

VIII Congresso AISU

La città, il viaggio, il turismo
Percezione, produzione e trasformazione

The City, the Travel, the Tourism
Perception, Production and Processing

Raccolta di saggi
Collection of Papers

a cura di
Gemma Belli
Francesca Capano
Maria Ines Pascariello



CIRICE

La città, il viaggio, il turismo
Percezione, produzione e trasformazione

The City, the Travel, the Tourism
Perception, Production and Processing

a cura di

Gemma Belli, Francesca Capano, Maria Ines Pascariello

Presentazione

Alfredo Buccaro, Fabio Mangone

contributo alla curatela

Marco de Napoli, Carla Fernández Martínez, Alessandra Veropalumbo



CIRICE



e-book edito da

CIRICE - Centro Interdipartimentale di Ricerca sull'Iconografia della Città Europea
Università degli Studi di Napoli Federico II
80134 - Napoli, via Monteoliveto 3
www.iconografiacittaeuropea.unina.it - cirice@unina.it

Collana

Storia e iconografia dell'architettura, delle città e dei siti europei, 2

Direttore

Alfredo BUCCARO

Comitato scientifico internazionale

Aldo AVETA

Gemma BELLI

Annunziata BERRINO

Gilles BERTRAND

Alfredo BUCCARO

Francesca CAPANO

Alessandro CASTAGNARO

Salvatore DI LIELLO

Antonella DI LUGGO

Leonardo DI MAURO

Michael JAKOB

Paolo MACRY

Andrea MAGLIO

Fabio MANGONE

Brigitte MARIN

Bianca Gioia MARINO

Juan Manuel MONTERROSO MONTERO

Roberto PARISI

Maria Ines PASCARIELLO

Valentina RUSSO

Carlo TOSCO

Carlo Maria TRAVAGLINI

Carlo VECCE

Massimo VISONE

Ornella ZERLENGA

Guido ZUCCONI

La città, il viaggio, il turismo

Percezione, produzione e trasformazione

a cura di Gemma BELLI, Francesca CAPANO, Maria Ines PASCARIELLO

contributo alla curatela: Marco DE NAPOLI, Carla FERNÁNDEZ MARTINEZ, Alessandra VEROPALUMBO

© 2017 by CIRICE

ISBN 978-88-99930-02-8

Si ringraziano AISU Associazione Italiana di Storia Urbana, Università di Napoli Federico II, BAP Centro Interdipartimentale di Ricerca per i Beni architettonici e ambientali e per la Progettazione urbana, DiARC Dipartimento di Architettura, Università della Campania Luigi Vanvitelli, Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, Scabec Società Campana Beni Culturali.

Siamo inoltre grati a Salvo Adorno, Annunziata Berrino, Donatella Calabi, Alessandro Castagnaro, Francesca Castanò, Giovanni Cristina, Gerardo Doti, Giovanni Luigi Fontana, Alberto Guenzi, Paola Lanaro, Elena Manzo, Francesca Martorano, Luca Mocarrelli, Melania Nucifora, Sergio Onger, Heleni Porfyriou, Fulvio Rinaudo, Pasquale Rossi, Massimiliano Savorra, Giuseppe Stemperini, Donatella Strangio, Rosa Tamborrino, Carlo Travaglini, Paola Villani, Guido Zucconi.

Contributi e saggi pubblicati in questo volume sono stati valutati preventivamente secondo il criterio internazionale della Double-blind Peer Review. I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi. L'editore è a disposizione degli aventi diritto per eventuali riproduzioni tratte da fonti non identificate.

Introduzione

Gemma Belli, Francesca Capano, Maria Ines Pascariello

Istinto umano insopprimibile, pratica volta alla conoscenza, finalizzata in alcune epoche alla conquista militare o religiosa, in ogni caso basilare per il commercio, ma anche esperienza volta a conseguire la salvezza fisica o spirituale, il viaggio, nelle sue variegata sfaccettature, la città e i territori, mete del viaggio nella storia, sono il principale oggetto di indagine dei saggi presentati in questo volume.

A partire dall'articolazione tematica dell'VIII Congresso AISU svoltosi a Napoli nel settembre 2017, i contributi che seguono, offerti da studiosi provenienti da tutto il mondo, mettono in luce una molteplicità di significati e ripercorrono un'ampia gamma di tracce, assumendo visuali differenti e utilizzando approcci diversi, facenti capo ai molti ambiti disciplinari che investono la storia urbana.

Pertanto, numerosi saggi raccolti in questa sede sono dedicati al rapporto tra viaggio e conoscenza, nelle sue valenze e finalità, rilevando talvolta il carattere individuale, talaltra quello collettivo, evidenziando modi e forme dello sguardo con cui nel tempo sono stati colti i luoghi, soffermandosi sulle relative fonti descrittive.

Un'altra sezione di questo lavoro collettaneo propone una complessiva riflessione sui temi del turismo moderno come pratica che assorbe tra le sue principali motivazioni quelle dello svago e del *loisir*, come categoria culturale estesa a un'ampia platea di soggetti, come fenomeno sociale di massa e globale da cui discendono significative trasformazioni del territorio urbano ed extraurbano. Si rendono evidenti il conseguente adeguamento, ammodernamento, potenziamento delle infrastrutture, e in generale le trasformazioni, aspetti esaminati in una prospettiva interdisciplinare che interseca una pluralità di saperi.

Un piccolo ma significativo nucleo di analisi tocca, invece, il tema del *souvenir*, fenomeno dalle antiche radici, aspetto non trascurabile della produzione e dell'economia dei luoghi privilegiati dai flussi di viaggiatori. Viene così solcato un ambito di studi tradizionalmente poco frequentato, che solo negli ultimi anni ha cominciato ad avvalersi di contributi notevoli.

Alcuni scritti, poi, si sono incentrati sul tema della città storica, che da scenario della produzione artistica, letteraria e di beni di consumo legati al viaggio, è divenuta attrattore della nuova industria culturale e turistica, in quanto luogo proteso verso l'esterno e aperto all'accoglienza, connotato dalle sue capacità creative e da una intrinseca vocazione verso l'innovazione. In tale ambito è stata esaminata l'influenza della narrativa, della letteratura di viaggio, delle guide, delle arti figurative e visive, dell'informazione e della comunicazione, delle nuove tecnologie, assieme al ruolo svolto da mode e tendenze, dai fattori religiosi, nonché dalle politiche pubbliche.

Altra sezione del volume affronta la città quale sfondo di grandi avvenimenti, e come tale oggetto di cronache e descrizioni letterarie, narrazioni plurime che dalla fine dell'Ottocento si sono avvalse anche di nuovi *media* per la rappresentazione.

Numerosi studi, ancora, analizzano il tema del rapporto tra le differenti religioni che, in tempi diversi, hanno configurato occasioni di viaggi di varia natura, mossi dalla devozione e dal proselitismo, da desideri di conquista o da vocazioni assistenziali, ricostruendo così un significativo capitolo di storia della cultura, nonché dell'architettura.

Di rilievo è, infine, anche l'attenzione allo sguardo dell'*altro*, identificabile nel tempo con il mercante, il militare, il politico, il diplomatico, il migrante oppure il profugo: esperienze che

implicano una considerazione della percezione del luogo nuovo, dell'impatto con esso, dell'idea di meta e della creazione di nuove identità.

Ne risulta un volume costruito come un racconto polifonico, foriero di riflessioni interessanti, capaci di innescare stimolanti spunti anche per dibattiti futuri.

Capo di Monte da area agricola a primo sito borbonico napoletano

Francesca Capano

Università di Napoli Federico II – Napoli – Italia

Parole chiave: Capodimonte, Ferdinando Sanfelice, Antonio Niccolini, siti reali, iconografia urbana napoletana settecentesca, iconografia urbana napoletana ottocentesca.

1. Un racconto iconografico lungo un secolo (1740-1840)

Carlo di Borbone fu per Napoli, e non solo, un re illuminato: l'architettura e lo sviluppo urbanistico ebbero momenti felici grazie alle sue iniziative e dopo lo stallo dell'ultima fase del vicereame. Anche il periodo austriaco, che aveva avuto il merito di cercare di sprovincializzare l'amministrazione, la politica e la cultura, non riuscì a intervenire in modo significativo sulla città. La ricerca di una riserva di caccia in città, fu tra le prime intraprese del giovane sovrano (1735), che scelse l'area collinare di *Capo di Monte* salubre, panoramica, vicina al centro urbano ma non molto appetibile per le impervie vie di accesso. La zona presentava un carattere agricolo, sfruttata da masserie, prevalentemente di proprietà ecclesiastica. La coraggiosa scelta del re cambiò il destino del sito, che si sviluppò da riserva di caccia in parco reale con un sontuoso palazzo. Ma il primo Sito reale borbonico fu messo in secondo piano da Portici e Caserta; il primo per il rapporto con i siti archeologici, il secondo perché manifesto del casato per la sontuosità e la dimensione a scala urbana.

Con il Decennio francese Capodimonte fu investito da un rinnovato interesse grazie alla posizione di sentinella sulla città e poiché offriva facili vie di fuga per i re francesi, mai veramente accettati dalla popolazione napoletana. Il palazzo fu finalmente abitato, il sito fu ingrandito con nuove acquisizioni fondiari e soprattutto dotato di idonee strade d'accesso. Oramai facilmente raggiungibile Capodimonte fu completato durante la Restaurazione a circa cento anni dalla sua nascita.

Come sempre l'iconografia urbana racconta lo sviluppo di questa parte di città, molto nota per la trasformazione della reggia in Museo Nazionale di Capodimonte (inaugurato nel 1957)¹ e meno per la lunga vicenda costruttiva che ci ha consegnato il primo Sito reale dei Borbone di Napoli.

2. Il Settecento tra carte precatastali, iconografia e cartografia ufficiale

Recenti acquisizioni cartografiche² analizzate, insieme all'iconografia nota, ci permettono di aggiungere interpretazioni più analitiche alla nascita e allo sviluppo di Capodimonte.

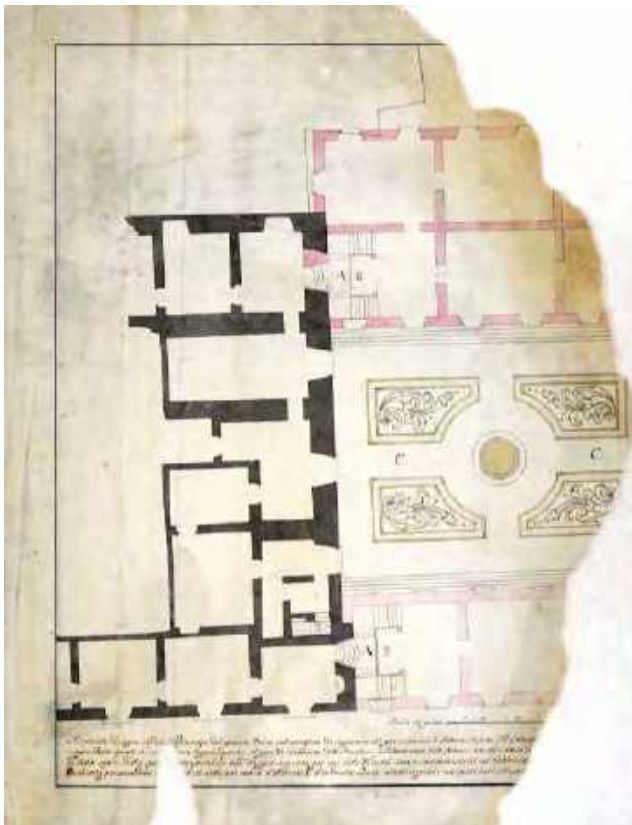
La sua prima rappresentazione ufficiale è il quadro di Antonio Joli, *Ferdinando IV a cavallo con la corte a Capodimonte*, (1762 ca. Napoli, Museo Nazionale di Capodimonte), che mostra in primo piano una battuta di caccia, poi un cantone del palazzo e dietro ancora la città. Sorvolando sulle differenze tra il prospetto, il progetto di facciata³ e il palazzo realizzato, il paesaggio napoletano di sfondo, rappresentato nel dipinto, non è oggi percepibile allo stesso modo. È possibile godere del panorama verso San Martino dalle ampie balconate settentrionali della reggia o dal giardino, ma è impossibile coglierli con un solo colpo

¹ B. Molajoli, *Il Museo di Capodimonte*, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1961.

² F. Capano, *Il Sito Reale di Capodimonte. Il primo bosco, parco e palazzo dei Borbone di Napoli*, Napoli, FedoaPress, 2017) [<http://www.fedoabooks.unina.it/index.php/fedoapress/catalog/book/50>]. Al volume si rimanda anche per una più completa bibliografia.

³ Giovanni Antonio Medrano, *Facciata o Elevatione del Real Palazzo ideato per la villa di Capo di Monte secondo la Pianta segnata C*, 1738. Paris, Bibliothèque nationale de France, Département Arsenal, *Collection géographique du marquis de Paulmy: 600*, MS-6433 (41) [<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb41495064m>, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7100400h.r=capo%20di%20monte?rk=42918;4>].

d'occhio. Infatti quando Joli dipinse, era stato terminato probabilmente solo il cortile meridionale: quindi dal piazzale antistante era possibile cogliere palazzo e città. Questa osservazione è confermata dal disegno di Gennaro Campanile, *Pianta Icnografica di tutte le sbarre di Capodimonte* (s.d. ma, 1740-1743)⁴; l'autore, poco noto, ci restituisce il sito avulso dalla componente rappresentativa a cui spesso rimanda l'iconografia autorizzata dalla corona. La planimetria è in grado di raccontare la situazione relativa agli anni Quaranta del Settecento, quando la riserva di Capodimonte era stata trasformata in bosco e parco con la residenza reale. Del palazzo progettato da Giovanni Antonio Medrano, con la consulenza di Giacomo Antonio Canevari (1738), ne era stato costruito – oppure era ancora in costruzione – solo la prima parte, corrispondente al cortile meridionale. L'aspetto del sito, ancora ibrido tra riserva con casino di caccia e parco reale, è chiarissima. Infatti l'estensione del parco è minore rispetto alla situazione planimetrica nota alla fine del secolo; sembra addirittura mantenere all'interno del sito murato – primo atto fondativo della proprietà reale – tracce della viabilità preesistente. Le altre planimetrie degli stessi anni riguardano solo il progetto del giardino. Mi riferisco al disegno attribuito a Ferdinando Sanfelice, *Pianta del giardino della Palazzina della porcellana* (s.d. ma 1743-1745)⁵, di un giardino con boschetti, da piantare nei pressi della Reale Manifattura delle Porcellane, e a due bei disegni di anonimo autore che rappresentano un giardino murato (*Pianta di un giardino murato nel Real Bosco di Capodimonte*, s.d. ma 1740 ca.) e il progetto di un museo destinato a dipinti antichi con giardino alla francese (*Pianta del progetto di ampliamento per un museo delle pitture antiche nei pressi della palazzina delle porcellane*, s.d. ma 1740 ca.)⁶.



Ignoto, *Pianta del progetto di ampliamento per un museo delle pitture antiche nei pressi della palazzina delle porcellane*, 1740 ca. [Capano, 2017]

Tra i vedutisti che si occuparono di Capodimonte Giovan Battista Lusieri produsse una immagine consueta ma incentrata sul panorama. Altri artisti, Hackert, Jones, Della Gatta, Turner, furono più interessati alle impervie vie d'accesso, alle grotte di tufo e agli squarci mozzafiato verso la città, senza ritrarre mai il palazzo, o altri elementi architettonici, come confermano i seguenti dipinti: Thomas Jones, *Near Capodimonte* (1770 ca. Collezione privata), Francis Towne, *Coming down from Capa de Monte* (1781. London, British Museum), John Warwick Smith, *Naples for Capodimonte*, (1778. London, British Museum) e Jakob Philipp Hackert, *Napoli dalla collina di Capodimonte* (1782 ca.

Napoli, Museo Nazionale di San Martino). Lusieri in *Napoli da Capodimonte* (1782. Collezione privata) compose una scena di corte che si svolgeva nel terrazzamento

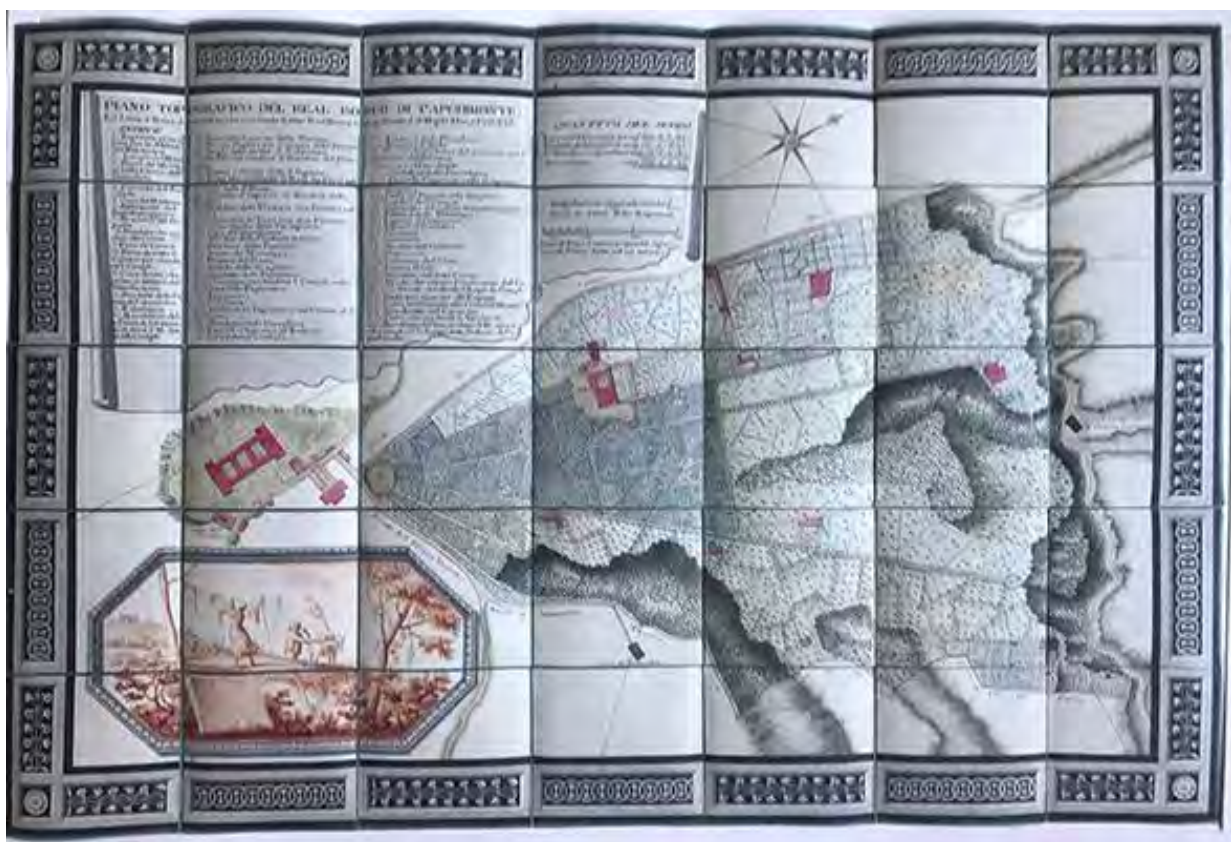
⁴ Gennaro Campanile, *Pianta Icnografica di tutte le sbarre di Capodimonte*, 1740-1743. Napoli, Archivio Storico Municipale, Sezione Cartografica, *Sezione Avvocata, Stella, San Carlo*, cart. III, tav. 20.

⁵ Napoli, Archivio di Stato, Sezione Pianta e disegni, cart. X, tav. 18 bis.

⁶ Napoli, Archivio di Stato, Sezione Pianta e disegni, cart. X, tav. 18, tav. 19.

occidentale della reggia, riconoscibile solo dal panorama. Non c'è nessun elemento del Sito reale, anche la terrazza è alquanto naturale, terminata da un burrone: il prato sembra quasi spontaneo, le cime degli alberi sono il filtro tra il sito e la città. Joseph Mallord William Turner (con Thomas Girtin), *View over the City from Capodimonte* (1796. London, Tate Gallery), conferma l'immagine di Lusieri (ma senza figure), mostrando dietro il terrazzamento, brullo e vuoto, un simile scorcio della città più rarefatto come nel modo dell'autore, utilizzando la tecnica dell'acquerello tono su tono.

Il secolo si conclude con una interessantissima cartografia di ignoto autore *Piano topografico del Real Bosco di Capodimonte* (1790 ca. Museo Nazionale di Capodimonte)⁷. Si tratta di un raffinato disegno (mm 690 x 890) incorniciato in bianco e nero, eseguito su foglietti di piccole dimensioni (mm 140 x 140) incollati su seta verde, allo scopo di ottenere un unico foglio ripiegabile e da conservare in cofanetto. La cornice segue la suddivisione dei fogli, alternando un motivo a racemi a un disegno geometrico. Il cofanetto di pelle rossa con lo stemma del giglio borbonico è un inequivocabile segno distintivo di destinazione reale. È la nobilitazione di una carta geografica da offrire al sovrano per le sue battute di caccia e per farne mostra ai suoi illustri ospiti. L'autore è da ricercare nell'ambiente che da Giovanni Antonio Rizzi Zannoni, passando per il Real Ufficio Topografico, arriva infine a Luigi Marchese. Del resto i primi elaborati commissionati al geografo furono le due planimetrie, *Carta Topografica delle Reali Cacce di Terra di Lavoro, e loro adiacenze...* e il disegno preparatorio (1784. Napoli, Biblioteca Nazionale), disegnate per Ferdinando IV. I disegni servirono ad accattivare la simpatia del sovrano e a preparare il campo alla nascita del Real Ufficio Topografico, diretto da Rizzi Zannoni. Nell'istituzione si formò proprio Marchese, autore del secondo e del terzo rilievo del parco. La legenda è molto dettagliata e ci informa sulla suddivisione delle attività organizzate nella vasta proprietà. L'estensione complessiva era di 350 moggia, suddivise in



Ignoto, Piano topografico del Real Bosco di Capodimonte, 1790 [Giannetti, 1994]

⁷ A. Giannetti, *Il giardino napoletano dal Quattrocento al Settecento*, Napoli, Electa Napoli, 1994, p. 94.

bosco (185), area coltivata (151) e giardini (13). È chiara la predilezione per il bosco dove si cacciavano conigli, beccafichi e tordi. È anche dimostrato che si producevano piante, da trasportate negli altri siti reali, e frutti per la mensa reale. I giardini occupavano poco meno del quattro per cento dell'estensione totale. La nostra carta si conferma uno strumento raffinato e in grado di registrare l'esatta consistenza della proprietà, introducendo quanto Marchese farà all'inizio del secolo successivo con le piante del bosco degli Astroni, di Capodimonte e del Sito reale di Portici e della Favorita⁸. Il palazzo è disegnato con i tre cortili come all'epoca non era; infatti dopo il cortile meridionale era stato costruito, anche se non terminato, quello centrale. È molto chiara la divisione ancora esistente tra la reggia e il parco al quale si accedeva dalla Porta Grande, poi Porta di Mezzo, come ancora oggi si chiama. Nel riquadro in basso a sinistra c'è il disegno monocromo seppia che rimanda ad una scena tipica dei colli napoletani, dove si recavano le lavandaie ad asciugare i panni.

3. L'Ottocento tra il Decennio francese e la Restaurazione

Il secolo della borghesia è annunciato da Marchese che rileva il Bosco di Capodimonte nel 1802 e lo disegna nuovamente pochi anni dopo, nel 1810 circa⁹ per evidenziare la poco significativa differenza di aumento dell'area boschiva. La legenda dei due disegni è praticamente la stessa: *Territori arbustati, Fruttiferi e giardini, Fagianerie e Ragnaje, Bosco*; l'estensione totale raggiungeva i 342 moggi.

Con il Decennio francese Capodimonte venne scelta come residenza. Se non si hanno notizie significative circa l'avanzamento dei lavori per terminare la reggia, ai sovrani francesi si deve la volontà e la capacità, grazie alla soppressione degli ordini monastici e a meno vincoli con l'aristocrazia napoletana, di riuscire ad acquisire altri territori limitrofi per ottenere un Sito reale unico per palazzo e parco. Ancora due disegni mostrano queste due fasi: Domenico Rossi, *Pianta Geometrica de' territorj da incorporarsi nel Real Parco di Capodimonte* (1807. Paris, Archives Nationales)¹⁰ e *Plan du parc de la Maison Royale* (s.d. ma 1810-1815. Paris, Service Historique de la Défense)¹¹.

Come è noto i lavori a Capodimonte sono legati alla modernizzazione dell'impianto stradale



Salvatore Fergola, *Veduta di Napoli dallo Scudillo, 1819, Napoli, Palazzo Reale, particolare*

e, in particolare, alla realizzazione di corso Napoleone e delle vie dei Ponti Rossi e di Santa Maria ai Monti. I tortuosi assi, di tale andamento sia per raggiungere la quota di Capodimonte che per rispettare le nuove tendenze che auspicavano la città come un bosco, sono accennate nella prima pianta e rilevate nella seconda. Questo elaborato è veramente interessante poiché mostra una città in armonia tra artificio e natura: le nuove strade sinuose, che offrono vedute sulla città, attraversano ville e casini; il sito

⁸ *Napoli 1804. I siti reali, la città, i casali nelle piante di Luigi Marchese* (catalogo della mostra, 1990-1991), Napoli, Electa Napoli, 1990: pp. 48, 49 (scheda di L. Arbace); pp. 55, 51 (scheda di Rosanna Muzii); 52-59 (schede di U. Bile); pp. 60, 61 (scheda di L. Arbace).

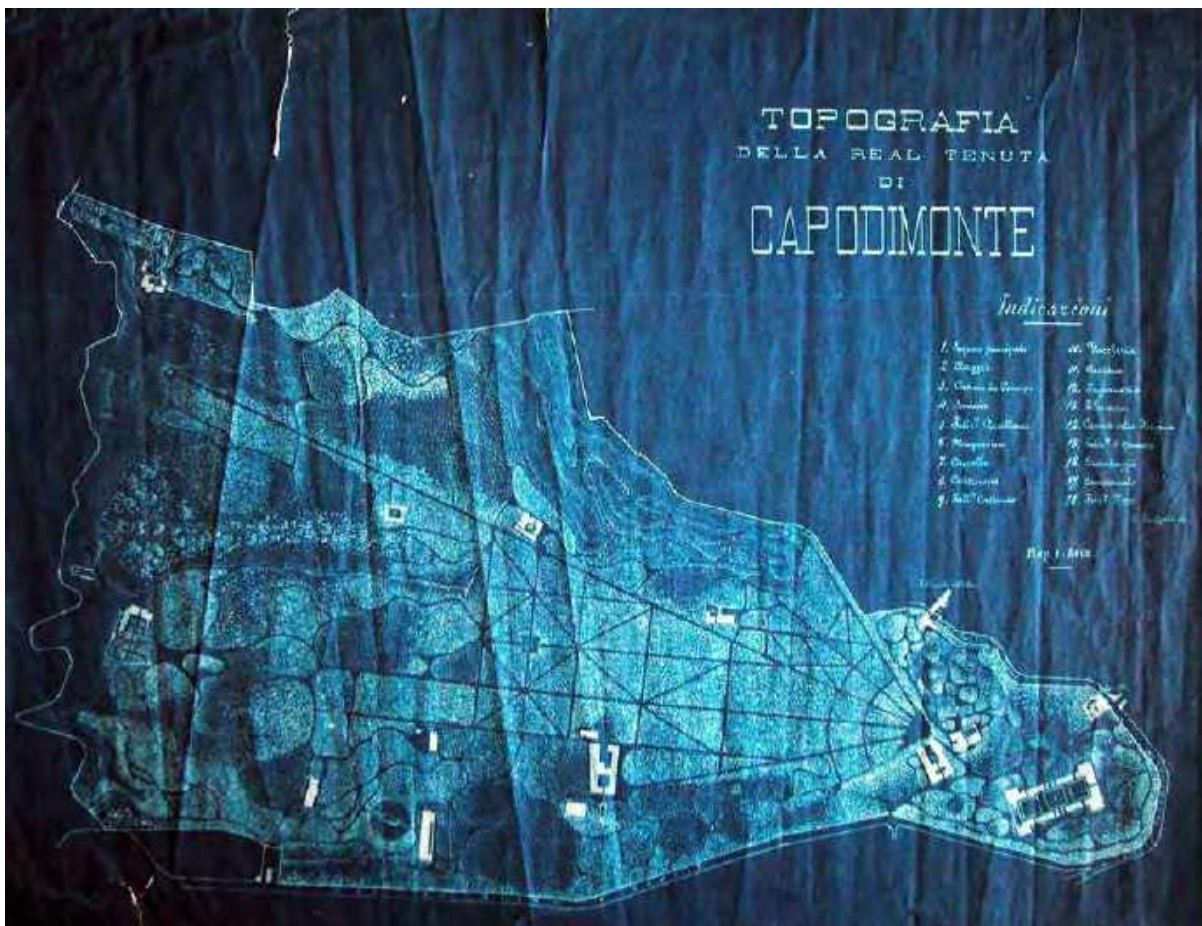
⁹ M.C. Migliaccio, *Il parco di Capodimonte tra Illuminismo e Neoclassicismo*, in *Il Mezzogiorno e il Decennio. Architettura, città, territorio* (seminario di studi, Napoli-Caserta 2008), a cura di A. Buccaro, C. Lenza, P. Mascilli Migliorini, Napoli, Giannini Editore, 2012, pp. 353-375, p. 369.

¹⁰ S. Villari, *Le trasformazioni urbanistiche del decennio francese (1806-1815)*, in *Civiltà dell'Ottocento. Architettura e urbanistica* (catalogo della mostra), Napoli, Electa Napoli, 1997-1998, a cura di G.C. Alisio, Napoli, Electa Napoli, 1997, pp. 15-24, p. 17.

¹¹ A. Fiadino, *Architetti e artisti alla corte di Napoli in età napoleonica. Progetti e realizzazioni nei luoghi del potere: 1806-1815*, Napoli, Electa Napoli 2008, p. 30.

reale non è avulso dal suo contesto rimarcato solo da una sottile linea rossa, senza veri muri di confine. Il disegno sembra in sintonia con l'idea di un parco aperto verso la città: come dimostra l'apertura domenicale e nei giorni festivi del sito al pubblico, istituita da Giuseppe Bonaparte da novembre 1807. Le nuove strade produssero, accanto alla ripetizione dell'iconografia già vista, incentrata su *gradoni e pennate*, nuove visuali verso il palazzo e verso la città. Ad esempio Salvatore Gentile in *Veduta della nuova strada di Capodimonte* (1807) mostra il palazzo in costruzione che emerge sul colle. Dietro la fabbrica completa del primo cortile si vede il secondo senza i mezzanini e il tetto. Salvatore Fergola nel 1819 in *Veduta di Napoli dallo Scudillo*, (1819. Napoli, Palazzo Reale) mostra la stessa situazione per il primo e il secondo cortile, mentre il piano terra intorno alla corte settentrionale è in costruzione. Anche Antonio Niccolini nel 1824 ripropose la costruzione della reggia pressappoco allo stesso punto¹² anche se l'edificio appare meno chiaro per il punto di vista utilizzato della sezione prospettica. Il disegno, eseguito per periziare i problemi statici che si erano manifestati al palazzo, è un lucido strumento per descrivere il colle e il corso Capodimonte (all'origine Napoleone).

Niccolini era stato nominato architetto direttore di Capodimonte da Gioacchino Murat e Carolina Bonaparte (1811), confermato con la Restaurazione da Ferdinando I, Francesco I e Ferdinando II. Durante il suo incarico il palazzo fu quasi terminato, anche se la fase finale si deve a Giuseppe Giordano, un meno noto architetto di corte, prima aiuto di Niccolini e poi



Ignoto, *Topografia della Real Tenuta di Capodimonte* [Migliaccio 2012]

¹² A. Buccaro, *La genesi e lo sviluppo del borgo. Questioni di storia urbana e metodologia di ricerca*, in *Il borgo dei Vergini. Storia e struttura di un ambito urbano* (catalogo della mostra), Napoli, CUEN Editrice, 1991, a cura di A. Buccaro, pp. 43-92, p. 83.

direttore, quando insorsero problemi tra Niccolini e Ferdinando II, che lo esonerò dalla direzione.

Con Niccolini iniziò la trasformazione dei territori di nuova acquisizione francese in giardino romantico. Anche questi passi sono descritti nelle planimetrie. La prima pianta a scala urbana che mostra il nuovo recinto unico del Sito reale è la *Pianta della Città di Napoli* del Real Ufficio Topografico, edita nel 1828¹³. Stessa situazione rilevata dalla *Pianta Topografica del Real Bosco di Capodimonte* (1826 ca.)¹⁴, praticamente un aggiornamento delle piante di Marchese. Ma la conferma che i lavori al giardino furono iniziati sotto la direzione di Niccolini è dimostrato da un piccolo disegno sottoscritto da Niccolini che propone la stessa sistemazione del verde intorno al palazzo reale¹⁵. Niccolini aveva tutte le competenze come architetto dei giardini: aveva lavorato per Ferdinando I e la seconda moglie Lucia Migliaccio alla Floridiana e aveva disegnato e realizzato il giardino cosiddetto Tondo di Capodimonte. Inoltre dal 1813 il giardiniere botanico Friedrich Dehnhardt, già capo giardiniere del Real Orto Botanico, era stato nominato direttore dei giardini di Capodimonte. La collaborazione fra i due fu sicuramente proficua e il ruolo di Dehnhardt divenne preminente quando Niccolini fu esonerato dal ruolo di direttore e gli subentrò Giordano. È possibile quindi che dal 1835 circa le due competenze su architetture e aree verdi furono suddivise per abilità specialistiche.

Il giardino negli anni Quaranta dell'Ottocento aveva assunto l'aspetto odierno: tra aiuole irregolari, salti di quote, alberi ad alto fusto e bosco si scorgevano oltre la grande reggia, finalmente terminata, le fabbriche secondarie. La *Topografia della Real Tenuta di Capodimonte* (copia cianografica di un disegno della metà del XIX secolo)¹⁶ da una parte e le litografie di Augusto Giuli (metà del XIX secolo. Napoli, Biblioteca Nazionale) dall'altra raccontano la reggia e il suo giardino alla metà del XIX secolo.

¹³ *Il racconto di Napoli: il disegno della città e dei suoi quartieri*, a cura di V. Valerio, Napoli, Voyage pittoresque, 2002, p. 49 e tavola.

¹⁴ M.C. Migliaccio, *Il parco di Capodimonte...*, cit., p. 370.

¹⁵ *Pianta Geometrica del R. Sito di Capodimonte colle adiacenze che lo circondano sino al lato del Cancellone del Real Bosco*, s.d. ma 1826 ca. Napoli, Museo Nazionale di San Martino, Disegni e Stampe, Fondo Antonio Niccolini, n. 7342.

¹⁶ M.C. Migliaccio, *Il parco di Capodimonte...*, cit., p. 371.

Capodimonte tra vedutismo e cartografia tra Settecento e Ottocento

Francesca Capano

Università degli Studi di Napoli Federico II – Napoli – Italia

Parole chiave: Lord Bute, Servizio di piatti casa Correale, Manifattura Del Vecchio, Giuseppe Bonaparte, Gioacchino Murat, François Aymè.

1. Il sito reale e i nuovi territori in armonia con la città

Capodimonte con il suo grande palazzo e grande bosco-parco fu completato, così come lo vediamo oggi, in circa 100 anni; si susseguirono cinque re e molti architetti (Giovanni Antonio Medrano, Antonio Giacomo Canevari, Ferdinando Sanfelice, Giuseppe Astarita, Ferdinando Fuga, Antonio De Simone, Antonio Niccolini, Tommaso Giordano) ma la complessa vicenda costruttiva fece sì che questo luogo non avesse un'adeguata rappresentazione ufficiale. Al palazzo fu spesso preferito il sito ameno con un panorama mozzafiato. In questi anni anche se incompleto il palazzo fu meta di molti illustri personaggi in visita a Napoli, che lo descrissero in termini più o meno positivi. La cartografia, indispensabile alla trasformazione che ebbe questa parte di città, avulsa dal centro e a guardia sul golfo, invece, è di fondamentale importanza poiché ci dimostra come questo territorio da impervio colle entrò a far parte della città, trasformandosi da riserva agricola in sito reale, costellato da ville nobiliari. Questa trasformazione urbana deve molto al decennio francese: Giuseppe Bonaparte e Giacchino Murat con la regina Carolina, furono a Napoli solo dieci anni ma il loro contributo fu, come è noto, di fondamentale importanza. Il decennio fu necessario per l'amministrazione del regno e non solo, molte opere iniziate dai napoleonidi furono, nonostante un ideale iniziale distacco di Ferdinando I tornato sul trono, continuate e terminate dai Borbone, proprio come accadde per Capodimonte.

2. Le descrizioni e le immagini del palazzo reale della seconda metà del Settecento

La costruzione del palazzo iniziò nel 1738 – la riserva di caccia era già stata delimitata a partire dal 1735 – e fu eseguita in tempi e fasi diverse¹. La corte meridionale fu costruita per prima e rimase a lungo il nucleo del palazzo reale che non fu mai veramente abitato da Carlo e Ferdinando di Borbone, che lo frequentarono per battute di caccia e occasioni legate allo svago. La corte centrale fu iniziata più tardi e rimase a lungo incompleta; questa, nel primo progetto di Medrano con Canevari, doveva accogliere una grandiosa scala reale che non fu mai realizzata. La corte fu costruita in tempi lunghissimi, e incompleta fu utilizzata per varie destinazioni, improntate ad esigenze contingenti. Ad esempio la reale fabbrica di porcellana fu sistemata in un primo momento da Ferdinando Sanfelice in alcuni locali al pian terreno – l'unico livello esistente a quella data –, poi fu trasformato il preesistente edificio, già residenza del Guardia Maggiore, in Reale Manifattura delle Porcellane (1743).

All'incirca questa la situazione quando nel 1755 si decise di spostare la quadreria e la libreria della collezione Farnese, insieme ai preziosi arredi farnesiani, proprio in questo palazzo. L'incarico di ordinare la collezione fu affidato al naturalista Giovanni Maria della Torre (1756). Sulla prima idea di un museo a Capodimonte si è detto molto, e si è voluto vedere in questo atto un'ideale continuità con la trasformazione della reggia in Museo Galleria, inaugurato nel 1957; era però una galleria privata, vanto dei Borbone, accessibile solo a una

¹ Per le notizie generiche su Capodimonte si rimanda a F. Capano, *Il Sito Reale di Capodimonte. Il primo bosco, parco e palazzo dei Borbone di Napoli*, Napoli, Federico II University Press, Fedoa, 2017 (<http://www.fedoabooks.unina.it/index.php/fedoapress/catalog/book/50>).

élite e dopo la reale autorizzazione. I quadri erano inoltre indispensabili quanto preziosi pezzi d'arredo per la reggia.

Joachim Winckelmann fu tra i primi illustri visitatori; nel 1758 da Portici si recò più volte a Capodimonte. Raccontò della collezione con toni entusiastici, attratto anche dalla bellezza del sito nonostante non fosse dotato di strade adeguate: *Il museo sta in un palazzo rimasto imperfetto ... essendo situato in un'eminenza, che si signoreggia tutta la città, si arriva ad esso dopo d'aver superata la salita erta e scoscesa*. Noti ospiti furono anche Jean-Honoré Fragonard, a Capodimonte la prima volta nel 1761, Angelika Kauffmann (1763) e Antonio Canova (1780)². Molte testimonianze descrissero lo stato del palazzo come precario e incompleto: tra questi Pierre Jean Grosley, Jean-Claude Richard de Saint-Non, Charles Dupaty³. Tra le descrizioni meritano di essere trascritte le parole di Johann Wolfgang von Goethe dal suo *Viaggio in Italia* (1787): *a Capodimonte, dove si trova la grande collezione di quadri, monete e simili: un'esposizione alquanto disordinata, ma che racchiude cose di gran pregio*⁴.

Recentemente è stato scoperto un altro *corpus* documentario su Capodimonte. All'inizio del 1769 fu a Napoli John Stuart, terzo conte di Bute, arrivato in Italia a novembre del 1768, vi rimase fino a giugno, soggiornando principalmente a Venezia. Durante il periodo italiano Lord Bute assecondò la sua passione per l'architettura, poiché collezionò quindici volumi di rilievi di edifici italiani. I disegni sono tutte proiezioni ortogonali, anche se abbastanza eterogenei, per i quali si servì di vari architetti, alcuni rimasti ignoti⁵. A Napoli commissionò anche i rilievi del Palazzo Reale, del palazzo di Donn'Anna e della villa di Poggioreale. I soggiorni romano e napoletano sono documentati dal taccuino *From Rome to Naples*, a proposito del nostro palazzo egli scrisse *This is an unfinished Palace of the late kings extremely heavy [spazio vuoto], and Dorrik above, 3 Court, 1 larger with arcades above unfinished, many lovely Pictures*⁶. I disegni, oggi in collezione del Victoria and Albert Museum, sono le quattro piante dei piani, due prospetti e due sezioni⁷. I manoscritti si riferiscono al palazzo terminato come non era a quella data. Quando Lord Bute visitò

² B. Molajoli, *Il Museo di Capodimonte*, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1961, pp. 21, 23.

³ P.J. Grosley, *Observation sur l'Italie et sur les italiens*, 4, A Londres et se trouve à Paris, chez De Hansy, le jeune, rue Saint-Jacques, 1774 (http://gutenberg.beic.it/view/action/nmets.do?DOCCHOICE=6236789.xml&dvs=1476716031792~106&locale=it_IT&search_terms=DTL7&adjacency=&VIEWER_URL=/view/action/nmets.do?&DELIVERY_RULE_ID=7&divType=&usePid1=true&usePid2=true, consultato in aprile 2016); J.-C.-R. de Saint-Non, *Voyage pittoresque ou Description des Royaumes de Naples et de Sicile*, 4, Paris, de l'imprimerie de Clousier, rue de Sorbonne, 1781-1786 (http://gutenberg.beic.it/view/action/nmets.do?DOCCHOICE=8982532.xml&dvs=1476800430595~226&locale=it_IT&search_terms=DTL7&adjacency=&VIEWER_URL=/view/action/nmets.do?&DELIVERY_RULE_ID=7&divType=&usePid1=true&usePid2=true, consultato in aprile 2016); C. Dupaty, *Lettres sur l'Italie en 1785*. 2, A Rome et se trouve à Paris, chez De Senne, Libraire de Monseigneur comte d'Artois, au Palais Royal chez De Senne, libraire au Luxembourg, 1788 (http://gutenberg.beic.it/view/action/nmets.do?DOCCHOICE=6149671.xml&dvs=1476715648945~390&locale=it_IT&search_terms=DTL7&adjacency=&VIEWER_URL=/view/action/nmets.do?&DELIVERY_RULE_ID=7&divType=&usePid1=true&usePid2=true, consultato in aprile 2016).

⁴ J.W. Goethe, *Viaggio in Italia*, traduzione di E. Zaniboni, Firenze, Sansoni Editore, 1959, p. 202.

⁵ P. Modesti, *Le delizie ritrovate. Poggioreale e la villa del Rinascimento nella Napoli aragonese*, Firenze, Leo S. Olschki, 2014, p. 13.

⁶ Ivi, p. 15.

⁷ London, Victoria & Albert Museum, *Prints, Drawings & Paintings Collection*: E.22:18-2001, E.22:19-2001, E.22:20-2001, E.22:21-2001, E.22:22-2001, E.22:23-2001, E.22:24-2001, E.22:25-2001 (<http://collections.vam.ac.uk/item/O61305/architectural-drawing-unknown/>, <http://collections.vam.ac.uk/item/O61306/architectural-drawing-unknown/>; <http://collections.vam.ac.uk/item/O61307/architectural-drawing-unknown/>; <http://collections.vam.ac.uk/item/O61303/architectural-drawing-unknown/>; <http://collections.vam.ac.uk/item/O61304/architectural-drawing-unknown/>; <http://collections.vam.ac.uk/item/O61307/architectural-drawing-unknown/>; <http://collections.vam.ac.uk/item/O61308/architectural-drawing-unknown/>; <http://collections.vam.ac.uk/item/O61367/architectural-drawing-unknown/>; consultato in giugno 2017).

Capodimonte l'architetto direttore era Ferdinando Fuga (1699-1782), che avrebbe diretto il cantiere fino al 1780, quando lasciò l'incarico poiché troppo anziano.

La corte più grande, a cui fa riferimento la descrizione, potrebbe essere quella centrale incompleta, destinata in origine allo scalone reale mai costruito. Proprio il non finito, probabilmente, faceva percepire il cortile come più ampio. Anche nella sezione longitudinale i prospetti interni delle corti laterali sono uguali – quello meridionale era stato costruito, quello settentrionale non ancora – mentre le aperture del prospetto centrale sono solo accennate. La *Pianta del delizioso Palazzo di Capodimonte* riporta le destinazioni degli ambienti interni, indicate direttamente sul disegno senza legenda. Analizzando queste indicazioni si capisce, ancora una volta, che non si sapeva dove sistemare la scala reale e, contestualmente, le funzioni degli ambienti interni erano alquanto approssimative e disordinate – poiché si aveva certezza solo delle destinazioni delle stanze intorno alla corte meridionale, l'unica terminata – ad eccezione dei saloni simmetrici centrali dei lati lunghi (*Gran Gallerie*), con doppio affaccio nel cortile e verso il panorama. Si tratta proprio dei saloni costruiti da Fuga. Merita di essere trascritta l'intestazione in calce al disegno della facciata longitudinale: *Prospetto d'un lato maggiore del Real Palazzo Napoletano fatto edificare dalla Cattolica R.M. di CARLO DI BORBONE ne' primi anni del suo regnare in Napoli, sta situato in luogo eminente due miglia fuori di Napoli, gode da questo lato che a' l'aspetto di Mezzogiorno a ponente il più bello della Città verso il Golfo, e la deliziosa Collina di Posillipo, Architetto Giò: Antonio Ametrano Siciliano.*

In questi stessi anni a queste descrizioni, raccontate o disegnate, non corrispondono adeguate



Manifattura della Real Fabbrica della porcellana di Napoli, Piatto del Servizio dell'Oca con il palazzo reale di Capodimonte, 1793-1795. Napoli, Museo Nazionale di Capodimonte



Manifattura della Real Fabbrica della porcellana di Napoli, Piatto del Servizio dell'Oca con il palazzo reale di Capodimonte, 1793-1795. Napoli, Museo Nazionale di Capodimonte

rappresentazioni, poiché Thomas Jones (*Near Capodimonte*, 1770 ca.), Francis Towne (*Coming down from Capa de Monte*), Xavier Della Gatta (*Napoli dallo Scudillo*, 1781), John Warwick Smith (*Naples for Capodimonte*, 1778), Giovan Battista Lusieri (*Napoli da Capodimonte*, 1782), Jakob Philipp Hackert (*Napoli dalla collina di Capodimonte*, 1782 ca.), Joseph Mallord William Turner (*View over the City from Capodimonte*, 1796), per citare gli artisti più famosi, ripresero le impervie vie d'accesso, scavate tra le rocce di tufo, o il panorama sulla città e sul golfo ma mai proprio il sito reale.

Solo Antonio Joli mostrò un cantone del palazzo reale in *Ferdinando IV a cavallo con la corte a Capodimonte* (1762 ca.), l'altra unica immagine ufficiale del palazzo è una veduta non convenzionale poiché sul fondo del *Piatto del Servizio dell'Oca con il palazzo reale di*

Capodimonte, prodotto di grande valore della Manifattura della Real Fabbrica della porcellana di Napoli e datata tra il 1793-1795 (Napoli, Museo Nazionale di Capodimonte)⁸. Del palazzo è riproposto solo il prospetto principale della corte meridionale, l'unica terminata, con il panorama di sfondo e una porzione di parco.

A queste vedute bisogna aggiungere un'altra immagine del palazzo reale di Capodimonte, fino ad ora poco nota e mai analizzata in studi specifici di storia dell'architettura e dell'arte, che decora il fondo del *Servizio di piatti da parata di casa Correale*. Il servizio e il piatto in questione furono prodotti dalla Manifattura Del Vecchio, nel periodo in cui la fabbrica era diretta da Cherinto (dal 1810). Questo servizio è datato ai primi anni Trenta dell'Ottocento, in terraglia opaca color oca, si compone di pezzi diversi: vassoi, zuppiere, piattini, una coppia di portauovo e alzata⁹. L'immagine del palazzo reale è molto interessante poiché, senza nessun compromesso, mostra il palazzo incompleto. Sono gli anni della direzione di Antonio Niccolini durante il regno di Ferdinando II, quando la costruzione del palazzo volgeva al termine. L'immagine mostra chiaramente che mancavano il piano attico della corte centrale, la corte settentrionale era solo delimitata dai muri esterni del piano terra.

3. Acquisizioni e donazioni di terreni limitrofi, l'opera dei napoleonidi

Giuseppe Bonaparte, incoronato re, scelse come sua dimora anche il palazzo di Capodimonte, probabilmente perché non si sentiva sicuro del Palazzo Reale nel centro cittadino, ed iniziò una serie di lavori di poca entità per renderlo idoneo come sua residenza, che riguardarono principalmente gli arredi. Il sito reale, invece, presentava una incongruenza sostanziale: il palazzo e il parco erano limitati da due differenti recinzioni murarie, separate anche da una strada pubblica. Più a nord vi era il bosco-parco e più a sud il palazzo reale, questa divisione era la dimostrazione evidente delle iniziali volontà di Carlo di Borbone che scelse Capodimonte prima come riserva di caccia e poi per costruire il nuovo palazzo reale. Giuseppe Bonaparte, non avendo legami con il potere ecclesiastico, riuscì a risolvere questa disgregazione grazie alla soppressione degli ordini religiosi. Infatti le proprietà del convento di Sant'Antonio, come altri poderi che confinavano con il sito reale, furono espropriate. Le intenzioni del re erano annettere al sito i territori necessari a creare un nuovo perimetro più ampio e unico, ridistribuire alcune terre a personaggi a lui vicini, e politicamente affini al cambiamento, utilizzare suoli per creare una rete stradale che collegasse più comodamente il sito reale alla città. Riportiamo le esplicite parole del re: *Volendo poi definitivamente regolare il destino di tutto quel territorio che circonda il recinto del Parco di Capodimonte affinché sia abitato da persone di mia casa*¹⁰.

L'acquisizione da parte della corona dei territori confinanti è indicata nel disegno di Domenico Rossi *Pianta Geometrica de' territorj da incorporarsi nel Real Parco di Capodimonte*¹¹.

⁸ *Vedute di Napoli e della Campania nel "Servizio dell'Oca" del Museo di Capodimonte*, fotografie di B. Jodice, introduzione A. Rastrelli, Napoli, Fiorentino.

⁹ Le informazioni sulla Manifattura del Vecchio sono del Museo Correale di Terranova. Cfr. anche G. Borrelli, *Del Vecchio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 38, 1990, oggi [http://www.treccani.it/enciclopedia/del-vecchio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/del-vecchio_(Dizionario-Biografico)/). Si ringrazia Alessandra Veropalumbo per la segnalazione del piatto del Servizio Correale.

¹⁰ Napoli, Archivio di Stato, *Intendenza di Napoli*, fa. 2551, f.lo 1; la notizia archivistica è in V. Fraticelli, *Il giardino napoletano. Settecento e Ottocento*, Napoli, Electa Napoli, 1993, pp. 155, 221.

¹¹ S. Villari, *Le trasformazioni urbanistiche del decennio francese (1806-1815)*, in *Civiltà dell'Ottocento. Architettura e urbanistica*, (catalogo della mostra 1997-1998), a cura di G. Alisio, Napoli, Electa Napoli, 1997, pp. 25-44, precisamente pp. 17, 22; Paris, Archives Nationales, *Archives privées Joseph Bonaparte*, 381AP 12 dr 3. Cfr. anche A. Fiadino, *Architetti e artisti alla corte di Napoli in età napoleonica. Progetti e realizzazioni nei luoghi del potere: 1806-1815*, Napoli, Electa Napoli, 2008, p. 23.



Domenico Rossi, Pianta Geometrica de' territorj da incorporarsi nel Real Parco di Capodimonte, 1807. Paris, Archives Nationales [Fiadino 2008]



François Aymè, Strada nuova al Campo di Marte sopra Capodichino, 1811-1812, Napoli Società di Storia Patria [Fratlicelli 1993]

Sulla planimetria è disegnato il progetto del nuovo confine del sito reale (poi ridimensionato) e le proprietà (i cui proprietari sono indicati direttamente sul disegno) da espropriare e suddividere, ricadendo in parte all'interno del sito reale. Il manoscritto riporta anche i tracciati delle strade che si stavano costruendo.

Il 27 luglio del 1807 il Ministro dell'Interno André Miot chiedeva al Consiglio degli Edifici Civili e alla Prima Ispezione di Ponti e Strade il progetto di collegamento dal Real Museo al palazzo di Capodimonte e dal palazzo alla via del Campo di Marte. Il progetto del tracciato del versante meridionale fu affidato a Gioacchino Avellino e Nicola Leandro. Questo tratto, i cui lavori iniziarono il 14 agosto 1807, si componeva del Corso Napoleone, di piazza Napoleone e della strada Napoleone¹². I lavori dell'altra *tranches*, la strada del Campo, che si collegava al versante orientale della città, oggi via Ponti Rossi e via Santa Maria al Monte, furono progettati da Gaetano Schioppa e poi perfezionati da Charles-François Mallet (direttore della terza ispezione di Ponti e Strade), diretti dall'ingegnere Raffaele Pannain e da Mallet¹³. Il tratto che collegava Capodimonte con l'interno, si sviluppava al confine del versante occidentale e collegava il sito con i casali settentrionali. Il progetto fu affidato all'ingegnere Francesco Diana; i lavori iniziarono nell'ottobre del 1807¹⁴.

Questi lavori rientravano nell'impegno di largo respiro per il miglioramento dell'impianto stradale della capitale e dei suoi contorni; di questo più ampio progetto fecero parte anche le strade per Capodimonte. In realtà l'esigenza di migliorare i collegamenti era già avvertita dalla fine del secolo precedente ma, come già accennato, i Borbone non avevano i mezzi necessari per portare a compimento lavori di questa portata.

¹² Napoli, Archivio di Stato, *Ponti e Strade, II Serie*, fa. 300, nn. 1, 4, 20; fa. 300 bis, n. 1, ne dà notizia S. Villari, *Le trasformazioni urbanistiche del decennio francese...*, cit., pp. 16, 22. Cfr. anche A. Buccaro, *La genesi e lo sviluppo del borgo. Questioni di storia urbana e metodologia di ricerca*, in *Il borgo dei Vergini. Storia e struttura di un ambito urbano* (catalogo della mostra), a cura di A. Buccaro, Napoli, CUEN Editrice, 1991, pp. 43-92, p. 79.

¹³ Napoli, Archivio di Stato, *Ponti e Strade, II serie*, fa. 315, nn. 1, 6; *Intendenza di Napoli, III serie*, fa. 2552, n. 1, la notizia archivistica in A. Buccaro, *La genesi e lo sviluppo del borgo...*, cit., p. 24.

¹⁴ S. Villari, *Le trasformazioni urbanistiche del decennio francese...*, cit., p. 16.



Ignoto, Plan du parc de la Maison Royale, s.d. ma 1810-1815. Paris, Service Historique de la Défense [Fiadino 2008]

La fase avanzata di questi lavori è documentata da un'altra planimetria *Strada nuova al campo di Marte sopra Capodichino*, eseguita dal generale François Aymè (1810 ca.)¹⁵. Il disegno è di grande interesse, specialmente se confrontato con quello del 1807, poiché indica i nuovi proprietari, i destinatari dei territori confinanti con il sito reale, designati da Giuseppe e confermati da Gioacchino Murat. È d'obbligo riportare le parole del suo citato documento sottoscritto da Giuseppe per l'evidente relazione tra documento e planimetria: *mettiate in possesso de differenti Casini le persone qui sotto descritte col trasferimento loro la proprietà, come pure il possesso, e domini de territorj da voi acquistati; facendone la divisione in sei parti, coll'obbligo, 1 d'intrattenerne la porzione di passeggiata che passa ne loro territorio, 2 di non potersi vendere la loro vita durante, 3 di non poter fabbricare mura di chiusura. Al Sig. Cardinal Firrao Grande Elemosiniere il Casino detto Di Gallo, al Sig. Duca di Cassano Gran Cacciatore il Casino Morra, al Sig. Principe Gerace Primo Ciambellano il Casino de Simone, al Sig. Principe di Stigliano Gran Ciambellano il Casino Amendola, al Sig. Duca di S. Teodoro Gran Maestro di Cerimonie il Casino Accadia, al Sig. Cav. Macedonio Intendente di Real Casa il Casino de Angelis*¹⁶.

Si otteneva così un grande sito reale con una fascia di rispetto a corona. Le intenzioni dei re francesi sono graficizzate in un'altra pianta di grande espressività e bellezza *Plan*

¹⁵ François Aymè, *Strada nuova al campo di Marte sopra Capodichino*, 1810-1811, Napoli, Società di Storia Patria, inv. 12704; la notizia archivistica è in V. Fraticelli, *Il giardino napoletano. Settecento...*, cit., p. 190.

¹⁶ Ignoto, *Plan du parc de la Maison Royale*, s.d. ma 1810-1815, Paris, Service Historique de la Défense, *Château de Vincennes*, inv. M 13 C 316; ne dà notizia A. Fiadino, *Architetti e artisti...*, cit., p. 30.

du parc de la Maison Royale di anonimo autore ed eseguita sicuramente entro la fine del Decennio francese. La pianta a colori mostra sinuose strade con viste mozzafiato sulla città, attraversa campi e giardini, punteggiati da casini, le proprietà non presentano i confini, solo una sottile linea rossa indica il limite del sito reale. L'analisi termina con il rimando ad un'altra planimetria, datata agli anni '20, il cui autore è rimasto anonimo¹⁷, che mostra il progetto di risistemazione dell'area di Capodimonte oramai terminata.

¹⁷ Ignoto, *Capodimonte e i suoi contorni*, 1820 ca., Napoli, Società di Storia Patria, inv. 12354; la notizia archivistica è in V. Fraticelli, *Il giardino napoletano. Settecento...*, cit., p. 190.

INDICE

25 | **Presentazione**

Alfredo Buccaro, Fabio Mangone

27 | **Il perché di una scelta**

Paola Lanaro

29 | **Introduzione**

Gemma Belli, Francesca Capano, Maria Ines Pascariello

CAP. I | **Viaggio e religioni: dal pellegrinaggio alla missione, dall'assistenza alla conquista**

Giovanni Favero, Pasquale Rossi

1.1 | **In viaggio verso Santiago di Compostela: devozione, esperienza e proiezione del culto di San Giacomo**

Domingo Luis González Lopo, Fernando Suárez Golán

35 | Alicia Padín Buceta, *Il pellegrinaggio di fra Martín Sarmiento a Compostela per le terre del Salnés (Galizia)*

43 | María José Carrera Boente, *Books to praise Saint James. The Choirbooks of the Cathedral of Santiago de Compostela in the liturgy and the Jacobean worship during the Baroque*

49 | Nuria Salesa Amarante, *From the traditional hostel to the historical state-owned hostel-hotel (Parador). The offer of accommodation for the pilgrim on St. James's Way: An analysis of the Northern Way to Santiago passing through Cantabria*

57 | Maria Incoronata Colantuono, *I miracoli della Vergine sulla via di Santiago: testimonianze nella lirica del secolo XIII*

65 | Julio J. Polo Sánchez, *Ad modum Iubilei Sancti Jacobi... Santo Toribio de Liébana in the origin of the cult of Santiago and the Lignum Crucis relic*

73 | Fernando Suárez Golán, *Between Naples and Compostela: St. James, St. Januarius and the dispute about the patronage of the Hispanic Monarchy at the beginning of the XVIII century*

79 | Antonella Palumbo, *San Giacomo il Maggiore e San Michele Arcangelo: aspetti e devozione lungo gli itinerari*

85 | Giuseppe Restifo, *Una sorta di Santiago siciliana*

2.1 | **Viaggi, assistenza, pellegrini e viaggiatori**

Maria Marta Lobo de Araújo, Alexandra Esteves

91 | Maria Grazia Turco, *Missionari, viaggiatori e pellegrini nel percorso della Via della Seta tra Sogdiana (Uzbekistan), Bactria (Afghanistan) e Uḡḡiyāna (Pakistan)*

99 | Domenico Nisi, Marta Villa, *Le Madonne Brune delle Alpi orientali. Il case study della via Monte Baldo-Oetztal tra percorsi pastorali e pellegrinaggi devozionali: una lettura archeo antropologica*

107 | Giovanni Lombardi, *Hosting in Naples: Mediterranean and pilgrims between medieval heritage and modern care*

113 | Líliliana Neves, *L'assistance fournie aux voyageurs par les Casas da Misericórdia, du Minho, au cours de la Période Moderne*

119 | Maria Renata da Cruz Duran, *Il traffico della cultura nella parentica luso-brasiliana ai tempi di D. João VI*

- 127 | Rute Pardal, *Charity and social control: the "cartas de guia" from the Évora Misericórdia (16th-18th centuries)*
- 131 | Francesco Amendolagine, Federico Bulfone Gransinigh, *Obsequium pauperum: dall'esaurirsi del pellegrinaggio all'impegno nell'assistenza territoriale nell'area del Patriarcato e della Serenissima dal XV al XVIII secolo*
- 139 | Manuela Machado, *Auxílio a viajantes e peregrinos: a concessão de cartas de guia na Misericórdia de Braga no século XIX*
- 147 | Margareth Vetis Zaganelli, Andressa Cattafesta de Oliveira, *Os passos de anchieta: um caminho de fé no litoral sul do espírito santo*
- 155 | Margareth Vetis Zaganelli, Maria Célia da Silva Gonçalves, *Pellegrinaggi di "Folias dei re di João Pinheiro": analisi del significato simbolico di questi drammi e metafore*
- 163 | Maria Antónia Lopes, *Voyages de pauvres gens au Portugal en transit par Coimbra (XVIII-XIX^e siècle)*
- 171 | Maria Engrácia Leandro *Migrants portugais: processus migratoires et avatars des voyages*
- 183 | Carla Pinto Cardoso, *Regional Tourism planning: a review of the methodological considerations and strategic approaches in Porto's region*
- 193 | Francesca Castanò, Giangaspere Mingione, *Le vetrate istoriate di Pietro Chiesa e di Giulio Cesare Giuliani nello spazio liturgico di primo Novecento*
- 201 | Julia Castiglione, *Le guide di Roma nel Seicento: tra ritualità e approccio estetico alla città*

3.I | Percorsi simbolici nello spazio urbano: processioni, cortei e visite rituali

Giovanni Favero, Vania Levorato

- 209 | Vania Levorato, *Le "andate" del Doge di Venezia ai monasteri femminili di San Zaccaria e delle Vergini in età moderna*
- 217 | Ileana Tozzi, *La processione dei ceri a Rieti*
- 225 | Lucia Trigilia, *Un nuovo contributo alla storia di Noto antica e del suo territorio: la ricostruzione dei luoghi e dei percorsi di San Corrado*
- 231 | Nicoletta Bazzano, *«Ti fazzu vidiri lu Sant'Uffiziu a cavaddu»: autodafè nella Palermo barocca*
- 239 | Matilde Russo, *Agatha Catanensis*
- 245 | Fernando Suárez Golán, *Cortei, percorsi rituali e spazio urbano nel solenne ingresso degli arcivescovi a Santiago de Compostela tra XVII e XVIII secolo*

4.I | Gerusalemme allo specchio: il mito e la materia nelle evocazioni della Città Santa da parte di guerrieri, pellegrini, viaggiatori

Fabio Redi

- 255 | Alessandra Baldelli, *Portarsi a casa Gerusalemme. Riflessioni su una visualizzazione informatica dell'edificazione di luoghi ad immagine di Gerusalemme al ritorno dalla Città Santa tra XI e XV secolo*
- 259 | Maria Carolina Campone, Saverio Carillo, *Cimitile nuova Gerusalemme. La memoria dei luoghi santi attraverso la "copia" per contatto*
- 265 | Lorenzo Fecchio, *La Hierusalem di Bernardino Caimi: evocazioni di Terra Santa sul Sacro Monte di Varallo Sesia*
- 273 | Elina Gugliuzzo, *La secolarizzazione del viaggio in Terrasanta*
- 279 | Cristiana Pasqualetti, *Evocazioni gerosolimitane all'Aquila: a proposito del portico della prima basilica di Collemaggio*
- 285 | Fabio Redi, *L'Aquila: dal mito della Gerusalemme abruzzese alla "città santuario". Viaggiatori, pellegrini e strutture urbane dalla metà del XIII secolo al XVIII*

- 293 | Ilaria Sabbatini, *Il modello della civitas e la descrizione dello spazio sacro nei pellegrini scrittori di Terra Santa*
- 303 | Stefania Tuzi, *Il Tempio di Salomone e le sue colonne: il percorso di un simbolo da Gerusalemme a Roma fino al Nuovo Mondo*

CAP. II | Viaggio e conoscenza: lo sguardo sulle città, sui territori, sul paesaggio

Alfredo Buccaro, Donatella Strangio, Rosa Tamborrino

1.II | ‘Viaggi’ delle conoscenze, delle collezioni e degli edifici delle Esposizioni Internazionali e Universali

Ana Cardoso de Matos, Maria Margaret Lopes

- 313 | Anna Pellegrino, *Viaggi virtuali. La circolazione dei modelli architettonici delle expo nella stampa illustrata europea del XIX secolo*
- 319 | Maria Margaret Lopes, Anna Sofia Meyer França, *‘Palácio Monroe’ from Saint Louis Exhibition (1904) to Rio de Janeiro (1906-1976): its project, building, travel, uses and the dispersion and transfer of its collections to Brasília (1960-1976)*
- 323 | Ana Cardoso de Matos, Ana Malveiro, *The travels of The Pavilhão Português Das Indústrias, from the International Exhibition of Rio De Janeiro (1922) and its different uses*
- 329 | Antonio de Abreu Xavier, *Venezuela: A Flower for the World Architecture, Technology, and Ecology in the Design of the Venezuela Pavilion at the Expo 2000 in Hannover*
- 335 | Mariagrazia L’Abbate, Valeria Moscardin, *I padiglioni delle grandi esposizioni mediterranee del Ventennio come strumento di conoscenza: il caso dell’Albania*

2.II | Il viaggio moderno nel passato e nel Mediterraneo

Annette Condello

- 347 | Emilia Athanassiou, Vasiliki Dima, Konstantinia Karali, *Modern architectural encounters and Greek antiquity in the thirties*
- 355 | Francesco Viola, *Linguaggi popolari della modernità: Napoli e il suo Golfo nell’architettura di Luigi Cosenza*
- 361 | Ugo Rossi, *Bernard Rudofsky: when travel was still an art*
- 369 | Alessandra Como, *Dalla collezione di immagini dei viaggi nel Mediterraneo di Bernard Rudofsky ai temi di architettura*
- 375 | Simona Talenti, *Plinio Marconi e l’architettura “senza nomi” tra Capri e Vitorchiano*
- 383 | Lelio di Loreto, Letizia Gorgo, *Josef Hoffmann e il sanatorio di Purkersdorf*

3.II | Viaggio e paesaggio urbano: forme e modi di rappresentazione della città

Vincenza Garofalo, Francesco Maggio

- 391 | Vito Cardone, *I reportages di viaggio per la conoscenza della città*
- 405 | Vincenza Garofalo, Francesco Maggio, *Luigi Epifanio e la Sicilia. Dai disegni di viaggio alla costruzione del progetto*
- 413 | Franco Cervellini, *Immagini di città tra la scena, il labirinto e lo sprawl*
- 417 | Stefania Monzani, *Città reale e città immaginata. Il ruolo del viaggio nelle visionarie prospettive urbane degli anni venti*
- 425 | Maria Grazia Cianci, Sara Colaceci, *Representing the city, the landscape and anthropic layering*
- 431 | Paola Puma, *Mapping esperienziale del centro storico di Firenze: le trasformazioni della scena urbana, dell’immagine e dell’immaginario*
- 439 | Laura Carlevaris, Giovanni Intra Sidola, *Lo sguardo e il viaggiatore: l’itinerario come strumento di controllo della complessità urbana nella pianta Strozzi*

- 447 | Alessandra Como, Luisa Smeragliuolo Perrotta, *Il viaggio e il percorso nell'architettura della città*
- 453 | Nicolò Sardo, *Il viaggio «fotografato» degli architetti*
- 457 | Rosario Marrocco, *Il disegno dello spazio narrato. I luoghi della rappresentazione e i paesaggi del Parco Letterario di Grazia Deledda*
- 463 | Fabio Quici, *L'attraversamento urbano: osservazione e creazione di schemi di reazione*
- 469 | Chiara Baldestein, *La rappresentazione della città di Roma nei taccuini di viaggio degli artisti italiani del Primo Rinascimento*
- 473 | Salvatore Santuccio, *Il disegno della città empatica: i viaggi che hanno sconvolto la storia dell'arte*
- 481 | Maria Sofia Di Fedè, *La Sicilia di Jean Houël: città, architetture, paesaggio*
- 487 | Alessandro Dalla Caneva, *L'interpretazione del paesaggio classico nei progetti di Alvar Aalto*
- 493 | Starlight Vattano, *Un carnet de voyage digitale nella città di Akragas*
- 499 | Rosa Anna Genovese, *La Via ab Regio ad Capuam: conservazione integrata della strada storica e dell'Itinerario culturale*
- 507 | Eric Masson, Maryvonne Prévot, *Searching for trail markers along the Via Francigena in three urban contexts (Martigny, Aosta & Roma): which legibility and visibility?*
- 515 | Alessandro Luigini, *Carnet de Voyage 2.0. Il tempo, lo spazio e l'esperienza dei luoghi al tempo dei Social Network tra immagini e parole*
- 523 | Elena Ippoliti, Francesca Guadagnoli, *Le vie d'Italia (1917-1935). Apparati grafici e iconografici per la costruzione di un immaginario urbano*
- 531 | Giuseppa Novello, Maurizio Marco Bocconcino, *La città in tasca: mappe e guide sfidano con segni e disegni la complessità urbana*
- 539 | Carla Fernández Martínez, *Immagini urbane di Pontevedra e A Coruña nell'Ottocento. La visione del viaggiatore*
- 545 | **Francesca Capano, *Capo di Monte da area agricola a primo sito borbonico napoletano***
- 551 | Hesperia Iliadou, *A shadow of reality, early representations of cities along the Mediterranean route to Jerusalem as included in Konrad Grünberg's 1487 manuscript*

4.II | La scoperta della Campania Felix. Percezione ed estasi nei viaggiatori

Giuseppe Foscari

- 561 | Daniela Stroffolino, *L'incontro con gli Irpini e la loro terra attraverso i diari dei viaggiatori fra il Settecento e l'Ottocento*
- 567 | Alfonso Tortora, *I rumori, i vapori e i colori del paesaggio vesuviano nell'immaginario del Settecento europeo*
- 573 | Silvana D'Alessio, *Il racconto di una straordinaria Natura: viaggiare in Campania nella prima età moderna*
- 577 | Stefano d'Atri, *Tra sapere e sapori. I viaggiatori alla scoperta della Campania ottocentesca*
- 583 | Giuseppe Foscari, *Lo sguardo ammirato di una pittrice: Élisabeth Vigée Lebrun*
- 589 | Carla Pedicino, *L'Irpinia nel racconto di viaggiatori e letterati (secolo XVII)*
- 593 | Silvana Sciarrotta, *Distacco anglosassone ed entusiasmo mediterraneo nelle Memorie di una giovane nobildonna*

5.II | I viaggiatori "rbdomanti": luoghi e memorie di itinerari urbani

Massimo Galtarossa, Laura Genovese

- 601 | Irene Bevilacqua, *Roma barocca e l'acqua. Simbolismi religiosi e valenze politiche*
- 607 | Maddalena Bassani, *Le acque termominerali nell'Italia antica fra pellegrinaggi e svaghi*
- 615 | Roberta Varriale, *Le vie delle acque a Napoli. Un viaggio attraverso i pozzi, le fontane e gli acquedotti che hanno dissetato Partenope*
- 621 | Viola Bertini, *Architettura e turismo per la valorizzazione delle aree marginali. Il caso studio dell'Alqueva*
- 629 | Antonio Mastrogiacomo, *Fontana Pièdicastello*

6.II | Gli ingegneri di tutto il mondo nelle scuole tecniche francesi: mobilità professionale, circolazione delle conoscenze e trasferimento tecnologico
Irina Gouzévitch, Ana Cardoso de Matos, Antoni Roca-Rosell

- 637 | Antonio de Abreu Xavier, *Venezuelan Engineers and the "Frenchification" of Caracas in the times of Guzmán Blanco (1870-1888)*
- 643 | Antoni Roca-Rosell, Ana Cardoso de Matos, *Iberian Engineers in the French École Centrale. A new network of industrial experts and entrepreneurs*
- 649 | Annalisa Carta, Eleonora Todde, *Gli ingegneri minerari all'École des Mines: un "ritorno di cervelli" ante litteram*
- 659 | Stefano Mais, *Cultura francese nel progetto delle infrastrutture di Giovanni Antonio Carbonazzi per il Regno di Sardegna. La Strada Reale da Cagliari a Porto Torres (1822), un bene paesaggistico*

7.II | Il Sud d'Italia tra schizzi e appunti di Viaggio. L'interpretazione dell'immagine, la ricerca di una identità
Bruno Mussari, Giuseppina Scamardi

- 669 | Bruno Mussari, *La Calabria tra diari e schizzi di viaggio: disegni e testi per il Voyage Pittoresque dell'Abate di Saint-Non*
- 675 | Giuseppina Scamardi, *Il sud d'Italia negli schizzi di viaggio di Jérôme Maurand (1544)*
- 681 | Maria Luce Aroldo, Matteo Borriello, Alessio Mazza, *Il Sud Italia attraverso lo sguardo di Pierre-Adrien Pâris (1745-1819), François Debret (1777-1850), Prosper Barbot (1798-1877)*
- 687 | Gemma Belli, *Hus ved Amalfi. Andreas Clemmensen e la scoperta dell'architettura vernacolare campana*
- 695 | Maria Rossana Caniglia, *L'Italia meridionale nei disegni di Edward e Robert-Henry Cheney (1823-1825)*
- 703 | Vittorio Cappelli, *La transizione dal Grand Tour al turismo e l'immagine della Calabria nella letteratura di viaggio tra Otto e Novecento*
- 707 | Salvatore Di Liello, *Un archetipo del Sublime: la Lucania in età moderna*
- 713 | Giulia Iseppi, *L'immagine di Napoli. La percezione della città a Bologna nel Settecento*
- 719 | Francesca Passalacqua, *Il viaggio in Sicilia nelle memoirs di Charles Robert Ashbee (1863-1942)*
- 725 | Valentina Russo, «Fra uno schizzo e una nota». *Leonardo Paterna Baldizzi 'ispettore' di monumenti e paesaggi nel Meridione d'Italia (1906-1909)*
- 731 | Paola Vitolo, *Il Medioevo, il paesaggio, le città: evocazione, interpretazione, documentazione. L'esperienza del progetto The Medieval Kingdom of Sicily Image Database*
- 737 | Anna Grimaldi, *Paesaggi del Sud. La forza della natura tra incanto e sgomento nelle vedute di fine Settecento e Ottocento*

8.II | Dagli archivi degli storici dell'arte del Novecento: viaggi di formazione, di conoscenza e di tutela
Michela Agazzi

- 749 | Beatrice Marangoni, *1920-25, viaggi di tutela in Istria e Venezia Giulia nel primo dopoguerra: le campagne di Antonio Morassi attraverso le fotografie conservate nella sua fototeca*

- 757 | Silvia Peressutti, *“Diario di Costantinopoli”*: un viaggio di Sergio Bettini
- 763 | Sara Zucchi, *Dalla fototeca dell'Archivio Sergio Bettini lo “sguardo” dello storico dell'arte*
- 771 | Annarita Teodosio, *Gli archivi di Michele De Angelis, ingegnere con aspirazioni da storico e fotografo*

9.II | Viaggio e conoscenza: lo sguardo sulle città, sui territori, sul paesaggio

Antonio Brucculeri, Cristina Cuneo

- 779 | Aurélien Davrius, *Translatio imperii et studii*
- 783 | Federico Rausa, Angela Palmentieri, *Dopo l'Antico. Reimpiego e collezionismo di antichità attraverso i disegni dei viaggiatori francesi del XVIII e XIX secolo*
- 789 | Stefania Pollone, *Un viaggio attraverso l'antico. Prosper Morey e l'architettura del Mezzogiorno d'Italia*
- 795 | Alessandro Cremona, Claudio Impiglia, *Augustin-Théophile Quantinet (1795–1867), o l'architettura romana nel dettaglio*
- 803 | Fabio Colonnese, *Il prototipo del palazzetto. L'immagine della Farnesina ai Baulari da Pâris a Letarouilly*
- 811 | Massimo Visone, *Palazzo Donn'Anna: equivoco modello per i pensionnaires*

10.II | Rappresentazioni e immagini di paesaggi nei media

Flávio Lins, Maria Helena Carmo, Gisele Moser

- 821 | Flávio Lins, *Rock in Rio's Rio*
- 827 | Aline Maia, *“O passinho carioca é mídia na favela”*: representations and visibility of young people from favelas in Rio de Janeiro
- 833 | Matteo Giuseppe Romanato, *Images from Nowhere*
- 839 | Antonio Bertini, Immacolata Caruso, Tiziana Vitolo, *Paesaggio urbano e forme di rappresentazione: il viaggio nella storia di piazza Municipio*
- 843 | Cristina Marques Gomes, Manuel Ramón Gonzalez Herrera, *History and City: representations for the way of Tourism Driven by Data*
- 849 | Maria Helena Carmo dos Santos, *Porto Maravilha: an urban redevelopment project for the Rio de Janeiro port district and the “Renaissance” of the city*
- 853 | Ana Cristina Arruda, *The insertion of slum communities into the concept of metropolis: the slums as touristic points in Rio de Janeiro*
- 859 | Enrica Petrucci, Francesco Di Lorenzo, Diana Lapucci, *“Luce” sulla città: la rappresentazione del centro turistico di San Benedetto del Tronto attraverso i filmati dell'Istituto Luce*
- 867 | Andrea Maglio, *Turismo termale a Ischia nel secondo dopoguerra: trasformazioni del paesaggio e identità dei luoghi*
- 873 | Ambra Benvenuto, *No al turista, sì al viaggiatore*
- 877 | Menne C. Kosian, Rowin J. van Lanen, *Travelling through and to the cities of the Netherlands during the late Middle Ages*
- 883 | Anda Lucia Spânu, *Transmitting Knowledge through Historical Images of (nowadays Romanian) Towns*
- 889 | Sheyla Moroni, *The Knick(erbocker): esplorare il continuum fra Harlem e Brooklyn (XX-XXI secolo)*
- 895 | Lidiane Santos de Lima Pinheiro, Patrícia Carla Smith Galvão, Camila Oliver, *Città sensazionali: analisi della campagna. Il mondo si trova in Brasile. Vieni a celebrare la vita*
- 901 | Noemi Mafri, *Presenting Present London in Early 19th Century to Foreigners through Architectural Panoramas*

905 | Elettra La Duca, *La Città Aumentata. L'immagine urbana attraverso la Realtà Aumentata e Granada come caso di studio*

909 | Heloísa de A. Duarte Valente, *E la nave va... Nel blu, dipinto di blu... Tourist Cruises: floating cities and musical landscapes*

915 | Stavros Alifragkis, *Cinematic Gazes into 1950s and 1960s Greece: The Case of Athens*

11.II | Il Grand Tour della civiltà industriale: tecnici e operai alle esposizioni

Sergio Onger, Anna Pellegrino

925 | Sergio Onger, *Lo stupore competente*

929 | Laura Faustini, Elena Mechi, *Parigi 1867: un viaggio di studio*

935 | Ana Cardoso de Matos, *To observe to learn: portuguese worker's visits to the world exhibition*

12.II | Baedeker del progresso: l'odeporica delle esposizioni universali

Sergio Onger, Anna Pellegrino

941 | Luca Massidda, *Il racconto di una fantasmagoria. L'esposizione universale nella letteratura dell'Ottocento*

947 | Martino Lorenzo Fagnani, Luciano Maffi, *Turismo ed esposizioni a Milano nella seconda metà dell'Ottocento*

953 | Davide Baviello, *Milano 1906: viaggio nella città del futuro*

957 | Anna Pellegrino, *Itinerari «fantasmagorici». A spasso per Parigi con l'allegro colibrì*

13.II | Viaggiare, ricordare, narrare e rappresentare: modelli e soluzioni di trasmissione degli esiti del viaggio

Chiara Devoti, Monica Naretto

965 | Chiara Devoti, Monica Naretto, *Viaggiare, ricordare, narrare e rappresentare: modelli e soluzioni di trasmissione degli esiti del viaggio*

973 | Maria Teresa Como, *Gli esiti della tappa napoletana del viaggio in Italia di Jacques Philippe d'Orville nelle vicende della Cappella del Pontano*

981 | Alessandro Cremona, «Uno dei più belli giardini di Roma». *Villa Mattei-Celimontana: trasformazioni e mutamenti di percezione di un sito urbano nelle testimonianze di viaggio (secoli XVI-XIX)*

991 | Francesco Zecchino, *Organizzazione urbana e strutture sociali nell'Alta Irpinia di inizio XVII secolo attraverso il resoconto di viaggio di un illustre visitatore straniero*

997 | Laura Giacomini, *La città eterna descritta e disegnata dall'architetto veronese Luigi Trezza*

1005 | Andreina Milan, *Da "città militare" a "città scientifica"*

1015 | Rossano De Laurentiis, *L'Abruzzo di D'Annunzio tra "cristiani" e "idolatri"*

1023 | Chloé Demonet, *Dal sud dell'Italia al sud della Francia, i viaggi di Giuliano da Sangallo: ricordo, modello, documento*

1031 | Andrea Maglio, *I viaggi in Italia di Leo von Klenze: memorie e trasfigurazioni*

1039 | Luca Reano, *Stereotipi e patrimonio architettonico: l'immagine dell'Italia nelle riviste di architettura inglesi tra 1830 e 1870*

1047 | Fabio Colonnese, *La persistenza di modelli visuali del paesaggio romano da Van Wittel a Le Corbusier*

1055 | Verónica Gijón Jiménez, *The urban image of Toledo through foreign travellers' tales from the end of the XV century through the XVIII century*

1061 | Inmaculada Lopez-Vilchez, *Immaginando Granada. Un'analisi iconografica della città attraverso la memoria dei viaggiatori romantici (sec. XIX)*

- 1069 | Maria Angélica da Silva, *The invention of the New World: Dutch artist travellers and early visual representations of Brazilian landscapes in the 17th Century*
- 1077 | Gabriella Restaino, Antonio Muniz dos Santos Filho, “*Caminhos do Velho Chico*”. *Percorsi, città e paesaggi che si affacciano sul Rio São Francisco: da Penedo a Piaçabuçu fino alla foce del fiume*
- 1085 | Paola Ardizzola, *D’ora in poi non sarà forse il viaggio stesso la nostra patria? Bruno Taut esule in Giappone (1933-36): un viaggio fra scrittura e visione*
- 1091 | Gemma Belli, *Un viaggio attraverso il Mediterraneo. Gli architetti italiani al IV CIAM*
- 1097 | Lelio di Loreto, *Sguardi da Nord. Risonanze mediterranee nel Cimitero del bosco di Stoccolma*
- 1101 | Giovanni Spizuoco, *Patrick Geddes in India: conoscenza e pianificazione alla corte dei maharaja. Il report sull’esperienza di Indore tra progettazione sociale e urbana*
- 1107 | Margherita Parrilli, *Dalle Alpi al Mediterraneo: viaggi d’autore e identità di paesaggi nell’iconografia contemporanea*
- 1117 | Fulvia Scaduto, *Sguardi su Palermo. Il resoconto di viaggio di un gentiluomo francese (1589)*

14.II | Prodromi dell’identità urbana alla fine della modernità: il “lungo” Ottocento prepara il Secolo veloce

Rossella Del Prete

- 1127 | Isabella Frescura, *Cultura e sviluppo socio-economico nell’età defeliciana (1881-1920): il lungo iter per la realizzazione del Teatro Massimo Bellini*
- 1135 | Victoria Soto Caba, Antonio Perla de las Parras, *Turismo y apropiación ideológica: la reconstrucción de Toledo como símbolo de las Reconquistas*
- 1143 | Gaetano Cantone, *Appunti per una narrazione possibile della civiltà urbana nell’iconografia del Novecento. Contributi dell’arte, della cultura e dei mezzi di comunicazione di massa*

15.II | La città come meta di viaggio nella formazione degli architetti in età moderna e contemporanea in una prospettiva comparativa

Alfredo Buccaro, Rosa Tamborrino

- 1153 | Andrea Giovannini, *Il soggiorno romano di José De Hermosilla y Sandoval tra speculazione teorica e pratica professionale*
- 1159 | Giovanni Menna, *Grand Tour à rebours. L’Inghilterra di Vincenzo Marulli, teorico di architettura napoletano (1768-1808)*
- 1165 | Anna Tylusinska-Kowalska, *Varsavia nelle descrizioni dei viaggiatori del Grand Tour nel Nordeuropa, intellettuali, politici*
- 1175 | Lia Romano, *Tra imitazione e reinterpretazione. Gli architetti-viaggiatori e il riflesso dell’antico sul cantiere tra XVIII e XIX secolo*
- 1181 | Roberto Parisi, *Puteoli e le «tre colonne» del Grand Tour. Il viaggio nella città dell’Antico tra pratiche di formazione professionale e percorsi di contaminazione culturale*
- 1189 | Federica Deo, *Tempo di viaggio: la formazione dei russi in Italia 1750-1850*
- 1195 | Michela Mezzano, *Modificazione del Grand Tour: le antichità egiziane tra formazione e influenze per gli architetti dell’Occidente*
- 1199 | Cristiana Volpi, *Impressioni di viaggio e immagini degli anni di guerra. La formazione mitteleuropea di Rudolf Perco. Dalla Wagnerschule a “Vienna Rossa”*
- 1207 | Ilaria Bernardi, Álvaro Soto Aguirre, *Il viaggio al Weissenhof di Gino Pollini e l’influenza sul quartiere Harrar in via Dessiè a Milano*
- 1213 | Giuseppina Lonero, *Da Roma a Isfahan: gli Envois de Rome di Eugène Beaudoin*

- 1221 | Marco de Napoli, *Nuovi spunti per un'architettura moderna italiana: i viaggi di Carlo Enrico Rava attraverso il Sahara alla scoperta di Ghadames e Tunin, 1929-1931*
- 1227 | Valentina Solano, *L'influenza vernacolare sulle opere di Bernard Rudofsky*
- 1233 | Rosa Sessa, *Gli architetti dell'American Academy in Rome e la scoperta del Mediterraneo: i viaggi a Sud di George Howe, Louis Kahn e Robert Venturi*
- 1239 | Ferdinando Zanzottera, *Guardare l'architettura: il pensiero e il metodo di educare alla conoscenza esperita dei monumenti e del paesaggio urbano in Carlo Perogalli*
- 1247 | Francesco Sorrentino, *Il cielo sopra Berlino. Il viaggio a Berlino di Rem Koolhaas e la Summer Academy per la Cornell University*
- 1253 | Miguel Roque, *Architecture's trips and architecture. Raúl Hestnes in the 1970s-1980s*
- 1259 | Adriana Bernieri, *Trasposizioni e Derivazioni del Viaggio. Processi di ri-creazione del progetto di architettura*

16.II | Per viaggiatori: musei [della città] come chiavi per le città

Juan Roca, Rosa Tamborrino, Paul van de Laar

- 1267 | Giulia Adami, *Per la ricostruzione della città perduta: Verona e i musei civici*
- 1273 | Bogdan Stojanovic, *Boosting the consciousness of the public concerning the post-war architecture in the urban city envelope*
- 1279 | Francesca Giusti, *Auteuil. Un museo della città en plain air tra Art Nouveau, Art Deco e Movimento Moderno*
- 1287 | Angelamaria Quartulli, Valeria Moscardin, *Un monumento restituito alla città: il nuovo museo del Castello svevo di Bari*

CAP. III | Turismo, città e infrastrutture

Elena Manzo, Luca Mocarrelli, Massimiliano Savorra

1.III | Grands Hôtels e catene alberghiere per la città turistica del Novecento, tra vacanza di lusso e villeggiatura

Carolina De Falco

- 1299 | Marica Forni, *Contributi milanesi alla manualistica sugli alberghi negli ultimi decenni dell'Ottocento*
- 1305 | Ewa Kawamura, *Artisti e collaboratori della Compagnia Italiana Grandi Alberghi (CIGA) negli anni 1906-38*
- 1313 | Patricia Cupeiro López, *La rete dei Paradores in Spagna. Monumenti, territorio e impatto internazionale*
- 1321 | Cristina Arribas, *Greetings from Spain. L'immagine moderna della Spagna negli anni sessanta attraverso le cartoline turistiche*
- 1327 | Alessio Mazza, *"Di fronte ha il mare infinito, a sinistra il cono fumante del Vesuvio". L'Hotel Royal des Etrangers a Napoli*
- 1333 | Angela Pecorario Martucci, *La Colonia Pietro Fedele di Scauri e gli esordi della villeggiatura sul litorale sud pontino*
- 1339 | Alessandra Ferrighi, *L'ampliamento dell'hotel Danieli a Venezia. Storie di concorsi mancati*
- 1340 | Niroscia Pagano, *Nuovi itinerari per il turismo d'élite tra Penisola Sorrentina, costiera Amalfitana e Cilentana. Una catena di alberghi in Italia Meridionale di Luigi Orestano*

2.III | Luoghi di sosta e di accoglienza sulle strade italiane (secoli XVII-XX): architetture, funzionalità, paesaggi

Fabiana Susini, Olimpia Niglio

- 1355 | Maria Melley, *La casa cantoniera e un turismo sostenibile*

- 1361 | Olimpia Niglio, *Architetture per l'accoglienza lungo le direttrici di pellegrinaggio. Da Canterbury a Roma passando per Lucca*
- 1367 | Fabiana Susini, *Stazioni di posta del Granducato di Toscana nel XVIII secolo: varianti locali e sviluppi funzionali*
- 1373 | Michelangelo De Donà, *Gli edifici di accoglienza sulle strade bellunesi tra metà Ottocento e primi del Novecento: caratteristiche architettoniche e paesaggio*
- 1377 | Enrica Maggiani, *Tra vie di terra e rotte marittime: la breve ed esemplare vicenda della Locanda San Pietro a Porto Venere nella Liguria di levante*

3.III | La città mediterranea e il turismo di massa, tra *loisir* e nuove paure

Chiara Ingrosso, Luca Molinari

- 1383 | Eleni Gkrimpa, Silvia Gron, *I complessi turistici Xenía – Grecia. La rete turistica culturale progettata negli anni '50 secondo un piano nazionale, una potenzialità da riscoprire*
- 1389 | Barbara Bertoli, *L'immagine della costa Lubrense, tra incanto e alterazione del paesaggio*
- 1395 | Federico Ferrari, *Paesaggi reazionari. Lo sguardo turistico e il mondo come immagine*
- 1401 | Emiliano Bugatti, Luca Orlandi, *Istanbul: apogeo e declino di una 'capitale' del turismo (2010-2017)*
- 1409 | Giovanni Gugg, *La Promenade degli Angeli. Antropologia urbana del post-attentato terroristico di Nizza*
- 1415 | Luisa Bravo, *Joie de vivre a Beirut. Spazio pubblico, arte e turismo nella capitale del Medio Oriente*
- 1421 | Raffaele Amore, *Il litorale Domitio: dal sogno turistico al degrado attuale*
- 1429 | Salvatore Monaco, *Sociologia del turismo cosmetico: verso una nuova geografia dell'estetica*
- 1437 | Antonio Mastrogiacomo, *Luci d'Artista per città luna-park*

4.III | Il turismo industriale: nuovi scenari urbani per la cittadinanza, le imprese, l'innovazione e il patrimonio

Julián Sobrino Simal, Pietro Viscomi, Francisco Javier Rodríguez Barberán, Sheila Palomares Alarcón

- 1443 | M. Elena Castore, *Turismo industriale nella "Vale do Ave": una proposta di sviluppo nella regione nordovest del Portogallo*
- 1449 | Fernanda de Lima Lourencetti, *The Material and Immaterial Urban Remains of a Railway Heritage – the case of Araraquara/SP (Brazil)*
- 1455 | Cristina Natoli, *Urban regeneration. Gli spazi post industriali: patrimonio identitario e luoghi per un turismo esperienziale*
- 1461 | Sheila Palomares Alarcón, *Sleeping in a factory: the Bernardine Convent Residence in Tavira (Portugal)*
- 1467 | Sabrina Sabiu, *La memoria del terzo paesaggio*
- 1473 | Sheila Palomares Alarcón, Pietro Viscomi, *Turismo Industriale: i paesaggi storici della produzione della Carolina (Jaén, Spagna)*
- 1479 | Renato Covino, Antonio Monte, *Turismo industriale e imprese storiche nel Mezzogiorno d'Italia tra marketing territoriale e sviluppo locale*
- 1487 | Emma Capurso, Antonio Monte, Chiara Sasso, *Territorialità e patrimonio industriale. Il grano e l'industria molitoria in Puglia e Basilicata*

5.III | I complessi alberghieri termali e il turismo del benessere in età contemporanea

Elena Manzo

- 1499 | Matteo Borriello, *Termalismo tra fonti bibliografiche ed iconografiche: il complesso termale del Pio Monte della Misericordia a Casamicciola nei periodici dell'età borghese*

1507 | Paolo Bossi, *Termalismo alpino tra Lago Maggiore e Val d'Ossola nella Belle Époque. La figura di Giuseppe Pagani, progettista a servizio dell'“industria dei forestieri”*

1511 | Marco Carusone, *Italia del benessere, propaganda turistica e siti termali nella retorica fascista*

6.III | La città, il viaggio, il turismo nell'epoca dell'industria 4.0: externalità positive e negative

Stefano de Falco

1519 | Stefano de Falco, *Turismo e smart cities nel paradigma Industria 4.0*

1525 | Italo Del Gaudio, *Una metodologia evolutivista per lo sviluppo urbano*

1529 | Paolo Neri, *Horizon 2020: un nuovo orizzonte tecnologico per una Industria del Turismo 4.0*

1535 | Emanuele Protti, *Produzione e Città: nuovi contesti urbani*

7.III | Turisti, viaggiatori e mercanti da una città all'altra. Il variegato arcipelago dell'eating out nell'età contemporanea

Stefano Magagnoli, Jean-Pierre Williot

1545 | Nadia Fava, Marta Carrasco Bonet, Romà Garrido Puig, *The impact of tourism on retailing structure: San Feliu de Guixols, Costa Brava, Spain*

8.III | Grand Budapest Hôtel. Grands Hôtels, Turismo e città al volger del secolo tra Europa e avamposti europei nel mondo

Paolo Cornaglia, Dragan Damjanovic

1553 | Elena Manzo, *Grand Hotel e luoghi di svago. Architetture per il turismo nella Palermo della Belle Époque*

1563 | Massimiliano Marafon Pecoraro, *Nuovi linguaggi e citazioni storiciste per le architetture del loisir a Palermo: l'Hotel delle Palme, da dimora extra moenia ad albergo urbano*

1571 | Gianpaolo Angelini, *Grandi alberghi, paesaggio e sviluppo urbano a Como e sul Lario tra Otto e Novecento*

1579 | Paolo Cornaglia, *Budapest dopo Budapest*

1589 | Marco Della Rocca, *La nascita del turismo in Trentino alla fine dell'Ottocento: la costruzione dell'«Imperiale Hotel Trento» e dell'«Hotel de la Ville»*

1597 | Zsuzsanna Ordasi, *L'albergo di József Vágó in via Sistina a Roma*

1605 | Yan Wang, Daping Liu, *Prominent Hotels in Harbin: Witnesses of the Urban History in the First Half of XX Century*

1611 | Wei Zhuang, *The Home of Travelers. Shanghai's Hotel Architectures in 20th century*

9.III | La materialità del viaggio. Infrastrutture e vie di comunicazione dentro e fuori la città dal Medioevo all'Età Contemporanea

Giuseppe Clemente, Giorgio Marcella

1619 | Sascha Biggi, *Archeologia della mobilità sulle strade di terra nella Toscana centro-settentrionale*

1623 | Giuseppe Clemente, Giorgio Marcella, *Infrastrutture e mobilità urbana: aggiornamenti su strade e piazze di Pisa dai recenti scavi urbani*

1631 | Simona Pannuzi, *Viaggi, commerci e trasporti nella Ostia medievale e rinascimentale: il porto, le vie di comunicazione e le infrastrutture dalle fonti documentarie, cartografiche ed archeologiche*

1637 | Valentina Quitadamo, *Infrastrutture e vie di comunicazione dell'alta val Tanaro dal medioevo all'età moderna*

1645 | Gianluca Sapio, *I percorsi antichi e l'organizzazione del territorio nella locride meridionale attraverso fonti documentali ed archeologia: il settore tra le fiumare La Verde e Bruzzano*

- 1651 | Massimo Dadà, Antonio Fornaciari, *Luni, Lucca e l'Appennino nel Medioevo: ospedali e strade tra città e montagna*
- 1657 | Giuseppe Romagnoli, Alba Serino, *Hospitalia, locande e stazioni postali sulla strada da Viterbo a Roma tra medioevo ed età moderna*
- 1663 | Antonella Furno, *Domus domini imperatoris Apicii*
- 1669 | Carlo Gherlenda, *Il corpo dell'Ambasciatore. Aspetti materiali del viaggio in Spagna di Francesco Guicciardini*
- 1675 | Valeria Pagnini, *La ricerca del comfort nel viaggio ferroviario, tra scelte tecniche e propaganda commerciale*
- 1679 | Sofia Nannini, *La ferrovia delle Dolomiti: breve vita di una strada ferrata*
- 1685 | Sara Isgró, *Sul Regio piroscrafo "Europa" in viaggio verso Melbourne. Venezia 12 giugno - Port Phillip 5 settembre 1880*

10.III | Dal viaggio al turismo. Trasformando territori e città

Gemma Belli, Nadia Fava, Marisa Garcia

- 1693 | Maria Angélica da Silva, Camila Casado, Rodolfo Torres, *A city on the beach: will mass tourism be the inspiration for the landmark of Maceió?*
- 1699 | Ada Di Nucci, *Le città coloniali d'Albania tra le due guerre: un tentativo di trasformazione del territorio*
- 1705 | Caterina Franco, *Tra immaginario e luogo reale. Infrastrutture per il turismo di massa nell'Alta Val di Susa*
- 1713 | Raffaella Russo Spina, *Turismo di massa e viaggi culturali: origini ed esiti del "modello Barcellona"*
- 1719 | Clara Zanardi, *Venezia dall'alto. Il turismo crocieristico in Laguna tra sostegno e conflitto*
- 1725 | Giovanni Multari, *I Grattacielci balneari della Romagna*
- 1731 | Giovanna Russo Krauss, *Quando il bene culturale diventa set: il turismo nelle location cinematografiche tra autenticità e fiction*
- 1739 | Massimiliano Campi, Valeria Cera, Domenico Iovane, Luis Antonio Garcia, *I Ponti della Valle dell'acquedotto Carolino: indagini conoscitive per la definizione di un nuovo modello di viaggio*

11.III | Turismo fluviale: strategie, paesaggi e architetture

Federico Acuto, Cristina Pallini

- 1747 | Federico Acuto, Cristina Pallini, *Along the Yangtze. "Bund regeneration" between museumification and tourism consumption*
- 1755 | Alessandra Terenzi, *Il turismo lungo la faglia del Giordano: tra paesaggi contesi e identità plurali*
- 1761 | Francesca Bonfante, *Architettura, cantieri urbani e paesaggio fluviale a Lione: quale ruolo per il turismo*
- 1769 | Andrea Oldani, *Un progetto di relazioni per i paesaggi fluviali*
- 1775 | Domenica Bona, *Il genius loci e le trasformazioni dei paesaggi fluviali cinesi*
- 1783 | Carlo Ravagnati, *Cromosoma terrestre. Dell'origine geografica della forma urbana di Sanremo*
- 1789 | Andrea Negrisoni, *Attualità della navigazione interna. Architetture e interventi urbani per un nuovo turismo fluviale*
- 1795 | Chiara Occelli, Riccardo Palma, *Infrastrutture fluviali e mobilità dolce tra turismo e identità: la rifunzionalizzazione della ferrovia Chivasso - Asti*
- 1803 | Giulia Tacchini, *Bisses dell'Aletschglletscher. L'alta valle del Rodano di fronte alla crisi della villeggiatura invernale*

1809 | Matia Martinelli, *Reshaping the Yangtze River: from the Three Gorges Dam Project to new sustainable tourism policies*

12.III | Il bagno pubblico: un'infrastruttura scomparsa per cittadini e turisti

Maria Spina, Emma Tagliacollo

1817 | Elio Trusiani, *Bagno pubblico e bene comune: il patto di collaborazione come opportunità per il decoro, la salute e la qualità urbana. Il caso di Bologna*

1821 | Ambra Benvenuto, *Nuova frontiera: il ritorno dei bagni pubblici*

1825 | Gabriella Restaino, *Brasile e Italia, emergenze urbane e sociali a confronto*

1831 | Adriana De Angelis, *I bagni pubblici nelle fotografie inglesi e americane*

1837 | Iliara Pontillo, *I Volksbad di primo Novecento in Renania Settentrionale-Vestfalia. Architetture pubbliche della modernità tra conoscenza e valorizzazione*

1845 | Rossella Maspoli, *Bagni pubblici nella città post-industriale. Valorizzazione storica e innovazione*

1851 | Alice Giani, *Rigenerazione urbana: da nuovi servizi al nuovo turismo. I Bagni Pubblici di via Agliè a Torino*

13.III | L'itinerario culturale religioso nella contemporaneità tra turismo e devozione

Federico Silvia Beltramo, Fiorella Dallari, Alessia Mariotti

1857 | Silvana Cassar, Salvo Creaco, *Gli itinerari religiosi nella Regione Siciliana*

1865 | Gian Luigi Corinto, *È ancora possibile un turismo religioso nel centro storico di Firenze? Turismi in conflitto nel cuore spirituale di una destinazione turistica di massa*

1871 | Paolo Mira, *L'altra faccia di Milano. Moderni pellegrini alla scoperta della rete delle abbazie metropolitane*

1879 | Pier Giorgio Massaretti, Maria Angélica da Silva, Taciana Santiago de Melo, Náíade Alves, *Faith and travel: old Franciscan friaries and itinerancy from Italy to Portugal and Brazil*

14.III | Parchi, giardini e pubblici passeggi. La costruzione del verde urbano e la sua conservazione

Maria Piera Sette, Maria Letizia Accorsi, Maria Vitiello

1887 | Maria Piera Sette, *Giardini, rovine e città; appunti per un dialogo*

1893 | Ricardo Cordeiro, *The Palmela Park – One private Park in the “Portuguese Riviera”, Cascais, 1850-1910*

1899 | Maria Letizia Accorsi, *Piazza Re di Roma. Il ruolo del verde nella definizione dello spazio urbano*

1905 | Maria Vitiello, *Conservazione e trasformazione del versante gianicolense. Il ruolo del verde nella pianificazione romana ai tempi del governatorato*

1915 | Vincenzo Rusciano, Valentina Cattivelli, *Riqualificazione ambientale dei parchi urbani e policy implication. Milano e Napoli: Due casi di governance a confronto*

1923 | Marta Pileri, *Kepos e paradeisos, due tradizioni a confronto*

1929 | Genna Negro, *Villa Venosa in Albano Laziale – note di storia e conservazione*

15.III | Genius loci e turismo di massa

Antonello Scopacasa

1937 | Jaap Evert Abrahamse, *Lost City. Urban heritage, tourism, and the construction of identity*

1943 | Michela Comba, Rita D'Attorre, *1931: orizzonte a quota 2000*

1953 | Cecilia Alemagna, *Progettare lo spontaneo, mediterraneo e turismo in Sicilia nel primo dopoguerra*

1959 | Alexander Fichte, *The Completion of The Urban Form of Venice*

- 1967 | Edoardo Luigi Giulio Bernasconi, *La costruzione di un'identità tra costumi locali e turismo internazionale. Il caso di Agadir*
- 1975 | Delio Colangelo, *Cinema e turismo: un rapporto ambiguo per il racconto e la fruizione del territorio*

16.III | Riposo come manutenzione. Turismo in Unione Sovietica

Filippo Lambertucci, Pisana Posocco

- 1983 | Antonio Bertini, Candida Cuturi, *The Kurort System along the North-East Coast of the Black Sea*
- 1991 | Pisana Posocco, *Le coste baltiche: da località turistiche borghesi a destinazione balneare della nomenclatura sovietica*
- 1997 | Maurizio Meriggi, *Né dace, né bungalow, né alberghi. Forme di città e tipi architettonici per l'insediamento del riposo al concorso "La Città Verde" di Mosca del 1929*
- 2003 | Valeriya Klets, Iulia Statica, *Architettura, natura e il corpo guarito. Infrastrutture per il turismo sanitario nell'est socialista*
- 2009 | Filippo Lambertucci, *Da lavoratore a consumatore. La vacanza in URSS dal socialismo al capitalismo*
- 2015 | Sabrina Spagnuolo, Serenella Stasi, *La costruzione dell'immagine del territorio tra moda e falsa sostenibilità. Analisi della sostenibilità dei tour attraverso l'analisi automatica dei dati testuali*

17.III | Turismo responsabile e cooperazione internazionale

Maria Bottiglieri

- 2023 | Anna Renaudi, William Foieni, *CISV ed il turismo responsabile*
- 2029 | Maria Bottiglieri, *La cooperazione decentrata per il Turismo responsabile. Il caso della Città di Torino*

CAP. IV | Viaggio, turismo e produzione artistica: il souvenir e le industrie culturali

Fabio Mangone, Paola Lanaro

1.IV | Souvenir artistici fra Settecento e Ottocento

Luigi Gallo

- 2039 | Piero Barlozzini, *Memorie e testimonianze di viaggio: la rappresentazione dell'emozioni italiane*
- 2049 | Alessandra Migliorato, *La produzione scultorea di souvenir in alabastro a Trapani*
- 2055 | Fabio Colonnese, *Alle radici della boule-de-neige: indagine sull'immagine del Campidoglio*
- 2061 | María Martín de Vidales García, *Il viaggio nel Grand Tour in Italia: l'arte del ritratto mitologico*

2.IV | Souvenir e le politiche del turismo culturale

Fabio Mangone, Paola Lanaro, Radu Leon

- 2069 | Roberta Bellucci, *Produzione artistica e souvenir tra Settecento e Ottocento: la gouache napoletana e i suoi protagonisti*
- 2075 | Monica Esposito, *Un souvenir dal Grand Tour*

3.IV | La fotografia come souvenir

Angelo Maggi

- 2083 | Florian Castiglione, *Il viaggio a Ischia attraverso l'occhio del fotografo*
- 2089 | Michele Nastasi, *Souvenir e architettura spettacolare*
- 2095 | Ornella Cirillo, *Il caleidoscopio narrativo della moda italiana degli anni '50. Un itinerario ideale tra borghi e città del Belpaese*

CAP. V | La città descritta: viaggio e letteratura

Paola Villani, Guido Zucconi

1.V | Turismo della morte, le città della “buona morte”

Hanna Serkowska

2107 | Guido Zucconi, *Da Ruskin a Settis, la persistenza del mito funebre di Venezia*

2.V | Città morte-città della morte: Ercolano e Pompei tra storia e letteratura nel Settecento e Ottocento

Paola Villani

2113 | Simona Rossi, *Pompei: la fortuna visiva e il Mito*

2119 | Iole Nocerino, *Sotto il fango: l'antica Ercolano nelle forme di racconto tra viaggi reali e virtuali*

2127 | Ana Elisa Pérez Saborido, *Dissemination of Antiquity: Travelling through the fragments of the Vesuvian area in the world*

3.V | Echi e riflessi di luoghi storici

Marco Dalla Gassa, Guido Zucconi

2135 | Elisa Vermiglio, *Con gli occhi dello straniero: le città siciliane nelle descrizioni dei viaggiatori arabi (X-XII secolo)*

2143 | Giuseppe Campagna, *Le città di Palermo e Messina nel tardo Quattrocento dalle lettere di 'Ovadyah Yare da Bertinoro*

2147 | Valentina Gallo, *Una città dal «confine incerto e dubbio». Stoccolma vista dai viaggiatori italiani*

2153 | Salvatore Bottari, *Le città portuali di Livorno e Napoli nel Voyage into the Mediterranean Seas di Edmund Dummer*

2157 | Valeria Finocchi, *La molteplicità descrittiva come approccio metodologico per la ricostruzione dell'esperienza della città di Venezia tra XVIII e XIX secolo*

2163 | Francesco Trovò, *Tassonomia/e per un immaginario veneziano del turista*

2169 | Elena Doria, *Scienziati, artisti, amateurs: rappresentazioni dell'Orto botanico di Venezia nel XIX secolo*

2175 | Raffaella Catini, *Il racconto e l'immagine, testimonianze di un'epoca: Roma e Parigi viste da Émile Zola*

2181 | Alice Pozzati, *Torino tra le righe. Le descrizioni di Edmondo De Amicis e Carlo Collodi*

2189 | Pasquale Rossi, *“La imagen de una ciudad” nel racconto dei viaggiatori spagnoli tra Ottocento e Novecento*

2195 | Josep-Maria García-Fuentes, Sergio Pace, *Calma, lusso e naturalezza. La Costa Brava e la Costa Azzurra: narrazioni e raffigurazioni di artisti e letterati a confronto, tra Ottocento e Novecento*

2203 | Elena Gianasso, *Architettura narrata intorno ai laghi minori dell'Italia settentrionale Il caso del lago d'Orta*

2211 | Maria Ana Bernardo, Ana Cardoso de Matos, *Tourist promotion of Portugal and the Arts in the Ibero-American Exhibition of Seville of 1929*

2217 | Federica Deo, *Окно: camera con vista*

2223 | Adele Fiadino, *Viaggi, strade e alberghi della costa adriatica tra le due guerre*

2231 | Margherita Naim, *Immagini della Marca Trevigiana: Giuseppe Mazzotti fotografo e animatore e la costruzione di un'identità territoriale*

2235 | Enrico Bascherini, *Dialogo sulla città tra Elio Vittorini e Giancarlo De Carlo*

- 2241 | Maurizio Villata, *Santo Stefano Belbo e Cesare Pavese. Sguardo e interpretazione del paesaggio attraverso la letteratura e il mezzo filmico*
- 2249 | Simona Rossi, *La letteratura come forma di conoscenza della città. L'esempio di Ermanno Rea in "Napoli Ferrovia"*
- 2255 | Flavia Cavaliere, *Napoli tra-dotta oltreoceano tra antiche oleografie e nuovi pregiudizi*
- 4.V | "Wissen öffnet welten". Il sapere apre i mondi. L'Italia nelle guide turistiche straniere**
Simona Talenti, Annarita Teodosio
- 2263 | Karl Kiem, *"12 times Italy"*
- 2271 | Vassiliki Petridou, *Architettura, viaggi e diplomazia nel XIX secolo. Stendhal e i fratelli Caftangioglou in Italia*
- 2279 | Joanne Vajda, *La modernità architettonica e urbana in Italia nelle guide turistiche in lingua francese (1950-1970)*
- 2285 | Simona Talenti, Annarita Teodosio, *La Campania nelle guide francesi fino al primo dopoguerra*
- 5.V | Lo straniero e le città: politica, cultura e vita socioeconomica nei diari di viaggio e nei resoconti diplomatici (XV-XIX sec.)**
Salvatore Bottari
- 2293 | Maria Sirago, *Un letterato parigino nella Napoli del primo Seicento: Jean Jaques Bouchard*
- 2299 | Eva Chodějovská, *Roma del tardo Seicento negli occhi dei tedeschi*
- 2309 | Franca Pirolo, *La Puglia del '700 attraverso i racconti dei viaggiatori stranieri e il pensiero degli economisti*
- 2315 | Alessandro Abbate, *I viaggiatori del Grand Tour e Taormina, tra esaltazione e critica, tra verità e stereotipi*
- 2321 | Lavinia Gazzè, *Il viaggio del cavaliere: Saverio Landolina Nava tra Napoli e Roma (1804-05)*
- 6.V | Le città nelle guide turistiche italiane tra Otto e Novecento: immagini, cliché e stereotipi**
Luca Clerici, Paola Villani
- 2327 | Carolina De Falco, *La rivista "Turismo e alberghi" (1947-1956) del Touring Club: un moderno approccio di studio e propaganda di viaggio*
- 2333 | Paola Galante, *Itinerari per una lettura urbana. Guida Sacra della Città di Napoli*
- 2341 | Damiana Treccozi, *Da sito reale a periferia metropolitana: ascesa e declino della fortuna di Portici nelle guide turistiche tra Otto e Novecento*
- 2349 | Alessandra Veropalumbo, *La Calabria da zona di transito a meta turistica (1817-1957)*
- 7.V | From Periphery to Metropole in the Eighteenth and Nineteenth Centuries**
Vanessa Smith
- 2359 | Laura Olcelli, *Nathan Spielvogel: "what interests me most is wandering"*
- 8.V | Land and soundscapes in contemporary cities**
Marco Dalla Gassa
- 2369 | Francesco Federici, Elisa Mandelli, *Itinerari di scoperta. Le arti visive nel paesaggio urbano*
- 2375 | Elena Mucelli, *Rimini. Immaginari urbani*

CAP. VI | Con gli occhi dello straniero. Città e viaggi di mercanti, militari, politici, diplomatici, migranti e profughi

Salvo Adorno, Heleni Porfyriou

1.VI | Viaggi politici tra America, Europa e Levante (secc. XVIII-XIX)

Luigi Mascilli Migliorini, Rosa Maria Delli Quadri

2385 | Mirella Vera Mafri, *Pietro Busenello a Costantinopoli: uno spazio politico nel secolo dei Lumi*

2391 | Claudia Pingaro, *Il Mar Nero come dimensione geopolitica: il viaggio esplorativo di Caterina II*

2397 | Fabio D'Angelo, *Tra scienza e politica. Le esplorazioni scientifiche sette-ottocentesche*

2403 | Rosa Maria Delli Quadri, *Modelli politici a confronto: Statunitensi e Latinoamericani nell'area euro mediterranea*

2407 | Deborah Sorrenti, *Il viaggio del presidente americano Woodrow Wilson in Italia*

2.VI | Influenze politico-commerciali delle potenze straniere nel Mediterraneo tra Otto e Novecento. La Sicilia nei resoconti degli ambasciatori nella prima metà dell'Ottocento

Salvatore Santuccio

2413 | Rosa Savarino, *Pachino, ponte tra la Sicilia e Malta in età moderna*

3.VI | Cerimoniale e spazio urbano

Maria Concetta Calabrese, Giulio Sodano

2419 | Ida Mauro, *I cerimoniali napoletani e le rotte di viceré e ambasciatori della Monarchia di Spagna (XVII secolo)*

2425 | Nicolas Moucheront, *Viaggio in Italia di un ambasciatore francese nel 1489. Guillaume de Poitiers e Fra Giocondo a Napoli*

2433 | Valeria Coccozza, *Vescovi in città. Apparati festivi e cerimonie ecclesiastiche nel Regno di Napoli (secc. XVI-XVIII)*

2441 | Giulio Sodano, *Il cerimoniale per le spose regine e gli spazi della città*

2445 | Maria Concetta Calabrese, *Tra Spagna e Francia: le cerimonie in onore di Luigi Alessandro Borbone, conte di Tolosa, a Palermo e Messina nel 1702*

2453 | Luigi Sanfilippo, *Cerimonia per la visita di Ferdinando II all'Accademia Gioenia nella "Gran Sala della Regia Università" di Catania*

4.VI | Identità locale e l'impatto dello sguardo dei forestieri: viaggiatori e migranti di ieri e oggi

Nicoletta Marconi, Heleni Porfyriou

2463 | Marta Villa, *La costruzione dell'identità in una comunità alpina e la dinamica con il forestiero: il case study di Stilfs in Vinschgau e la relazione con ambulanti e girovaghi di ieri*

2469 | Ivan Paris, *Conflitti tra residenti e forestieri alle origini dell'industria turistica gardesana*

2475 | Ines Tolic, *Iraq Diaries. All'origine dell'Iraq Housing Program di Constantinos A. Doxiadis*

2481 | Brice Gruet, *San Gennaro e la fabbrica della Napoli moderna*

5.VI | Mercanti all'estero: modelli di cultura mercantile a confronto tra Medioevo ed Età Moderna

Luca Clerici, Paola Pinelli

2491 | Irena Benyovsky Latin, *Italian Artisans and Merchants in 13th Century Dubrovnik(Ragusa): Shaping the City*

6.VI | Spazio urbano e memoria: la città come scenario dei rapporti tra l'Italia e la Spagna in età moderna

Valeria Manfrè, Jesús F. Pascual Molina

- 2499 | Jesús F. Pascual Molina, *The city as a festive scene in sixteenth-century Spain: between Flanders and Italy*
- 2505 | Maria Vona, *Feste reali e città capitali: la piazza in festa a Torino e Madrid nel XVII e XVIII secolo*
- 2513 | Paola Setaro, «S'è imbarcato ancora sopra dette galere»: il viaggio in Spagna di Luca Giordano (1692)
- 7.VI | La città come destinazione: migrazione di manodopera ed esilio politico nell'Europa occidentale (secoli XVIII-XIX)**
Roberto J. López, Camilo J. Fernández Cortizo
- 2521 | Rubén Castro, *Exiles and refugees in the cities of Galicia at the end of the Ancien Régime*
- 2527 | Camilo Fernández Cortizo, *Fuggendo della repressione assolutista: rifugiati spagnoli in Portogallo (1827-1830)*
- 2533 | Ana María Sixto Barcia, *Exules Filiae Evae. Fugitive nuns at the Early Modern Age*
- 8.VI | L'altro in città: strategie delle diversità nel mondo urbano di Antico Regime**
Marina Torres Arce, Susana Truchuelo García
- 2541 | Federico Fazio, *I luoghi degli ebrei a Siracusa tra Antichità e Medioevo*
- 2549 | María Amparo López Arandia, *Integrazione o rifiuto? L'altro nelle Nuevas Poblaciones della Sierra Morena*
- 9.VI | Incontrando l'altro? L'identità sociale dei viaggi e dei viaggiatori nell'Europa medievale e nel Medio Oriente**
Peter Stabel, Malika Dekkiche
- 2561 | Alessandro Rizzo, *I diversi livelli di background degli ambasciatori: due missioni diplomatiche fiorentine al Cairo*
- 10.VI | L'emigrazione politica nell'Ottocento: reti, relazioni, luoghi e narrazioni nelle città dell'esilio**
Luca Platania, Fabrizio La Manna
- 2569 | Pietro Giovanni Trincanato, *La capitale dell'"altro" Risorgimento: Parigi tra 1849 e 1859*
- 2575 | Giacomo Girardi, *Esilio e innovazione. Luoghi d'arrivo e sociabilità degli esuli italiani all'indomani del 1849*
- 11.VI | Viaggiare in incognito**
Martina Frank
- 2583 | Elena Svalduz, *Identità svelate: protocolli informativi e itinerari di viaggio nelle città del Rinascimento*
- 2589 | Jacopo Lorenzini, *Funzionari, turisti, spie. Il viaggio in incognito nelle corrispondenze degli ufficiali italiani di età liberale (1870-1914)*
- 2593 | Stefano Zaggia, «*Incognitus hic transiit*»: studenti e viaggiatori in incognito nelle città universitarie (XVI-XVII)
- 12.VI | Cibo di donne. Genere e pratiche alimentari nella città contemporanea**
Daniela Adorni, Stefano Magagnoli
- 2601 | Chiara Stagno, *Straordinari nascosti e non pagati: donne, cibo e città nell'esperienza di Lotta Femminista*
- 13.VI | Lo spazio "chiassoso": dal tipo mercato alla città emporio**
Marco Falsetti, Pina Ciotoli
- 2607 | Italo Cosentino, *Gli Emporia della Corona d'Aragona e le lingue del Mediterraneo occidentale*
- 2613 | Serena Cefalo, *Il carattere monumentale identitario e non identitario. Il Macellum Magnum come prototipo fino al XIX secolo*

- 2619 | Pina Ciotoli, *Arcade d'oltreoceano: analogie e differenze della strada commerciale in Gran Bretagna e in Nord America*
- 2625 | Marco Falsetti, *La doppia immagine: moderne internità urbane tra Parigi, Osaka e Las Vegas*
- 2631 | Anna Botta, *Città mercato e mercati di città*
- 2635 | Giovanni Zucchi, Raffaele Spera, *Il mercato in fieri. Progetto per la riqualificazione di Piazza Mercato in Marigliano*
- 2643 | Riccardo Porreca, Daniele Rocchio, *"La città commerciale: dall'informale relazionale al formalismo distanziale". Il caso Quito*
- 2651 | Stefanos Antoniadis, *[F]orme sulla spiaggia. La città informale del golfo di Kyparissia*

14.VI | La mobilità degli Ebrei nell'impero asburgico 1867-1918

Tullia Catalan, Catherine Horel

- 2659 | Barbara Lambauer, *Philanthropic Agencies in Vienna. 1873-1914*

CAP. VII | Gli attrattori e le reti: le città storiche e il patrimonio culturale come attrattori di viaggio

Teresa Colletta, Carlo M. Travaglini

1.VII | Attrattori e reti dal Grand Tour al turismo culturale contemporaneo

Mihaela Ilie, Giuseppe Stemperini

- 2669 | Teresa Colletta, *Le città storiche attrattori di viaggio. Per un turismo di cultura "informato" sui valori del patrimonio urbano*
- 2675 | Ewa Kawamura, *Il ricordo di Venezia fra '800 e '900 dalle imitazioni architettoniche alle simulazioni urbanistiche all'estero*
- 2683 | Elena Pozzi, *Restauro e turismo, una rilettura critica di alcuni interventi attraverso le guide turistiche*
- 2687 | Giovanna Russo Krauss, *Il ruolo dell'industria turistica nella prima fase della ricostruzione postbellica italiana: la riflessione di Carlo Ludovico Ragghianti e Ranuccio Bianchi Bandinelli*
- 2695 | Roberta Varriale, *Identità sotterranea nella definizione di un percorso turistico per il Sud Italia*
- 2701 | Claudia Pirina, *Tracce della Grande Guerra e letture di paesaggi per la promozione turistica del territorio veneto*
- 2709 | Angela Pepe, *Il contesto urbano, l'impatto del turismo e la trasformazione: il caso studio di Matera "Capitale Europea della Cultura 2019"*
- 2715 | Andrea Pinna, *Turismo urbano nella città di Bath. La percezione dell'ambiente costruito*
- 2723 | Micaela Mander, *Il Monte Verità di Ascona: un polo di attrazione ieri e oggi*
- 2729 | Giovanni Lupo, *Uso, evoluzione e conservazione dei luoghi*
- 2737 | Concetta Sirena, *Le rappresentazioni classiche en plein air tra il XIX e il XX secolo*

2.VII | Case d'artista: dal culto degli uomini illustri alle musealizzazioni otto-novecentesche

Marco Folin, Monica Preti

- 2747 | Livia Fasolo, *La dimora storica Poldi Pezzoli: il delicato passaggio dalla casa al museo e gli interventi novecenteschi di Camilo Boito*

3.VII | La città contemporanea come attrattore economico e culturale: il ruolo dell'urban design nella competizione globale

Elena Dellapiana, Gerardo Doti

- 2753 | Alessandro Marata, *Homo consumens vs 24 hour city*

- 2759 | Simonetta Ciranna, *Architetture e spazi urbani ottocenteschi nella 'spettacolarizzazione' della città contemporanea*
- 2765 | Livia Salomao Piccinini, Rosalba D'Onofrio, Elio Trusiani, *Urban design e cidade favelada: dai programmi agli esiti spaziali. Una storia recente della città contemporanea*
- 2771 | Elena Greco, *Dalla città fabbrica alla città degli eventi: Torino dagli anni Settanta del Novecento ad oggi*
- 2777 | Ali Filippini, *Il ruolo strategico del design nella città. I distretti cittadini del design milanese*
- 2787 | Chiara Merlini, *Questioni di rigenerazione urbana nelle città medie. Immaginari persistenti, nuove condizioni e requisiti del progetto urbano*
- 2791 | Patrizia Montuori, *Ultima fermata, terzo millennio! L'Ex deposito S.T.E.F.E.R. all'Alberone: da nodo infrastrutturale della giovane Roma Capitale a tempio dello "shopping felice"*
- 2797 | Luca Palermo, *Crea-at(t)iva-mente. Agire con l'arte per rigenerare spazi urbani*
- 2805 | Stefano Panunzi, *Alziamoci in volo su PalindRoma*
- 2811 | Isabella Patti, *Genius loci e autenticità urbana come percezione estetica specializzata*
- 2817 | Niccolò Suraci, *Antica, Fragile, Mutevole. La città di Marsiglia come esempio di ricollocazione di una città storica all'interno del nuovo paradigma globale*

4.VII | Gli effetti del mercato del turismo sulla percezione dell'archeologia urbana

Angela Quattrocchi, Laura Genovese

- 2827 | Tiziana Casaburi, *Area Archeologica di Roma e multimedialità*
- 2833 | Andrea Fiasco, *La storia "fortunata" di Palestrina: la creazione di un'identità culturale intorno al Santuario ritrovato*
- 2843 | Laura Genovese, *L'archeologia tra motore di sviluppo e "turistificazione". Il caso cinese di Xi'an*
- 2849 | Gianluca Sapio, *L'esperienza del "teatro diffuso" nella piana di Rosarno: un esempio di turismo culturale tra letteratura, luoghi e personaggi*

5.VII | L'identità dei paesaggi quale attrattore culturale: casi di studio a confronto

Ilaria Pecoraro, Julia Puretti

- 2857 | Marta Villa, *Quando il paesaggio diventa manifesto identitario e attrazione culturale. Il case study del territorio di confine tra Trentino e Südtirol in chiave antropologica*
- 2863 | Domenica Bona, *Il patrimonio costruito della cultura Hakka nelle province cinese di Fujian e Guangdong*
- 2871 | Daniela Stroffolino, *Lungo la Strada delle Puglie attraverso l'Irpinia*
- 2877 | Angela Simula, *Alghero. Tracce del XVII secolo spagnolo*
- 2885 | Julia Puretti, *Conservazione e restauro urbano nelle città storiche di Terra d'Otranto*
- 2893 | Joaquín Martínez Pino, *Recognition & Management of the Cultural Landscape in Spain. An Approximation on Cases in the Region of Murcia*
- 2899 | Giulia Favaretto, Marco Pretelli, Leila Signorelli, *Il valore del patrimonio, l'identità del "paesaggio", l'attrattività culturale: studi per la valorizzazione dell'architettura razionalista a "Forlì città del Novecento"*
- 2907 | Gabriella De Marco, *La casa capanna Pitigliani di Giovanni Michelucci nella frazione marittima di Tor San Lorenzo, ad Ardea (Rm). Memorie di una comunità di pescatori, architetti, artisti e registi tra le dune del litorale laziale*
- 2915 | Arcangelo Alessio, Ilaria Pecoraro, *Caratteri identitari del paesaggio della Chora tarantina: studi in itinere*

- 2925 | Caterina Lucarini, Martina Massavelli, *La pedagogia culturale come strumento per la tutela delle identità locali e la loro valorizzazione: una sperimentazione nei comuni di Saluzzo e Dronero (Cn)*
- 2931 | Giuseppe Abbate, *Immagini del paesaggio di Agrigento nelle descrizioni letterarie e figurative tra XVI e XIX secolo*
- 2937 | Francesca Capano, *Capodimonte tra vedutismo e cartografia tra Settecento e Ottocento*

6.VII | Reti di comunicazione in età moderna e contemporanea

Keti Lelo, Carlo M. Travaglini

- 2947 | Elisa Dalla Rosa, *Aspetti dello sviluppo economico veronese. Il caso della linea secondaria Verona-Caprino-Garda*
- 2955 | Carmine Megna, *La rete viaria e i siti reali in epoca borbonica. Le strade della media valle del Volturno e la Reale Tenuta di Torcino e Mastrati*
- 2961 | Consuelo Isabel Astrella, *Il turismo ferroviario nella Val d'Orcia: alla (ri)scoperta di borghi e paesaggi*
- 2967 | Manuela Grace de Almeida Rocha Kaspary, Magno Michell Marçal Braga, *Riflessioni sulla (Ri)Produzione dello spazio nelle città turistiche del 'rota ecologica' di Alagoas, Brasile*
- 2973 | Claudio Mazzanti, *Architettura e cultura lungo il fiume Pescara*
- 2981 | Federico Bulfone Gransinigh, *Il senso del "viaggio proustiano" per scoprire nuovi paesaggi. Reti territoriali e architettura lungo il corso dell'Aterno*

7.VII | La valorizzazione del patrimonio industriale e lo sviluppo del turismo: casi di studio

Maria João Pereira Neto, Maria da Luz Sampaio, Armando Quintas

- 2989 | Maria da Luz Sampaio, *Lectures of Urban and Industrial heritage of Porto: the bourgeoisie and the railway in the city of Porto*
- 2995 | Armando Quintas, *The role of marble between as an economic resource and cultural uses in the industrial tourism context*
- 2999 | Vittoria Ferrandino, Erminia Cuomo, *La storia di una città e di una sua azienda: la Strega Alberti Benevento Spa e le tradizioni locali tra età moderna e contemporanea*

Presentazione

Alfredo Buccaro, Fabio Mangone

Questa raccolta di scritti affronta il tema della città come meta del viaggio nella sua lunga evoluzione nel corso della storia: un bisogno primario dell'uomo, un evento finalizzato alla conoscenza, all'istruzione, agli affari e agli scambi commerciali, alle conquiste militari o religiose, ma anche legato agli esodi per il conseguimento della mera salvezza fisica o spirituale. Un osservatorio ideale per conoscere, narrare, rappresentare, esaltare la città e il suo territorio, descriverne il paesaggio, identificarne i poli monumentali, insediativi e di aggregazione sociale atti a caratterizzarne l'identità nel contesto delle inesorabili trasformazioni dall'età antica a quella contemporanea. La città storica, dunque, indagata quale scenario della produzione artistica, letteraria e di beni di consumo legati al viaggio, e nel più recente ruolo di formidabile attrattore della nuova industria culturale e turistica. Nella cornice di una delle città storiche più celebrate al mondo, culla dell'antichità greca, del mito e della bellezza, meta intramontabile di viaggi di cultura e di piacere, e oggi, più che mai, fortemente protesa alla conservazione e alla valorizzazione della propria identità, questa ricerca ha inteso offrire, nel solco della tradizione di studi dell'AIUSU, un'ulteriore occasione di riflessione e di confronto tra i più svariati ambiti disciplinari attinenti alla storia urbana. L'VIII Congresso AIUSU, svoltosi a Napoli nel settembre 2017 e coordinato dal Centro Interdipartimentale di Ricerca per i Beni Architettonici e Ambientali e Progettazione Urbana (BAP) e dal Centro Interdipartimentale di Ricerca sull'Iconografia della Città Europea (CIRICE) dell'Università di Napoli Federico II, ha proposto un ampio confronto tra centinaia di studiosi di ambito nazionale e internazionale che hanno aderito alla nostra proposta sui diversi temi relativi alla storia della città: dall'iniziativa è emersa ancora una volta la compagine urbana come protagonista in tutta la sua multiforme complessità storica, legata nella presente occasione ad un fenomeno antico, ma quanto mai attuale.

This collection of papers deals with the topic of the city as a travel destination in its long historical evolution. Throughout its history, travelling has been considered as a primary need for men, as an event aimed at knowledge, education, business and trade, as a military or religious achievement, but also as an exodus to merely reach the physical or spiritual salvation. The Congress has been a privileged viewpoint through which get to know, tell, represent, and exalt the city and its territory, describe its landscape, identify its monumental and social aggregation centers, places that are useful to characterize the identity of the city in the context of its many inexorable transformations from the ancient to the contemporary age. The historic city, therefore, has been investigated as the scene for the artistic, literary and goods production related to travel, and also, in its more recent role, as a formidable attractor of the new cultural and tourist industry. In the frame of one of the most celebrated historic cities in the world, Naples, cradle of Greek antiquity, of myth and beauty, a timeless destination for cultural and pleasure travels – today, more than ever, definitely attentive to the preservation and valorisation of its own identity –, this research has aimed to offer, consistent with AIUSU's tradition of studies, a further opportunity to reflect and compare many different disciplines concerning urban history. The 8th AIUSU Congress, organized in Naples on September 2017 and coordinated by the Interdepartmental Research Center for Architectural and Environmental Heritage and Urban Planning (BAP) and by the

Interdepartmental Research Center on the Iconography of the European City (CIRICE) of the University of Naples Federico II, has used a broad comparison among hundreds of national and international scholars who have adhered to our proposal on many issues related to urban history. We are sure that, once again, from this initiative the urban territory emerges as the protagonist in its whole historical complexity, as an ancient phenomenon, but never more alive.

Il perché di una scelta

Paola Lanaro

In qualità di Presidente dell'Associazione Italiana di Storia Urbana-Aisu, ho avuto l'onore di porgere il saluto e il benvenuto a tutti i convegnisti dell'VIII congresso Aisu dedicato a *La città, il viaggio, il turismo*.

La città prescelta non poteva che essere Napoli, da secoli una delle mete più prestigiose a partire dal *Grand Tour*, più recentemente una delle città più visitate non solo della penisola ma di tutto il mondo occidentale, per un paesaggio storico che ben conservato, continua a stupire visitatori di ogni paese.

Il successo straordinario di questo incontro è stato testimoniato dal più alto numero di *paper giver* mai presenti a un convegno Aisu che comunque avevano registrato un crescendo già a partire dal convegno di Catania del 2013 *Visibile e invisibile* organizzato dal Salvo Adorno e dalla sua equipe e da quello di due anni fa che si è tenuto a Padova dal titolo *Food and the City*, di cui è uscito un volume che ha sviluppato alcuni temi selezionati, curato da Giovanni Luigi Fontana per la Marsilio. Proprio il convegno di Padova, strettamente legato all'Expo di Milano e la cui prima sessione si era svolta a Milano, aveva attirato l'interesse di molti studiosi e operatori culturali chiudendosi con un bilancio positivo.

A Napoli il tema, sia per la sede scelta, sia per la perfetta organizzazione messa in piedi da Alfredo Buccaro e Fabio Mangone – che hanno saputo coniugare un rigoroso livello scientifico con una stringente articolazione che nulla ha trascurato soprattutto con riferimento ai giovani – ha interessato gli studiosi con una straordinaria forza attrattiva.

L'incontro, così articolato, ha visto la lezione introduttiva di Paolo Macry, uno dei nostri maestri da cui abbiamo appreso molti nuovi indirizzi storiografici e che ci condurrà da vicino nella complessa cultura di questa città.

Questo convegno, come abbiamo già detto, ha suscitato grande interesse come dimostra l'alta presenza di relatori italiani e stranieri che grazie alla articolazione delle sessioni strutturate in modo ineccepibile dagli organizzatori hanno trovato una loro collocazione che ha permesso il colloquio intelligente tra le varie specializzazioni dei nostri soci (storici economici, storici dell'architettura e dell'arte, modernisti, contemporaneisti, storici politici, storici delle idee, urbanisti etc.). Infatti le sessioni prevedono all'interno del grande contenitore, *La città, il viaggio, il turismo. Percezione, produzione e trasformazione* sette sessioni che spaziano dal turismo alla letteratura e alla musica, dagli stranieri ai souvenir, dalle reti di accoglienza alle città e territori etc.

Il tutto esaminato, come sempre nei convegni Aisu, nella lunga durata, dall'età romana ai giorni nostri, nei vari approcci interdisciplinari che mescolati assieme non potranno che dare luogo a nuove riflessioni e approfondimenti in una feconda miscela di studio.

In breve si può sottolineare un approccio del tutto nuovo a un tema che ha affascinato gli storici sin dai primi viaggi compiuti dai nobili e/o ricchi inglesi che già alla fine del cinquecento li hanno documentati con compiuti resoconti, i cosiddetti *travelogues*, nei quali facevano emergere anche le difficoltà del trasporto o l'arretratezza di alcune regioni della penisola italiana.

L'ampliamento del raggio d'azione di questi visitatori era legato anche, mi permetto di aggiungere come storica dell'economia, a nuove tecnologie di trasporto e alla nascita di un robusto ceto borghese.

Sul rito del *Grand Tour*, che così largo impatto poteva avere sulla formazione culturale dei nobili e ricchi inglesi, è stato scritto molto sia in passato sia più recentemente (Black, De Seta, Brilli, Clerici, Laura Pinnavaia) e al tema sono state dedicate molteplici mostre. Si pensi solo, per fare un esempio, alla mostra incentrata su *Il Grand Tour. Il fascino dell'Italia nel XVIII secolo*, prima esposizione Londra 1996, poi Roma 1997.

Ora questo convegno ha l'intenzione di affrontare il tema non solo limitatamente allo scenario del *Grand Tour* settecentesco, ma in generale del viaggio e del turismo. Certo che il tema del *Grand Tour* rimane anche in questo incontro un nodo focale forse un po' mitizzato dalla storiografia soprattutto in considerazione della sede dei lavori cioè Napoli che diventa, come tutto il sud, meta dei viaggiatori solo un po' più tardi rispetto alle altre mete della penisola. Questo anche per una complessità di motivi tra cui non trascurabile quello dell'accoglienza.

Così a Firenze, uno dei massimi centri del *Grand Tour*, basti pensare all'attrattiva costituita dalla galleria degli Uffizi, le reti amicali di inglesi che lì vivevano giocavano un ruolo non trascurabile nell'attirare i viaggiatori. La stessa cosa accadeva a Roma dove i viaggiatori andavano numerosi per la continua scoperta di nuovi reperti nella campagna laziale, come la Villa Adriana, con la speranza, sempre disillusa, di poterli acquistare e trafugarli nel loro paese. Lo stesso si può dire sembra anche per Venezia, la città che pur nella fase del declino settecentesco, continua a porsi al centro di una intensa vita artistica per la presenza di pittori come Canaletto o Pompeo Batoni o per la continua presenza di feste che creano una atmosfera colorata e unica. Qui la pratica dell'accoglienza trovava sfogo anche presso le famiglie patrizie. A Napoli sembra che queste reti fossero più deboli. Cosa questa che comunque non impediva l'appuntamento con le strabilianti rovine archeologiche emerse grazie agli scavi favoriti da sovrani illuminati che vollero tra i primi proteggere il patrimonio nazionale con leggi rigorose che ancora oggi tutti ci invidiano e che impedirono a suo tempo l'esportazione di reperti di immenso valore. Questi stessi sovrani furono i committenti tra l'altro della magnifica reggia di Caserta, commissionata a Luigi Vanvitelli, che così grande *appeal* aveva sui visitatori.

Nonostante le oggettive difficoltà dovuto al viaggio ed all'accoglienza, comunque Napoli resta una delle mete più ambite dai viaggiatori inglesi che sempre più si mescolano ai francesi, ai tedeschi, agli abitanti dei paesi nordici. Tuttavia pur sempre una quota consistente rimane costituita da inglesi affascinati dallo stesso "colore" primitivo della città intriso di una ricchezza unica del patrimonio archeologico.

Introduzione

Gemma Belli, Francesca Capano, Maria Ines Pascariello

Istinto umano insopprimibile, pratica volta alla conoscenza, finalizzata in alcune epoche alla conquista militare o religiosa, in ogni caso basilare per il commercio, ma anche esperienza volta a conseguire la salvezza fisica o spirituale, il viaggio, nelle sue variegata sfaccettature, la città e i territori, mete del viaggio nella storia, sono il principale oggetto di indagine dei saggi presentati in questo volume.

A partire dall'articolazione tematica dell'VIII Congresso AISU svoltosi a Napoli nel settembre 2017, i contributi che seguono, offerti da studiosi provenienti da tutto il mondo, mettono in luce una molteplicità di significati e ripercorrono un'ampia gamma di tracce, assumendo visuali differenti e utilizzando approcci diversi, facenti capo ai molti ambiti disciplinari che investono la storia urbana.

Pertanto, numerosi saggi raccolti in questa sede sono dedicati al rapporto tra viaggio e conoscenza, nelle sue valenze e finalità, rilevando talvolta il carattere individuale, talaltra quello collettivo, evidenziando modi e forme dello sguardo con cui nel tempo sono stati colti i luoghi, soffermandosi sulle relative fonti descrittive.

Un'altra sezione di questo lavoro collettaneo propone una complessiva riflessione sui temi del turismo moderno come pratica che assorbe tra le sue principali motivazioni quelle dello svago e del *loisir*, come categoria culturale estesa a un'ampia platea di soggetti, come fenomeno sociale di massa e globale da cui discendono significative trasformazioni del territorio urbano ed extraurbano. Si rendono evidenti il conseguente adeguamento, ammodernamento, potenziamento delle infrastrutture, e in generale le trasformazioni, aspetti esaminati in una prospettiva interdisciplinare che interseca una pluralità di saperi.

Un piccolo ma significativo nucleo di analisi tocca, invece, il tema del *souvenir*, fenomeno dalle antiche radici, aspetto non trascurabile della produzione e dell'economia dei luoghi privilegiati dai flussi di viaggiatori. Viene così solcato un ambito di studi tradizionalmente poco frequentato, che solo negli ultimi anni ha cominciato ad avvalersi di contributi notevoli.

Alcuni scritti, poi, si sono incentrati sul tema della città storica, che da scenario della produzione artistica, letteraria e di beni di consumo legati al viaggio, è divenuta attrattore della nuova industria culturale e turistica, in quanto luogo proteso verso l'esterno e aperto all'accoglienza, connotato dalle sue capacità creative e da una intrinseca vocazione verso l'innovazione. In tale ambito è stata esaminata l'influenza della narrativa, della letteratura di viaggio, delle guide, delle arti figurative e visive, dell'informazione e della comunicazione, delle nuove tecnologie, assieme al ruolo svolto da mode e tendenze, dai fattori religiosi, nonché dalle politiche pubbliche.

Altra sezione del volume affronta la città quale sfondo di grandi avvenimenti, e come tale oggetto di cronache e descrizioni letterarie, narrazioni plurime che dalla fine dell'Ottocento si sono avvalse anche di nuovi *media* per la rappresentazione.

Numerosi studi, ancora, analizzano il tema del rapporto tra le differenti religioni che, in tempi diversi, hanno configurato occasioni di viaggi di varia natura, mossi dalla devozione e dal proselitismo, da desideri di conquista o da vocazioni assistenziali, ricostruendo così un significativo capitolo di storia della cultura, nonché dell'architettura.

Di rilievo è, infine, anche l'attenzione allo sguardo dell'*altro*, identificabile nel tempo con il mercante, il militare, il politico, il diplomatico, il migrante oppure il profugo: esperienze che

implicano una considerazione della percezione del luogo nuovo, dell'impatto con esso, dell'idea di meta e della creazione di nuove identità.
Ne risulta un volume costruito come un racconto polifonico, foriero di riflessioni interessanti, capaci di innescare stimolanti spunti anche per dibattiti futuri.

CAPITOLO I

Viaggio e religioni: dal pellegrinaggio alla missione, dall'assistenza alla conquista

Le religioni, in tempi diversi, hanno motivato e offerto occasioni di viaggi di diversa natura, di devozione e di proselitismo, di conquista e di assistenza. Il viaggio è un fenomeno importante, descritto da testi sacri e leggende che vi si ispirano. In particolare, il viaggio devozionale e di pellegrinaggio trova particolare espressione nei percorsi devozionali di meditazione, ricerca, penitenza, redenzione, o rivelazione. «Forza centrale e non periferica delle trasformazioni storiche» (Eric Leed), il viaggio vede nel pellegrinaggio un'origine e insieme un archetipo. Dall'antichità al medioevo, dall'età moderna ai nostri giorni, nella storia della cultura mondiale, il viaggio a piedi verso luoghi sacri ha offerto un'immagine-modello del viaggio e del turismo. Con la consuetudine allo spostamento, il periglioso e difficoltoso andare verso una meta dal forte richiamo, il pellegrinaggio religioso si è offerto anche come potente immagine simbolica del cammino dell'uomo verso il bello, il vero, il bene. Era viaggio di scoperta, non solo per la natura stessa della destinazione (rivelazione o conquista, tappa ultima del cammino di verità) ma anche perché il faticoso percorso a piedi era una potente metafora di ogni percorso di conoscenza. Ben presto la figura del viandante (wanderer) si sarebbe sostituita a quella del pellegrino, conservandone molte caratteristiche pur in un sempre nuovo contesto, in nuove dimensioni spaziali e temporali e dunque in nuovi ambiti geostorici.

Seguire la storia dei viaggi in connessione con le religioni significa ricostruire un importante capitolo di storia della cultura, delle religioni, ma anche di storia dell'architettura, di luoghi devozionali o a loro connessi, di santuari, oltre che di tessuti urbani e di paesaggi storici. Significa inoltre ricostruire missioni religiose che hanno portato ad attraversare confini noti verso mondi nuovi, a costruire spazi dedicati, a fondare nuove relazioni con i popoli indigeni. Ma le religioni hanno generato anche viaggi spinti da motivazioni di conquista, origini di guerre e di conflitti.

Sono di seguito raccolti gli scritti di studiosi di diverse discipline, storici dell'architettura, storici del turismo, storici della chiesa, geografi, letterati, storici dell'arte, antropologi, sociologi, storici dell'economia, che offrono storie di luoghi, rotte, costumi, riti, feste, ma anche immagini, racconti e narrazioni, immaginari sociali dei territori, nell'intreccio fecondo di loci e luoghi.

Giovanni Favero, Pasquale Rossi

In viaggio verso Santiago di Compostela: devozione, esperienza e proiezione del culto di San Giacomo

Sono di seguito raccolti gli scritti che esplorano i percorsi di viaggio compiuti dagli ecclesiastici per raggiungere le città di destinazione/missione. Di solito erano viaggi felici, ma il percorso transoceanico o attraverso il Mediterraneo poteva trasformarsi pure in un naufragio, in una tragedia: un terribile ed emozionante scenario di malattia o di morte, che la presenza di ecclesiastici o di autorità religiose poteva attenuare sul piano dell'assistenza spirituale/materiale. Spesso le testimonianze scritte o iconografiche evidenziavano anche aspetti istituzionali, rituali, comparativi, interdisciplinari, iconologici. Chi sono i protagonisti di queste relazioni di viaggio? Quali gli itinerari, gli scenari marittimi, le città di partenza e quelle di destinazione? Tali relazioni trasmettono solo una immagine tragica e di morte? Come favorire il felice successo del viaggio?

Domingo Luis González Lopo, Fernando Suárez Golán

Il pellegrinaggio di fra Martín Sarmiento a Compostela per le terre del Salnés (Galizia)

Alicia Padín Buceta

Universidad de Santiago de Compostela – Galicia – España

Parole chiave: Martín Sarmiento, Salnés, Galizia, Pellegrinaggio, Santiago de Compostela.

1. Fra Martín Sarmiento

Martín Sarmiento, o Pedro José García Balboa – nome di battesimo – nasce a Villafranca del Bierzo (León) il 9 marzo del 1695. Non appena compie il quarto mese d'età, la famiglia si trasferisce a Pontevedra a causa del nuovo lavoro del padre, nominato *Correo Mayor*. Della sua educazione, si incarica un religioso domenicano poco tollerante con i bambini, il quale preferisce rimproverare e non istruire le loro menti irrequiete, oltre a castigarli per esprimersi in galego¹. Successivamente studia nel collegio gesuita, dove prende i primi contatti con le materie letterarie ed anche con l'ornitologia: già in questa prima fase della sua giovinezza ricerca infatti i nomi galeghi degli uccelli e la loro origine latina².

Nel 1706 comincia i suoi studi nel monastero benedettino di Lérez. Quest'ultimo era vincolato alla congregazione di Valladolid dal 1540, il che attrasse monaci ed abati dall'esterno, compromettendo in tal modo, secondo Sarmiento, le terre galeghe³. A margine dei vincoli del suo luogo di formazione, Pedro José continua ad alimentare le sue curiosità interessandosi alla sua lingua materna e osservando il mondo che lo circonda.

1.1. L'inizio della vita religiosa e la formazione

All'età di quindici anni, il 18 maggio del 1710, Sarmiento prende i voti a Madrid. L'anno successivo si trasferisce a Irache per studiare Arte, dove risiede fino al 1714. Al suo ritorno, passa per El Escorial e per il monastero di Madrid (dove frequenta la sua grande biblioteca) per poi dirigersi a Salamanca. Qui si forma in Teologia nel Collegio San Vicente, e lavora come copista degli alfabeti orientali del libro di Ambrosio de Theseo. In questa città sviluppa anche la passione per la geografia, il che lo porta a comprare e leggere numerosi libri di viaggio⁴.

Nel 1717 fa ritorno a Madrid, dove continua a divorare libri grazie al Bibliotecario Maggiore del Re, Don Juan de Ferreras. Si trasferisce a Eslonza (León) in quello stesso anno, dove studia nel Collegio de Pasantes fino al 1720, ma durante le sue vacanze viaggia sempre a Madrid, dove porta avanti le sue letture. A Eslonza si interessa inoltre di numeri e compra la *Aritmética de Moya*⁵.

1.2. La sua attività all'interno dell'Ordine

Nuovamente da Madrid, parte per le Asturie. Dal 1720 al 1723 occupa l'incarico di professore di Teologia nel monastero di Celorio, dove approfitta della circostanza per apprendere nozioni sul mare e i suoi frutti. Fino al 1725 svolge l'attività di maestro a San Vicente de Oviedo, dove inoltre conosce il padre Feijóo, col quale stringerà una

¹ Per Sarmiento, l'obbligo di studiare in castigliano era assurdo dato che non era la sua lingua materna e ne ignorava molti vocaboli. X. Filgueira Valverde, *Fray Martín Sarmiento*. A Coruña, Gráf. de Galicia, 1981, p. 14.

² J. Santos Puerto, *Cartas al Duque Medinasidonia*. Ponferrada, Instituto de Estudios Bercianos, 1995, pp. 23-25.

³ J. Santos Puerto, op.cit., pp. 27-28.

⁴ J. Santos Puerto, op.cit., pp. 29-31.

⁵ J. Santos Puerto, op.cit., p. 31.

forte amicizia⁶. In quello stesso anno viaggia a Pontevedra, ma non scrive nessun quaderno di viaggio nonostante i ricordi su questo – redatti in altri scritti – siano numerosi.

Il suo successivo incarico lo porta a Toledo nel 1726, per realizzare un indice dell'archivio e della biblioteca della cattedrale. Questo lavoro si rivela noioso, ma grazie ad esso scopre il gusto per il recupero di opere perdute e per la creazione di un corpo di archivisti, copisti e traduttori di manoscritti dell'Ordine⁷.

Gli interessi culturali di Sarmiento degli anni trenta, centrati sull'etimologia, la linguistica, la bibliografia, la storia e la mitologia, gli valgono la nomina a Cronista Generale della Congregazione benedettina durante il capitolo del 1733⁸. Gli ultimi anni di questa decade sembrano tranquilli per Sarmiento, ma anche tristi per via della morte di sua madre nel 1737 e dei suoi fratelli Antonio e Bernarda nel 1739. Oltre a questo, la sua famiglia sembra essere in lotta, probabilmente per ragioni di eredità, e si percepiscono pochi legami con Pontevedra fino al suo viaggio del 1745⁹.

1.3. La vita di Sarmiento a partire dal Viaggio in Galizia

Il ritorno alla sua città implica per Sarmiento un risveglio intellettuale. Comincia così ad interessarsi all'etnografia, la toponimia, la linguistica, e a tutto quello che è vincolato con la Galizia. Nel suo taccuino di viaggio raccoglie tutti i dati possibili, ma amplia il suo bagaglio di conoscenze una volta giunto a Madrid, scrivendo varie opere sulla Galizia e la sua lingua¹⁰.

Altri cambiamenti attendono Sarmiento al termine di questo viaggio: Ferdinando VI gli commissiona il disegno degli ornamenti del Palacio Nuevo, e nel suo andirivieni alla corte farà amicizia con grandi personalità, come il Padre Ravago, Confessore Reale, il Duca di Medinasidonia o il Conte di Maceda. Questi nuovi contatti gli portarono altri incarichi: Cronista Generale delle Indie nel 1750 e Abate Perpetuo di Ripoll nel 1755, quest'ultimo ricevuto mentre approfittava del suo ultimo e terzo soggiorno a Pontevedra¹¹. In tale occasione si trattiene per più tempo nella sua città, dato che aveva nostalgia delle passeggiate e dell'aria pura della Galizia, così che approfittava di tutto il tempo che poteva per camminare e vedere la *ria*¹². Per questo accompagna suo fratello Francisco Xabier nelle visite ai diversi porti galeghi, visitando le quindici *rias* e lamentando il fatto di dover ritornare a Madrid¹³.

L'amico Duca di Medinasidonia gli commissiona nel 1757 due relazioni, la prima sul *El pájaro Flamenco* e la seconda sulle *Amadrabas y Atunes*, dove esibisce tutto il suo sapere su questi animali. Scrive inoltre per il Conte di Aranda, Direttore Generale dell'

⁶ C. Casares, *A vida do Padre Sarmiento*, Vigo, Galaxia, 2001, pp. 30-32.

⁷ Stando a quanto riporta Santos Puerto, rimandando a una lettera del 20 giugno 1770 indirizzata al P. M. Miguel de Ruete, per questo lavoro Sarmiento cerca di convincere il padre Feijoo a trasferirsi da Oviedo a Madrid per dirigere un grande centro di produzione letteraria e scientifica. J. Santos Puerto, op.cit., p. 33.

⁸ Durante questo incarico, scrive gran parte delle sue opere, soprattutto quelle vincolate all'ordine. J. Santos Puerto, op.cit., p. 34.

⁹ J. Santos Puerto, op.cit., pp. 35.

¹⁰ *Catálogo de voces y frases de la lengua gallega* è la principale di queste opere. J. Santos Puerto, op.cit., p. 35.

¹¹ La Academia de Historia e la Real Biblioteca avevano reclamato l'incarico di Cronista. Di fronte alla nomina ad Abate, la Academia approfitta per insistere nella sua sollecitudine, allegando la decisione di Filippo V del 1744 per la quale, non appena il posto si fosse liberato, fosse subentrata la stessa Academia, così che Sarmiento risulti sollevato dall'incarico. Rinuncia inoltre alla Abbazia di Ripoll nel 1756, anche se non arriva mai ad ottenere il posto. J. Santos Puerto, op.cit., p. 37.

¹² C. Casares, op.cit., pp. 105-106.

¹³ F. Fernández de Riego, X. Filgueira Valverde, *O Padre Sarmiento e Galicia*. Vigo, Galaxia, 2002, pp. 45-46.

Artiglieria, il *Discurso sobre la necesidad que hay en España de unos buenos Caminos Reales*. In questi anni dà inizio alla reclusione nella sua cella, per scrivere ed allontanarsi da una nuova era che sembra non andargli a genio¹⁴. Il suo desiderio di trasferirsi in un monastero in Galizia si vede sfumato per via dell'impossibilità di vendere la sua grande biblioteca. Tuttavia conosce l'effetto delle parole, e per questo dedica i suoi ultimi sforzi alla scrittura della *Obra de seis cientos sesenta pliegos*, una riflessione intellettuale sul suo tempo¹⁵.



Mappa del percorso "Padre Sarmiento"

Sarmiento muore il 7 dicembre del 1772, accompagnato dal suo gatto e dal Duca di Medinasidonia, dopo una lunga vita di fede e riflessione, ma anche di critiche alla corruzione, alle ingiustizie e ai mutamenti poco opportuni che visse. Lascia per la storia l'eredità della sua opera, che trasmette al lettore la sua passione per la propria lingua materna, il galiziano, la propria storia e le sue tradizioni.

2. Il viaggio a Santiago de Compostela del 1745

Fra Martín Sarmiento godette di una gioventù itinerante per motivi di formazione e di lavoro, ma dal 1728 al 1745 preferisce la reclusione e lo studio nella sua cella. Dopo questi anni comincia a dar valore all'apprendimento per mezzo dell'esperienza e del vissuto come i migliori alleati della sapienza.

¹⁴ Scrive a suo fratello Francisco Xavier nel 1760 in merito al ritiro delle statue e degli ornamenti dal Palazzo Reale attuato da Carlo III dopo l'incoronazione di quest'ultimo, cosa che sembra offenderlo a causa del lavoro che vi aveva dedicato. J. Santos Puerto, op.cit., p. 39.

¹⁵ J. Santos Puerto, op.cit., p. 40.

Sarmiento approfitta dell'obbligo di partecipare al Capitolo Generale di Valladolid per continuare il suo viaggio con destinazione Santiago de Compostela, senza dimenticare di passare per la Pontevedra della sua infanzia. Durante gli anni della sua gioventù, la memoria fu sua alleata nell'immagazzinare tutte le informazioni dei suoi spostamenti, ma ora, nel 1745, nella sua visita in Galizia, decide di portare con sé un piccolo libro nel quale annotare i luoghi per i quali transitava, indicando le distanze, i tipi di vegetazione e le iscrizioni che incontrava sul suo percorso e quei nomi galeghi che successivamente avrebbe indagato per conoscerne l'etimologia¹⁶. Di questo manoscritto di venti fascicoli non se ne conserva l'originale, ma solo una copia commissionata dal Duca di Medinasidonia, don Pedro Alcántara Guzmán¹⁷.

Al termine del Capitolo Generale si dirige in Galizia, passando per Benavente, Astorga, Ponferrada e Villafranca. A partire da questo momento lo scritto non si mostra più come una enumerazione di toponimi e, nelle sue parole, si può apprezzare più animosità. Visita Santiago de Compostela, ma non è in questa occasione che ottiene il giubileo. Decide di ritornare a Pontevedra il 9 giugno del 1745, dopo aver trascorso quattro giorni a San Martín Pinario e una notte a Padrón¹⁸. È a questo punto che la raccolta di dati inizia ad essere più interessante e prolifica, come se il fatto di ritornare nella propria terra avesse ravvivato ancor di più la sua sete di sapere.

“El lunes 19 de julio salí de Pontevedra a Santiago, rodeando a todo Salnés”. Così comincia il racconto del suo pellegrinaggio a Compostela, dove arriva “el jueves 22 (...) con el fin de ganar el jubileo”. Alla vigilia della festa dell'Apostolo Santiago dorme nel collegio dei Geronimiani per poter assistere alle feste e alla “noche de fuegos” che celebrano il giorno santo. Il giorno seguente ottiene la sua credenziale, facendo riferimento alle trentamila e più persone che quel giorno avevano ricevuto la comunione nella cattedrale, oltre a quelle che avevano partecipato agli uffici in altre chiese per mancanza di spazio, notando un'affluenza particolare di portoghesi¹⁹.

Approfitta del suo soggiorno a Santiago per visitare gli archivi di San Martín Pinario e di San Payo de Antealtares, ma il 6 agosto comincia il suo viaggio per la parte settentrionale della provincia di A Coruña, visitando soprattutto la costa, fino a ritornare a Padrón e arrivare di nuovo a Pontevedra il 22 agosto del 1745. A questo punto, Sarmiento fa riferimento alla compagnia di suo fratello Francisco Xavier durante tutto il pellegrinaggio a Santiago de Compostela, dicendo: “hemos tardado desde el 19 de julio mi hermano Francisco Javier y yo pero con salud y gusto”²⁰; un'allusione forse taciuta nel suo diario di viaggio a causa dell'impazienza di trascrivere l'esperienza e le conoscenze acquisite durante il suo cammino.

3. La regione del Salnés nell'opera di Sarmiento

Al momento di uscire da Pontevedra diretto verso Santiago, si producono dei cambiamenti nella descrizione del viaggio: Sarmiento continua a registrare i toponimi dei luoghi attraverso i quali transita e quelli vicini al cammino, ma il racconto comincia ad essere più ricco e dettagliato. Comincia a mostrare, in altre parole, quell'interesse empirico che caratterizza l'autore.

Dell'attuale municipio di Sanxenxo mette in evidenza la descrizione della morfologia del luogo nonché il gran numero di spiagge e punte che vi sono presenti²¹. Si può intuire

¹⁶ J.L. Pensado, *Viaje a Galicia: (1745)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones, 1975, pp. 10-11.

¹⁷ J.L. Pensado, *Viaje...* op.cit., p. 9

¹⁸ J.L. Pensado, *Viaje...* op.cit., pp.47-54.

¹⁹ J.L. Pensado, *Viaje...* op.cit., pp. 58 y 63.

²⁰ J.L. Pensado, *Viaje...* op.cit., p. 89.

²¹ J.L. Pensado, *Viaje...* op.cit., pp. 58-59.

come passi per piccole cittadine, la qual cosa contrasta con l'attualità, dato che si tratta di una delle zone a più alta densità e una delle più turistiche del Salnés.



A Lanzada, Sanxenxo

Dopo questo viaggio gli arrivano numerose informazioni su A Lanzada, dove si trovano un piccolo eremo romanico e i resti di una fortezza medievale. Si dedica alla raccolta di informazioni sul luogo, in seguito registrate in altri dei suoi manoscritti. Viene avvisato dell'apparizione di nove sepolcri le quali ossa galleggiavano nel mare. Ovviamente pensa che non potessero essere state interrare così vicino all'acqua, essendo più probabile che il mare avesse guadagnato spazio a discapito della costa. Le sue riflessioni lo portano a concludere che A Lanzada corrisponda alla città di Lambriaca descritta da Pomponio Mela²². Nella sua collezione di termini galeghi raccoglie la frase di questo autore: "Flexus ipse Lambriacam urbem amplexus recipit fluvios Iernam et Viam", e identifica i fiumi con il Lérez e l'Ulla²³.

Prima di entrare a Noalla, Sarmiento visita O Grove, attraversandola in tutto il suo perimetro, riconoscendo le isole che la circondano e avanzando ipotesi su come potessero rimanere unite, dato che questa penisola era stata un'isola non molti secoli prima, connessa alla terraferma attraverso un grande arenale e una palude²⁴. Prima di tornare, ne approfitta per raccogliere una foglia del fico nel quale era stato appeso "O Meco", leggenda che crede essere falsa, giustificando tale idea in uno scritto successivo²⁵.

²² J.L. Pensado, *Escritos geográficos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Dirección Xeral de Cultura, 1996, pp. 75-80.

²³ Sarmiento sembra essere impegnato nello scoprire e chiarire l'origine di A Lanzada, e per questo ricorre all'etimologia. Identificherà "castrum" come toponimo riferito all'ubicazione di un castello, ma al giorno d'oggi si sa che corrisponde al castello di A Lanzada, insediamento che va dal sec. VIII a.C. fino al secolo X d.C. J.L. Pensado, *Colección de voces y frases gallegas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, 1970, pp. 184-185. Per conoscere lo studio degli interventi archeologici fino al 2010, si veda B. Aparicio, A. de la Peña, R. M. Rodríguez, *Lanceata. Entre la vida y la muerte. Entre la tierra y el mar*, Ponte Caldelas, Pontevedra, Cumio, 2014

²⁴ J.L. Pensado, *Viaje...* op.cit., pp. 58-59.

²⁵ La leggenda viene raccolta in J.L. Pensado, *Escritos sobre "El Meco" y la "Cruz de Ferro"*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Area de Filología Románica, D.L. 1992.

Il percorso continua di nuovo per il territorio di Sanxenxo, citando le importanti saline di Noalla, attività che risale all'epoca romana e che si conserva fino all'età moderna²⁶. La geografia del luogo – la “sacca” di mare che si forma in vari punti del Salnés – propiziò questo tipo di sfruttamento marino così prezioso ed apprezzato. I villaggi per i quali transita si trovano, per la maggior parte, vicino alla costa.

Continua il suo viaggio e attraversa il fiume Umia e quella che chiama col nome di “ría segunda” a causa della già citata sacca di Noalla. Passa per Santo Tomé do Mar con la sua torre, Fefiñáns e Cambados. Di nuovo, s'imbatte in un'altra sacca di mare, anch'essa sfruttata con saline²⁷. Il percorso lo conduce un po' nell'entroterra, per le parrocchie di Deiro e Caleiro, del municipio di Vilanova de Arousa, dove trascorre la notte²⁸.



Illa de Arousa

Anche se Sarmiento non può visitare un luogo, la sua curiosità lo porta ad informarsi su di esso. È il caso della Illa de Arousa, che apparteneva a Vilanova, e della sua torre andata perduta cinquant'anni prima, della quale rimane solo il toponimo²⁹. A causa della sua posizione in una collinetta crede che possa essere servita da faro per l'isola di Sálvora, data la sua visibilità dalla Illa³⁰.

Il percorso di Fra Martín continua per la costa, passando per i villaggi di Vilanova e Vilagarcía, dove trova il convento agostiniano di Vista Alegre e il palazzo del Marchese di Vilagarcía. Da qui cita la torre di Lobeira, punto strategico della regione, conteso da nobili, re, e la sede vescovile compostelana nel corso dei secoli, fino alla sua capitolazione durante la seconda Guerra Irmandiña (XV sec.)³¹.

²⁶ J.L. Pensado, *Viaje...* op.cit., pp. 59-60.

²⁷ In questo caso non menziona le saline, probabilmente perché già non erano sfruttate, ma si conservano documenti che ne comprovano lo sfruttamento da parte dei monaci di San Cibrán de Cálago (Vilanova de Arousa) durante il Medioevo.

²⁸ J.L. Pensado, *Viaje...* op.cit., p. 60.

²⁹ Sarmiento ne indica la similitudine con la torre di A Lanzada e quelle del Oeste en Catoira. Il fatto non deve apparire strano, dato che tutte concorrevano a formar parte del sistema difensivo della ría di Arousa creato da Sisnando II nel sec. X, in seguito restaurato da Gelmírez nel sec. XII per difendersi dai musulmani.

³⁰ J.L. Pensado, *Viaje...* op.cit., p. 60.

³¹ J.L. Pensado, *Viaje...* op.cit., p. 61.



Lobeira, Vilanova de Arousa

L'ultimo tragitto nella regione del Salnés si snoda attraverso Carril e il suo importante porto, con l'isola antistante di Cortegada. Continua poi per l'odierno municipio di Catoira, dove sottolinea le descrizioni delle Torres del Oeste, le sue cinque torri e l'eremo di Santiago³².

A partire da questo punto il racconto si alleggerisce: Sarmiento enumera semplicemente le parrocchie per le quali transita ed arriva a Santiago il 22 luglio. Vi è una gran differenza tra la totalità dello scritto e le pagine dedicate alla regione del Salnés, dove si sofferma maggiormente descrivendo luoghi, monumenti e dove le sue riflessioni etimologiche si rivelano più sostanziali. Questa parte mostra un interesse maggiore. Si intuisce anche la presenza di suo fratello, citato sul finale, quando visitano principalmente città di porto e mare, come Portonovo, O Grove, Santo Tomé do Mar, Vilanova e Carril.

“Viaje a Galicia” è, senza alcun dubbio, una delle opere da tener presenti per studiare la regione del Salnés, soprattutto per quello che riguarda la storia moderna, la toponimia e la etnografia, per mano di un autore di quelli che già non ci sono, Fra Martín Sarmiento.

Bibliografía

B. Aparicio, A. de la Peña, R. M. Rodríguez, *Lanceata. Entre la vida y la muerte. Entre la tierra y el mar*, Ponte Caldelas, Pontevedra, Cumio, 2014

C. Casares, *A vida do Padre Sarmiento*, Vigo, Galaxia, 2001

F. Fernández de Riego, X. Filgueira Valverde, *O Padre Sarmiento e Galicia*. Vigo, Galaxia, 2002

X. Filgueira Valverde, *Fray Martín Sarmiento*, A Coruña, Gráf. de Galicia, 1981

J.L. Pensado, *Colección de voces y frases gallegas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones, 1970

³² Sarmiento ricorre nuovamente agli autori classici ed afferma che l'isola di Cortegada è la “Corticata” indicata da Plinio e che le Torres del Oeste sono le Turrus Augusti di Pomponio Mela. J.L. Pensado, *Viaje... op.cit.*, pp. 61-62.

- J.L. Pensado, *Catálogo de voces y frases de la lengua gallega* , Salamanca, Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones, 1973
- J.L. Pensado, *Viaje a Galicia: (1745)* , Salamanca, Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones, 1975
- J.L. Pensado, *Escritos sobre "El Meco" y la "Cruz de Ferro"*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Area de Filología Románica, D.L. 1992
- J.L. Pensado, *Escritos geográficos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Dirección Xeral de Cultura, 1996
- J. Santos Puerto, *Cartas al Duque Medinasidonia* . Ponferrada: Instituto de Estudios Bercianos, 1995

Books to praise Saint James. The Choirbooks of the Cathedral of Santiago de Compostela in the liturgy and the Jacobean worship during the Baroque

María José Carrera Boente

Universidade de Santiago de Compostela – Santiago de Compostela – España

Key Words: Choirbooks, jacobean cult, liturgy, Council of Trento.

1. The influence of the Council of Trento in the liturgy of the Jacobean cult

Choirbooks of the Cathedral of Santiago de Compostela, like most of this type produced in the course of the Early Modern Age, are related with the Council of Trento and its liturgical dispositions, which had a great significance and remained valid for centuries. The liturgy and the sacraments hold a relevant place throughout the Council, reassuring the doctrine and Catholic practices in front of the new Lutheran proposals. One of the most important topics of controversy with the Reformers was the doctrine of the Eucharist¹, as a consequence the Mass acquired even a bigger relevance as well as everything that could contribute to its exaltation and splendor, for example choirbooks.

Another decision of Trento that affected to the production of choirbooks was the reformation of liturgical books². Until that moment the dioceses had competence to reform the liturgy, as long as the modifications did not alter the traditional essence of the Roman Missal neither the canon of the mass. The Council pretended to implant a revised edition in the Church, thus securing a single liturgy. Because the Council Fathers could not take care of the new editions before the closure, they entrusted this assignment to the pope. In the chapter XXI of session XXV of the Council, it was approved the *Decretum super indice librorum, catechismo, breviario et missali*, and afterwards it was selected a commission that carried out the reformation of the Breviary and the Missal. Five years after the closure of the Council, Pius V, via the bull *Quod a nobis postulat*, promulgated the new *Breviarium Romanum*. The same pope in 1570, by means of the bull *Quo primum tempore*, published the *Missale Romanum*. The bulls summarize the evolution of the works done until the publishing of the books, and they establish that, from this endorsement, the new editions become compulsory for the entire Catholic Church of Latin rite. To this Breviary and Missal, an appendix with the masses and particular offices would be attached in the different dioceses and religious orders, the so called *Proprium Sanctorum*.

In spite of having defended the celebration of the mass in response to the Protestant detractors, the ecclesiastics gathered in the Council were conscious of the necessity of reform certain aspects, which already had been pointed in previous synods. In 1562 it was appointed a special commission, whose duty was to stablish which practices needed to be disregarded and to decide on concrete propositions for their abolition. Among the more prominent *abussus missae* we find the inappropriate chants after the consecration, recent formulae of dubious precedence, abuses of votive masses, disproportionate increase of singular propers, which frequently substituted the Sunday proper, in detriment of the liturgical year, and certain series of masses attributed with an infallible effectiveness. Other reprehensible practices were the simultaneity of private masses along with the solemn mass or the celebration of private masses with less of two persons attending.

A form of abuse with special relevance in Santiago were the lectures about saints with contents based on the tradition. Even Rome began to question the authenticity of the preaching of apostle in Spain. Though the 1586 edition of the *Martyrologium romanum* had

¹ Cf. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado Histórico-litúrgico*, Madrid, 1963.

² Cf. M. Rigueti, *Historia de la liturgia*, Madrid, 1956.

accepted the presence of Santiago in the Iberian Peninsula, this hypothesis was questioned later and passages referring to the arrival, preaching and presence of the Apostle's corpse in Santiago were suppressed from the liturgy books.

A very well-known episode is the alteration of the Breviary carried out during the pontificate of Clemens VII. The commission tasked with this matter was pointed in 1592, among the members stood out Cardinals Belarmino and Baronio. Both questioned the presence of the apostle Santiago in Spain and they were quite belligerent in the defense of their stance, as it is proved in a manuscript of Cardinal Baronio: «*Se dice que Santiago predicó el Evangelio en España. Pero es muy dudoso, porque, al parecer, no se aduce [...] ningún testigo. Quién creará que un apóstol tan grande [...] no pudo convertir en toda España ni a diez personas*³». Cardinal Baronio had access to the work entitled *Primera Colección de Concilios Españoles, censurada y aprobada por todo el claustro de la Facultad de Teología de la Universidad de Alcalá*, published in 1593; it contained the acts of the Fourth Council of the Lateran of 1215 where the bishop and chronicler Rodrigo Jiménez de Rada questioned the presence of Santiago in Spain. This must be understood in the context of the defense of the primacy of the Church of Toledo over the Church of Compostela. The assertions of Jiménez de Rada were decisive for Cardinal Baronio, and made him to change his position on this matter in contrast with the previous opinion uphold in his *Notationes* to the Roman Martyrology of 1586 and in the first volume of the *Annales Ecclesiastici* published in 1588.

King Philip III mediated in this dispute through his ambassador in Rome, the Duke of Sessa, to whom he wrote a letter dated 11 February 1600, where he presented his concern: «*Ha llegado a mi noticia [...] de tener por aprócrifa parte de la historia del glorioso Apóstol Santiago y su venida por acá [...] que no puedo creer que su Beatitud dé lugar a novedades que curiosos le hayan propuesto*⁴». The king solicited the ambassador that he should compell the pope to close this matter: «*teniendo consideración al particular interés en este negocio corre a mí y a todos mis reinos*⁵». At this point it is worth highlighting the importance that the figure of Santiago had for the Hispanic Monarchy, because of the direct and indirect incomes that the Crown received from the Chapter of Santiago and the image of Saint James as conqueror, that once unified the peninsula under Christianity later was transferred to American lands. Despite the determination of Philip III on this endeavor, the composition of the Breviary reformed by Clemens VIII regarding the matter of Saint James was not of his liking, since it described the presence of the Apostle in the Iberian Peninsula as a particular tradition of the Spanish Church and not as a fact: «*El haber venido a España y haber convertido allí algunos a la fe, es tradición de las Iglesias de aquella provincia*⁶». It was not until the next rectification of the Breviary, made by Urban VIII, when, through the mediation of Philip IV, it was achieved that the text became similar to the one found in the Breviary of Pius V: «*[...] marchando a España, convirtió allí a algunos a Cristo, de entre los cuales siete, ordenados más tarde obispos por San Pedro, fueron los primeros que se dirigieron a España*⁷». The support of the monarchy to the Compostelan cause is confirmed with the establishment of the offering to the Apostle in 1643, which meant the delivery of a thousand escudos of gold every 25 July. Furthermore, King Philip IV disposed that, for twenty years, a rent of 2.000 ducats was granted every year.

The doubts about the traditions related with Saint James acquire special sense on the context following the Council of Trento, because the popular traditions did not agree with the Tridentine logic. The hesitations are also related with changes in the religiosity, inspired by

³ Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, vol. 1, Madrid, 1929, pp. 30-31.

⁴ *Ibidem* p. 32.

⁵ *Ibidem* p. 33.

⁶ *Ibidem* p. 36.

⁷ *Ibidem* p. 40.

the Erasmism, which favored the inner spirituality. This milieu contributed to the questioning of the unique patronage of Saint James in the Hispanic Realms, endangering the main income of the Compostelan Church, the *Voto de Santiago*, legitimated by the Catholic Monarchs when it was conceded the *Voto de Granada* after its conquest in 1492. Even though Pope Urban VIII restored the text of the Breviary favorable to the preaching of Saint James in Hispanic lands, he also designated Santa Teresa patron saint of Spain together with the Apostle. Looking to revert the situation, the Compostelan chapter sent two of his members to Rome, the canons Villafañe and Astorga del Castillo, who accomplished demonstrate to the pontiff the difficulties that the co-patronage could suppose for the incomes of the Church of Santiago. Therefore, Urban VII designated again the Apostle «*único y celestial patrono de las Españas*⁸» in 1629.

2. Choirbooks for the festivities of the Apostle

All the changes in the liturgy influenced the books intended for the festivities of Saint James. Salters, hymnals and antiphonaries were reformed and, in many cases, new copies were ordered⁹. The renewal of the choirbooks was in harmony with the search of splendor in the cult to the Apostle, which had its reflection in the religious ceremonies and also in the festivities that accompanied the celebration. The promoter of the acquisition and renovation of the choirbooks was the Fabric of the Cathedral of Santiago. The *fabrica ecclesiae* was responsible of the funding and its administrator made the necessary payments. This can be verified on the account books, where are listed all the expenses related to the choirbooks. The account books contain the salary of the different artisans who intervened in this work and the cost of certain materials such as the parchment. Here is an excerpt that can be held up as example:

*Librero. Más tresçientos y veinte y çinco real es que pagó a Christóbal López librero por las enquadernaciones de los brebiarios de quarto y de cámara y missales ordinarios y de folio que enquadernó para la yglessia, y libros que enquadernó desde el mes de nobiembre del año passado (sic) de seisçientos y treinta y dos miss ales de los pequeños que le compraron assi mismo para la yglessia como constó de su memoria y quenta*¹⁰.

*Pergamino. Más duçientos y trei nta y çinco reales que por çinco rollos de pergaminos que reçivió del Señor arcediano Alonso López de Lizeras y se gastaron en dichos libros*¹¹.

The Fabric of the Cathedral of Santiago, sporadically, provided other required materials for the copy, as for example the ink¹². However, any note referring to the purchase of quills, penknife, instruments for ruling and other elements related to the manufacturing of the books is specified. The most logical cause to explain this absence is that these expenses were on behalf of the hired artisans who, as part of their job, will take care of being provided of all the necessary tools. Depending on the different tasks there were also different types of professionals: calligraphers in charge of the writing, illuminators who made the decorations and the bookbinders. These professionals were not in contact and each one of them developed his labor independently. In some of the choirbooks the same artist was in charge of several responsibilities, the names that figure in the sources are occasionally ambiguous. Among others are mentioned: *libreros*, *scriptores*, bookbinders, painters, etc. Some of the terms refer to a specific duty, meanwhile others do not clarify their occupation. *Librero* and *scriptor*

⁸ *La Polifonía Jacobea. Los villancicos al Apóstol de José de Vaquedano* Vol 1, edited by V. García Julbe, J. M. Díaz Fernández y C. Villanueva, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2002, pp 18-19.

⁹ M. J. Carrera Boente, «Manuscritos epígonos. Libros de coro artesanales en la Edad Moderna», en *A Quientos años de la Políglota: el proyecto humanístico de Cisneros*, edited by M. A. Pena González and M. I. Delgado Jara, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2015, pp. 325-341.

¹⁰ Archivo de la Catedral de Santiago (ACS), IG 533, *Libro de Fábrica 1º*, 1631, f. 75r.

¹¹ *Ibidem*, 1631, f. 75v.

¹² *Ibidem*, 1620, f. 13v.

sometimes refer to an artisan who has a broad remit regarding the book not just a single labor, whereas in others it is differentiated *scriptor* as the person who executes only the job of calligrapher¹³. In the accounts of the Cathedral of Santiago it can be found the name of Juan García who initially appears as *scriptor* and in a later note as *librero*, also pointing his other dedication:

*Scritor. Más dos mil y treynta y siete reales y medio que pagó a Juan García escritor de los libros de la iglesia que montaron las ojas que escribió hasta ocho de Março de 1624*¹⁴.

*Juan Garçia librero. Más mill çiento y settenta y çinco reales que pagó a Juan Garçia librero y scriptor de libros de choro y montaran lo s quatro libros de primera, segunda, terçera y quarta parte del sanctoral de las missas y otro pequeño con las botivas en que sale el cavildo fuera Que tubieron quatroçientos y settenta ojas a dos reales cada oja que montan los dichos mill çiento y settenta y çinco reales como pareçio de su quenta*¹⁵.

The sources also show how other workers, not specialized in the production of books, participated in determined stages of their manufacturing. Carpenters to make the tables destined to bookbinding and blacksmiths who were responsible of the clasps, corner pieces and raised medallions. In the Compostelan cathedral a tinker took charge of the iron fittings and a painter carried out the illuminations:

*Herraje de libros. Más seis ducados que pagó a Pedro de X araço latonero por dos herrajes que hizo para dos libros de canto del coro*¹⁶.

*Illuminador. Más quarenta reales que pagó a Phelip e López pintor por yluminar las ojas que faltaban en dichos libros*¹⁷.

This entire process falls within the unfolding of the Baroque theatricality in honor of Santiago that sought to emphasize his importance and qualify his figure. Music had a fairly important role in this ceremonies. Along with the liturgical chants, *villancicos* were composed in honor of the apostle. Some of the most noteworthy *villancicos* were written by Fray José de Vaquedano, studied in detail by various authors¹⁸, and they were performed in the offertory of the mass in 25 July and, in occasions, also in the vespers. A total of twenty-eight are preserved in the archive of the cathedral, the themes vary from the military character of the Apostle, referring to him even as «*sagrado Marte*», to Saint James pilgrim, while some others remembered part of the tradition linked to his figure, such as those that describe the episode of the discovery of the tomb of Saint James. Lastly, some of them were focused in his facet as patron saint. All of them were a means of popular legitimation, they were sung in vernacular language and even copies were printed to be distributed around the city.

In short, the Jacobean cult throughout the Baroque age lived a period of splendor reflected in different areas, the profound architectural reformation of the cathedral and its environment, the temporary deployment for the festivities, the musical compositions and the books to praise Santiago adapted to the Tridentine liturgy and their luxurious decoration, in consonance with the exaltation of the figure of the Apostle during the celebrations.

Bibliography

M. J. Carrera Boente, «Manuscritos epígonos. Libros de coro artesanales en la Edad Moderna», en *A Quientos años de la Políglota: el proyecto humanístico de Cisneros*, edited

¹³ Cf. A. Suárez González, *Los libros de coro de Valdediós*, vol. I, Valdediós, Monasterio Cisterciense de Santa María de Valdediós, 2001, pp. 52-54.

¹⁴ ACS, IG 533, *Libro de Fábrica 1º*, 1623, f. 20v.

¹⁵ *Ibidem*, 1624, f. 46v.

¹⁶ *Ibidem*, 1620, f. 13v.

¹⁷ *Ibidem*, 1624, f. 47r.

¹⁸ Cf. C. Villanueva Abelairas, «¡Santiago y a ellos! Fiestas reales en Compostela durante el magisterio de José de Vaquedano, maestro de capilla de la catedral (1681-1711)», in *Sebastián Durón y la música de su época*, edited by P. Capdepón Verdú and J. J. Pastor Comín, Pontevedra, Academia del Hispanismo, 2013, pp. 161-186.

by M. A. Pena González and M. I. Delgado Jara, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2015, pp. 325-341.

Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, Madrid, 1929.

J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado Histórico-litúrgico*, Madrid, 1963.

La Polifonía Jacobea. Los villancicos al Apóstol de José de Vaquedano, vol 1, edited by V. García Julbe, J. M. Díaz Fernández and C. Villanueva, Santiago de Compostela, 2002.

M. Rigueti, *Historia de la liturgia* Vol. 1, Madrid, 1956.

A. Suárez González, *Los libros de coro de Valdediós*, vol. I, Valdediós, Monasterio Cisterciense de Santa María de Valdediós, 2001.

C. Villanueva Abelairas, «¡Santiago y a ellos! Fiestas reales en Compostela durante el magisterio de José de Vaquedano, maestro de capilla de la catedral (1681-1711)», in *Sebastián Durón y la música de su época*, edited by P. Capdepón Verdú and J. J. Pastor Comín, Pontevedra, Academia del Hispanismo, 2013, pp. 161-186.

From the traditional hostel to the historical state-owned hostel-hotel “Parador”. The offer of accommodation for the pilgrim on St. Jame’s Way: An analysis of the Northern Way to Santiago passing through Cantabria

Nuria Salesa Amarante

University of Cantabria – Santander – España

Keywords: Hostel, Parador, Pilgrim, Accommodation, Way of Santiago, North Way.

1. Introduction

The Way of Santiago as a pilgrimage route, has undergone numerous challenges since its origin in the 9th century to the present day. However, one aspect that has remained unchanged throughout its history, is the creation and parallel development of the necessary support equipment to cover the pilgrims' basic necessities of accommodation and attention.

The first ones to cover the need for shelter on the Way of Santiago were the Christian pilgrims who founded the first shelters and hospitals. Later, it will be the Church that, through hospital orders, founds hospitals or takes care of existing ones; understanding a hospital not only as a place of care for the sick but also as a center of “hospitality”, where the pilgrim can find security and shelter. These hospital orders, enabled spaces within monasteries or created an independent space that supported mainly by donations and the granting of land and privileges by medieval kings and nobles. In the hospitals, the pilgrims were attended by canons and Laymen. It is at this moment that the figure of the "hospitalero" arises as the person in charge of receiving and welcoming the pilgrim, a figure that has been maintained throughout the centuries and now has been relegated only to the accommodation of the pilgrim in shelter.

The Way of Santiago is considered as a good to protect since it was declared a historical-artistic complex in 1962 by Decree 2224/1962 of September 5. Once again, the Way of Santiago was a Pioneer when in 1987 it was inscribed as the first European Cultural Itinerary. Six years later it was included in the UNESCO World Heritage list. There is much controversy in considering the Way of Santiago as a tourist route and this makes it difficult to classify it as a tourist product, since there are scattered data within the religious tourism, cultural tourism in even sports tourism. Mainly due to the celebration of the first Xacobeo in 1993, when an infrastructure adapted to the needs of the pilgrim was developed in a way that could be put into practice by pilgrims in a more touristic sense.

Undoubtedly, the celebration of the first Xacobeo, is a turning point in the concept of pilgrimage, as from then the term *pilgrim* is now linked the term *tourist* and *pilgrimage* moves from the strict religious connotation to a more touristic term. However, it is not easy to find data on tourists-pilgrims, since in most studies on Tourism the pilgrim hostels are not included as a tourist accommodation. This fact, along with the complexity of following the trail of pilgrims opting for other types of accommodation different from the lodge, requires an specific study on the subject.

2. Accommodation on the Way of Santiago

The pilgrim of the 21st century has at your disposal all types of accommodation. Among the main accommodation sources available to the pilgrim, we can distinguish four types:

1. Pilgrim hostels: these can be public or private.
2. Youth hostels: accessible through the hostel card.

3. Campsites

4. Other types of accommodation

Within the fourth typology of other types of accommodation, it is worth mentioning the *Paradores* because this is a type of accommodation unique in the world. The concept of Paradores is born at the beginning of the 20th century to cover the need for accommodation for travelers and hikers in Spain and to project the image of the country as a tourist destination abroad.

The peculiarity of this type of accommodation is the desire to protect the historical-artistic heritage and to put it in value with a new tourist use that enhances the area in which the Parador is. This is why within the offer of establishments we can find old Hospitals, convents, castles and other buildings of great interest, 45 of them declared of Cultural Interest. Out of the thirty squares offered by the first Parador opened in Gredos in 1928, the company Paradores de Turismo of Spain S.A. has built up an offer more than 10,000 in a total of 95 establishments that currently make up the Network distributed in 16 Spanish regions.

From the 95 existing Paradores, 34 are located within one of the routes of the Way of Santiago: 10 in Galicia, 4 in Asturias, 1 in Catalonia, 1 in Aragon, 1 in Navarra, 2 in La Rioja, 1 in the Basque Country, 5 in Castilla León, 4 in Extremadura, 1 in Andalusia and 4 in Cantabria.¹

In 2015 UNESCO extends the declaration of World Heritage Patrimony "Way of Santiago de Compostela" in four itineraries, two linked to Cantabria: Camino Costero to Santiago and the Camino de Liébana, in addition to the Interior Route of the Basque Country and the Primitive Road. It is Cantabria therefore an exceptional case within the Way of Santiago. On one hand, it is the only Spanish region with two itineraries of pilgrimage declared World Heritage Patrimony whose destination is a holy place: The Coastal Way of Santiago and the Camino de Liébana. On the other hand, it has a complete and varied offer of accommodation available for the pilgrim, from hostels to its 4 National Paradores: two in Santillana del Mar, one in Fuente Dé -in the Picos de Europa- and another in Limpias. Although the last two are not within the Way of Santiago, they are a small and recommended diversion for the pilgrim to enjoy.

On April 23, 2017, the Monastery of Santo Toribio de Liébana, located in the Cantabrian part of the Picos de Europa, opened the "Door of Forgiveness", on the occasion of the 70th Holy Year Jubilar Lebaniego. La Puerta (The Door), will remain open until the same date next year 2018. Many pilgrims whose destiny is either Santo Toribio or Santiago de Compostela, often decide to make a stop earlier in the Holy Cantabrian place.

The study will therefore focus on the Coastal Path as it passes through Cantabria and on the Camino (way to) de Liébana. An analysis of the offer of accommodation for the pilgrim will be made focusing on the opposite accommodation types: the shelters and the inns. It is obvious that the current pilgrim not only walks the Path with religious motivations; many have other motivations such as sport, nature enjoyment or even leisure. Therefore, these two types of establishments coexist perfectly and cover the needs of two different types of pilgrims. For the pilgrim who is staying in a hostel, it is expected for this one to cover his/her basic needs of lodging and support. However, the pilgrim who stays in Paradores will require more services and higher quality.

3. Origin and evolution of Paradores de Turismo: Paradores in Cantabria

The origin of Paradores dates back to the beginning of the 20th century. The increase in the arrival of foreign tourists and the improvement in the international image of accommodation, prompted the creation of a hotel infrastructure where private initiative did not reach back then.

¹ Parador de Limpias and Parador de Fuente Dé require a diversión from the route.

We cannot speak of Paradores without referring to the figure of Benigno de la Vega-Inclán and Flaquer (Marquis de la Vega-Inclán)², since it was him who, while being in charge of the Regia Commissary of Tourism and Popular Culture³, creates The Network of National Paradores and Hostels of Road, now known as Paradores de Turismo de España SA.

Although Benigno de Vega-Inclán began his professional career as a military man, his passion for culture led him to leave the army and become the great promoter of tourism in Spain in the early twentieth century. Supported by King Alfonso XIII, he was involved in the restoration and restoration of Spanish heritage, saving buildings such as the Casa de Cervantes in his native land, Valladolid, the “Casa del Greco” and the “Tránsito” synagogue in Toledo or the Santa Cruz neighborhood and The Alcázares in Seville.

In 1911 King Alfonso XIII named Benigno de la Vega-Inclán the first Regio Commissioner of the Regia Commissariat for Tourism and the newly created Popular Culture. This will be the start of the interest of the noble for Tourism.

However, despite not having an understanding of development of Tourism of the twentieth century or the need to create an infrastructure that allowed the same, he was the driver of modern hospitality by introducing a new concept of accommodation.

In 1921 he began to put into practice this, although it will not be until 1928 when it becomes a reality, through the opening of the first National Parador in Gredos (Ávila), the drive of automobile tourism and hunting in that area, factors that led to choosing this location.

From the beginning, Paradores set itself the goal of boosting the dynamism of the territory through the creation of an accommodation infrastructure in areas of special interest where private provision was not present. Similarly, concern for heritage and its recovery was and remains the hallmark of this new concept, even though its first hostel was newly built.

Two different types of Paradores are created then; those of new construction like the one of Gredos (1928) and those of rehabilitated buildings, being the old Convent of Jesus in Mérida its first representative in 1933.

But it will be in the period of the Ministry of Information and Tourism (1951-1977) when the network of Paradores suffers its maximum expansion. In the sixties, there were 40 to 83 establishments.

In 1991, the public company "Paradores de Turismo de España" was created, under the direction of the General Directorate of State Heritage⁴, with the aim of making this one profitable. The Paradores de Turismo society of Spain has also been affected by the crisis, and since 2008 has been dragging a complicated situation. This has led to the development of a new way of thinking on the business model by –since 2013- the open invitation to establishments that wish to join the network to do so under the franchise mode. So far only one establishment, Casa da Ínsua in Portugal, has entered the network as a franchisee, becoming the number 96 Parador.

PARADOR 3*	PARADOR 4*	PARADOR 5*	PARADOR 5*GL
16	77	2	1

As can be seen in the table above, the majority of hostels at present are 4 stars rated (80.2%), followed by 3 stars (16.7%), 5 stars (2.1%) and a single representative in the maximum category of 5 stars, Great Luxury (1.1%) that curiously is in Santiago de Compostela and that also was built to give shelter and aid to the pilgrims of century XVI, becoming Parador in 1954. The region of Cantabria, has 4 Paradores today. Two are located in Santillana del Mar:

² (Valladolid, 29/06/1958- Madrid, 6/01/1942)

³ Real Decreto 19/06/1911 (1911-1928)

⁴ Canalejas, 19/06/1911

4 star Parador Gil Blas and 3 star Parador Santillana del Mar. Santillana del Mar is part of the Way of Santiago along the Coast or North Road.

The Parador Gil Blas is a Baroque building from the late seventeenth century that became Parador in 1946, however the Parador Santillana del Mar is a new building that was built in 2000 to expand the capacity of the first.

The Parador de Limpias 4 stars, although it is not within the North Road, makes a small and recommended diversion for the pilgrim. It is a beautiful 19th century palace converted into a Parador in 2004.

Finally, the 3 star Parador de Fuente Dé is located in the Picos de Europa and very close to the Monastery of Santo Toribio de Liébana, Holy place. It is a newly built building opened in 1966.

The company Paradores offers the pilgrims of the Way of Santiago three offers:

Every day, the first ten accredited pilgrims, the Parador de Santiago de Compostela offers 10 breakfasts, 10 meals and 10 dinners free of charge.

15% discount on the bed and breakfast rate and 10% discount on cafeteria and restaurant.

A special menu for the pilgrim for €15 or €18, depending on the Parador.

However, despite having a specific offer for pilgrims and being linked to the history of the Way of Saint James, they do not have statistics or data to know the scope of these offers.

4. Origin and evolution of the Hostel of Pilgrims: Hostels in Cantabria

The hostel concept is closely linked to the Camino from its origins. Many of the old pilgrim hospitals built at the start of the Camino's history have continued the work for its original purpose, to provide shelter and security for the pilgrim.

There are currently two main types of pilgrim hostels:

Public shelters that belong to and manage public administrations or religious institutions.

Private hostels

The characteristics and requirements that shelters pilgrims must meet vary according to the region in question. Some regions like Galicia have no specific regulation on the shelters of the Way and therefore all the shelters maintains minimum levels of quality.

In other cases, as in Cantabria, tourist hostels are regulated but do not contemplate the minimum requirements of those that are destined to the Camino pilgrim. However this situation is going to change, as recently the Government of Cantabria, through the Ministry of Tourism, has announced that it will amend the Decree to include pilgrim hostels.

Cantabria currently has 30 hostels available to the pilgrim on the North Road offering a total of 872 places. The price in this type of accommodation varies from will up to €15 per person. Some hostels offer breakfast and meals and others only accommodation. There are also notable differences in the hours of care for the pilgrim and in the season of the year in which they are open; some limit the number of stays to one night and others do not have this limit.

This disparity in prices and services is due to the fact that there is no regulation that looks over the minimum requirements that a hostel for pilgrims should have and the diversity of them in terms of management (public or private).

Undoubtedly the main attraction that hostels offer to pilgrims is the possibility of sharing experiences, coexist and enrich the experience of the Way by talking with peers. Some hostels are especially distinguished in this sense, in Cantabria the Hostel the Cabin of Abuelo Peuto in Güemes, managed by Father Ernesto helped by a network of volunteers. From its origin, it aims not only to give lodging to the pilgrims but also to enhance their experience through exposing them to the values of the other pilgrims. Each day the pilgrims are received, informed of the following stages and spaces are created where they can share testimonials and experiences.

5. Conclusions

The pilgrim of the 21st century has a wide offer of accommodation. The choice of one or the other will depend on the type of pilgrimage made by the tourist. The needs of the tourist-pilgrim have changed at the same time that the way of travel has evolved and the comforts offered by the lodging. If in the origins of the Way of Santiago, the pilgrim sought in shelters and hospitals to cover the need for rest and safety. Nowadays they add to this need many others such as the variety of services offered by accommodation, accessibility, capacity of adaptation to the chosen means of transport (on foot, by bicycle, on horseback ...), new technologies, associated gastronomy, etc.

The importance given by tourism administrations to religious tourism, and more specifically, tourism generated by the Way of Santiago does not correspond to the infrastructure that accompanies the Way. There is a need for regulations that aggregates and standardizes the minimum requirements that these types of accommodation must meet.

The dispersion of the typology of religious tourist and the different ways of carrying out the Way make it difficult to analyse and follow the tourism phenomenon associated with the Way of Santiago. It is important therefore to define and describe the term peregrine and tourist pilgrim in order to be able to study in depth the Camino de Santiago as a tourist product.

Bibliography

- A. Moreno, "Turismo de élite y administración turística de la época", in Instituto de Estudios Turísticos, 2005, 163-164.
- A. Rubio and J. Ruiz, Los antiguos hospitales de Cantabria, Cantabria, Estvdio, 2016.
- C. Padín and X. Pardellas, "Patrimonio y turismo sostenible en el Camino de Santiago. La gestión de las administraciones locales del itinerario francés en Galicia", Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 2015
- E.V. Lobo, "Paradores de turismo de España y el patrimonio cultural", in Estudios Turísticos, 150, 2001, 83-111.
- F. Barreda, J.L. Casado and C. González, Rutas Jacobeas por Cantabria, Consejería de Cultura, Cantabria, Educación, Juventud y Deporte del Gobierno Regional de Cantabria, 1993.
- G. Cánoves and A.B. Romero, "Turismo Religioso en España: ¿la gallina de los huevos de oro? Una vieja tradición, versus un turismo emergente", in Cuadernos de Turismo, 27, 2011, 115-131.
- J.R. Fernández, J.J. Prieto and J.M. Tra, El Camino de Santiago y otros itinerarios: cultura, historia, patrimonio, Urbani, 2014.
- K. Maak, "El Camino de Santiago como posible motor turístico en zonas rurales de escasos recursos: el caso de Brandenburgo", in Cuadernos de Turismo, 23, 2009, 149-171. M.C. Porcal,
- A. Díez and J. Junguitu, "Dimensión territorial y turística de la Ruta Norte del Camino de Santiago en el País Vasco: distintas concepciones, valoraciones y propuestas de intervención en un fenómeno multifacético", in Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles.
- M.G. Millán, E. Morales and L.M. Pérez, "Turismo religioso: estudio del Camino de Santiago, in Gestión Turística, 13, 2010, 9-37.
- M.J. Suarez, "Consideraciones generales sobre la potencialidad del turismo para el desembolvimiento rural: el Caminio de Santiago como estudio de caso", in TuryDes, 4, 2011, 9.
- M.J.R. Pérez, "Paradores, pousadas y Habaguanex. La rehabilitación en el marco de la hotelería pública", in Cuadernos de Turismo, 35,2015,379-398.
- X. Santos, "El Camino de Santiago: turistas y peregrinos hacia Compostela", Cuadernos de Turismo, 18, 2006, 135-150



Illustration 1 National Parador Gil Blas. Santillana del Mar.



Illustration 2 Pilgrim hostels in Cantabria along the Way stages



Illustration 3 Hostel Casa del Abuelo Peuto, Güemes. Cantabria



Illustration I Pilgrim printed books at Ermita San Julián. Güemes. Cantabria

I miracoli della Vergine sulla via di Santiago: testimonianze nella lirica del secolo XIII

Maria Incoronata Colantuono

Institut d'Estudis Medievals – Barcelona – España

Parole chiave: letteratura miracolistica, lirica medievale, cammino di Santiago, Vergine e *Cantigas de Santa Maria* (CSM).

*Romeus que de Santiago yan foron-lle contando
os miragres que a Virgen faz* (CSM 268)

La devozione a Santa Maria, che diede origine alla creazione di molta parte del repertorio liturgico tra il XII e il XIII secolo, divenne inesauribile fonte d'ispirazione del genere lirico nel secolo XIII. Gli albori di questa tradizione devono essere cercati in ambiente monastico cluniacense, laddove si formò il genere letterario dei *Miracula*, con la finalità di diffondere e far conoscere i fatti straordinari legati all'intervento miracoloso di Santa Maria. La produzione di leggende miracolose fu accolta e diffusa dall'ordine monastico cistercense per tutta l'Europa cristianizzata, specialmente da San Bernardo di Chiaravalle (1091-1153), nominato il *citharista Mariae*¹.

Le tre principali raccolte di liriche mariane in lingue romanze del secolo XIII, che rappresentano il punto di arrivo di una lunga tradizione letteraria costellata di collezioni di miracoli della Vergine in latino, contengono componimenti relazionati a fatti straordinari accaduti lungo il cammino di Santiago di estremo interesse poetico, musicale e devozionale². Si tratta delle collezioni di *Miracles de Notre-Dame* di Gautier de Coincy (1117-1236) in lingua d'oïl, de *Los Milagros de Nuestra Señora* di Gonzalo de Berceo (prima 1196-dopo 1252) in castigliano e delle *Cantigas de Santa Maria* attribuite al Rey Alfonso X (1221-1284) in gallego-portoghese. I *Miracles de Notre-Dame* di Gautier de Coincy si ispirano a fatti miracolosi conosciuti e sono composti imitando le strutture melodiche di canti profani preesistenti (tecnica della contraffazione)³. Ogni poema consta di un'introduzione che invita il pubblico ad ascoltare la narrazione del miracolo, dell'episodio miracoloso e dell'insegnamento morale. L'origine delle melodie dei *Miracles de Notre-Dame* fu studiata da Gennrich, che riuscì in taluni casi ad individuare i modelli metrici e melodici utilizzati da Gautier⁴. La collezione mariale di Gautier de Coincy presenta relazioni con i 25 *Milagros de Nuestra Señora* di Gonzalo de Berceo, un poeta spagnolo educato nel monastero di San Millan de la Cogolla. Le similitudini tra le due collezioni derivano dalla coincidenza dei modelli imitati: la *Legenda aurea* di Jacobus de Voragine e lo *Speculum historiale* di Vicente de Beauvais. La mancanza di melodia nella raccolta castigliana non esclude la possibilità che tali poemi potessero essere cantati. Infine, la raccolta di *Cantigas de Santa Maria*, voluta e confezionata sotto la guida di Alfonso X *el Sabio*, riporta la melodia utilizzata per intonare la

¹ I principali testimoni dei miracoli della Vergine del secolo XIII sono: il *Mariale magnum* contenente 43 miracoli, compendio incluso nello *Speculum historiale* del domenicano francese Vicente de Beauvais (morto nel 1264); e la *Legenda aurea*, che raccoglie 19 miracoli della Vergine, di Jacobus da Voragine, domenicano italiano (ca. 1230-1298).

² La collezione che diede inizio alla produzione di questo genere nelle lingue vernacolari fu *Le Gracial* in anglonormanno (ms. Brit. Egerton 612), attribuita al chierico londinese Adgar. La raccolta di 49 miracoli in ottsillabi servì da modello ad altre antologie destinate a raccogliere materiale di facile uso per predicatori di monasteri e santuari mariani.

³ A. Jeanroy, « Imitations pieuses de chansons profanes », *Romania*, XVIII, 1889, p. 477; J. Chailley, *Les Chansons à la Vierge*, Paris, Heugel, 1959.

⁴ F. Gennrich, "Liedkontrafaktur", *Zeitschrift für deutsches Alterum und deutsche Literatur*, 82, 1948, pp. 105-141.

maggior parte dei poemi, offrendoci l'opportunità di individuare le strategie di composizione metrico-melodica miranti all'efficacia mnemotecnica, in un contesto di trasmissione orale. Le liriche analizzate, a partire dal repertorio lirico alfonsino, hanno come sfondo della narrazione il contesto del pellegrinaggio giacobeo. La CSM 26 (E1: 26/E2: 26/To: 24)⁵ narra il miracolo della resurrezione del pellegrino che muore dopo essersi evirato: *Esta é como Santa Maria juigou a alma do romeu que ya a Santiago, que sse matou na carreira por engano do diabo, que tornass'ao corpo e fezesse p̄edença* (Mettmann, I, 123). Si tratta di uno dei miracoli di tradizione orale più conosciuti del ciclo di Santiago (*com'oi contar*: v. 16), diffuso già dal secolo XII e celebrato con festa propria nella cattedrale di Santiago il 3 di ottobre. L'episodio già narrato da Sant'Ugo abate di Cluny (*Miracles de Notre-Dame*: I, 25, v. 2-3) viene ripreso nel *Liber Beati Jacobi* in una versione attribuita a Sant'Anselmo (1033-1109) vescovo di Canterbury (Codex Calixtinus, libro II, cap. XVI)⁶. Nella versione del *Liber* un pellegrino lussurioso si uccide lungo il cammino verso Compostella, per istigazione del demonio, per poi essere riscattato ai messaggeri di Lucifero e resuscitato grazie all'intervento di San Giacomo e all'intercessione della Vergine⁷.

Il miracolo del pellegrino lussurioso viene raccolto e rielaborato da Gautier de Coincy, nei *Miracles de Notre-Dame* (I/25), da Gonzalo de Berceo in *Los Milagros de Nuestra Señora* (8), oltre che nella CSM 26. La scelta e la successione degli episodi nelle tre collezioni ricalca un mosaico già ampiamente consolidato: il pellegrino che, la notte prima di intraprendere il cammino di Santiago, giace con una donna (*moller sen bondade* v. 24), l'apparizione del demonio sotto le spoglie di San Giacomo che invita il fedele a castrarsi e decapitarsi per espiare la colpa del peccato di lussuria, la lotta tra il demonio e il Santo Apostolo per aggiudicarsi l'anima del pellegrino, l'intervento della Vergine in veste di Avvocata che resuscita il pellegrino evirato che, nella versione di Gonzalo de Berceo, entra nell'ordine monastico cluniacense. La CSM 175 (E1: 175/E2: 175) non ha paralleli nelle altre collezioni, pur appartenendo ad un'antichissima tradizione: *Como Santa Maria livrou de morte ũu mancebo que enforcaron a mui gran torto, e queimaron un herege que llo fezera fazer* (Mettmann, II, 183). Il componimento alfonsino rende omaggio, in questo caso, al più famoso dei prodigi del ciclo di Santiago: il miracolo dell'impiccato rimasto vivo per tre mesi e liberato grazie all'intervento della Vergine. Nel *Liber Beati Jacobi* (Codex Calixtinus, libro II, cap. V) l'episodio, datato nell'anno 1090 ed attribuito a papa Callisto II, narra di un gruppo di pellegrini ingannati da un ricco malvagio che offre loro ospitalità⁸. Il miracolo dell'oste

⁵ E1: *ms El Escorial* b.I.2 (códex de los músicos); E2: *ms El Escorial* T.I.1 (códex rico); To: *ms Madrid* 10.069; F: *ms Firenze* B.R. 20.

⁶ *Liber Sancti Jacobi*, *Codex Calixtinus*, traduzione di A. Moralejo, C. Torres e J. Feo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1951, pp. 646.

⁷ L'episodio si svolge a Lyon e ha come protagonista un conciatore di pelli celibe, tal Giraldo, che la notte prima di intraprendere il pellegrinaggio verso Compostella giace con una donna. Il racconto del *Liber Beati Jacobi* include l'episodio del mendicante che viene accolto dal gruppo di pellegrini, compagni di Giraldo, e l'incontro con il demonio in veste di giovane viandante. Dopo aver conquistato la fiducia del pellegrino, il demonio, fingendo di essere l'Apostolo Giacomo, ammonisce il pellegrino per il peccato di lussuria mai confessato e lo esorta all'espiazione della colpa con il taglio dei genitali, la parte del corpo con cui ha commesso peccato. Ed è così che il pellegrino, durante la notte, si evira per poi infilzarsi la spada nel ventre ed uccidersi. L'indomani i compagni, scoperto il cadavere, decidono di abbandonarlo, insieme all'asino e al mendicante che li aveva accompagnati. Condotta in chiesa per i riti funebri, il pellegrino si rialza e racconta quanto ha vissuto, seguendo quest'ordine di eventi: il peccato di fornicazione, l'evirazione, la morte, l'arrivo dei demoni e l'incontro con il Santo Apostolo (moro nella descrizione), la disputa tra i demoni e l'Apostolo in un bosco nei pressi dell'antica via romana Labicana, l'intervento della Madre di Dio riunita con tutti i Santi a Roma in uno spiazzo verde nei pressi della chiesa di San Pietro ed, infine, la restituzione dell'anima al corpo.

⁸ I pellegrini si alloggiano presso la casa di un ricco a Toulouse. Qui il padrone di casa, malvagio e truffatore, ubriaca i suoi ospiti per potersi impossessare dei loro danari. A tal fine, durante la notte mentre i pellegrini ubriachi dormono, mette una delle sue coppe d'argento nello zaino appartenente ad un padre e un figlio, per porterli accusare di furto. Difatti l'indomani, dopo un processo sommario, il figlio viene condannato a morte per

impostore è materia narrativa di un ampio ciclo letterario, che elabora e propone i seguenti *topos*: l'oste ladro ed eretico, l'ostessa respinta dal giovane casto e calunniatrice per dispetto, la condanna dell'innocente, l'impiccato che rimane vivo e il giudice scettico. Il miracolo ebbe diffusione attraverso il *Dilaogus miracolorum* di Cesáreo de Heisterbach, lo *Speculum* di Beauvais e la *Legenda aurea* di Jacopo da Voragine, la cui versione, per tipologia e ordine degli episodi, corrisponde a quella del *Liber Beati Jacobi*. Nonostante l'omogeneità della tradizione, che attribuisce il miracolo a San Giacomo, nella versione della Cantiga alfonsina l'intervento miracoloso viene ascrivito alla Vergine: *E u el assi chorava, diss'ò fillo: "Ome bõo, padre, e non vos matedes, cade certo vivo são; e guarda-m' a Virgen santa, que con Deus see no trõo, e me sofreu en sas mãos pola ssa gran caridade"* (CSM 175, vv. 50-53).

La CSM 253 (E1: 253/F: 31) è la prima delle tre *Cantigas* del codice fiorentino contenente riferimenti al cammino di Santiago e ai suoi pellegrini: *Como un romeu de França, que ya a Santiago foi per Santa Maria de Vila-sirga, e non pod' en sacar un bordon de ferro grande que tragia en pãedença* (Mettmann, II, 355). Si tratta della storia di un peccatore originario di Toulouse che si reca a Santiago per ordine dell'abate suo confessore e che, al fine di scontare una penitenza, trascina con sé un *bordon* (bastone di pellegrino) di ferro di 24 libbre⁹. Nei pressi di Villasirga si reca dalla Vergine affinché interceda presso suo Figlio per ottenere il perdono dei peccati. Qui, pregando, avviene il miracolo: il *bordon* si divide in due metà irrimovibili, come segno divino del perdono concesso. La CSM 278 (E1: 278/F: 74) presenta la stessa tematica della CSM 253: *Como hãa bõa dona de França, que era cega, vëo a Vila-sirga e teve y vigia, e foi logo guarida e cobrou seu lume. E ela yndo-se pera sa terra, achou un cego que ya en romaria a Santiago, e ela consellou-lle que fosse per Vila-sirga e guareceria* (Mettmann, III, 50). Il miracolo risale ai primi tempi di promozione del santuario di Villasirga, già conosciuto come centro di pietà lungo il cammino francese a Compostella e luogo di accoglienza dei pellegrini: *esto foi en aquel tempo que a Virgen començou/ a fazer en Vila-Sirga miragres* (v. 12-13). La storia narra di come Santa Maria restituisce la vista a una donna francese cieca che, tornando da Santiago senza aver ottenuto il miracolo, si ripara dalla pioggia in una chiesa nei pressi di Carrión, (Villasirga)¹⁰. L'intervento della Vergine le ridona la vista. Così, lungo il cammino di ritorno, suggerisce ad un altro pellegrino cieco di recarsi a Villasirga, dove recupererà la vista. L'intenzione del componimento è chiaramente propagandistica, manifestando palesemente la supremazia della Vergine sull'Apostolo patrono di Spagna. La CSM 218 (E1: 218/F: 71) propone un altro miracolo finalizzato alla propaganda del santuario mariano di Villasirga: *Esta é como Santa Maria guareceu en Vila-sirga un ome bõo d'Alemanna que era contreito* (Mettmann, II, 279). La storia narra di un mercante germanico paralitico alle mani e ai piedi in seguito ad una malattia, che dopo aver speso tutto quello che possedeva, chiede di essere portato a Compostella, laddove implora invano l'intervento di San Giacomo. Così sulla strada del ritorno, divenuto anche cieco, i suoi compagni decidono di abbandonarlo nella chiesa di Villasirga. Qui la Vergine ascolta e accoglie la sua supplica, guarendolo dalla paralisi. Così anche la CSM 268 (E1: 268) entra nel ciclo dei miracoli della Vergine di Villasirga con finalità promozionale: *Como Santa Maria guareceu en Vila-sirga hãa dona filladalgo de França, que avia todo-los nenbros do corpo tolleitos* (Mettmann, III, 28). Il poema riferisce di come Santa Maria guarisce una giovane donna francese da una malattia che le paralizza le membra del corpo.

impiccagione. Dopo l'avvenuta esecuzione, il padre prosegue il suo viaggio fino a Compostella e al ritorno, dopo 36 giorni, torna in visita al figlio rimasto appeso alla forca. Qui avviene il miracolo: il pellegrino ode la voce del figlio che racconta come l'Apostolo l'abbia tenuto in vita durante questo tempo. Venuti a conoscenza del fatto miracoloso, gli abitanti chiedono l'impiccagione del padrone di casa malvagio che aveva mentito.

⁹ Le locuzioni *en poridade* (str. V, v. 29) "in segreto" e *francamente* (str. VII, v. 36) "pubblicamente" si riferiscono alle due modalità di pellegrinaggio: occulta o pubblica.

¹⁰ Attualmente è il comune di Villalcázar de Sirga.

218 R

Musical notation for measures 218-219. The top staff has a red circle around a group of notes and a blue circle around another group. The bottom staff has a blue circle around a group of notes and two red circles around other groups. There are plus signs above some notes.

278 R

Musical notation for measures 278-279. The top staff has a blue circle around a group of notes and a red circle around another group. The bottom staff has a blue circle around a group of notes and a red circle around another group. There are plus signs above some notes.

253 R

Musical notation for measures 253-254. The top staff has a green circle around a group of notes. The bottom staff has a green circle around a group of notes. There are plus signs above some notes.

268 R

Musical notation for measures 268-269. The top staff has a green circle around a group of notes. The bottom staff has a green circle around a group of notes. There are plus signs above some notes.

26 R

Musical notation for measures 26-27. The top staff has a red circle around a group of notes. The bottom staff has a red circle around a group of notes. There are plus signs above some notes.

175 R

Musical notation for measures 175-176. The top staff has a red circle around a group of notes. The bottom staff has two red circles around groups of notes. There are plus signs above some notes.

Trascrizione melodica

Corrispondenze metrico-melodiche tra *Cantigas*:

CSM 26: schema musicale $\alpha\beta/\gamma\gamma/\alpha\beta$ in *protus*; schema metrico N7 A5 N7 A6 / b10 b10 / b7 a5 b7 a6.

CSM 175: schema musicale $\alpha\beta\alpha\gamma / \delta\epsilon\delta\epsilon / \alpha\beta\alpha\gamma$ in *protus*; schema metrico N7 A7 N7 A7 / n7 b7 n7 b7 / n7 b7 n7 a7.

CSM 253: schema musicale $(\alpha\alpha'\beta\gamma/\beta\gamma\beta\gamma/\alpha\alpha'\beta\gamma)$ in *tetrardus*; schema metrico N7 A7 N7 A7 / n7 b7 n7 b7 / n7 b7 n7 a7.

CSM 278: schema musicale $\alpha\beta\alpha'\beta'/\gamma\delta\gamma\delta/\alpha''\beta\alpha'\beta'$ in *protus*; schema metrico N7 A7 N7 A7 / n7 b7 n7 b7 / n7 b7 n7 a7.

CSM 218: schema musicale $\alpha\beta/\beta\beta/\alpha\beta$ in *protus*; schema metrico N6 A6 N6 A6 / n6 b6 n6 b6 / n6 b6 n6 a6.

CSM 268: schema musicale $\alpha\beta\alpha'\beta'/\gamma\delta\gamma\delta/\alpha''\beta\alpha'\beta'$ in *tetrardus*; schema metrico N7 A7 N7 A7 / n7 b7 n7 b7 / n7 b7 n7 a7.

Le *Cantigas* 175, 253, 278, 268 e 218¹¹ coincidono perfettamente nella struttura metrica. La corrispondenza del *so* rispecchia l'identità della *razó*: la promozione del culto della Vergine di Villasirga e la superiorità dei suoi poteri miracolosi su quelli dell'Apostolo di Compostella. Un identico schema metrico dona la possibilità di cantare quei poemi sulla stessa melodia; non a caso le CSM 268 e CSM 278 presentano lo stesso schema musicale $(\alpha\beta\alpha'\beta'/\gamma\delta\gamma\delta/\alpha''\beta\alpha'\beta')$. Se a tutto ciò si aggiunge la straordinaria somiglianza melodica, conseguenza della presenza ripartita delle stesse formule melodiche, abbiamo elementi per poter supporre l'intenzionalità intertestuale ed intermelodica dei componimenti mariani relazionati al pellegrinaggio giacobeo.

Le *Cantigas de Santa Maria* selezionate in base alle loro relazioni con il pellegrinaggio giacobeo sono state oggetto di analisi e comparazione secondo i parametri dettati da Gruber (*mot*, *so* i *razó*). Le storie di miracoli già appartenenti alla memoria collettiva (*razó*) quando sono cantate su strutture metriche e melodiche preesistenti (*so*) svelano l'esistenza di una fitta rete di relazioni tra i repertori estremamente significativa. Il materiale testuale e melodico che confluisce in queste liriche deriva da vari repertori di storie miracolose e racconti di straordinaria forza descrittiva ed evocativa. La tecnica di composizione consiste nell'accostamento oculato ed armonico di episodi, cuciti e sostenuti da una struttura metrico-melodica (*so*) che garantisce il *continuum* mnemonico e la stabilità della trasmissione. Ogni *Cantiga* narra di luoghi reali, di tempi carichi di memorie e tradizioni: storie di miracoli, di uomini e di avvenimenti passati e/o destinati a passare in una dimensione atemporale. Emerge qui una narrazione del pellegrinaggio giacobeo veicolata da una partecipazione emotiva che si esprime attraverso citazioni, coscienti ed involontarie, di locuzioni e frammenti melodici che si incrociano richiamando universi poetici "significativi".

In conclusione, così come i processi di composizione delle narrazioni letterarie e/o storiografiche medievali consistono nell'unione di "testi mentali", con alternanza di immagini e racconti trasmessi oralmente, il materiale melodico trasmesso è il frutto di assemblaggio di cellule, segmenti o interi periodi emersi coscientemente o incoscientemente da una memoria musicale condivisa dal pubblico di *entendedors*¹². In questo processo di recupero si individua l'elemento emozionale come ingrediente intrinseco, nel senso che quanto più profonda è stata l'emozione suscitata, tanto più durevole nel tempo sarà la trasmissione orale di un episodio, un racconto, una favola, una maldicenza o un fatto miracoloso. L'analisi dei testi lirici mariani relazionati al cammino di Santiago restituisce dunque, non una sola voce, ma un intero universo di voci che lasciano scorgere immagini,

¹¹ La CSM 218 presenta i versi ridotti di un'unità sillabica.

¹² A. Rossell (2011), *La métrica gallego-portuguesa medieval desde la música medieval: una perspectiva intersistémica para la comprensión de la construcción métrica y para la contrafacción*, in "Ars métrica", 1.

paure, ideologie e malizie che solo in minima parte sono rimaste fissate nella pergamena. La voce è qui evocatrice di altre voci lontane nel tempo, che si insinuano nel tessuto narrativo, creando un dialogo con un passato che torna inesorabilmente a rivivere nel presente. Strategie di composizione che determinano la sospensione del tempo, condizione essenziale affinché il miracolo possa rinnovarsi *in eternum*¹³.

Bibliografia

- AA.VV., Cantigas de Santa Maria di Alfonso X el Sabio, El Códice Rico de las Cantigas de Alfonso el Sabio: Ms, T. 1. 1 de la Biblioteca de El Escorial, Madrid, Edilán, 1979.
- AA.VV., Alfonso X el Sabio, Cantigas de Santa Maria, Edición Facsímil del códice B. R. 20 de la Biblioteca Central de Florencia, siglo XIII, Madrid, Edilán, 1989-1991.
- C. Alvar - S. Asperti - V. Bertolucci, Le letterature medievali romanze d'area ibérica, Roma-Bari, Editori Laterza, 1999, pp. 519.
- H. Anglès, La música de las Cantigas de Santa Maria del Rey Alfonso El Sabio, Barcelona, Servei de Publicacions de la Diputació de Barcelona, 4 voll.:
- vol. II, Transcripció musical, 1943
 - vol. III (1), Estudio crítico: Die Metrik der Cantigas, Abhandlung von Haus Spanke, 1958
 - vol. III (2), Las melodías hispanas y la monodia lírica europea ss. XII-XIII, 1958
 - vol. I, Facsímil del códex j.b.2 del Escorial, 1964.
- V. Bertolucci Pizzorusso, "Contributo allo studio della letteratura miracolistica", Miscellanea di Studi ispanici dell'Istituto di letteratura spagnola ed ispano-americana dell'Università di Pisa, VI/1, 1963, pp. 5-72.
- D. Billy - P. Canettieri - C. Pulsoni - A. Rossell, La lirica galego-portoghese. Saggi di metrica e musica comparata, Roma, Carocci, 2003, pp. 237.
- J. Chailley, Les Chansons à la Vierge, Paris, Heugel, 1959.
- M. I. Colantuono, "El bon son en las Cantigas de Santa Maria", Actas do VII Congreso Internacional de Estudos Galegos. Mulleres en Galicia. Galicia e os outros pobos da Península, ed. H. Gonzàles e M. X. Lama, Barcelona, Sada, Ediciós do Castro/Asociación Internacional de Estudos Galegos (AIEG)/Filoloxía Galega, Universitat de Barcelona, 2007, pp. 1219-1231.
- "Le strutture melodiche di Alfonso X el Sabio nelle Cantigas de Santa Maria", Vox antiqua, Commentaria de Cantu Gregoriano, Musica antiqua, Musica sacra et Historia litúrgica, I, 2013, pp. 71-91.
 - "L'intento intertestuale della translatio melodica nelle Cantigas de Santa Maria", Medievalia Revista d'Estudis Medievals, XVI, 2013, pp. 81-90.
 - "Reminiscenze melodiche e filiazioni tematiche tra le Cantigas de Santa Maria e le Prosae de Santa Maria del Codice di Las Huelgas, Cognitive Philology, VII, 2014.
 - "De la vox mortua a la vox viva: sistemas de composición y oralidad en las Cantigas de Santa Maria", Boitatá, Revista de Literatura oral, Universidad de Londrina (Brasil), 19 Voz, poesia e performance na Idade Média, 2015, pp. 31-50.
- J. Gruber, Die Dialektik des Trobar, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1983.
- A. Jeanroy, "Imitations pieuses de chansons profanes", Romania, XVIII, 1889, p. 477.
- T. Marullo, "Osservazioni sulle Cantigas di Alfonso X e sui Miracles di Gautier de Coincy", Archivium Romanicum, XVIII, 1934, pp. 495-539.
- W. Mettman, Alfonso X el Sabio, Cantigas de Santa Maria, 3 voll., Madrid, Castalia, 1986.

¹³ M. I. Colantuono (2015), *De la vox mortua a la vox viva: sistemas de composición y oralidad en las Cantigas de Santa Maria*, en "Boitatá", Revista de Literatura oral de la Universidad de Londrina (Brasil), n. 19 Voz, poesia e performance na Idade Média, pp. 31-50.

J. Montoya Martínez, Gautier de Coinci. Los Milagros de Nuestra Señora, Barcelona, Textos Medievales (PPU), 1989, pp. 171.

A. Rossell, “A música da lírica galego-portuguesa medieval: un labor de reconstrucción arqueolóxica e intertextual a partir das relacións entre o texto e a música”, Anuario de Estudios Literarios Galegos, Vigo, Galaxia, 1997, pp. 41-76.

- “La composición de las Cantigas de Santa Maria: una estrategia métrico-melódica, una estrategia poética”, Actas do V Congreso internacional de estudos galegos, Trier, Dieter Kremer, 1999.

- “La métrica gallego-portuguesa medieval desde la música medieval: una perspectiva intersistémica para la comprensión de la construcción métrica y para la contrafacción”, Ars métrica, 1, 2011.

- “In marsupiis peregrinorum. Circulación de textos e imágenes alrededor del Camino de Santiago en la Edad Media”, Actas del Congreso Internacional, ed. E. Corral Díaz, Firenze, edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 39-58.

G. Tavani, Repertorio metrico della lirica galego-portoghese, Roma, ed. dell’Ateneo, 1967.

- “Rapporti tra testo poetico e testo musicale nella lirica galego-portoghese”, Atti del III Congresso Internazionale sul tema: La musica al tempo del Boccaccio e i suoi rapporti con la letteratura, Certaldo, 1984, pp. 425-433.

- A poesía lírica galego-portuguesa. Vigo, Galaxia, 1988.

P. Zumthor, Essai de poétique médiévale, París, Klincksieck, 1972

- La lettre et la voix. De la “littérature” médiévale, Paris, Editions du Seuil, 1987. Ed. italiana, La lettera e la voce. Sulla letteratura medievale, Bologna, Il mulino, pp. 427.

Ad modum Iubilei Sancti Jacobi... Santo Toribio de Liébana in the origin of the cult of Santiago and the Lignum Crucis relic

Julio J. Polo Sánchez

University of Cantabria – Santander – Spain¹

Keywords: Santo Toribio, Jubilee, Julius II, Leo X, *Lignum Crucis*, relics, Beatus of Liébana, Ambrosio de Morales, Prudencio de Sandoval.

On September 23, 1512, Pope Julius II granted the Santo Toribio de Liébana monastery the privilege to celebrate a Holy Jubilee Year when the feast day of Saint Toribio (April 16)² falls on a Sunday and on the seven successive days. This Papal bull resolved a dispute between this monastery and certain individuals, both clerics and laymen, in a number of different dioceses (Astorga, Burgos and even that of León itself to which the monastery was subject) which objected to the plenary indulgence being extended over the subsequent seven days³.

It is not known for how long the monastery had enjoyed this privilege, as the document is not explicit, but we do know that the controversy was not settled in the following years. The successor of Julius II, Pope Leo X, felt the need to ratify the Lebaniego Jubilee through subsequent Papal bulls, dated December 30, 1513⁴ and July 10, 1515.⁵

The latter, known as *Dignatus est Salvator*, compared the Lebaniego Jubilee to that of Santiago de Compostela, noting that this was celebrated not only on the feast day of the saint but *septem dies immediate sequere rites ad modum Iubilei Sancti Jacobi in Compostella*. The bull also indicates the principal motive for the concession of this privilege, namely, the custody of notable holy relics within the monastery:

(...) quod in ecclesia dicti monasterii, quod de gremio congregationis Vallisoleti existit, ultra corpus dicti Sancti Turibii episcopi Astoricensis ibi quiescens, magna pars dicte Dominice Crucis cum foramine unius ex clavis qui manus et pedes Domini transfixerunt et complures alie relique, quas ipse Sanctus Turibius, dimissa cura sacristie sepulcri Domini hierosolimitani quam per septem annos gessit, a Hierosolimas in dictam ecclesiam in divino consilio asportasse et reposuisse fertur, sunt recondite, in quorum honorem omnibus et singulis utriusque sexus Christi fidelibus vere penitentibus et confessis ecclesiam et partem crucis ac reliquias huiusmodi visitantibus plenaria omnium peccatorum indulgentiam et

¹ This research is part of the HAR2015-64014-C3-1-R (CULTURBAN) Project of the Ministry of Economy and Competitiveness of the Government of Spain, co-financed through the European FEDER program.

² The hagiography of Saint Toribio in E. Flórez (1702-1773), *España Sagrada. Theatro geographico-histórico de la iglesia de España: tomo XVI, De la Santa Iglesia de Astorga*, Madrid, Imp. G. Ramírez, 1762, Trat. LVI. Cap. V. fols. 86-108.

³ L. Sánchez Belda, *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Madrid, A.H.N. Patronato Nacional de Archivos Históricos, 1948, p. 441 (doc 564). Spanish translation in *La Santísima Vera Cruz y el Monasterio de Santo Toribio de Liébana*, por X., Potes, s.a., p. 23.

⁴ *Bula del Papa León X en la que confirma el jubileo de Santo Toribio cuando la fiesta del santo coincide con el domingo y los siete días siguientes*. 1513, diciembre, 30. A.H.N. Clero. Carp. 1932, nº 15. Edited by E. Álvarez Llopis, E. Blanco Campos & J.A. García de Cortázar, *Colección diplomática de Santo Toribio de Liébana. 1300-1515*. Santander, Fundación Botín, 1994, pp. 573-574.

⁵ *Bula del Papa León X por la que concede al monasterio de Santo Toribio de Liébana el privilegio de jubileo el año en que la fiesta del santo coincide con el domingo y los siete días siguientes*. 1515, julio, 10. A.H.N. Clero. Carp. 1932, nº 16. Vid. E. Álvarez Llopis, E. Blanco Campos & J.A. García de Cortázar, op. cit. pp. 575-577. A.H. N. Secc. Clero. Leg. 1.357, nº 8, cit. L. Sánchez Belda, op. cit., p. 441.

*remissionem per sedem apostolica m concessas fuisse pu blica olim fama in illis partibus referebat (...)*⁶.

The Papal bull of 1515 affirms that the veneration of these relics has a long history, dating from the pontificate of Leo I (440-461), something which has been disputed by modern historiography. One explanation is the habit of the Medici Pope to compare himself with Saint Leo the Great (440-461), as reflected in Raphael's famed *Meeting of Leo the Great and Attila* in the Vatican *Le Stanze* painted in the early months of 1514, over one year prior to the issuing of *Dignatus est Salvator* (10-VII-1515):

*Et postea, felicitis recordationis, Leo papa, primus predecessor noster, multis miraculis que in dicta ecclesia etiam prefati beati Turibii intercessione, ut pie creditur, operabantur altissimus inductus, indulgentiam et remissionem huiusmodi per suas litteras confirmavit (...)*⁷

Shortly thereafter, in 1572, the chronicle of the journey by Ambrosio de Morales in the service of Phillip II to the kingdoms of León, Galicia and the Principality of Asturias, provides the following description of the monastery and the holy relics in its custody:

(...) hay allí estas reliquias c on testimonio de grande antigüe dad y veneración con que son visitadas de muchas partes y milagros que se cuentan muchos:

Gran parte de la Cruz de nuestro Redemptor, en largo tres palmos y medio y al través dos palmos y más, y hay un buxero de uno de los sa grados clauos y no se puede bien representar la gran veneración en que este santo madero es tenido y el perpetuo concurso que a él ai.

El Cuerpo de Santo T oribio en un arco con bu lto de madera con zinco discípulos suos sepultados también en aquella yglesia.

Doce Cuerpos de Inozentes enterrados con el santo en su sepultura.

Dos anillos del santo.

A la cauecera del busto (sic) del Santo dos arquitas que nunca se han abierto jamás dentro ai muchas Reliquias y las mas son de la Herm ^a(ndad) Santta, como en la lista se escribe, todo esto tiene testimonio de antigüedad y tradición.

*Es monasterio de Benitos, y por su grande Antigüedad no hai memoria de fundación, no hai libros ningunos*⁸.

The transcription of this chronicle provided by Enrique Flórez in 1765 includes a note that suggests more information regarding the history of the monastery and its holy relics can be found in a later chronicle, that of *Sandoval*. This refers to a work published in 1601 by the Bishop of Pamplona, Fray Prudencio de Sandoval, compiling a history of Benedictine foundations in Spain⁹. The section on the Santo Toribio de Liebana monastery provides a description of the characteristics of Liébana, particularly its *aspereza* and the *hidalgua* or nobility of its inhabitants, regarded as free of Moorish origins. It also notes the early

⁶ E. Álvarez Llopis et alt. op. cit. pp. 575-577, doc. 401. Spanish translation in J. González Echegaray, «Historia del Monasterio Lebaniego y de su año jubilar», in *Año Jubilar Lebaniego*, Torrelavega, Cantabria Tradicional, 2000, pp. 43-44.

⁷ J. González Echegaray, op. cit., pp. 40-62 (vid. pp. 43-44). Ibidem, «Tierra de peregrinos: El monasterio de Santo Toribio, foco de devoción y de cultura, celebra un nuevo Año Jubilar», *La Revista de Santander para la familia montañesa*, 100, julio-septiembre, 2000, p. 33.

⁸ Ambrosio de Morales, *Viage de Ambrosio de Morales, por orden del Rey D. Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias para reconocer las reliquias de Santos, Sepulcros Reales y Libros manuscritos de las Cathedrales, y Monasterios. Dale á luz con notas, con la vida del autor y con su retrato el Rmo. P. Mro. Fr. Henrique Florez, del Orden del Gran Padre S. Agustín*. Madrid, impr. A. Marin, 1765. Tit. 20, fol. 59. Edic. *Relaciones del viaje que Ambrosio de Morales, cronista de Su Magestad, hizo por su mandado, el año de 1572 a Galicia y a Asturias*. BN, Ms. 7974.

⁹ Prudencio de Sandoval (O.S.B.), *Primera parte de las fundaciones de los monesterios [sic] del glorioso Padre San Benito, que los reyes de España fundaron y dotaron, desde los tiempos del santo, hasta que los moros entraron y destruyeron la tierra, y de los santos y claros varones desta sagrada religion, que desde el año DXL que San Benito embio sus monges, hasta el año DCCXIII, que fue la entrada de los moros africanos, han florecido en estos monesterios...* por _____ Madrid, Luis Sanchez, 1601.

foundation of the monastery, affirming *que se le tiene por cierto, ser desde los tiempos de S. Benito*, adding that numerous holy relics are to be found here, including:

(...) *un brazo de la Cruz en que Christo murió, que sin duda alguna se recogieron en esta casa, quando se perdió España, aunque según la tradición y leyenda de la vida del Santo, él las traxo a estas montañas desde Ierusalem, donde fue sacristán, o tesorero [...] Mas lo cierto es que Santo Toribio Obispo de Astorga, las traxo como digo de Ierusalen, y en tiempo del Rey don Alonso I, deste nombre, llamado el Catolico, se traxeron à este monasterio con el cuerpo del Santo, por ser Iglesia y monestrio de mucho nombre y fundada por un Santo monge llamado assi mismo Toribio (...)*

There are few documentary references to pilgrimages to the monastery and its relics, although the *Sandoval*, within its exhaustive catalogue of the relics to be found there, makes mention of an eye-witness account of the curing of demonic possession:

*Ay una cadena, con que dizen que lleuaron atado a Christo, quando le lleuaron a crucificar. Si la echan sobre los endemoniados hazen extremos y visages espantosos. Helo visto.*¹⁰

A few years later (1609), another chronicler of the Order, Fray Antonio de Yepes, while noting the quantity and importance of the holy relics found at the monastery, remarks on the numerous exorcisms performed there thanks to the intervention of the *Lignum Crucis*:

(...) *aunque no es rico agora de hacienda, eslo en calidades (...) por aver tenido hijos tan santos (...) Por tener las mas, y mayores reliquias, que ay en toda España, adonde acontecen de ordinario milagros muy extraordinarios, y por merecimientos de los santos que estan allí enterrados da el Señor salud a los que van enfermos de difere[n]tes y varias enfermedades. Pero lo que particularmente engrandece a esta casa, y la haze famosa por toda España, y en que se ve claramente, el favor del cielo, es en la salud que allí se da a los endemoniados, que ninguno es llevado a visitar la Santísima Cruz (a quien principalmente se atribuyen milagros tan patentes, y conocidos) que no queda libre del demonio, y así acuden a este santuario de todas las partes del Reino en romería, especialmente la ay grandissima, y es frequentada la casa con infinita gente, quando santo Turibio cae en Domingo, por algunos días antes, y algunos después que ay jubileo plenissimo, que concedio Leon decimo, año de 1515, y con esta ocasión, y por visitar el santissimo madero de la cruz, es cosa rara ver el concurso de la gente, y los sucesos prodigiosos, y admirables que acontecen. Porque assi como ay allí mayor cantidad deste santo madero, de quantos se saben en el mundo, (que es un brazo de la cruz, en que padeció el Señor) así son los mayores, y mas conocidos milagros, los que allí se ven con endemoniados, de quantos se conocen en toda la Christiandad (...)*¹¹

No doubt during these times, when Counter-Reformation sentiment remained high, there was an interest in evangelising remote regions such as Liébana, through the collection of holy relics and the founding of new convents by reformed mendicant orders. One of these is the Dominican Convent of San Raimundo de Potes, a royal foundation of Phillip III (1603) and sponsored by the Dukes of Infantado (1606). The foundation of this convent was expressly motivated by the notion that *mucha gente de aquellas montañas se condena por la ignorancia que de la ley de Dios tienen*.¹²

¹⁰ Op. cit., fol. 6. Vid. J. González Echegaray, «Estructura eclesiástica y niveles de poder en la Cantabria del siglo XVII», in *Población y Sociedad en la España cántabrica durante el siglo XVII*, Santander, CEM, 1985, p. 42.

¹¹ Antonio de Yepes, *Coronica General de la Orden de San Benito, patriarca de religiosos. Por el maestro Fray* _____ Pamplona, Impr. M. Mares, 1609, T. 1, Cent. I, fol. 98r. Cit. J. González Echegaray, «Estructura... op. cit., p. 42.

¹² Biblioteca Municipal de Santander, Fondos Modernos, Ms. 105, doc. 181, fol. 8. «Licencia del Generalisimo para fundar el convento, in *Papeles varios referentes a la fundación, toma de posesión, pleitos y demás sucesos ocurridos en el Convento de San Raymundo de la Villa de Potes desde el año 1604 al de 1639*. Vid. K. Mazarrasa Mowinckel, *Liébana. Arquitectura y arte religioso. Siglos XV-XVIII*, Santander, C.O.A.C., 2009, pp. 145-188.

However, the relation between the Santo Toribio de Liébana monastery and Santiago de Compostela has a much longer history, dating from the late 8th century, when it was known by the name San Martín de Turieno, home of the famous monk Beatus (c. 730-799). Believed by many to be the monastery abbot and author of *Comentario al Apocalipsis*, Beatus was described by Ambrosio de Morales as a *clérigo bien docto*,¹³ an opinion shared by his contemporaries, such as Alcuin of York. Of unknown origins, (variously identified as being from Liébana, Asturias, or even the south of Spain) Beatus played an essential role, together with the Bishop of Osma, Eterius, in combatting the Adoptionist heresy, defended by the bishops Elipandus of Toledo and Felix of Urgel. This remains the subject of intense historiographical debate that is impossible to address here¹⁴.

Beatus is also attributed, not without dispute, authorship of the liturgical hymn *O dei Verbum*¹⁵, which forms part of the divine office of the Mozarabic Rite held on the feast day of *Santiago Apostol*, considered one of the earliest texts that openly identifies Santiago as the patron saint of Spain. The hymn refers to Christ as a sun symbol dispelling the shadows and which shines on the twelve candelabras, the apostles, each bearing witness in different lands of the known world, especially the *Bonaerges* (sons of thunder), John and James the Greater or *Santiago el Mayor*.¹⁶ The hymn refers to the martyrdom of Santiago and alludes to his special protection over Spain:

*O vere dignae sanctior apostole, / Caput refulgens aureum Ispanie / Tutorque nobis et patronus vernulus, / Vitando pestem esto salus caelitus, / Omnino pelle morbum, ulcus, facinus*¹⁷.

The acrostic formed by the first letters of each of the 60 verses indicates that the hymn was composed in honour of the Asturian King Mauregato (783-788),¹⁸ and is thus considered the first Hispanic text referring to Santiago preaching in Spain. This was referred to outside of Spain in the late 6th century text *Breviarium apostolorum*¹⁹. Some illuminated editions of the *Comentario al Apocalipsis* (776-784), and the Beatus of El Burgo de Osma (1086) provide a graphic illustration of this new tradition by including the image of a bust of the apostle in the area identified with Galicia in the Mapamundi which generally accompanies the commentary. [III. 4]

¹³ E. Flórez (ed.), *Viaje de Ambrosio por orden del Rey D. Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias...* Madrid, A. Marín, 1765, p. 95.

¹⁴ L. Vázquez de Parga, «Beato y el ambiente cultura de su época», in *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*, I, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1978, pp. 33-45; J. González Echegaray, «Introducción General. I. Ambientación histórica», in *Obras Completas de Beato de Liébana*, edited by J. González Echegaray, A. del Campo & L. G. Freeman, Madrid, B.A.C., 1995, pp. XIII-XXIII; S. Sáenz-López Pérez, *Los mapas de los Beatos. Revelación del mundo en la Edad Media*, Burgos, Siloé, arte y bibliofilia, 2014, pp. 25-37.

¹⁵ J. Pérez de Urbel, «Origen de los himnos mozárabes», *Bulletin Hispanique*, 28, 1926, pp. 5-21; Id., «Orígenes del culto de Santiago en España», *Hispania Sacra*, 5, 1952, pp. 1-36; C. Sánchez Albornoz, *Orígenes de la nación española. El Reino de Asturias II*, Oviedo, 1974, pp. 125-. Id. *España, un enigma histórico*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1962, pp. 269-272; M. Díaz y Díaz, «Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor», *Compostellanum*, Sec. De Estudios Jacobeos, XI, 4, 1966, pp. 457-502. *Ibidem*, «Santiago a través de los textos», in *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997, pp. 69-84; M.C. Vivancos, «Beato y Santiago: los orígenes del culto y patronato hispano del apóstol Santiago», in M. Pérez (coord.), *Seis estudios sobre beatos medievales*. León, Universidad de León, 2010, pp. 203-214.

¹⁶ J. González Echegaray, «Introducción al Himno *O Dei Verbum*», in *Obras completas...* op. cit. pp. 667-675.

¹⁷ Spanish translation in J. González Echegaray, op. cit., p. 675. *¡Oh verdaderamente digno y más santo apóstol / que refulges como áurea cabeza de España, / evitando la peste, sé del cielo salvación, / aleja toda enfermedad, calamidad y crimen.*

¹⁸ O RAEX REGUM REGEM PIUM MAURECATUM AEXAUDI CUI PROVE OC TUO AMORE PREVE.

¹⁹ *Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi praedicaverunt, orti vel ob iti sunt*. Vid. M. Díaz y Díaz, «Santiago el Mayor... op. cit., p. 79; M.C. Vivancos, op. cit., p. 205.

The relic *Lignum Crucis* is currently held in a silver reliquary in the form of a cross²⁰, housed within a Baroque polychrome wooden tabernacle donated by the San Pedro de Cardeña monastery (c. 1705), to preside over the chapel commissioned by the Bishop of Santa Fe Bogotá, Francisco de Otero y Cossío. The tabernacle may have been designed by a Benedictine artist and disciple of Vitruvius named Fray Pedro Martínez de Cardeña. Created between 1701 and 1709, it has also been attributed to the architect Bernabé de Hazas, who produced works of similar characteristics and function for the Chapel of Nuestra Señora del Rey Casto in the Cathedral of Oviedo.²¹ The issue of the design and construction of the Chapel of the *Lignum Crucis* of Santo Toribio de Liébana remains the subject of lively scholarly debate and in which the reader of these pages is invited to participate.

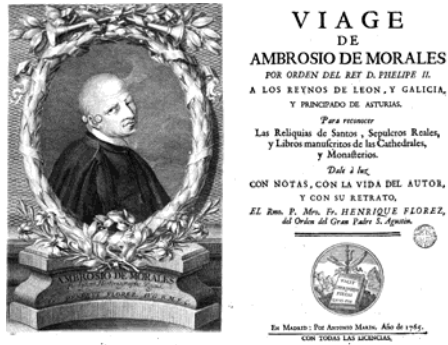
Bibliografía

- P. Álvarez, *El Monasterio de Santo Toribio y el Lignum Crucis*, Salamanca, Imp. Cervantina, 1995.
- E. Álvarez Llopis, E. Blanco Campos & J.A. García de Cortázar, *Colección diplomática de Santo Toribio de Liébana. 1300-1515*. Santander, Fundación Botín, 1994.
- M.A. Aramburu-Zabala & C. Soldevilla, *Arquitectura de los indianos en Cantabria*, Santander, Ed. Estvdio, 2007.
- S. Carretero Rebés, *Platería religiosa del Barroco en Cantabria*, Santander, I.C.C.-Ed. Estvdio, 1986.
- I. Cofiño Fernández, «Los arquitectos cántabros y su implicación en la reacción vitrubiana contra el Barroco», in *II Encuentro de Historia de Cantabria*, Santander, UC, 2005, pp. 809-835.
- M. Díaz y Díaz, «Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor», *Compostellanum*, Sec. De Estudios Jacobeos, XI, 4, 1966, pp. 457-502.
- M. Díaz y Díaz, «Santiago a través de los textos», in *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997, pp. 69-84.
- E. Flórez, *España Sagrada. Theatro geographico-histórico de la iglesia de España: tomo XVI, De la Santa Iglesia de Astorga*, Madrid, Imp. G. Ramírez, 1762.
- E. Flórez (ed.), *Viaje de Ambrosio por orden del Rey D. Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias...* Madrid, A. Marín, 1765.
- J. González Echegaray, «Estructura eclesiástica y niveles de poder en la Cantabria del siglo XVII», in *Población y Sociedad en la España cántabrica durante el siglo XVII*, Santander, CEM, 1985, pp. 9-49.
- J. González Echegaray, «Introducción General. I. Ambientación histórica», in *Obras Completas de Beato de Liébana*, edited by J. González Echegaray, A. del Campo & L. G. Freeman, Madrid, B.A.C., 1995, pp. XIII-XXIII.
- J. González Echegaray, «Introducción al Himno *O Dei Verbum*», in *Obras Completas de Beato de Liébana*, edited by J. González Echegaray, A. del Campo & L. G. Freeman, Madrid, B.A.C., 1995, pp. 667-675.

²⁰ S. Carretero Rebés, *Platería religiosa del Barroco en Cantabria*, Santander, I.C.C.-Ed. Estvdio, 1986, p. 40; P. Álvarez, *El Monasterio de Santo Toribio y el Lignum Crucis*, Salamanca, Imp. Cervantina, 1995, p. 218.

²¹ K. Mazarrasa, op. cit., pp. 165-188; J.J. Polo Sánchez, *Arte Barroco en Cantabria. Retablos e imaginería*, Santander, Asamblea Regional-UC, 1991, pp. 248-249; I. Cofiño Fernández, «Los arquitectos cántabros y su implicación en la reacción vitrubiana contra el Barroco», in *II Encuentro de Historia de Cantabria*, Santander, UC, 2005, pp. 809-836; M.A. Aramburu-Zabala & C. Soldevilla, *Arquitectura de los indianos en Cantabria*, Santander, Ed. Estvdio, 2007, pp. 246-249; K. Mazarrasa, *Catálogo Monumental de Liébana*, Santander, Eturalt, 2014, pp. 169-200.

- J. González Echegaray, «Historia del Monasterio Lebaniego y de su año jubilar», in *Año Jubilar Lebaniego*, Torrelavega, Cantabria Tradicional, 2000, pp. 41-62.
- J. González Echegaray, «Tierra de peregrinos: El monasterio de Santo Toribio, foco de devoción y de cultura, celebra un nuevo Año Jubilar», *La Revista de Santander para la familia montañesa*, 100, julio-septiembre, 2000, pp. 31-39.
- K. Mazarrasa Mowinckel, *Liébana. Arquitectura y arte religioso. Siglos XV-XVIII*, Santander, C.O.A.C., 2009, pp. 145-188.
- K. Mazarrasa, *Catálogo Monumental de Liébana*, Santander, Eturalt, 2014, pp. 169-200.
- A. Morales, *Viage de Ambrosio de Morales, por orden del Rey D. Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias para reconocer las reliquias de Santos, Sepulcros Reales y Libros manuscritos de las Cathedrales, y Monasterios. Dale á luz con notas, con la vida del autor y con su retrato el Rmo. P. Mro. Fr. Henrique Florez, del Orden del Gran Padre S. Agustín*. Madrid, impr. A. Marín, 1765.
- J. Pérez de Urbel, «Origen de los himnos mozárabes», *Bulletin Hispanique*, 28, 1926, pp. 5-21.
- J. Pérez de Urbel, «Orígenes del culto de Santiago en España», *Hispania Sacra*, 5, 1952, pp. 1-36.
- J.J. Polo Sánchez, *Arte Barroco en Cantabria. Retablos e imaginería*, Santander, Asamblea Regional-UC, 1991, pp. 248-249.
- S. Sáenz-López Pérez, *Los mapas de los Beatos. Revelación del mundo en la Edad Media*, Burgos, Siloé, arte y bibliofilia, 2014.
- P. Sandoval (O.S.B.), *Primera parte de las fundaciones de los monesterios [sic] del glorioso Padre San Benito, que los reyes de España fundaron y dotaron, desde los tiempos del santo, hasta que los moros entraron y destruyeron la tierra, y de los santos y claros varones desta sagrada religion, que desde el año DXL que San Benito embio sus monges, hasta el año DCCXIII, que fue la entrada de los moros africanos, han florecido en estos monesterios...* por Madrid, Luis Sanchez, 1601.
- C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1962.
- C. Sánchez Albornoz, *Orígenes de la nación española. El Reino de Asturias II*, Oviedo, I.E.A., 1974.
- L. Sánchez Belda, *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Madrid, Patronato Nacional de Archivos Históricos, 1948.
- L. Vázquez de Parga, «Beato y el ambiente cultura de su época», in *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*, I, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1978, pp. 33-45.
- M.C. Vivancos, «Beato y Santiago: los orígenes del culto y patronato hispano del apóstol Santiago», in *Seis estudios sobre beatos medievales*, M. Pérez (coord.), León, Universidad de León, 2010, pp. 203-214.
- A. Yepes, *Coronica General de la Orden de San Benito, patriarca de religiosos. Por el maestro Fray*, Pamplona, Impr. M. Mares, 1609.



Viaje de Ambrosio de Morales (1572), by E. Flórez (1765)



Prudencio de Sandoval. Primera parte de las Fundaciones (1601)



Fr. Antonio de Yepes, Coronica General de la Orden de San Benito (1609)



*Beatus of El Burgo de Osmá. Cod. 1, fols. 34v-35r
(in S. Sáenz-López Pérez, Los mapas... p. 193)*

Between Naples and Compostela: St James, St Januarius and the dispute about the patronage of the Hispanic Monarchy at the beginning of the XVIII century

Fernando Suárez Golán

Universidade de Santiago de Compostela – Santiago de Compostela – Spain

Keywords: patron saints, Spain, Naples, religion, XVIII century.

1. Precedents: the matter of co-patronage

At the beginning of the XVIII century, the patron saint of Naples, St Januarius, was declared momentarily co-patron saint of Spain together with the traditional patron, the Apostle St James the Greater¹. This curious and relatively unknown fact was the result of a tangled series of events and must be interpreted on the context of the Spanish War of Succession, but also in the debate over national patron sainthood during the XVII century in Spain. The conflict over their patron sainthood symbolizes, moreover, a manifestation of the decay of the cult to the Apostle St James in the Spain of the XVII and XVIII century.

Trough Medieval and Early Modern Ages, a series of legends about de Apostle St James and his close relationship with the population of the Iberian Peninsula became progressively fused to histories of Spain's spiritual foundation². The miraculous shipping of his relics from Holy Land, where he had been martyred, to an isolated field in the distant northwest corner of the Iberian Peninsula, and its *inventio* or finding by Bishop Theodemir, in the IX century, was a sign to the local Christians that they had been offered a special relationship with the Apostle³. Therewith, during the Medieval period, St James became increasingly associated with aiding Christian forces against their Islamic enemies⁴. One of the more important miraculous appearances because of its outcome befell during the battle of Clavijo, in the IX century. After winning the battle, King Ramiro would have given to the Church of Santiago a privilege in gratitude. Either way, the political interest in the protection of St James over the king arose in the IX century, although the military image of the Apostle did not spread until the XII century alongside the Reconquista and the kings' devotions. Therefore, while St James mainly remained associated with war during the Middle Ages, the Early Modern Period would have led to a gradual lessening of worship of the Apostle's patron sainthood⁵.

Philip II had maintained an unequivocal veneration of St James; however, after his death, attempts were made to make participants of the patronage other saints whose prestige had increased of late. During the XVII century numerous assaults were attempted on St James' unique patronage. Teresa of Jesus was proclaimed patron saint of Spain twice⁶. On 4 August 1618, Philip III sent a letter to all the cities of his kingdoms ordering them to receive St Teresa as their patron and advocate⁷. Unsurprisingly, the Chapter and the Archbishop of

¹ This contribution has been done in the research project *Culturas urbanas: las ciudades interiores en el noroeste ibérico, dinámicas e impacto en el espacio rural* (HAR2015-64014-C3-3-R), funded by the Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España.

Abbreviation: ACS = Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela; AGS = Archivo General de Simancas.

² E. K. Rowe, *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2011, p. 20.

³ F. López Alsina, *La ciudad de Santiago en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, 1988, p. 110.

⁴ Rowe, pp. 21-22.

⁵ V. Nieto Alcaide and M^a V. García Morales, «Santiago y la Monarquía española: orígenes de un mito de Estado», in *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Santiago de Compostela, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 33-34.

⁶ O. Rey Castelao, «Teresa, patrona de España», *Hispania Sacra*, LXVII, 136, 2015, pp. 532-544.

⁷ Rowe, p. 56.

Santiago de Compostela rose up against St Teresa's patronage, and wrote to the king opposing his order. Nevertheless, in 1626 Philip IV urged to the President of Castile to propose again the co-patronage to the Courts and, subsequently, Pope Urban VII gave his consent to St Teresa being patron saint of Spain, despite of St James' patronage⁸.

The matter of co-patronage generated a profound controversy that faced the defenders of the shared patronage between St James and St Teresa and the defenders of the exclusive patronage of the first⁹. In 1629, St Teresa lost the condition of patron saint in favor of the tradition that acknowledged St James the Great as the only patron saint. All the same, in 1643 Philip IV also asked the President of Castile to vote on celebrating the feast day of the Archangel Michael and to choose St Michael as the «protector» of the Monarchy. Additionally, when the Austrian Habsburgs named St Joseph as their patron saint, Charles II attempted to follow his cousins' efforts in 1678¹⁰. However, the last two alternatives to the patronage of St James did not cause similar polemics to the previous ones and the alarm did not spread among the cathedral clergy of Santiago, surely foreseeing its quick failure. Finally, the new Bourbon monarchs ignored the request of the last Habsburg king about reinstate Teresa of Jesus as patron saint, selecting their own saints and symbols instead. The first of them was St Januarius just as the beginning of the XVIII century.

2. The issue of Saint Januarius patronage

On 30 April 1701 the Duke of Medinaceli, Viceroy of Naples since 1696, planned in the city a solemn procession on the occasion of St Philip Apostle's festivity, saint's day of King Philip V, in the course of which the miracle of liquefaction of St Januarius' blood happened. Making the most of the fact that this circumstance had took place in the context of the pageantry for the proclamation of the new king, Cardinal Cantelmo, Archbishop of Naples, requested him that «*se digne con su Real Piedad impetrar del Sumo Pontífice la declaración de que San Genaro sea en adelante venerado por universal protector de toda su augustísima Monarchía*». Giacomo Cantelmo had maintained in all time a clear position in favor of the French solution of the conflict. In his opinion, after the miracle of the liquefaction, St Januarius had manifested, «*a sus fidelísimos súbditos y a todo el mundo*», that the Bourbon was the legitimate monarch. The application also had the blessing of the viceroy who, besides organizing the proclamation, had shown a great determination in winning the support of the Neapolitan elite¹¹.

Philip V made a strategic decision when he accepted the request of Cardinal Cantelmo choosing St Januarius as co-patron. Maybe he thought that he could win the loyalty of the Neapolitan people, especially, after the discovery of a conjure in favor of Archduke Charles in September 1701¹², but also the cardinal-archbishop himself, whose diocesan politic in favor of the Spanish and opposing Rome was decisive, since Naples was a feudal possession of the papacy and Philip could not use the title of king without authorization of Clemens IX¹³. Even so, the Council of Castile, after being consulted at the end of September 1701, observed that, though the application of co-patronage had replaced the title of «patron» with the more general «protector», it was equivalent «*en la común inteligencia a lo mismo que Patrón de España, título y prerrogativa que por tantos siglos ha tenido y tiene únicamente el glorioso Apóstol Santiago sin que jamás haya tolerado el que sea otro Santo partícipe de este renombre y gloriosa prerrogativa*». The Council either found reason to «pretender darle

⁸ Rey Castelao, «Teresa, patrona de España», p. 537.

⁹ Nieto Alcaide and García Morales, p. 46.

¹⁰ Rowe, p. 222-224.

¹¹ D. Martín Marcos, *El Papado y la Guerra de Sucesión española*, Madrid, Marcial Pons, 2011, pp. 37-38.

¹² J. Albareda Salvadó, *La Guerra de Sucesión en España (1700-1714)*, Barcelona, Crítica, 2011, p. 89.

¹³ Martín Marcos, p. 38.

coadjutor y compañero [al patrón] elegido únicamente por Cristo», so it proposed «consolar al virrey, arzobispo y ciudad de Nápoles dando a San Genaro el título de abogado de esta Monarquía como a los demás gloriosos santos de España»¹⁴. In this sense, Philip V published a decree, dated October 4 in Barcelona, through which he granted St Januarius the title of advocate of the Monarchy on the same level with other Spanish saints, while he wrote to his ambassador in Rome commanding him to ask the pope for «culto superior que el que tiene por la Iglesia universal»¹⁵.

However, in mid-April 1702, Philip V arrived to Naples, encouraged by Louis XIV, who believed the presence of his grandson in the Neapolitan Kingdom would benefit the Bourbon cause, because since the time of Charles V no Spanish king had visited that part of his possessions¹⁶. In the cathedral of Naples, where it could be found in the façade an image of the patron saint of the city offering the king the royal crown, Philip V swore the laws and privileges of the Kingdom and attended to the prodigious liquefaction of St Januarius' blood¹⁷. The truth is that the young king already had retired when the miracle happened, after the sixth low mass, but he came back the next day to express his gratitude to the saint¹⁸. Is possible that almost being a witness of the liquefaction encouraged him to bring back the alleged co-patronage of St Januarius.

Be that as it may, on 30 April 1702, Francisco Manso, Solicitor of the Churches of Spain in Rome, reported to the cathedral chapters of Santiago and Toledo that in the pontifical curia «se trataba con grande instancia y secreto hacer patrón de España y su Monarquía a San Genaro». Indeed, prior inquiry to the Sacred Congregation of Rites, in which Cardinal Tommaso Maria Ferrari acted as proponent of St Januarius' elevation to the patronage of the Monarchy of Spain, Pope Clemens IX had agreed to this designation. The Secretary of Papal Briefs, Fabio Olivieri, confirmed that the decree appointing St Januarius «less important patron saint» had been signed by the pope and sent to Naples on 29 April, even though it had not been announced. Some cardinals were aware that after the arrival of the news to Spain «se seguiría conmoción grandísima», involving the king and the pope in a dispute of considerable repercussions. Even so, on 9 May, Francisco Manso warned that it was expected the dispatch of a brief «en perjuicio de la singularidad y unicidad del patronato del Glorioso Apóstol Santiago»¹⁹. As it could be expected, the cathedral of Santiago de Compostela leapt into action in defense of both St James' singular patronage and his singular protection.

In July 1702, the cathedral chapter of Santiago published two circular letters imploring to all chapters and bishops of Spain to publicly defend the cause of the unique patronage of St James Apostle. At the same time, the canons wrote a letter to the Queen Maria Luisa Gabriella of Saboy, handed over by means of her confessor, a lengthy printed exposition to be delivered to Philip V. In the aforesaid exposition the Compostelan chapter widely explained the right of Santiago to the patronage as defender of Spain and it ended stating that «debían ser duplicadas en Vuestra Magestad las obligaciones de conservar su mayor gloria y veneración, pues no solo los señores reyes católicos se esmeraron siempre en promover y mantener el mayor culto de nuestro sagrado Apóstol, sino que también los señores reyes

¹⁴ AGS, EST, LEG 7831, doc. 3.

¹⁵ AGS, EST, LEG 7831, doc. 4.

¹⁶ Albareda Salvadó, pp. 89-90.

¹⁷ V. Mínguez, et al., *La fiesta barroca. Los reinos de Nápoles y Sicilia (1535-1713)*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2014, p. 132.

¹⁸ E. Regina, *Testimonianze storiche e processi economici per la riedificazione della Basilica di San Gennaro ad Antignano*, Napoli, Università degli Studi di Napoli Federico II, 2013, p. 21.

¹⁹ ACS, IG 302, folder 2.

*cristianísimos le han profesado suma devoción»*²⁰. Consequently, the Archbishop Fray Antonio de Monroy hurried up to write the king with his usual dramatic tone²¹.

During summer 1702 the Canon Chancellor Eliseo de Zúñiga hastily departed towards Madrid to oppose the novelty. Thanks to his management, the Council of Castile requested Philip V that «*se sirviese [...] mandar sobreseer en esta piadosa instancia, a que se habían de oponer todas las Santas Iglesias, las ciudades de estos Reynos y la Orden Militar del Santo Apóstol»*²². In fact, the cathedral chapters of Castile, headed by the powerful Chapter and Archbishop of Santiago de Compostela, had begun a campaign in the preceding weeks defying the decree that established the subordinate patronage of St Januarius. Almost all the prelates become adhered to the indications stemming from Compostela, though, as the Bishop of Sigüenza recognized, they trusted that «*no a de subsistir ni ponerse en práctica resolución tan contraria a nuestro Santo Apóstol»*²³. Overall, the canonries and bishops of Castile felt that the elevation of St Januarius alongside Spain's existing patron, St James the Greater, represented a grave insult both the Apostle and to Spain's spiritual traditions, while the cities referred mainly to legends or traditions of political-military aspect.

Nevertheless, information was still confusing. On 9 August 1702 Ángela de Aragon wrote the chapter of Santiago telling that the Count of Santisteban, as well as other knowledgeable people, assured her that «*los oficios que en nombre de Su Magestad se han pasado en Roma no son en orden a que se declare a San Genaro por patrón de España, sino para que se le conceda rezo doble de primera o segunda clase»*; though the news coming from Italy were different, Francisco Manso warned that the opinion of Cardinal Ferrari was «*que quando en Castilla no quisiesen admitir el Decreto lo admitirían en Aragón, mientras Nápoles es miembro tan principal de aquella Corona»*²⁴. However, the answer of cities, cathedrals and bishoprics of the Crown of Aragon was as unanimous as in Castile. In fact, in Catalonia were registered some of the more categorical expressions in defense of the apostolic patronage, and only the Bishop of Girona remained on the sidelines, adducing his condition of minister of the king²⁵.

Regarding the developed arguments, most of them were coincident in Castile and Aragon: the Apostle James was the founder of the Christian Spain, he was the one who evangelized the Peninsula in Biblical times; the transportation of St James' remains to Galicia after his martyrdom was a sign of affinity and loyalty with the Spanish nation, which the Apostle had helped in the battles of the Reconquista; and, ultimately, the co-patronage was detrimental of the cult of St James, since it diminished his importance. To these general evidences, others more particular were claimed, such as the City of Granada who stand up for «*otros infinitos y prodigiosos santos naturales de estos reinos [...] acreedores más legítimos al amor y reverencia y gratitud de los Españoles que S. Yanuario»*²⁶. The Archbishop of Zaragoza in a memorial sent to Philip V on 10 August 1702 reproduced this same idea. Antonio Ibáñez de la Riba considered that in Spain «*ha avido santos de primera magnitud en todas las líneas de santidad»*, pero «*siendo estos dignísimos de ser tenidos por patronos de España, [...] son solamente venerados como hijos verdaderos de las primeras luzes de la Fe y Doctrinas del Santo Apóstol»*. Besides, the archbishop remembered to the king that, if faced with a saint native of his kingdoms such as Teresa de Jesus or with the husband of the Virgin, the Apostle

²⁰ ACS, IG 302, folder 2.

²¹ AGS, EST, LEG 7831, docs. 6, 7, and 10.

²² AGS, EST, LEG 7831, doc. 14.

²³ ACS, IG 302, folder 1.

²⁴ ACS, IG 302, folder 2.

²⁵ ACS, IG 302, folder 1.

²⁶ ACS, EST, LEG 7831, doc. 132.

had been restored his throne, all the more reason before St Januarius, who had not been destined by God to protect Spain, but the «provinces of Italy»²⁷.

Notwithstanding, the Archbishop of Zaragoza also had written to Cardinal Portocarrero, Archbishop of Toledo and Minister of the State, and to Count Montellano, Knight of Santiago and President of the Council of Orders, «*para que tengan presente los fundamentos solidísimos del único patronato del Santo Apóstol*»²⁸. In fact, on 30 August 1702, the Council of Orders sent a severe report against the co-patronage of St Januarius and the Council of State did the same a month later²⁹.

All this vast array of protests and manifests achieved its aims, although the resolution of the problem was slower than its genesis. Between November 1702 and April 1703, the issue seemed to get stranded for the desperation of the agents sent by the Compostelan chapter. However, on 2 May, the Canon Chancellor Eliseo de Zúñiga announced that «*no se duda que nuestro Apóstol a de ser patrón único, solo se discurre el modo de salir Su Magestad del empeño en que le an puesto los de Nápoles dejándolos, ya que no satisfechos, suauemente desengañados*». In any case, the papal brief confirming St Januarius as patron saint did not come to fruition and, at the end, in June 1703, the matter was «*casi, sino del todo, resuelto*»³⁰. The sole patronage of the Apostle was safe, though not for a long time.

3. Conclusion

The movement of having St Januarius elevated as co-patron must be understood in the context of this larger attempt to discover potential remedies for the ills of the Hispanic Monarchy, but also must be interpreted in the belligerent context of the War of Succession and, particularly in the support of vast territories of the Crown of Aragon to Archduke Charles of Austria. Since patron saints played critical roles in the protection of the places they represented, concerns over the choice of national patron attended larger fears about the state of the monarchy. In this sense, St Januarius could have been promoted as co-patron of the monarchy as part of a political strategy that, in the context of the dispute of succession, would have had as goal to guarantee the support and loyalty of the Kingdom of Naples to the cause of Philip V. However, the frontal opposition of the cities and institutions of Castile and Aragon, the death of Cardinal Cantelmo, its main promoter, and the later loss of the Neapolitan territories, annulled the political interest that this matter could have had and put an end to the sought-after co-patronage of St Januarius.

In general, during the XVII and XVIII centuries, the arguments about the co-patronage allow an ideal vantage point from which to examine plurality, because the conflict was not just about rhetoric or ideals but also about power, since a patron saint could act as a vehicle through which individuals or institutions could acquire or augment power. Thus, what we see in the co-patronage debate is a struggle over ideals and values, but also over jurisdiction and therefore, power. In addition, disputes over local privilege, royal authority, and ecclesiastical rights in the co-patronage debate reveal plural discussions about the nation, its meaning and values, in Early Modern Spain.

²⁷ O. Rey Castelao, «El episcopado gallego a la llegada de los Borbones (1700-1724)», in *Galicia y la instauración de la Monarquía borbónica: poder, élites y dinámica política*, ed. by M^a López Díaz, Madrid, Sílex, 2016, p. 253.

²⁸ ACS, IG 302, folder 2.

²⁹ AGS, EST, LEG 7831, docs. 137 and 142.

³⁰ ACS, IG 302, folder 2.

Bibliography

- J. Albareda Salvadó, *La Guerra de Sucesión en España (1700-1714)*, Barcelona, Crítica, 2011.
- F. López Alsina, *La ciudad de Santiago en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, 1988.
- D. Martín Marcos, *El Papado y la Guerra de Sucesión española*, Madrid, Marcial Pons, 2011.
- V. Mínguez, et al., *La fiesta barroca. Los reinos de Nápoles y Sicilia (1535-1713)*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2014.
- V. Nieto Alcaide and M^a V. García Morales, «Santiago y la Monarquía española: orígenes de un mito de Estado», in *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Santiago de Compostela, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 33-52.
- E. Regina, *Testimonianze storiche e processi economici per la riedificazione della Basilica di San Gennaro ad Antignano*, Napoli, Università degli Studi di Napoli Federico II, 2013.
- O. Rey Castelao, «El episcopado gallego a la llegada de los Borbones (1700-1724)», in *Galicia y la instauración de la Monarquía borbónica: poder, élites y dinámica política*, edited by M^a López Díaz, Madrid, Sílex Ediciones, 2016, v. I, p. 227-258.
- O. Rey Castelao, «Teresa, patrona de España», *Hispania Sacra*, LXVII, 136, 2015, pp. 531-573.
- E. K. Rowe, *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2011.

San Giacomo il Maggiore e San Michele Arcangelo: aspetti e devozione lungo gli itinerari

Antonella Palumbo

Università di Chieti Pescara G. d'Annunzio – Chieti Pescara – Italia

Parole chiave: San Giacomo, San Michele, pellegrinaggio, tratturi, Santiago de Compostela, Monte Sant'Angelo.

1. I culti di San Giacomo il Maggiore e San Michele Arcangelo a confronto

Gerusalemme e Roma sono state da sempre tra le mete sacre più importanti per i fedeli; in seguito però emersero altri centri religiosi, come Santiago de Compostela e Monte Sant'Angelo grazie alle figure sacre di San Giacomo il Maggiore e San Michele Arcangelo. Il santo gallego era rappresentato principalmente in tre modi, vale a dire come apostolo, come pellegrino e come *Santiago Matamoros*.

San Michele Arcangelo invece, era venerato soprattutto per il suo aspetto taumaturgico, ma presentava anche altre caratteristiche quali la funzione di psicologo, psicopompo, pesatore delle anime, liturgo e guerriero di Dio contro il Demonio.

I culti di San Giacomo e San Michele hanno in comune alcuni aspetti tra cui il ruolo dello psicopompo e la funzione di pesare le anime nota come psicostasia; tali caratteristiche erano presenti in entrambe le devozioni che, malgrado le differenze, mostravano delle analogie.

Il ruolo dello psicopompo spettava ad entrambi i santi; infatti, sia il santo della Galizia che l'Arcangelo del Gargano esercitavano tale compito. Un esempio di San Giacomo in atto di psicostasia e come conduttore delle anime è dato dal IV miracolo, noto come “*Il miracolo della solidarietà tra pellegrini*” del II libro del *Liber Sancti Jacobi*¹. Inoltre, un ulteriore riferimento si ha nella “Lettera di San Giacomo” che prende spunto dall'episodio della morte di Carlo Magno descritta nell'*Historia Turpini*, il IV libro del *Liber*, in cui l'Apostolo pesa le opere buone dell'imperatore e in seguito accompagna la sua anima nella gloria dei cieli².

La figura di San Michele come accompagnatore delle anime è data da un passo evangelico di Luca (16, 22) e da altri testi apocrifi.

Oltre al compito di condurre le anime nell'aldilà, un'altra importante caratteristica che vede insieme l'Apostolo e l'Arcangelo è la psicostasia. La possibilità di pesare le anime e ritenerle degne del Regno dei Cieli viene espletata in modo simile ma non sempre uguale. Un esempio è fornito dal celebre affresco del Giudizio Universale di Santa Maria di Loreto Aprutino in Abruzzo. Tale opera è di fondamentale rilevanza, in quanto si possono osservare sia San Giacomo che San Michele assolvere il loro compito, partendo proprio dall'attraversamento delle anime su un ponte, noto come il Ponte di San Giacomo, mentre San Michele compare con la bilancia. Pertanto, è nell'aspetto funerario che i due santi sono maggiormente uniti; difatti, si può affermare che sia San Giacomo che San Michele accompagnavano e proteggevano gli uomini lungo il cammino terreno come nell'ultraterreno. Ciò non stupisce se si considerano i numerosi spedali gestiti da confraternite, cappelle, edicole e altari rinvenuti non solo lungo i loro itinerari maggiormente conosciuti, quali il Camino de Santiago e il Camino Micaelico, ma anche in ulteriori tracciati, come i tratturi.

2. I pellegrinaggi compostellano e micaelico a confronto

Il legame tra le due devozioni viene evidenziato anche nei rispettivi pellegrinaggi attraverso le numerose cappelle, edifici sacri e luoghi dedicati ai due santi. Nel Camino de Santiago spesso si incontravano delle chiese o dei ricoveri per pellegrini intitolati all'Arcangelo, così come

¹ P. Caucci von Saucken, *Guida del pellegrino di Santiago*, Jaca Book, Milano 2010, *passim*.

² D. Péricard-Méa, *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 12-13.

accadeva lungo la Via dell'Angelo, dove si potevano incontrare edifici sacri dedicati all'Apostolo.

A Santiago de Compostela esisteva un tempo l'antico *Hospital de San Miguel*, mentre esiste tuttora la chiesa di *San Miguel dos Agros*, le cui origini risalgono al X secolo. Anche la cattedrale compostellana presentava al suo interno un altare intitolato a San Michele, situato in alto sulle tribune dell'abside. Inoltre, nell'antica costruzione medievale esistevano nove torri, di cui una era dedicata al *Miles Dei*.

Così come nell'itinerario jacobeo e nella cittadina compostellana esistono dei riferimenti del culto micaelico, anche nella città garganica e nei relativi percorsi vi sono tracce inerenti al culto dell'Apostolo. Oltre alla stessa cittadina montanara, si hanno degli elementi relativi al culto jacobeo nelle città portuali pugliesi, nei paesi lungo il cammino micaelico e in altre località in prossimità degli Appennini centro-meridionali.

3. Il sistema viario dei tratturi e il caso del Castel di Sangro – Lucera

Il fitto sistema viario che vigeva fin da tempi remoti nei territori appenninici giungeva al Tavoliere pugliese; i lunghi percorsi erbosi erano nati in virtù dell'antico fenomeno della transumanza e accadeva che con il passaggio delle greggi e degli armenti, nacquero punti di ristoro, poste per gli animali, taverne, chiese e edicole sacre, i quali come anche i tipici anfratti montanari, sono stati dedicati o alludevano al culto micaelico. Secondo l'antropologa M. A. Gorga era normale che ci fossero dei luoghi di culto dedicati a divinità pastorali e la cui devozione era molto sentita da parte dei transumanti. Difatti, i pastori richiedevano alle divinità la protezione da eventuali pericoli in cui si potevano imbattere una volta in viaggio. Di conseguenza, vi erano molti edifici di culto, come chiese e oratori, dislocati lungo le vie erbose dove poter sostare: non stupisce, quindi, che un culto come quello micaelico risultasse particolarmente sensibile alla religiosità dei pastori.

Per l'antropologo G. B. Bronzini «i tratturi hanno formato l'organismo della transumanza»³, ma soprattutto essi erano anche importanti vie di comunicazione. Effettivamente molti sono stati i pellegrini che hanno usufruito della rete tratturale per giungere nei centri sacri, in particolare sul Gargano.

Il rapporto che intercorreva tra le vie della transumanza e gli itinerari sacri ha permesso nel tempo la formazione di primi nuclei abitativi; inoltre, la quantità dei numerosi edifici rinvenuti, come le taverne, le chiese e le poste, sono state la conferma definitiva dello sviluppo sia socio-economico che urbanistico-religioso dei centri abitati distribuiti sulle piste tratturali⁴.

Anche se esisteva un numero cospicuo di tratturi, se ne possono identificare quattro per importanza e per lunghezza che partivano dall'Abruzzo e terminavano in Puglia: l'Aquila – Foggia, il Pescasseroli – Candela, il Celano – Foggia e il Castel di Sangro – Lucera.

In particolare, dopo aver effettuato delle ricerche più approfondite sul tratturo Castel di Sangro – Lucera si è potuto constatare che non solo fossero presenti ulteriori devozioni come quella micaelica e mariana, ma che ci fosse anche una notevole quantità di elementi jacobei sui centri attraversati dal percorso erboso o che erano connessi con esso o esistenti sul percorso stesso. Nella parte finale corrispondente all'antica regione della Capitanata, si è potuto rilevare che la devozione compostellana fosse molto sentita: nel territorio attraversato dal tratturo sono presenti numerose tracce jacobee in varie località, quali Castropignano,

3 G. B. Bronzini, «Transumanza e religione popolare», in *La cultura della transumanza*, a cura di E. Narciso, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 111-131.

⁴ Lo storico N. Paone pone in evidenza la nascita di alcuni comuni molisani, tuttora esistenti, di chiara origine sannitica e collocati lungo le vie tratturali, come Pietrabbondante, Isernia e Sepino, la città della transumanza per antonomasia in epoca sannitica, romana e medievale. N. Paone, *La transumanza. Immagini di una civiltà*, Cosmo Iannone Editore, Isernia 1987, pp. 119-124.

Campobasso, Pietracatella, San Marco la Catola, San Bartolomeo in Galdo, Alberona e Lucera⁵. Tale situazione non stupisce affatto, in quanto nella Capitanata vi era uno dei maggiori snodi viari conducenti sia ai porti pugliesi che ai santuari micaelico e nicolaiano. Inoltre, la diffusione del culto jacoepo presso i centri urbani e lungo la fitta rete viaria europea è stata tale che, nonostante la distanza dal santuario gallego, ogni riferimento toponomastico o la presenza di un antico spedale intitolato all'Apostolo era molto frequente. Difatti, ciò è accaduto anche per le vie tratturali, incluso il Castel di Sangro – Lucera.

Tracce del culto jacoepo emergono anche dalla cittadina garganica come la chiesetta dedicata alla Vergine Incoronata situata nella valle Portella: al suo interno è custodita una statua dell'Apostolo di recente manifattura. Oltre la sopracitata chiesa, occorre menzionare la lastra di marmo collocata al di sopra dell'entrata della nota Cava delle Pietre, nella quale al centro è raffigurata la Vergine in trono incoronata dagli angeli, mentre a lato è rappresentata un'immagine di un santo pellegrino, identificato con San Giacomo.

4. Conclusioni

Lo stretto legame che intercorre e vede per protagonisti due delle figure emblematiche del mondo dei pellegrinaggi, quali San Giacomo il Maggiore e San Michele Arcangelo, trova conferma nelle numerose tracce segnate dalla storia e dal tempo. I loro cammini e gli innumerevoli pellegrini giunti ai loro santuari hanno reso possibile e fortificato nel tempo tale vincolo, lasciando ancora inesplorati molti campi su cui investigare ulteriormente, come la rete tratturale che ha ancora molto da offrire.

I due centri religiosi continuano ad essere delle mete rinomate che, al di là di ogni limite temporale e condizione storica, esercitano e conservano tuttora il loro misticismo e il loro immenso incanto.

Bibliografia

- I. G. Bango Torviso, *El Camino de Santiago*, Espasa-Calpe, Madrid 1993, pp. 18-23.
- R. Bianco, «San Giacomo di Compostella e la Puglia. Linee di una ricerca» in *Compostella*, n. 35, anno 2014, pp. 43-51.
- Ead., «Culto iacobeo in Puglia ed Età Moderna», in *Santiago e l'Italia*, Perugia, Edizioni Compostellane, 2005, pp. 142-146.
- G. B. Bronzini, «Transumanza e religione popolare», in *La cultura della transumanza*, a cura di E. Narciso, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 111-131.
- Id., «Religione dei pellegrinaggi e religiosità garganica. Testimonianze letterarie e demologiche» in *Lares*, XLVI, 1980, pp. 167-184.
- Ead., *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale*, Edizioni Compostellane, Pomigliano d'Arco 2017, pp. 67-102, 153-154.
- P. Caucci von Saucken, «La Francigena e le vie romeo» in *Il Mondo dei Pellegrinaggi*. Roma, Santiago, Gerusalemme, Milano, Jaca Book, 1999, pp. 137-186.
- Id., *Guida del pellegrino di Santiago*, Jaca Book, Milano 2010, pp. 127-128.
- A. Cavallini, *Per Omnia Saecula Saeculorum*, Monte Procida (NA), Grafica Montese, 2004, pp. 13-23, 141-145.
- G. Cherubini, *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale*, Protagon Editori Toscani, Siena 2000, p.115.
- Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano*, a cura di P. Corsi, San Marco in Lamis 1999, pp. 9-33.

⁵ ASFG, Fondo *Dogana delle pecore*, serie I, f. 18, voll. I-II, 1648-1652, Atlante di Capececelatro, p. 285; ADLT, Fondo *Visite Pastorali*, fasc. 54, 1819.

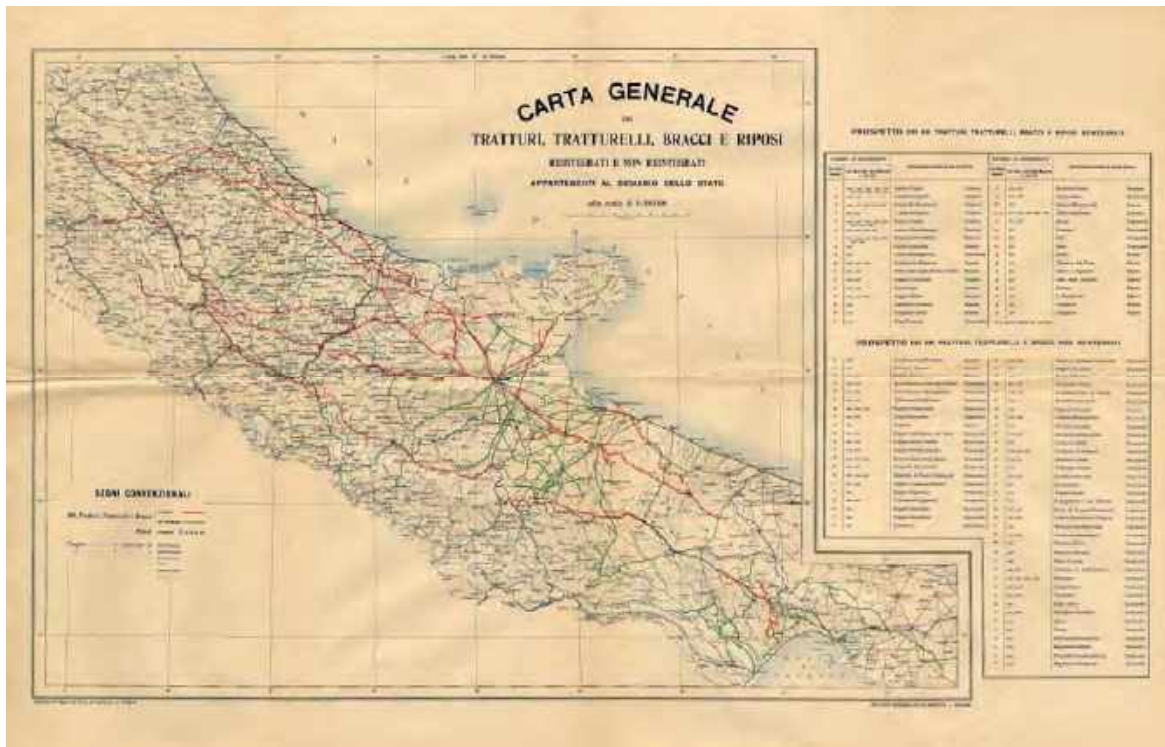
- A. di Nola, «Il Passo di San Giacomo», in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée Moderne et Contemporaines*, sous la direction de M. Della Sudda, F. Dumasy, T. 103, N. 1, Roma 1991, p. 224, pp. 267-268.
- A. Gandolfi, «I santuari, le feste e i pellegrinaggi nelle comunità pastorali centroappenniniche» in *La civiltà della transumanza, storia, cultura e valorizzazione dei tratturi e del mondo pastorale in Abruzzo, Molise, Puglia, Campania e Basilicata*, a cura di E. Petrocelli, Cosmo Iannone Editore, Isernia 1999, pp. 441-443.
- M. A. Gorga, «Feste religiose e luoghi di culto sugli antichi sentieri della transumanza» in *La cultura della transumanza*, a cura di E. Narciso, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 133-137.
- R. Infante, «Michele nella letteratura apocrifia del giudaismo del Secondo Tempio», in *Vetera Christianorum*, n. 34, 1997, pp. 219-229.
- Idem, *I cammini dell'Angelo nella Daunia Tardoantica e Medievale*, Edipuglia, Bari 2003, pp. 137-147.
- L. Lofoco, «Prime testimonianze del pellegrinaggio jacopeco in Abruzzo», in *Compostella*, n. 31, anno 2010, pp. 22-23.
- Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus"*, edición de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo, Xunta de Galicia, 1999, p. 482.
- Il santuario di San Michele arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, a cura di G. Otranto, C. Carletti, Edipuglia, Bari 1995, pp. 6-12.
- G. Otranto, «Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici in Europa» in *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, a cura di P. Bouet, G. Otranto e A. Vauchez, Edipuglia, Bari 2007, p. 410.
- Id., «Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano», in *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident*, a cura di P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, Collection de l'École française de Rome 2003, pp. 45-46.
- Id., *Le vie della transumanza in Cento itinerari più uno in Puglia*, a cura di G. Otranto, Gelsorosso, Bari, 2007, p. 64.
- Id., «Il pellegrinaggio alla grotta di San Michele sul Gargano» in *De peregrinatione*, a cura di G. Arlotta, Edizioni Compostellane, Napoli 2016, pp. 157-160.
- Il Molise: arte, cultura, paesaggi*, a cura di N. Paone, Fratelli Palombi Editori, Roma 1990, pp. 157-169.
- N. Paone, *La transumanza. Immagini di una civiltà*, Cosmo Iannone Editore, Isernia 1987, pp. 35-60, 119-124.
- D. Péricard-Méa, *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 12-13.
- R. Ragonese, *Dallo spazio all'immagine. La se miotica, la geografia e l'arcangelo*, I libri di Emil, Bologna, 2011, p. 33.
- A. Rodríguez González, «El hospital de San Miguel del Camino para pobres y peregrinos (Siglos XV al XVIII)», in *Compostellenanum*, vol. XII, n. 1, Abril – Junio 1967, pp. 201-254.
- M. Sensi, «Monte Sant'Angelo al Gargano: il toro e la freccia avvelenata, la grotta e la stilla» in *Compostella*, n.33, 2011, pp. 31-46.
- F. Singul, E. Fernández Castiñeiras, *San Miguel dos Agros in San Miguel dos Agros. Santiago de Compostela*, coordinación de Singul F., Iglesias C., Xunta de Galicia, 2001, pp. 5-63.
- J. Vázquez Castro, «A falta de torres, buenos son campanarios. Las desaparecidas Torres del Ángel y del Gallo en la Catedral de Santiago de Compostela», in *Quintana*, n. 6, 2007, pp. 245-261.



“San Giacomo e il miracolo del pellegrino vivo e del pellegrino morto”, lato occidentale, Chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino (PE)



Particolare del Giudizio Universale. Affresco collocato nella controfacciata, XV sec., Chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino (PE)



Carta dei tratturi, tratturelli, bracci e riposi, redatta dal Commissariato per la reintegra dei tratturi di Foggia, 1959, ASFG



Statue di San Giacomo Pellegrino e San Michele Arcangelo, lato occidentale della Chiesa Priorale della Natività di Maria Vergine, Alberona (FG)

Una sorta di Santiago siciliana

Giuseppe Restifo

Università di Messina – Messina – Italia

Parole chiave: pellegrinaggio, Capizzi, Sicilia, San Giacomo, Santiago, tradizione.

1. Capizzi e il pellegrinaggio

Il 13 maggio del 2014 nasce a Capizzi, paese di montagna nella Sicilia interna, l'Associazione San Francesco d'Assisi con lo scopo principale di promuovere e sostenere il pellegrinaggio, facendo fronte fra l'altro all'ospitalità dei pellegrini a piedi o a cavallo, ripristinando i vecchi sentieri o le vecchie trazzere regie che collegavano il centro montano con Nicosia, Cerami, Mistretta, Gangi, San Fratello, Troina, ovvero la vasta area collinare e montuosa a cavallo delle provincie di Catania, Enna, Messina e Palermo. L'intento dell'associazione capitina è quello di *riproporre* il pellegrinaggio verso il Santuario di San Giacomo a Capizzi a pellegrini e fedeli, ma allo stesso tempo a chiunque abbia passione nel camminare, nello stare insieme e nel condividere la ricerca di qualcosa che i tempi odierni occultano¹. Da parte dei promotori di questa iniziativa c'è molto probabilmente la consapevolezza delle pratiche crescenti di pellegrinaggio al giorno d'oggi, del fatto che non ci si può rivolgere solo ai "credenti" e soprattutto della crescente fortuna e notorietà del "Camino de Santiago" che in questa combinazione siciliana viene non a caso riecheggiato. D'altronde se si può parlare di un "risveglio del pellegrino", questo sicuramente sopravanza un meno sensibile "religious revival"². L'uso del verbo "riproporre" è significativo: presuppone una pura invenzione o si tratta della re-invenzione di una tradizione³? Si tratta di un quesito arduo per lo storico: nel primo caso la pratica proposta, quella del pellegrinaggio, vuole rispondere a una situazione nuova e preoccupante – la globalizzazione – e "inventa" una implicita continuità con il passato; nel secondo caso si tratterebbe della riproposizione di una vecchia e reale tradizione, magari in termini adattati ai tempi. Solo una visione che si sviluppi sulla lunga durata – ammesso che si trovino i supporti documentari per questa macro-microstoria – può chiarire i termini della questione.

Partiamo dall'inizio: dalla fondazione della chiesa di S. Giacomo a Capizzi, di cui però non si conosce l'anno. Tuttavia si sa della sua esistenza attraverso una pergamena del Tabulario di Santa Maria Latina di Agira: nel 1224 il priore, Gemmus, è chiamato canonico di San Giacomo di Capizzi. Con la bolla del 21 agosto 1227 il pontefice Gregorio IX conferma i possedimenti della chiesa, tra cui "in Capicio, ecclesiam Sancti Jacobi" assieme ad altre otto chiese siciliane e nel 1308 il cappellano del santuario di Betlemme, frate Rogerius, ha un reddito di 3 onze e 15 tari⁴. Secondo Henri Bresc quello di San Giacomo di Betlemme a Capizzi è il santuario jacobeo più importante del Valdemone ed è il sito più rilevante dell'isola, verso cui si dirigerebbe il principale pellegrinaggio ancora prima del '400, prima dell'epoca in cui vi "transiterà" un'importantissima reliquia dell'apostolo⁵.

¹ A. Allegra Filisico, *Capizzi (ME) la Santiago Siciliana*, in <http://www.siciliafan.it/capizzi-la-santiago-siciliana/>, 31 marzo 2015 (con un'intervista al presidente dell'Associazione San Francesco d'Assisi di Capizzi, Francesco Sarra Minichello, accesso 5.4.2017).

² C. Damari, "Fenomenologia del pellegrinaggio", in *Religione e devozione. Epoche e forme del pellegrinaggio*, a cura di C. Damari, Milano, Angeli, 2016, p. 68.

³ *The Invention of Tradition*, edited by E. Hobsbawm, and T. Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

⁴ G. Arlotta, "Confraternite di San Giacomo in Sicilia", in *Santiago e la Sicilia*, a cura di G. Arlotta, Perugia, Edizioni Compostellane, 2008, pp. 281-282.

⁵ H. Bresc, "Le culte de saint Jacques en Sicile et les dédicaces des églises (XIIIe-XVe siècle)", in *Santiago e la Sicilia...* cit., p. 57; G. Arlotta, "Santiago e la Sicilia: Pellegrini, Cavalieri, Confrati", in *Santiago e l'Italia*, a cura di P. Caucci von Saucken, Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane, 2005, pp. 44 e 54.

Situata nella parte occidentale dell'abitato con il prospetto rivolto ad oriente la chiesa capitina fu nuovamente eretta nel primo trentennio del XIV secolo (era ancora in costruzione verso il 1335). S. Giacomo nasce appunto in tale zona, ai margini del preesistente nucleo medievale, assorbendo parte di un convento domenicano anteriore, la cui proprietà boschiva diverrà il cuore della successiva urbanizzazione cinquecentesca.

Nel favorire la fabbricazione della chiesa si congiungono la volontà dei re aragonesi e quella del clero⁶: un breve apostolico del 22 novembre 1333 accorda indulgenze a chi avrebbe contribuito in denaro “visitandola”⁷.

Nel 1340, dopo la residenza a Capizzi del re Pietro II d'Aragona di tre anni prima, avviene una prima svolta nella storia della chiesa jacoepa: la concessione di “un emporio in luglio di ogni anno”.

Per maggior precisione il privilegio di “celebrare” un mercato, una fiera con forti facilitazioni fiscali, prevedeva i giorni dal 23 al 31 luglio, coincidenti con la festività di S. Giacomo⁸.

La fiera⁹ non produce pellegrini, semmai fa accorrere produttori di provole, di caci, di frutta secca (castagne, nocciole, fichi). Alla fiera affluiscono allevatori con i loro bovini, i cavalli, le capre, le pecore¹⁰; e poi c'è l'ampio settore dei venditori di tessili, di pelli e cuoiami.

Tutta questa gente “forestiera” è presumibile prenda parte ai festeggiamenti in onore di S. Giacomo, visto che il grande convegno di venditori e compratori si tiene proprio in quei giorni di festa. C'è anzi un aspetto in quel tempo che rende ancora più solenne la ricorrenza e sottolinea l'importanza di S. Giacomo: il corteo del vessillo aragonese, che poi viene esposto sul campanile della chiesa nel periodo della fiera.

Ma la vera svolta è la reliquia. Il bisogno di rassicurazione relativa all'al di qua, l'esigenza di porsi sotto la protezione di un santo per ottenere una grazia, determinano una serie di meccanismi economici. Chi ha bisogno di protezione è disposto per ottenerla a pagare, a dare tutto quel che può.

A questa esigenza la Chiesa sopperisce con una serie di meccanismi che, anche quando si presentano come episodici o frammentari, hanno pur sempre la funzione, caricando luoghi e oggetti particolari di poteri eccezionali, di attrarre i fedeli verso i santuari. La categoria più importante è costituita dalle reliquie: parti del corpo di santi¹¹. Al di là degli aspetti puramente economici, la reliquia frutta diversi e propizi effetti: fondamentalmente due, il pellegrinaggio appunto per i fedeli e lo “status” di città per il luogo che la conserva.

Attorno alle reliquie non si fondano soltanto culti, devozioni, pellegrinaggi, consuetudini religiose, ma anche pretese di carattere civile. La comunità che possiede reliquie, che si distingue quindi, rispetto al territorio vasto che la circonda, per dignità, onore e nobiltà, può aspirare a diventare città demaniale.

La data di massimo rilievo per la storia di Capizzi e S. Giacomo è il 1427. In quell'anno il cavaliere aragonese Sancio de Heredia porta nella chiesa alcune reliquie, fra cui la giuntura di un dito della mano del Santo. Il santuario così diveniva celebre “pel grido dei prodigi di alcune sacre reliquie... Affluivano le genti da ogni punto dell'isola in ogni anno nel venerdì

⁶ “È a tutti noto in qual venerazione si ha in Spagna l'Apostolo S. Giacomo di Zebedeo detto il Maggiore... Quindi gli Aragonesi, originari della Spagna, al venire in Sicilia nel 1282, dopo lo scempio dei Francesi, molte chiese fabbricarono dedicate al S. Apostolo”: N. Russo, *Appendici alle notizie storiche delle chiese e luoghi pii del Comune di Capizzi*, Palermo, Tripodo e Frasca, 1852, p. 13.

⁷ A. I. Lima, *Capizzi*, Palermo, Flaccovio, 1980, pp. 22 e 34.

⁸ N. Russo, *Appendici...* cit., p. 14.

⁹ S. Todesco, “Il ponte e la via Lattea. Mitologie di San Giacomo nelle tradizioni popolari siciliane”, in *Santiago e la Sicilia...* cit., p. 253.

¹⁰ A proposito del mercato “aragonese” capitino, nel 1780 Ferdinando III di Borbone ratifica l'importanza della fiera del bestiame, confermandone poi la franchigia fra 1804 e 1805: N. Russo, *Monografia della Città di Capizzi Antica e Moderna in Sicilia*, Palermo, Stamperia di Domenico Maccarrone, 1847, p. 39.

¹¹ A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza, 1969, p. 145.

santo e nei giorni festivi di s. Giacomo, chi per conseguire guarigioni, chi per osservare le meraviglie dell'Altissimo operate per quelle reliquie a consolazione degli afflitti... Accrescevano il concorso i tesori d'indulgenze, concesse dai Papi e da diversi Vescovi a chi in quei giorni veniva a venerarle"¹². Indulgenze vengono accordate nel 1430 dalla Santa Sede, informata della presenza della reliquia, delle pratiche pellegrine e dei miracoli che lì sono concessi dal santo. A Capizzi si adunano pellegrinaggi, cose meravigliose e grazie; il santo appare come un santo "palestinese" e d'altronde la chiesa recava il titolo di Betlemme: "le site s'identifie aux très nombreux sanctuaires substitutifs de la fin du Moyen Âge"¹³. Così come, dopo la "perdita" di Gerusalemme, nell'Occidente cristiano ci si sforza di portarsela "sotto casa", in qualche modo riproducendola e dando la possibilità di surrogare il pellegrinaggio in Terrasanta, allo stesso modo si può venerare San Giacomo senza bisogno di incamminarsi verso Santiago, ma limitandosi ad andare a trovare una parte del suo corpo santo in una località siciliana.

Otto anni dopo il conferimento della giuntura del dito dell'apostolo però avviene un colpo di scena: la reliquia di S. Giacomo lascia Capizzi per Messina. Quel raro pregio aveva stuzzicato le gelosie della Cattedrale messinese. Papa Eugenio IV, con breve del 1431, a un anno solo di distanza dalla concessione delle indulgenze alla chiesa capitina, dispone o la fondazione di un cenobio di religiosi in quel santuario "pel maggior culto di quei sacri resti, o il trasporto dei medesimi in chiesa cospicua e ben servita".

Colsero il destro allora l'arcivescovo e il senato di Messina per ottenere "quelle venerande spoglie, e profittando di un decreto di re Alfonso del 12 ottobre 1432, che ordinava il trasferimento in chiesa notevole, questo eseguirsi dopo tre anni". Ma "quasi d'ogni reliquia un piccolo frammento fu rimasto in Capizzi depositandosi nella chiesa madre, ove tuttora incastrati in Argento, sotto le chiavi del magistrato urbano si conservano"¹⁴.

La nostra conclusione temporanea è che molto probabilmente inizia un pellegrinaggio nella prima metà del Quattrocento, poi questo resta come sospeso; non se ne ha piena cognizione per l'età moderna. In realtà anche per il Cammino di Santiago di Compostela sembra proprio che l'età moderna apra un periodo di declino, derivato dalla frattura cinquecentesca dell'unità cristiana, dal sorgere delle frontiere definite dalla costruzione degli Stati moderni e dalla contestazione degli umanisti e dei protestanti¹⁵.

Per ricostruire la storia di un pellegrinaggio, lo studio della documentazione sui ricoveri e sugli ostelli, sugli xenodochia creati per accogliere e assistere i pellegrini, può fornire importanti apporti.

Proviamo a farlo per Capizzi.

Un fondaco piazzato dentro i confini parrocchiali della chiesa di S. Giacomo a Capizzi emerge da una scrittura dell'Archivio di Stato di Messina relativa al monastero dell'Annunziata. Nel 1611 la badessa, a proposito appunto del fondaco, riprende un atto notarile del 1581 per ribadire la proprietà e per ricordare che era stato concesso in enfiteusi, ma che i due conduttori si erano allontanati, uno da Capizzi e l'altro da questa vita terrena. Essendo venuta "ad aures" la notizia che il monastero lo voleva ridare in enfiteusi, si presentano i due fratelli Lianda con l'offerta di dieci salme di legname come pagamento della locazione. L'affare va in porto e viene rinnovata l'enfiteusi del fondaco "cum stantijs", posto "in convicinio ven. ecclesie S.ti Leonardi"¹⁶. Il fondaco c'è, con la sua connessa storica

¹² N. Russo, *Appendici...* cit., pp. 14-15.

¹³ H. Bresc, *Le culte...* cit., pp. 67-68.

¹⁴ N. Russo, *Appendici...* cit., pp. 15-16.

¹⁵ J. Chélini – H. Branthomme, *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalla fine del Medioevo al XX secolo*, Milano, Jaca Book, 2006, p. 25.

¹⁶ A f. non numerato e alla data del 3 luglio 1809 si trova una "apoca", una ricevuta che attesta l'importanza del formaggio nella storia di Capizzi: D. Ignazio Russo "di questa Città di Capizzi... confessa di aver ricevuto dal rev. Sac. D. Gioacchino Lanza... Procu.re di questo ven.le Monastero di Donne onze due tari diciotto, e grana

cultura della “socialità” che investe la civiltà mediterranea¹⁷, ma non è un ostello, un ricovero espressamente dedicato all’assistenza dei pellegrini.

Ma andiamo avanti, restando fermi agli inizi del Seicento. Il 19 luglio del 1604 si presenta davanti al notaio Vincenzo Pandolfo un benefattore, Pasquale Manuele, nativo di Cerami ma “ad presens” residente in Capizzi. Vuole “edificare lo ospedale per hac civitate Capitiij”; più innanzi nello stesso atto notarile precisa che vuole fare una donazione per l’”hospitali” per gli “infermi” “de novo faciendo”. Quindi lega, a questo fine, un mulino e una vigna nel feudo “nominato lo Oliveri... in lo passo di lo Fiumetto”. Inoltre, “post mortem ipsius”, sarà compito dell’ospedale assegnare una dote alla sua consanguinea più povera e a “un orfana... pauperrima huius civitatis Capitii”¹⁸. Purtroppo in quest’importante atto notarile mancano la localizzazione dell’”hospitali” e qualsiasi accenno ai pellegrini.

Un altro indizio vien fuori nel 1771, nel dispaccio viceregio contenente le “Istruzioni per lo regolamento delle chiese e clero di Capizzi”: all’articolo 46 si dettano le regole per la sepoltura dei “forestieri e pellegrini”¹⁹, evidentemente problema minore nella gestione ecclesiastica capitina, ma da tener presente.

Un altro indizio ancora emerge nel 1774, quando economo e governatore del Monte di pietà, della confraternita dei nobili fondata nella chiesa di S. Antonio abate, fanno istanza all’arcivescovo di Messina per la costituzione del Collegio di Maria. Su questo dovrebbero essere stornate la rendita e la casa “dell’antico spedale, istituito nel 1604 per ospitare i pellegrini, che si recavano in Capizzi ad impetrare grazie dalle reliquie di alcuni santi, custodite nella parrocchia di S. Giacomo fino al 1435”²⁰.

In effetti il Collegio fu fondato nel 1790 “sull’antico ospedale dei pellegrini” attiguo alla chiesa di S. Antonio Abate e fu aperto al pubblico nel 1797. Nel 1791, il primo vero cronista di Capizzi, Nicola Larcán e Lanza, afferma che sette chiese sono soggette all’arciprete. Fra queste vi è appunto S. Antonio Abate, “a cui avvi aggregato un’ampio Ospedale per ricovero dei Pellegrini”²¹.

Per tornare al “pellegrinaggio che non ci fu”, o almeno che è poco testimoniato tra il XV e il XX secolo, occorre tener presente invece la permanenza della fiera fin dal 1340: questa è sì “laica” ma la connessione con la festa di S. Giacomo è strettissima, per cui le persone che la frequentano si potrebbero considerare dei “semi-pellegrini”. Le provole e la devozione al santo hanno il loro trionfale epilogo nel corso della processione di S. Giacomo, quando i fedeli appendono sulla vara, già carica di ex-voto e primizie agrarie (la cosiddetta *spica i San Jàpicu*), denaro e coppie di rotonde provole (*piènnuli*)²². Ed allora, nel riprendere il quesito “alla Hobsbawm”, quel che sta accadendo ai nostri giorni, riguardo al pellegrinaggio jacoepo, sembra proprio restare in bilico fra “invenzione” e “re-invenzione”.

tredecim in ducati... per prezzo di quintali due, e roti cinquantaquattro di cacio pecorino.’ con ‘Dieci salme equivalgono a due tonnellate e mezza.

¹⁷ P. L. Bernardini, “Fondaco come fondamento di civiltà. Rileggendo Olivia Remie Constable”, *Mediterranea*, anno XI, 2014, p. 366.

¹⁸ Archivio di Stato di Messina, *Atti dei notai del distretto di Mistretta*, Capizzi, vol. 397, 19 luglio 1604, ff. 180r-181r. L’atto riguardante l’ospedale fu visto anche da S. Pagliaro Bordone, *Notizie sulla Città di Capizzi*, Catania, Tipografia Aldo Siracusa, 1905, pp. 49-50.

¹⁹ *Sul primato della Chiesa Madre sotto titolo di S. Nicolò in Capizzi*. Memoria di S. A. R. G., Palermo, Tipografia Salvatore Barcellona, 1850, p. 22.

²⁰ N. Russo, *Sulle chiese e luoghi pii nel comune di Capizzi. Appendice prima*, Palermo, 1851, pp. 14-15.

²¹ N. Larcán e Lanza, “Memorie topografiche della Città di Capizzi”, in *Nuova raccolta di opuscoli di autori siciliani*, tomo quarto, Palermo, Solli, 1791, p. 342.

²² S. Todesco, *Mitologie di San Giacomo Maggiore nelle tradizioni popolari siciliane*, in <http://www.gildame.it/ponteelavialattea.htm> Il ponte e la Via Lattea, p. 4 del testo (accesso 15.4.2017). Si veda anche M. Fonte, *Il folklore religioso in Sicilia*, Catania, Greco, 2001, p. 207.

Viaggi, assistenza, pellegrini e viaggiatori

Il pellegrinaggio, dal latino per *agros*, è un viaggio per un luogo sacro, o ad un santuario. Sulla diversità dei contesti storici e geografici, i pellegrini camminano, o percorrono grandi distanze, molte volte affrontando la fame, la sete e la stanchezza, verso un luogo dove si aspettano di ottenere un favore e grazie spirituali. In Brasile, i portoghesi hanno portato il pellegrinaggio in forma di *romarias* per i luoghi dove è sorto il grande santuario. Negli ultimi decenni, le rotte dei pellegrinaggi in Brasile sono aumentate, su ispirazione del Cammino di Santiago di Compostela. Ogni anno, i viaggi motivati dalla fede mobilitano milioni di persone. Negli scritti che seguono l'obiettivo è quello di analizzare il fenomeno dei pellegrinaggi nella regione centro-meridionale del Brasile, le nuove rotte e il processo di resignificazione di quelli tradizionali, collegando tradizione e modernità, svelando le interfacce con il turismo e le singolarità che acquistano questi eventi, in ogni contesto specifico.

Maria Marta Lobo de Araújo, Alexandra Esteves

Missionari, viaggiatori e pellegrini nel percorso della Via della Seta tra Sogdiana (Uzbekistan), Bactria (Afghanistan) e Uḍḍiyāna (Pakistan)

Maria Grazia Turco

Sapienza Università di Roma – Roma – Italia

Parole chiave: Itinerari di viaggio, Via della Seta, Sogdiana, Bactria, Pakistan, Architettura del Gandhara, Monasteri buddhisti.

1. Storie, influenze, attualità

2. Introduzione

Missionari, viaggiatori, pellegrini attraverso il percorso della Via della Seta, protagonisti che insieme alle merci portano culture, idee, fedi, linguaggi artistici e architettonici. Un itinerario che si estende per tutta la Cina, attraverso l'Asia, in direzione dell'Europa con vie di penetrazione e tracciati secondari che rappresentano un'importante comunicazione tra Mediterraneo e Asia Orientale. Studi recenti affiancano, infatti, alla definizione di 'Via della Seta' il nome al plurale¹, perché tanti sono stati i percorsi e le stazioni commerciali che hanno unito i due estremi geografici-culturali, Xi'an² e Roma, nel percorso delle cosiddette «Vie della Seta»³. Il contributo analizza influenze, riferimenti e suggestioni che la cultura del Buddismo, attraverso la Via della Seta, ha lasciato nei territori compresi tra Uzbekistan (Sogdiana)⁴, Afghanistan (Bactria)⁵ e Swāt (Uḍḍiyāna), attuale distretto del Pakistan settentrionale. Numerose le testimonianze architettoniche e artistiche di questa filosofia religiosa ancora oggi rintracciabili, seppur molte allo stato di rovina, quali produzioni della 'scuola di Gandhāra', arte che è «riuscita a realizzare l'unione tra le culture occidentale e indiana all'interno della struttura del Buddismo»⁶.

S'intende ripercorrere i luoghi attraverso le testimonianze, scritte e iconografiche, lasciate dai pellegrini cinesi, lungo la Via della Seta, che documentano l'attività nei monasteri buddhisti oltre che celebrazioni e riti svolti tra altari sacri e stūpa. A tali testimonianze si aggiungono quelle più recenti dei protagonisti dell'archeologia europea tra XIX e XX secolo quando studiosi e collezionisti cominciano a interessarsi alla Via della Seta soprattutto attraverso 'ritrovamenti' di grotte sacre e monasteri, tra Asia Centrale e Cina; per giungere all'attività italiana intrapresa, dagli anni Sessanta del Novecento, da studiosi come Giuseppe Tucci (1894-1984), fino all'attualità con il riconoscimento del tratto iniziale della Via della Seta, dalla Cina al Kirghizistan, quale Patrimonio dell'Umanità⁷.

¹ Si ricordano oltre la Via della Seta: la Via delle spezie, quella dell'incenso, del cinnamomo e della mirra; A. Brilli, *Mercanti avventurieri. Storie di viaggi e commerci*, Milano, il Mulino, 2013, p. 12.

² La città è capoluogo della provincia di Shaanxi con il nome attuale di Sian; nell'antichità è Chang'an.

³ Il barone Ferdinand von Richtofen (1833-1905), geografo e geologo tedesco, individua, nel 1877, l'espressione «Seidenstraße», ovvero Via della Seta; dal quel momento viene così definito il sistema delle vie carovaniere che uniscono Oriente con Occidente.

⁴ Antica regione dell'Asia Centrale corrispondente agli odierni Uzbekistan e Tagikistan.

⁵ Territorio tra Hindu Kush e Oxus, attuale nord dell'Afghanistan, confinante a est con l'antica regione di Gandhāra.

⁶ P. Cimbolli Spagnesi, *Lungo il fiume Swāt ...*, Roma, Aracne editrice, 2013, p. 151.

⁷ Si tratta del corridoio Chang'an-Tian Shan, lungo circa 5.000 chilometri, che parte dallo Xinjiang, nella Cina Orientale, e arriva fino ai monti del Tian Shan, zona oggi divisa tra Kazakistan, Kirghizistan e Cina. I siti storici riconosciuti all'interno del percorso sono 33: 22 in Cina, 8 in Kazakistan e 3 in Kirghizistan.

3. La regione dello Swāt

L'area, ora compresa tra Uzbekistan, Afghanistan e Pakistan settentrionale, è per gran parte interessata dalla regione dello Swāt⁸, contesto che racchiude numerose testimonianze monastiche buddhiste, comprese nel percorso della Via della Seta, quali mete dei pellegrinaggi sulle tracce di Buddha che soggiorna in questi territori nell'ultima reincarnazione come Gautama Buddha (566-486 a.C.)⁹. Il segmento viario, che interessa l'area in esame, ha sempre rappresentato un percorso alternativo che raggiunge Dunhuang, ultima città-oasi lungo la Via della Seta¹⁰ prima del 'terribile' deserto di Taklamakan¹¹, partendo dalla valle dell'Indo; la strada ha inizio dalle pendici del Karakorum, nelle zone collinari del Punjab e dello Swāt, e prosegue lungo l'Indo (*fig. 1*), attraverso Gilgit (attuale capitale del Gilgit-Baltistan), fino al passo Mintaka (5.000 metri) per poi scendere a Kashgar, nel Turkestan cinese. La Valle dello Swāt, individuata nell'antichità con il nome di Uḍḍiyāna, è caratterizzata, nel corso dei secoli, dalla compresenza di culture, religioni e lingue diverse: dalla civiltà achemenide (VI sec. a.C.) a quella macedone legata alla figura di Alessandro il Grande (356 a.C.-329 a.C.) e alla definitiva conquista dell'area, nel 327 a.C., da parte del grande 'viaggiatore' che riesce a impostare, «tra i monti dell'Hindu Kush, un nuovo e fervido regno di civiltà greco-buddhista», quale «unica fusione storicamente nota tra cultura europea e asiatica»¹². Ma è sin dal III secolo a.C. che si assiste alla diffusione, nell'intera regione, del Buddhismo; soprattutto con il 're monaco' Ashoka (304 a.C.-232 a.C.) che favorisce la trasmissione della dottrina in tutta la Valle sostenendo l'attività di predicatori e missionari. Tra gli altri fautori del Buddhismo si ricordano: i sovrani greci dell'India settentrionale (Indo-Greci, 180 a.C.-10 d.C.), Kanishka, re kushan, grande protettore della disciplina (120-150 d.C.), e Raja Gira, ultimo sovrano buddhista (IV secolo d.C.).

L'intera area di Gandhāra, tra I e II secolo d.C., viene inclusa, insieme alla limitrofa regione a est (Bactria, Afghanistan nord-occidentale) all'interno dei territori compresi nell'impero Kushan, piccolo regno tra Hindu Kush e Oxus, aperto «all'arte, all'architettura e il sapere»¹³.



Fig. 1 - Pakistan, fiume Indo (foto dell'Autore, 2006).

⁸ Attuale Khyber Pakhtunkhwa; fino al 2010 la regione è nota come Provincia della Frontiera del Nord-Ovest del Pakistan.

⁹ L'interesse per l'argomento nasce da una ricerca, promossa da Sapienza Università di Roma, che ha dato vita a due pubblicazioni: P. Cimbolli Spagnesi, *Lungo il fiume Swāt ...*, Roma, Aracne editrice, 2013; M. G. Turco, *Complessi buddhistici nella Valle dello Swāt. L'area sacra di Tokar-Dara I. Tipologie, tecniche costruttive, problemi di conservazione*, Roma, Aracne editrice, 2014.

¹⁰ Dunhuang è l'ultima oasi per i viaggiatori diretti in Occidente, prima della divisione della Via della Seta nei due tracciati, settentrionale e meridionale, che evitano l'attraversamento del deserto di Taklamakan.

¹¹ Sven Hedin, primo europeo ad attraversare il deserto, e Sir Percy Sykes, geografo e console generale britannico a Kashgar, hanno lasciato lunghe descrizioni delle impossibili condizioni di vita nel deserto di Taklamakan; P. Hopkirk, *Diavoli stranieri sulla Via della Seta ...*, Milano, Adelphi Edizioni, 2006.

¹² A. Rashid, *Talebani. Islam, petrolio e il Grande scontro in Asia centrale*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 25.

¹³ C. V. Schofield, *Kashmir, India, Pakistan e la guerra infinita*, Roma, Fazi editore, 2004, pp. 3-4.

La cultura buddhista lascia numerose testimonianze architettoniche e artistiche riferite alla produzione di Gandhāra che ha assimilato «le tradizioni ... Greco-Bactriane diffuse nell'area» e, indi, rielaborato «idee e ... riferimenti dell'Occidente contemporaneo», anche attraverso il contributo di traffici, contatti culturali e religiosi avvenuti lungo i percorsi e le stazioni commerciali. Si tratta, infatti, di una produzione artistica caratterizzata da numerosi riferimenti stilistici, che si colloca tra I secolo a.C. e VI secolo d.C., nel periodo caratterizzato proprio dalla diffusione del Buddhismo e dal contributo di laici e «gruppi d'individui [che] abbracciavano la nuova fede. Tra costoro, i mercanti, perenni itineranti, e le piccole colonie mercantili che sorsero nei grandi centri di commercio»¹⁴.

4. I racconti dei monaci cinesi lungo la Via della Seta

La regione dello Swāt, proprio per il suo complesso retaggio storico e religioso, rappresenta per gli studiosi un ambito di grande interesse viste le numerose testimonianze architettoniche, aree sacre e complessi monastici, destinate ad accogliere pellegrini e viandanti. Una circolazione di pensieri, modelli artistici e iconografici che si diffonde fra I secolo a.C. e l'avvento dell'Islam (VIII-IX secolo d.C.), proprio nell'Uḍḍiyāna¹⁵, in un'attività di pellegrinaggio legata alla ricerca dei sacri libri nei centri religiosi e delle testimonianze legate alla vita di Buddha. Rimangono storie e racconti in dettagliate narrazioni e ricordi di viaggio; tra le centinaia di monaci cinesi in pellegrinaggio in India, si citano: Chang Ch'ien (172-114 a.C.) incaricato dall'imperatore Han Wudi d'impostare relazioni con i gruppi tribali del Centro Asia; Fāxiān (337? d.C.-422 d.C.), testimone dell'intenso fervore religioso che caratterizza l'area di Gandhāra; Song Yun (518-522 d.C.), inviato dalla devota imperatrice Empress Hu alla ricerca di testi buddhisti nel nord-ovest dell'India; Hsüan Tsang (Xuánzàng) (602 d.C.- 664 d.C.) il quale, durante il suo lungo viaggio (627-643), testimonia l'attività di numerosi monasteri, seppur ormai in stato di abbandono¹⁶ (fig. 2); e Yijìng (635-713 d.C.) il



Fig. 2 - Xi'an (Shaanxi, Cina). Statua di Xuanzang e Great Wild Goose Pagoda dove sono conservati i testi sacri portati dall'India (<https://beingheresite.files.wordpress.com/2015/03/image84.jpg>).

¹⁴ L. Boulnois, *La via della seta. Dèi, guerrieri, mercanti*, Milano, Tascabili Bompiani, 2005, p. 160.

¹⁵ A. Filigenzi, *Forme visive del Buddhismo Tardo-Antico ...*, in *Archeologia delle "Vie della Seta"...*, a cura di B. Genito e L. Caterina, pubbl. elettr. Centro Interdipartimentale di Archeologia (CISA), Napoli 2012, pp. 25-28.

¹⁶ T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, London 1904-1905. Ipotesi attendibile è, infatti, che monaci e seguaci comincino ad abbandonare queste regioni quando, dalla prima metà del III secolo d.C., il controllo politico e religioso dei Kushans, popolazione fautrice del Buddhismo, viene definitivamente messo in crisi.

quale parte da Chang'an, intorno al 667, sulla scia del viaggio di Xuánzàng, ancora oggetto d'interesse. Esplorazioni e narrazioni che forniscono informazioni puntuali sulla dottrina buddhista, riti e istituzioni monastiche¹⁷, oltre che importanti dettagli sulle diverse condizioni sociali e politiche dei luoghi conosciuti; resoconti che offrono spunti sulla vita culturale e le relazioni tra le diverse popolazioni oltre che testimoniare le difficoltà dei viaggi, la ricchezza dei contatti commerciali e i rapporti tra pellegrini buddhisti e mercanti itineranti.

Uno tra i primi audaci viaggiatori è Chang Ch'ien che, partendo nel 138 a.C., attraversa la regione di Samarcanda, Bactria e Sogdiana, riportando informazioni politiche, militari, economiche e geografiche per stimolare contatti mercantili con l'Occidente.

Ma è soprattutto il nome religioso di Fǎxiǎn, nativo dell'attuale provincia di Shaanxi, che lascia numerose testimonianze sulle vicende della tradizione buddhista. Il viaggiatore si allontana, con altri seguaci, dalla capitale cinese Chang'an per una lunga peregrinazione verso l'India, per la maggior parte a piedi, con lo scopo di ritrovare i 'segni' dell'esistenza di Buddha e i sacri testi della 'regola monastica', il *Vinaya Pitaka*¹⁸.

Il pellegrino, durante il viaggio intrapreso tra 399 e 414 d.C., raggiunge, tramite il ramo meridionale della Via della Seta, il regno di Khotan, tra Afghanistan e Pakistan¹⁹, attraversando il terribile deserto di Taklamakan (nell'attuale regione di Xinjiang Uyghur, Repubblica Cinese) per arrivare nello Sri Lanka, territorio legato alla venerazione della reliquia del dente di Buddha.

Formidabile narratore, descrive i monasteri, segnalando il numero dei monaci, ricordando gli insegnamenti e i rituali, focalizzando l'attenzione sulla venerazione delle reliquie e sulle leggende sacre: a Taxila (regione nordoccidentale del Pakistan) egli ricorda la vicenda di Buddha che offre il suo corpo a una tigre famelica²⁰; a Lumbini, commemora la nascita del Siddhartha Gautama avvenuta in un giardino, e a Kushinagar, celebra il raggiungimento del nirvana.

L'importante diario di viaggio, tradotto in inglese nel 1869, riferisce che Fǎxiǎn arriva anche a Taxila e Purushapur (Peshawar), in Pakistan, dove sono presenti «decine di migliaia di monaci e di suore che vivono nei molti monasteri, delle migliaia di stupa disseminati attorno alle abitazioni; assiste a grandiose cerimonie buddiste con carrozze da processione, statue coperte di fiori, insegne di seta»²¹.

L'altro viaggiatore cinese Hsüan Tsang (Xuánzàng), vissuto nella metà del VII secolo, viene inviato in India dai suoi 'patroni' per promuovere scambi economici e culturali (627-643): l'imperatore Tang Taizong (626-649)²², abile stratega, e Gaozong (649-683), entrambi della dinastia Tang; il suo taccuino, infatti, è un importante documento sia di pellegrinaggio religioso sia d'informazione e diffusione delle notizie su stati e regni limitrofi alla Cina.

Xuánzàng, inoltre, manifesta, nella sua opera, lo scopo di voler conoscere i testi buddhisti nella versione originaria perché, secondo le sue riflessioni, «quando le parole sono sbagliate, il significato è perso, e quando una frase è sbagliata, la dottrina diventa distorta»²³. Il monaco 'avventuriero' riporta in Cina 657 volumi buddhisti, impegnandosi nella loro corretta traduzione.

Il pellegrino narra, in maniera dettagliata, leggende e 'miracoli', caratteri dei siti che visita e reliquie venerate; si sofferma anche sulla geografia, il clima dei luoghi e sulla vita urbana

¹⁷ T. Sen, «The Travel Records of Chinese Pilgrims ...», in *Education about Asia*, 11, 3, Winter 2006, pp. 24-33.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ P. Hopkirk, *Diavoli stranieri sulla Via della Seta ...*, Milano, Adelphi Edizioni, 2006, p. 47.

²⁰ *A Record of Buddhist Kingdoms ...*, by J. Legge, Oxford, At the Clarendon Press, 1886, p. 32.

²¹ *Ibidem*, p. 34; L. Boulnois, *La via della seta. Dèi, guerrieri, mercanti*, Milano, Tascabili Bompiani, 2005, p. 197.

²² È stato grande sostenitore della diffusione del Buddismo in tutta la Cina.

²³ L. Rongxi's, *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*, Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996, pp. 19-20.

dando grandi informazioni su architettura, canoni sociali e culturali dei diversi paesi attraversati. Nella narrazione del suo itinerario in India, *The Records of the Western Regions Visited During the Great Tang Dynasty*, il religioso segnala la presenza, nello Swāt, di numerosi monasteri, molti dei quali ormai in fase di abbandono e decadimento, testimoniando che «Le città e i villaggi sono [ormai] deserti», così come i «circa 1,000 *sanghārāmas* [siti buddhisti], che sono abbandonati e in rovina. Questi sono pieni di arbusti selvatici e solitamente all'ultimo stadio. Gli stupa sono per lo più decaduti»²⁴. Hsüan Tsang, uomo di multiforme ingegno, durante il viaggio in India riesce ad attraversare il deserto Taklamakan, descrivendo i terribili venti, paragonati a demoni, che spazzano i luoghi: «Quando quei venti si levano, uomini e bestie perdono sensi e memoria e diventano totalmente inabili. A volte si odono suoni tristi e lamentosi e grida disperate, così che tra i suoni e le visioni del deserto le persone si confondono e non sanno più dove andare. È per questo che tanti viaggiatori perdono la vita lungo il cammino. Questa è tutta opera dei dèmoni e dei cattivi spiriti»²⁵.

Yijing, che segue un percorso marittimo attraverso i porti del sud-est asiatico, intraprende il viaggio in India nel 671, partendo su una nave persiana per raggiungere Sumatra, per rientrare nel 695; egli scrive due opere di grande importanza: *The Record of Buddhism As Practiced in India Sent Home from the Southern Seas*, con indicazioni sulla dottrina buddhista e le regole monastiche praticate in India, e *Memoirs of Eminent Monks who Visited India and Neighboring Regions in Search on the Law during the Great Tang Dynasty*, biografie di cinquantasei monaci cinesi che viaggiano in India durante il VII secolo.

Si tratta di complessi religiosi visitati e descritti nei diari dei monaci, che ancora oggi attestano la diffusione della dottrina; tra questi si ricordano: il Grande Stūpa 1 di Butkara (III sec. a.C.), l'«area sacra più prestigiosa e longeva dello Swat (III sec. a.C.-IX sec. d.C.)»²⁶; Saidu Sharif I (I e IV sec. d.C.), struttura che testimonia l'assimilazione «di modelli lungo le distanze della *Via della Seta*»²⁷ di un nuovo 'tipo' architettonico, il cosiddetto «*stūpa a colonne*» (fig. 3), che trova numerosi esempi nella regione gandhāriana, caratterizzato da quattro elementi angolari ai lati del basamento quadrato e da un fregio, sul corpo circolare, che racconta la vita di Buddha; Tokar Dara 1 (I sec. d.C.) che riprende tale esempio nel sacello funerario principale – lo stūpa – definito da un podio a pianta quadrata con colonne angolari e un tamburo superiore circolare²⁸.

Gli studiosi, facendo riferimento alle testimonianze scritte, concordemente fissano la fase di declino della Via della Seta dalla metà del V secolo d.C., quando interi complessi vengono abbattuti non solo a causa di eventi naturali, come terremoti e inondazioni, ma soprattutto per



Fig. 3 - Saidu Sharif (Swāt, Pakistan). Il sito archeologico (foto dell'Autore, 2006).

²⁴ K. A. Behrendt, *The buddhist architecture of Gandhāra*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 218.

²⁵ P. Hopkirk, *Diavoli stranieri sulla Via della Seta ...*, Milano, Adelphi Edizioni, 2006, p. 31.

²⁶ A. Filigenzi, *Forme visive del Buddismo Tardo-Antico ...*, in *Archeologia delle "Vie della Seta" ...*, a cura di B. Genito e L. Caterina, pubbl. elettr. Centro Interdipartimentale di Archeologia (CISA), Napoli, 2012, p. 27.

²⁷ *Ibidem*, p. 28.

²⁸ M. G. Turco, *Complessi buddhistici nella Valle dello Swāt ...*, Roma, Aracne editrice, 2014.

l'azione distruttrice degli invasori che iniziano a depredare i ricchi monasteri, oltre che all'affermazione degli Arabi in Occidente e alla conversione all'Islam delle popolazioni di queste aree²⁹.

Entro il XV secolo, infatti, «l'Islam era divenuto la religione dell'intero Takla Makan. Infine sotto la dinastia Ming (1368-1644) la Via della Seta fu definitivamente abbandonata, la Cina si chiuse a qualsiasi contatto con l'Occidente e la regione ... fu condannata all'isolamento e alla decadenza»³⁰.

5. La riscoperta ottocentesca

Tematiche riscoperte solo nell'Ottocento con i numerosi ritrovamenti archeologici promossi dai colonialisti britannici che occupano l'area a nord-ovest del subcontinente indiano, attuale Pakistan³¹.

Il primo scavo governamentale, impostato su criteri di conoscenza, viene promosso da Sir Alexander Cunningham (1814-1893), ingegnere militare, con il patrocinio della nuova Archaeological Survey in India, seguito poi da John Huber Marshall (1876-1958).

Tra gli altri esploratori, Sir Aurel Stein (1862-1943), archeologo e geografo ungherese



Fig. 4 - Swāt (Pakistan). Complesso di Tokar Dara I, stūpa e monastero (foto dell'Autore, 2006).

²⁹ I contatti dell'Europa con i paesi orientali riprendono dopo il 1241, anno dell'invasione mongola, con tentativi di avvicinamento con tali temute popolazioni; tra i primi audaci viaggiatori: il frate francescano Giovanni da Pian del Carpine (1247), incaricato da papa Innocenzo IV, il mercante Francesco Balducci Pegolotti, che si spinge fino a Pechino, il geografo Giovanni Battista Ramusio e tanti altri; A. Brill, *Mercanti avventurieri. Storie di viaggi e commerci*, Milano, il Mulino, 2013.

³⁰ P. Hopkirk, *Diavoli stranieri sulla Via della Seta ...*, Milano, Adelphi Edizioni, 2006, p. 53.

³¹ Si ricorda, dagli anni Cinquanta del Novecento, l'attività di studiosi e archeologi italiani, quali: Giuseppe Tucci, Federico Faccenna e Pierfrancesco Callieri.

sostenuto dal governo britannico, intraprende viaggi e ricerche in Asia Centrale, specialmente nel Turkestan cinese³². Tra i diversi siti, particolare interesse suscita l'area sacra di Tokar Dara 1 (*fig. 4*), tra la città di Bazira (moderna Barikot)³³ e il villaggio di Najigram; l'insediamento, riferibile al periodo compreso tra I e III secolo d.C., viene indagato per la prima volta dallo studioso nel marzo del 1926³⁴, il quale lo descrive con queste parole: «Ho visitato un altro grande sito Buddhista, tranquillo e pittoresco che si trova in una piccola valle boscosa di fronte al villaggio di Najigram, che è conosciuto come Tokar-Dara. Essendo più facilmente accessibile questo sito ha subito più danni dalle mani umane»³⁵.

6. Conclusioni

Il contributo ha inteso partecipare alla conoscenza della storia culturale e architettonica del Buddhismo e al ruolo che questa dottrina ha avuto nelle reti di scambi interculturali in Asia Centrale. Attraverso le narrazioni, i religiosi cinesi cercano di offrire ai seguaci della dottrina buddhista un'opportunità per 'vagheggiare' sui siti sacri e 'rivivere' gli eventi della vita di Buddha, considerati sacri e miracolosi. L'attività dei monaci, lungo percorsi ardui e spesso inaccessibili, favorisce la diffusione non solo del 'credo' buddhista ma anche di nuovi traffici e mercanzie, di novità culturali, artistiche e filosofiche, in un intreccio tra religione, politica, arte e commercio (*fig. 5*)³⁶. La Via della Seta è stata di recente inserita nel patrimonio UNESCO (2014), per il tratto iniziale del percorso – circa 5.000 chilometri – che si estende dalla Cina al Kirghizistan; riconoscimento derivante dai 'valori' culturali che la caratterizzano

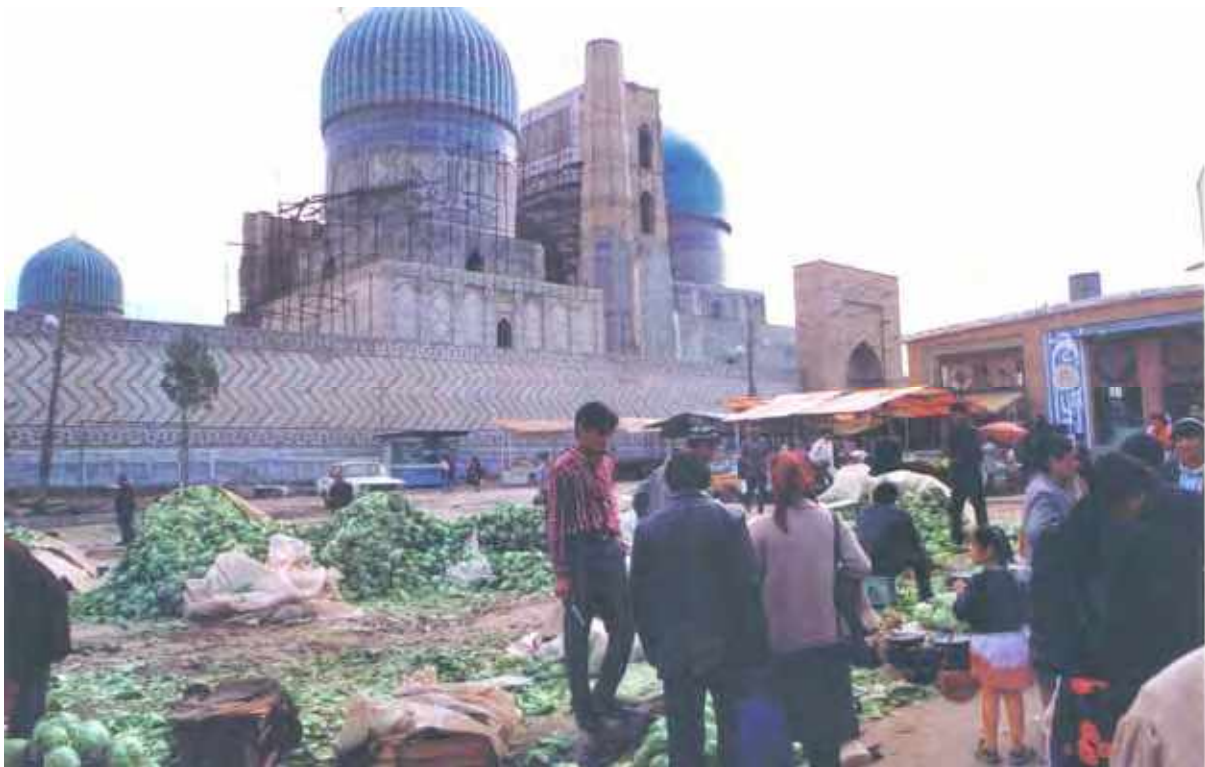


Fig. 5 - Samarcanda (Uzbekistan). Mercati lungo la Via della Seta (foto dell'Autore, 1990).

³² W. Rienjang, *Aurel Stein's Work in the North-West Frontier Province, Pakistan*, s. l., s.d., pp. 1-10.

³³ A. Stein, *On Alexander's track to the Indus*, Londra-New York, 1929, pp. 35-42.

³⁴ Successivamente, nel 1958, il sito è oggetto di ricerche e approfondimenti da parte di Giuseppe Tucci e, nel 1986, di Domenico Faccenna.

³⁵ A. Stein, *On Alexander's track to the Indus*, Londra-New York, 1929, p. 35.

³⁶ T. Sen, *Buddhism, Diplomacy and Trade: the Realignment of Sino-Indian Relations, 600 - 1400*, Honolulu, University of Hawaii's Press, 2003.

dalla Cina al Kirghizistan; riconoscimento derivante dai ‘valori’ culturali che la caratterizzano quale collegamento tra Europa e Asia. Il tracciato, infatti, ancora oggi suscita interesse per il ruolo culturale e storico che ha ricoperto nell’incontro fra etnie, lingue e religioni.

Bibliografia

- A Record of Buddhistic Kingdoms ...*, by J. Legge, Oxford, At the Clarendon Press, 1886.
- E. Barger, Ph. Wright, *Excavations in Swat and explorations in the Oxus Territories of Afghanistan*, Delhi-Calcutta 1941.
- K. A. Behrendt, *The buddhist architecture of Gandhāra*, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- L. Boulnois, *La via della seta. Dèi, guerrieri, mercanti*, Milano, Tascabili Bompiani, 2005 (1° ed. Genève 2001).
- A. Brilli, *Mercanti avventurieri. Storie di viaggi e commerci*, Milano, il Mulino, 2013.
- P. Callieri, *Swāt*, in *L’archeologia del Subcontinente indiano. La regione dell’Indo*, “Treccani.it. L’enciclopedia italiana”, App. IV, III, s. d.
- L. Caterina, B. Genito, *Introduzione*, in *Archeologia delle “Vie della Seta”: Percorsi, Immagini e Cultura Materiale*, a cura di B. Genito e L. Caterina, pubblicazione elettronica del Centro Interdipartimentale di Archeologia (CISA), Napoli 2012, pp. 6-11.
- P. Cimbolli Spagnesi, *Lungo il fiume Swāt. Scritti d’architettura buddhista antica*, Roma, Aracne editrice, 2013.
- A. Filigenzi, *Forme visive del Buddismo Tardo-Antico: una Koiné artistica senza nome lungo i Percorsi delle Vie della Seta*, in *Archeologia delle “Vie della Seta”: Percorsi, Immagini e Cultura Materiale*, a cura di B. Genito e L. Caterina, pubblicazione elettronica del Centro Interdipartimentale di Archeologia (CISA), Napoli 2012, pp. 25-28.
- R. C. Foltz, «Religions of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the Fifteenth Century», a cura di J. Neelis, in *The Journal of Asian Studies*, 60, 4, November 2001, pp. 1180-1182.
- P. Hopkirk, *Diavoli stranieri sulla Via della Seta. La ricerca dei tesori perduti dell’Asia Centrale*, Milano, Adelphi Edizioni, 2006.
- F. Khaliq, «Crumbling archaeological site in Swat needs govt’s attention», in *Dawn*, November 20, 2015.
- S. Kuwayama, *Kanjur asola and diaper masonry. Two Building Phases in Taxila of the First Century A. D.*, in *On the Cusp of an Era. Art in the pre-Kusāna World*, Leide, edited by D. M. Srinivason, 2007.
- A. Rashid, *Talebani. Islam, petrolio e il Grande scontro in Asia centrale*, Milano, Feltrinelli, 2010.
- W. Rienjang, *Aurel Stein’s Work in the North-West Frontier Province, Pakistan*, s. l., s.d., pp. 1-10.
- L. Rongxi’s, *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*, Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996.
- C. V. Schofield, *Kashmir, India, Pakistan e la guerra infinita*, Roma, Fazi editore, 2004
- T. Sen, *Buddhism, Diplomacy and Trade: the Realignment of Sino-Indian Relations, 600 - 1400*, Honolulu, University of Hawai’s Press, 2003.
- T. Sen, «The Travel Records of Chinese Pilgrims Faxian, Xuanzang, and Yijing», in *Education about Asia*, 11, 3, Winter 2006, pp. 24-33.
- A. Stein, *On Alexander’s track to the Indus*, Londra-New York 1929.
- M. G. Turco, *Complessi buddhistici nella Valle dello Swāt. L’area sacra di Tokar-Dara I. Tipologie, tecniche costruttive, problemi di conservazione*, Roma, Aracne editrice, 2014.
- T. Watters, *On Yuan Chwang’s Travels in India*, London 1904-1905.

Le Madonne Brune delle Alpi orientali.

Il case study della via Monte Baldo-Oetztal tra percorsi pastorali e pellegrinaggi devozionali: una lettura archeo-antropologica

Domenico Nisi

MUSE – Trento – Italia

Marta Villa

Università della Svizzera Italiana– Mendrisio – Svizzera

Parole chiave: pellegrinaggio, Alpi orientali, Mummia del Similaun, Schnalstal, Monte Baldo, santuario, Madonna Nera.

1. Introduzione

Le Alpi come altre catene montuose hanno subito diverse ondate di colonizzazione e la loro stessa natura geomorfologica ne condiziona lo sguardo: nell'osservazione diretta del paesaggio si possono intuire passaggi, sbarramenti, percorsi naturali, vie artificiali, itinerari di percorribilità più o meno semplici. I valichi in quota sono stati oggetti di interesse e studio da parte di chi transitava nelle Alpi e cercava una via di percorrenza per poterle superare senza incorrere in gravi pericoli: pellegrini, mercanti, militari hanno aperto tutta una serie di direttrici di transito che ancora oggi vengono utilizzate anche se con scopi diversi. Nonostante sia diffuso pensare che le Alpi hanno subito ondate di colonizzazione in tempi diversificati, le ricerche archeologiche storiche stanno mettendo in luce che questo territorio sembra essere stato percorso con una certa continuità. L'uomo ha da sempre posseduto una forma simbolica, come suggerisce Careri nel suo *Walkscapes*¹, con cui trasformare il paesaggio: il camminare. Questa azione umana ha influito anche sulla percezione e la modificazione del paesaggio e di conseguenza sulla occupazione dello spazio.

Molti sono i racconti mitici ed epici che servono a definire due modalità diametralmente opposte di praticare un luogo: il nomadismo e la sedentarietà infatti condizionano lo stile di vita, la cultura, il pensiero sociale e politico e non da ultimo la trasformazione dell'ambiente.

2. Dalla pianura alla montagna: l'uomo preistorico inizia a scoprire le Alpi

Uno degli itinerari preistorici di penetrazione delle Alpi Orientali si snoda lungo la direttrice sud-nord e percorre il Monte Baldo, il Monte Stivo, il Monte Bondone, il Monte della Paganella, i Monti della Mendola, attraversa lateralmente l'Ultental, la Vinschgau e la Schnalstal fino a raggiungere il Tisenjoch, passo naturale dove è stata trovata la Mummia dei Ghiacci, nel luogo della sua probabile sepoltura a 3200 mt di quota. L'ipotetico tracciato scende, poi, attraverso l'Oetztal fino al fondovalle dell'Inn in Austria.

Questa via di penetrazione è stata confermata dalla scoperta in quarant'anni di ricerche approfondite² di più di un centinaio di siti paleo-mesolitici che sono andati a sommarsi ad altri ritrovamenti fatti da ricercatori e studiosi che hanno lavorato su questa parte di arco alpino.

Queste scoperte archeologiche permettono di affermare con sicurezza che esisteva una via di percorrenza, in funzione di scorciatoia rispetto ai valichi del Reschenpass e Brennerpass, per superare la barriera alpina. Questi itinerari sembra non siano stati abbandonati perché ancora oggi in alcuni specifici tratti vengono percorsi dai pastori con le loro greggi transumanti: spesso le selci

¹ F. Careri, *Walkscapes*, Torino Einaudi 2006.

² Domenico Nisi ha ideato e condotto dal 1975 insieme al prof. B. Bagolini, vicedirettore, del Museo Tridentino di Scienze Naturali di Trento, oggi MUSE, come collaboratore, ancora attualmente, e sempre con lo stesso Bagolini, successivamente docente di Paleontologia all'Università degli Studi di Trento, il programma di ricerca sui più antichi processi di antropizzazione dell'arco alpino. Dal 1992 la ricerca ha visto il coinvolgimento anche dell'Ufficio ai Beni Archeologici della Provincia Autonoma di Bolzano. Le ricerche effettuate fino al 2001 sono state presentate dall'autore assieme al dott. H. Nothdurfter della Soprintendenza ai Beni Archeologici (BZ) al I Congresso Internazionale sulla Mummia del Similaun (Bolzano, 19-21 settembre 2001).

antiche sono state rinvenute tra gli zoccoli di pecore e capre o in particolari contesti attualmente utilizzati come punti di sosta da parte dei contadini della zona.

La valle dell'Adige è sempre stata un'importante arteria di comunicazione tra il mondo padano e quello germanico (Po - Danubio): infatti troviamo le testimonianze storiche della presenza della via romana Claudia Augusta, dello sviluppo urbano del fondovalle, della creazione della ferrovia ottocentesca (asse militare fondamentale per l'Impero Asburgico) e della successiva autostrada del Brennero (A22).

Il percorso che segue la linea di media quota è una alternativa per ovviare alle situazioni di instabilità che il fondovalle alpino ha presentato in diversi periodi della storia umana: esondazioni, frane, insicurezza sociale e politica, anche sanitaria.

La sinclinale del Monte Baldo, partendo dalle colline dell'anfiteatro morenico del Lago di Garda (Monte Moscal) permetteva senza troppi sforzi di inoltrarsi lungo le pendici meridionali del Monte Baldo attraverso le praterie sopra Caprino Veronese e Ferrara di Monte Baldo, fino al Lago di Loppio, nella valle omonima, per poi di nuovo risalire verso il Monte Stivo ed il Monte Bondone, raggiungendo i Monti della Paganella e della Mendola. Una vera e propria «pista» di caccia di circa 120 km individuata dai cacciatori-raccoglitori paleo-mesolitici che, inseguendo durante l'estate, in concomitanza con il disgelo e il ritiro dei ghiacciai dell'ultima glaciazione di Wurm, branchi di erbivori gregari come stambecchi e camosci alla ricerca delle praterie di quota periglaciali, hanno potuto avanzare nell'ambiente alpino.

Un indicatore territoriale che poteva orientare i nostri antenati in questi ambienti alpini erano le statue stele: sovrapponendo la carta dei ritrovamenti di queste con quella della pista e ragionando attorno alla geomorfologia del territorio è possibile dedurre che i punti chiave dove il territorio presenta dei tassi di rischio maggiore per l'orientamento e la definizione delle proprietà pascolive, sono protetti dalle stele preistoriche. Possono quindi fungere da segnavia, indicando al contempo anche le appartenenze territoriali e quindi la presenza di confini e di popolazioni e proprietà diverse: come spiega l'economista Standage³ è proprio la rivoluzione neolitica a dare l'avvio alla pratica poi sempre più diffusa del possesso. L'interpretazione che esse abbiano scopi esclusivamente funerari e che quindi non tiene conto della loro collocazione spaziale appare quindi riduttiva.

Nella zona della pianura mantovana, e non a caso ci riferiamo a Remedello (la Mummia dei Ghiacci aveva nel suo corredo una ascia di rame simile a quella scavata nelle tombe di questo territorio), in una giornata limpida, guardando verso nord, si staglia all'orizzonte proprio il Monte Baldo: un invito quindi a seguire la direzione della montagna per raggiungere il cuore dell'ambiente alpino.

A corroborare la tesi di questo percorso stratificato concorre anche la toponomastica: molti nomi di luoghi, di villaggi, di paesi e di ambienti naturali hanno radici comuni di ceppo preindoeuropeo.

3. Madonne dal volto scuro: una presenza rassicurante nelle Alpi orientali

In particolari luoghi di passaggio nell'arco prealpino e alpino orientale, sono presenti dei santuari dedicati alla Madonna Bruna, o Nera, il cui culto sembra essere molto antico.

I santuari europei che accolgono un gran numero di fedeli sono dedicati a queste madri di Dio dal volto scuro: Einselden, Czestochowa, Oropa, Loreto...

Lungo la vallata dell'Adige e nelle sue valli attigue è presente questo culto e vi sono chiese o piccoli sacelli, assunti a ruolo protettivo anche dell'ambiente circostante, frequentati ritualmente dai pellegrini. La figura della Madonna dal volto scuro richiama simbolicamente archetipi lontani, avvolta da un'aura quasi magica: viene rappresentata spesso come una figura rigida, dall'espressione catalettica, avvolta nella sua dalmata triangolare da cui spunta il bambino, anch'esso dal volto bruno. Le altre Madonne, quelle dalla pelle chiara, sono molto diverse: dalla plasticità dinamica, dai volti sorridenti, dalle vesti colorate e diversificate.

³ T. Standage, *Una storia commestibile dell'umanità*, Torino, Codice Edizioni, 2010.

Sono numerosi gli storici dell'arte e gli studiosi di simbolismo che associano questa Madonna alla Dea Madre preistorica⁴, venerata per tutto il periodo paleolitico e neolitico. Conferma lo studioso Jacques Huynen: «Il est généralement admis que les Vierges Noires ont pris la succession christianisée d'un culte antique, antérieur au christianisme, certainement celtique mais peut être encore beaucoup plus ancien. Sous diverses formes, parfois romanisées, on y honorait dans nos pays une divinité féminine, une sorte de déesse mère, de terre mère ou plus précisément une Déesse Terre⁵».

La Grande Madre si è radicata profondamente nella religiosità umana primordiale ed è stata con fatica allontanata: si è infatti mascherata nei rituali di fertilità pagani, nei culti misterici e con la diffusione della religione cristiana si è tramutata nella Madre di Dio, definita tale solo nel Concilio di Efeso (431 d.C.). Diversi santuari a lei dedicati sono sorti su templi antichi dove venivano venerate divinità della fertilità, spesso associate al colore nero come Iside (è il caso di Torino e della basilica Gran Madre di Dio), Ecate, Demetra, Diana, Era, Proserpina e Cerere.

Nei secoli è capitato, purtroppo anche recentemente, che i volti restaurati di queste Madonne passassero dal loro nero originario a un volto bianco o viceversa e che, per questi cambiamenti, si destabilizzassero intere comunità: è il caso, ad esempio, della Madonna Bruna di Tubre che una restauratrice, non attenta alla tradizione orale, ha negli Anni Novanta schiarito lasciando gli abitanti più anziani del paese profondamente rattristati, la loro Madonna, che chiamano tuttora Bruna, anche se ha cambiato colore continua ad essere tale.

Accade anche in una laterale della Val Susa, alla Madonna del Lago Nero, la cui icona lignea è ora conservata nella chiesa parrocchiale di Bousson, che richiama perfettamente l'iconografia della Madonna Bruna di Einselden, ma che ha subito anche qui una trasformazione pittorica, il volto è stato candeggiato con biacca bianca! Diverse poi sono le Madonne Brune portate in Europa dai Crociati di ritorno dalla Terra Santa, come a Notre Dame de Thuret, oppure a Loreto, dove la Madonna vola con la sua Santa Casa magicamente dai luoghi di origine del cristianesimo: la tradizione del trasporto da parte degli angeli è facilmente spiegabile dal cognome, la potente famiglia bizantina Angeli, che l'ha portata a Loreto nelle Marche dove aveva dei possedimenti alla fine del XIII secolo, come attesta un documento del 1294, facente parte del *Chartularium culisanense* conservato presso gli Archivi Vaticani.

Anche qui alcuni detrattori della sua colorazione scura vogliono sminuirne la bellezza dichiarando la brunitura del volto causata dal fumo delle candele!

Sembra che questa particolare Madonna sia stata usata nei secoli anche come baluardo della cristianità contro gli eretici: dapprima lungo l'itinerario di San Giacomo per opporsi ai mori che insidiavano i confini della fede nel XII secolo e successivamente in Età Moderna come barriera per il cattolicesimo nei confronti del mondo protestante (si ricordino, ad esempio, le diverse chiese e santuari dedicati a questa Madonna in Valtellina).

La Madonna Bruna o Nera arriva molto probabilmente dall'Oriente: abbiamo ritrovamenti archeologici che testimoniano l'iconografia molto simile della dea nera Iside con in braccio il piccolo figlio Horus, gli antropologi invece riportano dall'Africa statuette di divinità materne nere con bambini al seno.

4. Sulla via della Madonna Nera nella zona delle Alpi orientali: dal Monte Baldo alla Oetztal

Durante l'epoca cristiana in diverse parti dell'Europa troviamo i pellegrini in viaggio su strade che già i pastori percorrevano da millenni: il caso del passaggio attraverso l'arco alpino è emblematico.

⁴ P. van Cronenburg, *Madonne Nere*, Roma, Arkeios, 2004; E. Begg, *The Cult of the Black Virgin*, London, Arkana, 1996; J.-P. Bayard, *La tradition caché des cathédrales*, St. Jean de Braye, Ed. Dangles, 1990; J. Bonvin, *Vierges Noires*, Paris, Devry, 1988; U. Kroll, *Das Geheimnis der Schwarzen Madonnen*, Stuttgart, Kreuz, 1998; P. Trilloux, *Eglise romane*, Paris, Devry, 1998.

⁵ J. Huynen, *L'énigme des vierges noires*, Chartres, Editions Garnier, 1994, p. 98.

Numerose sono le testimonianze degli itinerari di pellegrinaggio che coincidevano con vecchi tracciati e sentieri che gli autoctoni utilizzavano da secoli e di cui conoscevano ogni asperità.

Le tre grandi vie di pellegrinaggio, la romea, la francigena, la gerosolimitana erano costrette a valicare la barriera alpina: se nella zona pianeggiante e collinare sfruttavano sia le antiche strade romane, in disuso dopo la caduta dell'Impero, o aprivano nuovi e più semplici tracciati, in area montana invece si affidavano a percorsi noti. La strada tuttavia non era considerata un unico solco che una volta segnato era imm modificabile: meglio utilizzare l'espressione area di strada che ha suggerito Sergi nei suoi studi sulla mobilità medievale⁶.

La "pista" di caccia preistorica e la sua prosecuzione nel cuore delle Alpi può ben rappresentare questa idea: la direzione era la medesima, ma l'itinerario poteva deviare per evitare pericoli o problematiche temporanee.

Queste percorrenze hanno generato poi una serie di edifici e servizi utili a chi camminava: ospizi, xenodochi, conventi e monasteri, prima controllati dagli ordini cavallereschi e poi dagli ordini religiosi mendicanti.

Accanto a questi spesso sorgevano cappelle, piccole edicole o sacelli dedicati alla Madonna, a San Giacomo o a San Martino per confortare i pellegrini che viaggiavano verso le loro mete sacre.

Lungo l'itinerario preistorico Monte Baldo/Oetztal si possono individuare alcuni luoghi di culto particolari che marcano la successiva via di pellegrinaggio.

Troviamo infatti sul Monte Baldo sia il Santuario della Madonna della Corona a Spiazzi in un grande riparo sottoroccia, dedicata all'Addolorata, sia quello della Madonna della Neve con bambino, sopra Avio.

Proseguendo verso nord in Val di Gresta si incontra la chiesa trecentesca, ora in completo abbandono, dedicata alla Vergine, la cui statua lignea è conservata presso il Museo Diocesano di Trento.

In Val di Non è presente il famoso santuario della Madonna del Bosco a Senale.

Nella vicina Ultental quello della Madonna Bruna a Kuppelwiess.

In Vinschgau, scendendo attraverso il Tarscherpass, partendo dall'ospizio di S. Maurizio in Ultental, si arrivava alla chiesetta anch'essa con annesso ospizio di San Medardo (Tarsch - Latsch), che i locali chiamano Sommadorn, costruita sopra un'antica fonte sacra, che vedeva il controllo da parte dei cavalieri templari, e il vicino sacello di San Carpofofo gestito dall'ordine teutonico.

A Latsch c'era il santuario (ora sconosciuto) di Unsere Liebe Frau auf dem Bühel, probabile sito di culto preistorico vista la stele dell'età del rame lì rinvenuta, e dedicato alla Madonna della Febbre che proteggeva dal mal di gola.

Da qui si saliva attraverso un altro passo segnato dalla Chiesa Santuario di San Martino, fino a giungere sempre per via trasversale in Schnalstal, scendendo a metà valle subito dopo il paese di Karthaus.

A Unser Frau è stato istituito un santuario significativo sia per il culto locale sia per i pellegrini che transitavano: numerosi sono gli ex voto che testimoniano il legame tra i devoti e questo luogo.

La chiesa è posta su uno sperone di roccia che si erge nella piana alluvionale del torrente, il suo abside guarda a oriente come la maggior parte degli edifici sacri romanici, al suo interno è conservata una statuetta in legno scuro della Madonna (chiamata dagli abitanti bruna o nera) che due pellegrini tedeschi nel 1304 avevano riportato in Europa dalla Terra Santa.

Il santuario protegge un punto preciso: il punto di transito o passo naturale (Tisenjoch) che da millenni è stato usato per valicare le Alpi, luogo di ritrovamento nel 1991 della Mummia del Similaun, Oetzi.

La tradizione è documentata anche da un ex voto conservato nella Chiesa e datato 1694, in cui è rappresentato un pastore, caduto in un seracco, che viene salvato da due compagni e con il gregge a lato. Lungo questo itinerario sono stati ritrovati diversi siti mesolitici e due pietre fitte molto antiche utilizzate come stele marcatrici, una con gibbo a forma di bovide (in Italia) e l'altra a somiglianza di

⁶ G. Sergi, «Alpi e strade nel Medioevo», in *Gli Uomini e le Alpi*, ed by. D. Jalla, Casale Monferrato, 1991, p. 45.

ariete (in Austria), circondate da diversi giri di sassi. La stele austriaca non dista molto da un altro sito, testimonianza di devozione, lungo il sentiero che scende verso l'Oetztal: un trono in pietra, da cui sgorga una sorgente d'acqua, dove ancora oggi le donne anziane del luogo vi depongono dei fiori; a poche decine di metri inoltre sorge una cappella della Madonna⁷. Questo itinerario porta con sé segni di sovrapposizioni culturali: dalla Dea Madre pagana alla Madonna cristiana legate a luoghi e fenomeni naturali significativi per l'uomo, all'acme di questo percorso troviamo la montagna sacra, il Similaun. Nel punto più pericoloso viene depresso e sepolto, questa l'interpretazione data da Nisi al Congresso Internazionale di Bolzano nel 2001, un uomo che si mummifica nel ghiaccio (Oetzi), a protezione nella vallata viene eretto un santuario con una Madonna miracolosa portata da lontano: l'itinerario si inserisce tra le vie di pellegrinaggio più frequentate d'Europa ed attorno a questo luogo si raccontano leggende di Eismandl (omini del ghiaccio) e di vecchie che scatenano bufere di neve mortali contro chi profana quel passo.

Bibliografia

- J. P. Bayard, *La tradition caché des cathédrales*, St. Jean de Braye, Ed. Dangles, 1990
- E. Begg, *The Cult of the Black Virgin*, London, Arkana, 1996
- J. Bonvin, *Vierges Noires*, Paris, Devry, 1988
- F. Careri, *Walkscapes*, Torino, Einaudi, 2006
- P. van Cronenburg, *Madonne Nere*, Roma, Arkeios, 2004
- J. Huynen, *L'énigme des vierges noires*, Chartres, Editions Garnier, 1994
- U. Kroll, *Das Geheimnis der Schwarzen Madonnen*, Stuttgart, Kreuz, 1998
- D. Nisi, «L'uomo dei ghiacci ed insediamenti di lunga durata nella tradizione pastorale del Similaun», in *I congresso internazionale sulla Mummia dei Ghiacci*, Bolzano, 2001.
- D. Nisi et al., «Tra civette e bisse: la grande dea nascosta nelle leggende ladine», in *Ladin! Rivista dell'Istituto Ladin de la Dolomites*, V, n. 2, 2008, pp. 17-22.
- D. Nisi et al., «Il passo del transumante. Per una archeoantropologia in cammino», in *Dolomites. Numero Unico*, Udine, Società filologia Friulana, 2009, pp. 129-142.
- G. Sergi, «Alpi e strade nel Medioevo», in *Gli Uomini e le Alpi* ed. by D. Jalla, Casale Monferrato, 1991
- T. Standage, *Una storia commestibile dell'umanità*, Torino, Codice Edizioni, 2010.
- P. Trilloux, *Eglise romane*, Paris, Devry, 1998.
- M. Villa, «Maria e le Alpi», in *Diogene*, n. 21, 2011, pp. 58-60.
- M. Villa, «Un'autostrada del paleolitico», in *AltreStorie*, n. 32, 2010, pp. 5-7.
- M. Villa, «Uomo, animali e montagna: relazione millenaria», in ed. by U. Scortegagna, *Il respiro della montagna*, Castelfranco V.to, Duck Edizioni, 2010, pp. 28-33.

⁷ D. Nisi, «L'uomo dei ghiacci ed insediamenti di lunga durata nella tradizione pastorale del Similaun», in *I congresso internazionale sulla Mummia dei Ghiacci*, Bolzano, 2001.



Il Monte Baldo da sud verso nord. Particolare della linea di cresta, della sinclinale e della anticlinale che guarda la Valle dell'Adige in Provincia di Verona. In primo piano l'autostrada del Brennero, la frazione di Canale (Rivoli Veronese) e il fiume Adige. Sullo sfondo il profilo di cresta in Provincia di Trento.



Gruppo di escursionisti lungo la pista paleomesolitica individuata da Bagolini e Nisi. Come gli antichi cacciatori mesolitici, i pastori, i pellegrini cristiani e i viaggiatori, questi camminatori ripercorrono i sentieri in quota. Qui il particolare del passaggio sul Monte Bondone all'altezza di Trento.



Il paese di Unser Frau in Schnalstal. Il santuario della Madonna Bruna sorge su di uno sperone di roccia e protegge il passo naturale (bollino rosso) dove è stato rinvenuto nel 1991 Oetzi, l'Uomo del Similaun.



L'ex voto del 1694 che documenta il miracolo avvenuto al passo naturale del Tisenjoch, protetto dalla Madonna del Santuario di Unser Frau in Schnalstal

Hosting in Naples: Mediterranean and pilgrims between medieval heritage and modern care

Giovanni Lombardi

Consiglio Nazionale delle Ricerche - Istituto di Studi sulle Società del Mediterraneo – Napoli – Italia

Keywords: pilgrims, hospital, Saint John's knight, assistance, religion, Catholic Reform, brotherhood, Naples, Mediterranean.

1. Medieval mind

Towards the middle of the seventeenth century, Fabrizio Pignatelli was a typical cavalier of Naples' Kingdom: noble of the ancient aristocracy, bailiff of St. Euphemia, prior of Barletta. Like other nobles of his generation, he struggled against the Turkish and 'Barbareschi'; events that actively effected his family's story. In fact, Fabrizio joined the knights of Saint John from a young age. Hector I, paternal grandfather, count and duke of Monteleone, gained favour of the Emperor during the war against the French king Francis I; he opposed the Ottoman and Barbary corsairs, first standing by Sicily's viceroy, then as viceroy and general captain of the Kingdom.

Losing Rhodes fortress in 1522, the religious-military order went through a deep identity crisis, which means they had to rediscover its historical function by looking at their roots: holy war and hospitality¹. This was true for Fabrizio Pignatelli as well.

In 1530 Charles V gave Tripoli, Gozo and Malta to the knight of Saint John; Malta, already a strategic stronghold, became a Christian outpost in the Mediterranean and a symbolic place of chivalrous ideals. After an expedition to help Tripoli, in August 1544 Fabrizio left the isle with Great Master's laissez-passer, while corsairs besieged Malta. In the 40-50's, business and offices prompted him to Naples to deal with the Barletta and Capua's priorates and the bailiwicks. Over time, as he got older, he distanced himself from direct military commitment and practised hospitality. This was in tradition imbued by chivalrous culture, crusader spirit against infidels: on the other hand, "*tuitio fidei et obsequium pauperum*" was one of the order's mottos. The core of this mindset was in the feature of the '*miles*', linked to medieval mysticism and widely recognized by contemporaries. In fact, still in 1565, Pignatelli armed and sent a company of around one hundred soldiers to defend Malta from the «great siege» started by Ottoman².

In 1571, Lepanto's battle opened a new vibe, breaking the myth of Turkish invincibility, while Tridentine program increased pilgrimage, shrines, relics and saints' devotion. In that context, Pignatelli wanted a pilgrims shelter in Naples, the great capital in the middle of the Mediterranean. So, with the blessing of the Great Master of St. John, Fabrizio founded – in the way of the manorial nobility foundations – the little church of St. Mary Mater Domini: outward of the old city-wall, the gates and the Saint Spirit Church. On September 1574, Pope Gregorio XIII ratified it with a bull; it was the eve of 1575 jubilee. The church was provided with goods and income, adjacent plots of land, then with a rector, seven chaplains, three clerics, everybody under patronage of Pignatelli and his heirs. The hospital building carried on with the church. Examples were the shrines of St. Mary of Loreto and St. James of

¹ V. Mallia-Milanes, *La donazione di Malta da parte di Carlo V all'Ordine di San Giovanni*, in Anatra B., Manconi F. (ed. by), *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Carlo V*, Carocci, Roma, 2001, pp. 137-148. Essential manuscripts are in Pignatelli d'Aragona-Cortes' Archive (National Archive of Naples) and Pilgrims' Confraternity Archive; for short see <http://www.museodeipellegrini.it/index.php/en/>

² D. Caracciolo, *Consiliorum sive iuris responsorum domini Ioannis Francisci de Ponte. Jureconsulti patricii neapolitani...* Venezia, F. De Franceschi, P. Venturino, 1595; cons. XIV, 1; cons. XIV, 3. Bosio G., *Dell'Istoria della Sacra Religione et illustrissima Milizia di San Giovanni Gerosolimitano di Iacomo Bosio*, parte III, libro XII, pp. 235-236; libro XXIX, pp. 616-17, Roma, G. Facciotto, 1602.

Compostela housing pilgrims for three days, caring for the illness. The place was luxuriant and salubrious, out of the city's confusion, excellent for travellers recovery: in this sense, the location would fit perfectly. But the site was also estimated for the particular scarcity of building land in the capital, especially around the walled walls, where it was generally forbidden to improve. Friar Fabrizio Pignatelli could, so, it arose the outpost of a new urban expansion, new social flows and behaviours in the city.

In 1577, death hit before he'd be able to finish. Hospital building went on and disputes came with powerful monasteries and with Monteleone heirs. Almost five years after, an agreement arose: executors offered the structure to a youth fraternity.

2. Brotherhood in search

Naples was among the most populous European cities, along with Paris and London: Mediterranean crossroad, cultural kaleidoscope in the middle of geopolitical, commercial and military movements. The capital was upset by internal issues and cutting jurisdictional conflicts, they also lived a contradictory religious renewal. The Kingdom of Naples was papal feud, its church rich and powerful; the high number of institutions and religious people in the city was well known: a State in the State divided itself by different power spheres; harsh matters emerged already in the early synods after Council of Trento. In a nutshell, Naples appeared rapidly a 'test bench' of the Reform program.

Guilds, societies, brotherhood, fraternities, companies and so forth had to refer to post-Tridentine aims³. In that climate, around 1578, six craftsmen began a fraternity. They came from silk milieu; a thriving industry in the capital. After disagreements, the masters had left St. Mary Succurre Miseris, a fellowship in the church of St. James '*alla Sellaria*', a people's and manufacturing neighbourhood. They wanted – especially Bernardo Giovino, a well-off velvet weaver – to start a stand out society: a hospitaller fraternity. Naples had a tradition on it: some hospitals were so trusted they became the roots of a banking system. However, the support to pilgrims resulted inadequately, temporary or secondary to other missions: essentially, there was relief for poor travellers and vagrants, fleeting shelters of brotherhood and so forth. Then, the fellows focused on the popular confraternity in Rome of SS. Trinity of Pilgrims: during the 1575 jubilee it recovered thousands of pilgrims and convalescents. A Roman mother fraternity could ease ecclesiastical and royal approvals, statute and privileges in a time which every hierarchy struggled to control the associations: so, in July 1578, the six agreed on Giovino's proposal.

Meanwhile, the number of members increased and the relationship broadened. The fraternity took places in the former female Benedictine nunnery of St. Archangel 'a Baiano'. The group needed a protector, a sponsor at religious and secular powers: the cathedral canon Giulio Cesare Mariconda replied; he was of ancient lineage and one of the first Tridentine theologians in Naples. Pope Gregory was well-disposed about the union; Roman Curia the same, especially on the wave of the latest jubilee. However, Neapolitan fraternity of the 'Monte' of Poor of God's Name had already sought, obtained and rejected to join the Trinity of Rome: an independence which sounded danger in the severe post-council atmosphere, while the Church and Royal Court gave life to a harsh jurisdictional conflict that threatened the autonomy of laity associations. Curia and cardinal Francesco de Medici – protector of Roman Trinity arch-confraternity – were worried about the case. Coincidences! The neo-fraternity came into play. A papal chamberlain and guardian of the Roman Trinity met diocesan top and St. Archangel fellows; Mariconda acted: on 18th June 1579, the fraternity

³ G. Lombardi, *Societas, mestieri e assistenza a Napoli in età moderna* in E. De Simone, V. Ferrandino (ed by), *Assistenza, previdenza e mutualità nel Mezzogiorno moderno e contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 111-128

joined the company of Rome. The govern started: Giovino was *primicerio* (leader), two masters and Mariconda guardians. On 24th august 1579, the company met the city with ceremonies, indulgences, suits consecrated by an Augustinian reformed monk: acts that underlined the conformity of the project to the Catholic aims.

They recovered the first two pilgrims, then beds and fellows rapidly multiplied: clergymen, law-men, and nobles enrolled in the company reaching almost sixty members. The handicraft component stayed. Even better, the so-called 'the red robe's company' reaffirmed its handicraft roots.

Abbot Decio Caracciolo succeeded Mariconda, which left for the Apostolic Nunciature in Madrid: Caracciolo had political weight and came from the first families of the kingdom. In early 1581, the fraternity pass to the monastery of St. Petrus *ad Aram* (Lateran Canons Order); now with the endorsement of the Dominicans, the champions of Inquisition. On May, the Roman statute was accepted with changes which favoured secularity and collegiality of government. A company – the SS. Trinity of Pilgrims of Naples – came up relatively independent from Roman mother house, but disposed towards her benefits.

A careful negotiation there was about putting together the Pignatelli and SS. Trinity's stories. Even better, Pignatelli legacy's executors and the fraternity's solicitors expressed a capacity for mediation and interpretation of the reality well beyond legal certainty. On 7th September 1582, the company of "poor pilgrims" passed on Mater Domini hospital-church, flanked by Augustinian Lateran Canons and Capuchin friars. Papal bull defined rights, duties and properties. Thanks to the bequest of the Malta's knight too, the fraternity was even more distant from the Roman model. Thought in medieval tradition, the hospital arose in the Tridentine '*Renovatio*' scenery. The first phase was finished.

3. The Hospital of SS. Trinity of pilgrims

The Hospital was made by subjects that never completely merged. To simplify: the Monteleone circle; Mater Domini and its clergy; the fraternity, backbone of the institute. Despite the problems, this multiface identity gave to the institute adaptive capacity, opening to social fabric, resilience.

Friendly, hostile or respectful, Pignatelli's presence went all along the Pilgrims Company story. It meant to keep in touch with a lineage that facilitated the goodwill of the ruling classes and an implicit protection. On the other side, beyond the *fil rouge* of the Order of Malta and the artisans, many brothers came from forensic aristocracy. One was Francesco de Ponte, a star of the ecclesiastical law and feudal right, who negotiated the passage of Pignatelli legacy to the Pilgrims Company. He was regent of Supreme Council *Collaterale*, president of Royal Chamber of *Summaria*, Italy's Council member in Madrid, marquis of Morcone. De Ponte was elected *primicerio* many times between 1585 and 1604, and on 1599 just before first jubilee test, protector. He, symbol of jurisdictional fight, was repeatedly excommunicated. Such people fed a sort of domino effect in the participations of the peers. Nevertheless, other important adhesions ratified relations mainly linked to administration or to other interests like those of the financiers Belmosto, bankers coming from Genoa, high clerics and manors of the reign, among the lenders of the Crown. Moreover, by time, sisters gained importance – from St. Archangel was a hospital-sister in red robe – especially with the Clemens VIII Jubilee, when female supporters took care of the hosts, managed hospital and devotion practices – example, the feet washing of the Holy Thursday. But, beyond Jubilees – moreover, in 1591 a convalescent home had been opened just as it had been done in Rome – well-off women drove the company in the broader field, promoting frameworks and institutes with the champion of the Reform, and the "Pilgrims" became a pivot and pastoral scenery of religious orders, political groups, schools and conservatory. Thousands of females were registered for the first century and in 1604 they already had around 150 names. Yet, the

adhesions of the "bourgeoisie" remained as the artisan solidarity practices: help illness members, those jailed for debt and so forth; Giovino itself founded a 'Monte' - in this case a stable money collection for charity – that supported marriages until the 18th century.

The economic structure reflected the large social achievement. From the beginning, the collecting of alms was entrusted to procurator: the whole kingdom became a fundraising field, promoting the company to sign new members, publishing indulgence and religious programs. In some decades the hospital got public debt shares, incomes on royal and city customs, exemptions, taxes on the playing cards, olive oil, soap, salts, measuring, tobacco and so on; everything collected through the banking system⁴. Just on 1600 jubilee it exceeded the standards of Pignatelli's legacy, thanks to an across-the-board approval. On 1599, the meaningful royal donation: Philipp III gave 1000 ducats charged on reigns of Naples and Sicily. On 1607, the king gave 400 ducats too. Earning was uneasy, but enforced the ties with the tops of the State and the skills in managing. On 1625 jubilee, the Hospital could host tens of thousands of mouths. Generally, a strength of the company was the ability to aggregate and collaborate with others, like with the Monte of the Seven Works of Mercy that gave to the hospital finance, beds, assistance and nursing; or with the circle of the Holy Spirit church, company and bank where there were hospital accounts. These are only two examples.

Just in the first years, a system of reciprocal internal controls – social and economic – took shape. *Primicerio* and four guardians ruled; the artisan guardian represented the tradition. Three different assemblies beat the life of the company. Participations, ceremonies, elections as well as other steps of the common life had paths borrowed by Roman rules, but adapted on real experience. Lawyers and procurators were hired. Maister of the house, hospital men and other ministers supervised supplies, shelter, refection and dormitories. The bookkeeper controlled accounts and balances. The camerlengo a typical treasurer in the fraternal word, thanks to the banking accounts, was reduced to a supervisor of the minor operating costs, the handouts and house's tools. A waged medico, but as need surgeon, barbers, physicists, nurses, often gave by other institutions. Meals were of good quality beef, vine (often *Lacrima Cristi*) distributed carefully, according parsimony and turnout. To sum up, the hospital joined stable structure, occasional organization, temporary workers, volunteers and people coming from other congregations.

4. Conclusion

The SS. Trinity occupied a space into a rich but patchy hosting tradition. The pilgrim's figure was debated but resistant to conclusive definitions. The widespread concern in Europe around vagrancy and poverty was not a one-track mind in the company, and taxonomy about the «real pilgrim» not a *leitmotiv*. These matters were known and the guests shown presentations, evidences of the pilgrim condition. But the practice was limited to the well working of the hospital to avoid dangerous abuses: rules themselves exhorted to evaluate the cases but not to exclude regardless. Whilst in Rome the Trinity managed a prison for poor under Gregory XIII, in Naples that didn't happen, denying the logic of imprisonment, although texts and projects to segregate the poor were known, pilgrimage worried viceroys and the pertinent problems were usually approached by coercion. Even so, the pilgrims 'mission' was not a boundary. The convalescents hosting and the artisan solidarity – help poor craftsmen, marriages, medical care, burials and so on – spread the hospital practices and favoured the

⁴ P. Avallone, G. Lombardi, *The Historical Archives of the Banco di Napoli: A Primary Resource for Social and Economic History in a Mediterranean View*, in *Banking and Finance in the Mediterranean. A Historical Perspective*, edited by J. A. Consiglio, J. C. Martinez Oliva, G. Tortella, Ashgate, 2012, pp. 295- 308.



St. Mary Mater Domini: View from the roofs

partnership with other institutions; and not only in Naples. Staying in the Pilgrims' tradition, the hospital adapted to changes over time.

Yet, to resume, the company moved into Trento's Reform context. Just prior to 1600 Jubilee, Decio Caracciolo flaunted the link between the hospital and the fight against Protestantism that jeopardized the saint and pilgrimage's devotion: the abbot – Materdomini rector too – wrote a prayer book to eradicate heresies and exalt the Church⁵. Many times *primicerio* and guardian, he gave to the company the royal protection, privileges and donations, living the company in 1606, when he became archbishop of Bari. The clear case of apologetic propaganda is also indicative of how the confraternity could be a social and pastoral flywheel,

⁵D. Caracciolo, *Invito di Decio Caracciolo a tutte le nazioni per l'acquisto del Santo Giubileo nell'anno MDC in Roma sotto il pontificato di Clemente VIII*, Napoli, G. G. Carlino, 1600.

occupying material and immaterial collective spaces while Rome began the ‘new Jerusalem’ of the Catholic Christianity. Moreover, in such a situation they were recalled the confessional aspects of the hospitaller tradition of the knights’ Malta.

When in the early 18th century, the archbishop of Benevento and future pope, Francesco Vincenzo Maria Orsini, promoted a pilgrims house in his diocese, the Neapolitan hospital was chosen as the immediate referee: SS. Trinity of Pilgrims and Convalescents of Naples was a well-established model, and beyond the borders of Italy, as the company’s correspondence shows.

The hospital started by Fabrizio Pignatelli and realized by the SS. Trinity forced the urban frontier, but also opened places of the city for public use and for new flows of people. The mission of the hospital, the practices, the pastoral meeting, the devotion, the celebrations, and the great processions modified the behaviours and the relation with the sites. Over the centuries, the hospital was enlarged, enriched with artwork and a new church, changed. At the end, little by little the material urbanization started with the hospital has submerged the hospital itself (Fig. 1). Nevertheless, the social resilience and a remarkable historical heritage show how the Hospital of SS. Trinity of Pilgrims was not a merely sum of services or practices, but expressed visions and social proposals, that the figure of the pilgrim inspired or justified inside the kaleidoscope of the history.

Bibliography

P. Avallone, G. Lombardi, *The Historical Archives of the Banco di Napoli: A Primary Resource for Social and Economic History in a Mediterranean View*, in *Banking and Finance in the Mediterranean. A Historical Perspective*, edited by J. A. Consiglio, J. C. Martinez Oliva, G. Tortella, Ashgate, 2012, pp. 295- 308.

G. Bosio, *Dell’Istoria della Sacra Religione et illustrissima Milizia di San Giovanni Gerosolimitano di Iacomo Bosio*, parte III, libro XII, pp. 235-236; libro XXIX, pp. 616-17, Roma, G. Facciotto, 1602.

D. Caracciolo, *Invito di Decio Caracciolo a tutte le nazioni per l’acquisto del Santo Giubileo nell’anno MDC in Roma sotto il pontificato di Clemente VIII*, Napoli, G. G. Carlino, 1600.

G. F. De Ponte, *Consiliorum sive iuris responsorum domini Ioannis Francisci de Ponte. Jureconsulti patricii neapolitani...* Venezia, F. de Franceschi, P. Venturino, 1695, cons. XIV, 1; cons. XIV, 3.

G. Lombardi, *Societas, mestieri e assistenza a Napoli in età moderna* in E. De Simone, V. Ferrandino (ed by), *Assistenza, previdenza e mutualità nel Mezzogiorno moderno e contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 111-128.

V. Mallia-Milanes, *La donazione di Malta da parte di Carlo V all’Ordine di San Giovanni*, in Anatra B., Manconi F. (ed. by), *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell’età di Carlo V*, Carocci, Roma, 2001, pp. 137-148.

L'assistance fournie aux voyageurs par les *Casas da Misericórdia*, du Minho, au cours de la Période Moderne

Liliana Neves

Université du Minho – Braga – Portugal

Keywords : Mots-clés: *Misericórdias*, Voyageurs, Dépenses de Voyages, Assistance.

1. Introduction

Avec l'objectif d'accomplir les œuvres de miséricorde ont été conçues les *Santas Casas da Misericórdia*, commençant par la création, en 1488, la de *Lisbonne*. Après ce moment, le mouvement s'est éparpillé très rapidement dans le règne et l'empire¹. «Fournir un hébergement aux pèlerins» était, précisément, à l'époque, la sixième œuvre de *misericorde* corporel, et c'est sur celle-ci que cette étude se penche. Le voyageur est transformé en un pauvre défavorisé dû aux vicissitudes de sa diaspora et c'est notre objectif connaître la réalité de ces étrangers dans le cadre de l'assistance que les *Santas Casas da Misericórdia* du Minho, entre le XVII^e et XVIII^e siècle.

Abandonner son foyer, sa famille, sa ville et, très souvent, sa propre langue, n'était pas facile, surtout quand on remonte dans le passé. Nous nous intéressons, donc, à comprendre les structures existantes pour aider ces personnes. Pour cela, nous avons eu recours aux registres existants dans le principal institution qui leurs venaient en aide, le *Santa Casa da Misericórdia* de Braga. Nous avons essayé de savoir quel soutien étaient fourni par ce institution, si elle leur fournissait un hébergement, une aumône, de la nourriture, un transport, des «charrettes», des lettres de guide² et, enfin, qui étaient ces voyageurs, d'où ils venaient et où ils allaient, quelles ont été les dépenses de la Santa Casa avec ces personnes.

2. Le *Misericórdia* de Braga et les difficultés des voyageurs

La fondation de *Misericórdia* de Braga est généralement datée à l'année 1513. Elle se trouvait dans une ville importante et un centre religieux du nord portugais. Par-là, il y avait beaucoup de commerçants, mais aussi de nombreux pèlerins dû à la quantité de reliques existants.

Le voyageur, loin de sa ville, entouré par des étrangers, parfois dans des endroits avec des langues différentes de la sienne et, dans de nombreux cas, sans grands moyens de subsistance, c'était une victime facile face aux agressions et aux maladies. Entre 1658 et 1700, la *Santa Casa da Misericórdia* de Braga a enterré vingt-deux étrangers, probablement tombés fatigués ou malades, n'ayant pas eu le temps d'être secourus. Il est important de souligner que les funérailles des pèlerins étaient plus chères que celles des pauvres³. À Oviedo, c'était le chapitre de la cathédrale qui offrait un hébergement, assistance médicale et enfin, elle enterrait les pèlerins qui mourraient à l'hôpital de San Juan⁴. À Évora, environ 63,5% des

¹ *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – A Fundação das Misericórdias: o Reinado de D. Manuel I*, coord. scientifique J. P. Paiva, Lisboa, União das Misericórdias Portuguesas, 2002, pp. 7-21.

² Document utilisé pour identifier les besoins d'aide de ceux qui les transportent. M. M. L. Araújo, A. P. L. Esteves, «Pasaportes de caridad: las “cartas de guía” de las Misericórdias portuguesas (Siglos XVII-XIX)», *Estudios Humanísticos. Historia*, 6, 2007, pp. 207-225.

³ M. M. L. Araújo, «Dar pousada aos peregrinos na Misericórdia de Braga durante a Idade Moderna», in *A intemporalidade da Misericórdia – As Santas Casas Portuguesas: espaços e tempos*, M. M. L. Araújo, Braga, (coord.), Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016, p. 247.

⁴ R. J. López, «Peregrinos jacobeos en Oviedo a finales del siglo XVIII», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XXXIX, Fascículo 104, 1991, pp. 134-137.

malades soignés, dans l'hôpital du *Espírito Santo* étaient externes à la ville et, très probablement migrants qui cherchaient du travail dans les grands latifundia du sud⁵.

L'aide aux étrangers était compliquée. Parfois, il n'était pas possible d'identifier les malades, car ils ne comprenaient pas ce qu'ils disaient⁶. Cependant, la vérité est que beaucoup ont été les étrangers aidés et guéris à l'aide des *Santas Casas*. À cette période, la Péninsule Ibérique, grâce à sa forte expansion d'outre-mer, elle possédait d'important port maritime ce qui attirait la présence des marchand européens⁷.

3. Connaître les «passagers»

En ce qui concerne les “passagers”, nous pouvant identifier les malades ou pauvres, qui voyageaient entre villes, et ceux qui parcouraient de plus grandes distances, au-delà des limites du Minho, comme, par exemple, les pèlerins qui, en grande partie, allaient vers Saint-Jacques-de-Compostelle⁸. Il existe un groupe, moins significatif, mais néanmoins, suffisamment pertinent pour qu'il se fasse remarquer, puisqu'il était constitué par les soldats. Ceux-ci apparaissent, ponctuellement, les années marquées par des conflits⁹.

Nous pourrions, aussi, parler des commerçants et nobles, mais sur ceux-là, les informations sont plus rares. Nous pouvons supposer qu'ils possédaient suffisamment de bien pour chercher d'autres logements. En 1649, le *Misericórdia* a aumôné de 300 réaux «Lionardo Cerca doliveira naturel [...] de Miranda personne noble»¹⁰. Mais les personnes de première conditions, nobles ou clergés, étaient différenciés du reste des passagers, ayant le droit à plus de privilèges¹¹.

Par rapport à la destination des 629 voyageurs aidés para la *Santa Casa da Misericórdia* de Braga, la majorité des pèlerins à destination de Compostelle. Mais Ponte de Lima, Ponte da Barca, Guimarães et Barcelos sont aussi des villes très fréquentées¹². Des voyageurs enregistrés à Évora, entre 1650-1750, 12,2% se dirigeaient vers Saint-Jacques-de-Compostelle, à la similitude de ce qui se passait à Braga¹³.

Concernant la nationalité des voyageurs, des 1042 passagers, avec une provenance enregistrée dans les livres des dépenses de la *Santa Casa da Misericórdia* de Braga, 72% étaient portugais et 28% étrangers. Ces 28% correspondent à 270 individus, dans sa majorité hommes, certains d'entre eux accompagnés par leurs familles.

⁵ R. M. L. Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*, Évora, Universidade de Évora, 2013, p. 80-81.

⁶ M. M. L. Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*, Barcelos, Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e de Ponte de Lima, 2000, p. 654.

⁷ R. Franch Benavent, «El Comercio en el Mediterráneo español durante la Edad Moderna: del estudio del tráfico a su vinculación con la realidad productiva», *Obradoiro de Historia Moderna*, 17, 2008, pp. 77-112. Voir aussi J. A. Salas Auséns, «Inmigrantes en una tierra de emigración: extranjeros en Galicia en la segunda mitad del siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, 13, 2004, pp. 163-194.

⁸ M. Martins, *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, Lisboa, Edições Brotéria, 1957.

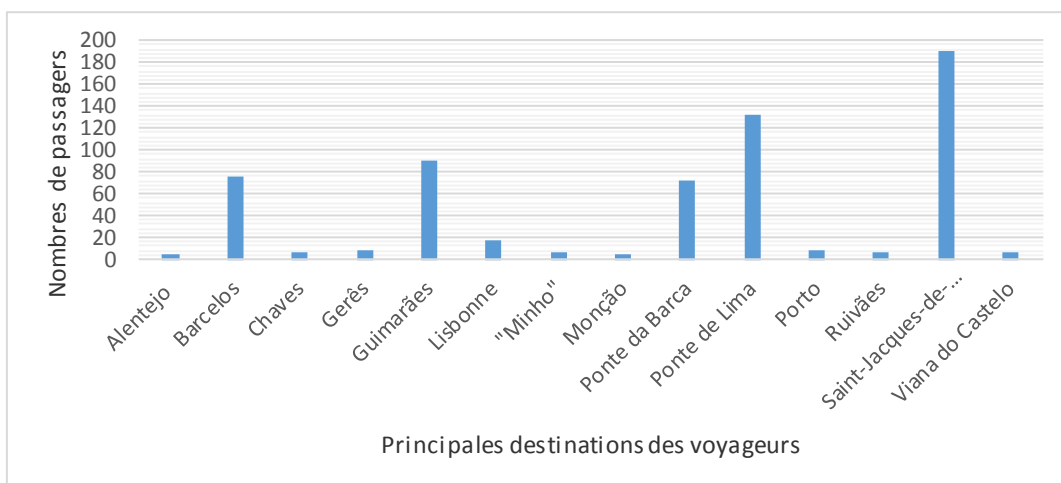
⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despezas do Thezoureiro 1647-1653*, n° 664, fl. 99.

¹⁰ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza do Thezoureiro 1647-1653*, n° 664, fl. 102v.

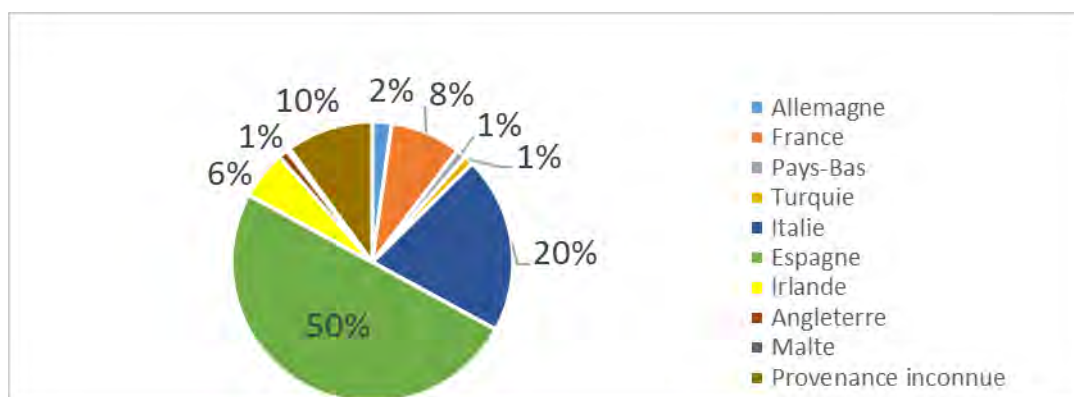
¹¹ M. M. L. Araújo, «Dar pousada aos peregrinos na Misericórdia de Braga durante a Idade Moderna»..., p. 246.

¹² Il apparat plusieurs cas dont les documents définissent “Minho” comme raison du voyage. Comme on ne peut identifier le lieu exact où ils se dirigeaient, nous avons choisi de maintenir le terme tel quel comme il apparait.

¹³ R. M. L. Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*, Évora, Universidade de Évora, 2013, p. 89.



Graphique 1 – Principales destinations des voyageurs aumônés par la Santa Casa da Misericórdia de Braga, siècles XVII^e e XVIII^e (Source: ADB, *Fundo da Misericórdia de Braga, Livros de Despesas do Thezoureiro*, n° 658, 660, 661, 662, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674)



Source: ADB, *Fundo da Misericórdia de Braga, Livros de Despesas do Thezoureiro*, n° 658, 660, 661, 662, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674.

Graphique 2 – Voyageurs étrangers aider para la Santa Casa da Misericórdia de Braga, (XVII^e et XVIII^e siècle)

La proximité géographique fait que 50% soient originaire de l'actuel Espagne et 20% de la Péninsule Italique. À Oviedo, dans les années 1788 et 1795 jusqu'à 1803, 69% des pèlerins étaient d'origine espagnole et ils provenaient des tous les coins du règne, suivis de 20% de français¹⁴. Il convient de rappeler que, très souvent, la raison du voyage des étrangers n'a pas été documentée, sauf, en cas de pèlerinages. Cette situation nous cause problème pour comprendre ce qui les a amenés au Portugal. Cependant, nous pouvons considérer qu'une grande partie avait des raisons religieuses et commerciales, le cas des irlandais cherchaient à se réfugiés dans les règnes péninsulaires fuyant les conflits et l'intolérance religieuse¹⁵.

La majorité des passagers marchaient seuls, ayant, cependant, ceux qui voyageaient avec un ou deux «camarades». Des vingt ans étudiés, à la Santa Casa da Misericórdia de Braga, parmi les 148 individus qui apparaissent documentés comme accompagnés, d'entre eux, 74%, étaient accompagnés de leurs familles, et 38,26% d'amis. Les familles étaient majoritairement

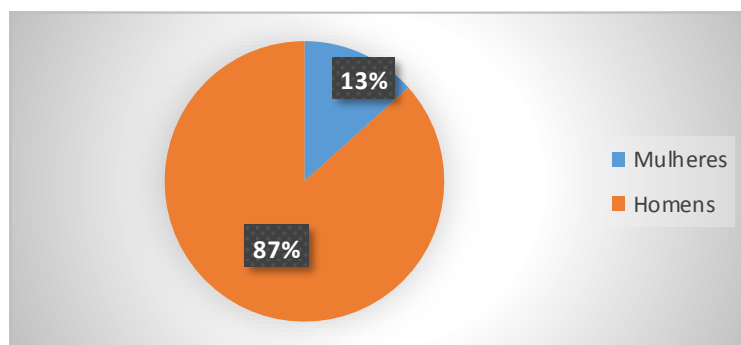
¹⁴ R. J. López, «Peregrinos jacobeos en Oviedo a finales del siglo XVIII»..., p. 141.

¹⁵ O. Rey Castelao, «Exiliados irlandeses en Galicia de fines del XVI a mediados del XVII», in *Disidencias Y Exilios En La España Moderna - Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, A. Mestre Sanchís e E. Giménez López, (eds.), Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 99-116.

d'origine portugaise. Des études faites dans la ville de Oviedo ont conclu que 59% des voyageurs étaient accompagnés de familles ou d'autres pèlerins¹⁶.

Au sujet des voyageurs nationaux enregistrés dans les 20 ans étudiés à la *Santa Casa da Misericórdia* de Braga, 15% étaient originaires de Lisbonne, 11% de région Braga, 7% de Vila Real, 5% de l'Algarve et 5% de Coimbra. Il y a, cependant, des voyageurs provenant de toutes les régions portugaises, même des îles des Açores et de Madère.

Quant au genre des voyageurs, sur 1199 individus dont le sexe est identifié, la majorité étaient des hommes, 87%, contre seulement 13% de femmes. À Évora, 89% des lettres de guide données par l'hôpital du *Espírito Santo* à des habitants externes à la ville, étaient données à des hommes. En dépit de la distance, nous avons constaté une énorme ressemblance relative au sexe des voyageurs¹⁷. À l'hôpital *Real de Santiago*, quand on évalue l'entrée d'étrangers, on vérifie que pour les années 1662 et 1678, le pourcentage masculin est de 98% et 95% et que le pourcentage féminin est de 2% et 5%, respectivement. Il est important de faire ressortir le fait qu'il apparaisse des registres de femmes seules, ce qui nous mène à croire qu'elles voyageaient seules¹⁸. C'est le cas, en 1720, de «Estefania Ajlam naturel du Royaume de Valencia», qui allait à Saint-Jacques-de-Compostelle avec une lettre de guide et qu'elle a été aumônée de 50 réaux¹⁹.



Graphique 3 – Genre des voyageurs aumônés pour la Santa Casa da Misericórdia de Braga, XVII^e et XVIII^e siècles (Source: ADB, *Fundo da Misericórdia de Braga, Livros de Despesas do Thezoureiro*, n° 658, 660, 661, 662, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674)

4. Aumône les passagers

Il était commun que les *Santas Casas da Misericórdia* aumônent avec des lettres de guide de 20 réaux, cependant, dans certains cas, les passagers étaient aidés avec 10 réaux. En 1642, la *Santa Casa da Misericórdia* de Braga affirma que «si elle donnait chaque semaine cinq mille trois-cent réaux d'aumônes parce qu'[ils ont maintenant] des malades et des passagers...»²⁰. Il est important d'accentuer que nous étions en pleine Guerre de la

¹⁶ R. J. López, «Peregrinos jacobeos en Oviedo a finales del siglo XVIII»..., pp. 143-146.

¹⁷ R. M. L. Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*..., p. 89.

¹⁸ E. Bande Rodríguez, «Registro del paso de peregrinos por las rutas jacobeanas orensanas segun los libros parroquiales», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XLII, Fascículo 107, 1995, pp. 25-37.

¹⁹ ADB, *Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livro de Despesa do Thezoureiro 1711-1724*, n° 670, fl. 299.

²⁰ ADB, *Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, 3° Livro de Termos de 10 de Outubro de 1632 athe 12 de Março de 1645*, n° 5, fl. 144v.

Restauration et les difficultés économiques se sont fait sentir, motivé pour une augmentation des impôts, ce qui a augmenté la pauvreté des populations²¹.

Pour ce qui en est des sommes des aumônes qu'ils pouvaient recevoir, la *Santa Casa da Misericórdia* de Braga, au début de l'année 1652, a cherché à établir une limite, définissant qu'il ne devait pas donner une aumône de plus 320 réaux pour les passagers et les malades²². Il y avait des exceptions. En 1649-50, la *Santa Casa* a aidé avec 100 réaux «João homme vénitien grec de nation»²³. Sans oublier les montures qui faisaient grimper les dépenses. Plus la distance était élevée, plus élevée était le coût des montures qui atteignaient les 480, 600 ou 800 réaux²⁴.

Il existait, à l'époque moderne, une forte préoccupation pour distinguer les vrais et les faux nécessiteux²⁵. Il était commun que les «paresseux, vagabonds et malfaiteurs» profitent de la charité. Pour cela, il a donc été nécessaire de trouver une forme de l'éviter. L'une d'entre-elle fut le passage des lettres de guide sur lesquelles s'écrivaient des informations essentielles de l'individu²⁶. Une grande partie des voyageurs utilisaient donc la lettre de guide pour prouver leurs besoins d'aide, ce qui leurs garantissait une aumône de 20 réaux.

Le travail des *Santas Casas da Misericórdia* ne se limitait pas à aumôner les passagers. Certaines, les recevaient «dans leurs portes», leurs permettant de séjourner et récupérer des forces, en cas de maladie, le séjour en sécurité était le plus grand aide prêté par les *Misericórdias*.²⁷ Dans la *Santa Casa Misericórdia* de Braga, certains passagers pouvaient cuisiner²⁸. Au monastère de San Isidoro de León, en Espagne, les pèlerins avaient le droit à l'alimentation, partageant les mêmes repas que les moines²⁹. Pour ce qui en est du poids des dépenses, avec les voyageurs, de l'institution bracarense, comparativement aux dépenses globales annuelles, elle ne dépassent jamais les 10%.

5. Notes Finales

Les vicissitudes qui accompagnaient les voyageurs dans leur diaspora étaient immenses. La débilite des corps malade, la sou nutrition, la fragilité face aux maladies et les vols étaient certains des problèmes que les voyageurs surmontaient le long de leur chemin. Pour cela, il était impératif que trouvent des institutions qui pouvaient leurs venir en aide, en cas de besoin. Les *Santas Casas* assumaient ce rôle de manière intense.

Nous avons cherché à savoir le soutien que les voyageurs pouvaient recevoir au long de leurs parcours. L'aide principal, de les *Misericórdias* se faisait par la distribution d'aumônes, en argent, des montures ou des lettres de guide. Ces dernières étaient transportées par les voyageurs pour prouver qu'ils avaient besoin d'aide. Un autre soutien essentiel aux voyageurs était de leur donner l'auberge. Enfin, après la mort, elles prenaient en charge les enterrements.

²¹ A. S. T. Leite, «Contributo para o estudo da geografia da pobreza em Braga: a ação da Misericórdia na segunda metade do século XVII», in *A intemporalidade da Misericórdia – As Santas Casas Portuguesas: espaços e tempos*, M. M. L. Araújo, (coord.), Braga, Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016, p. 220.

²² ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *3º Livro de Termos de 10 de Outubro de 1632 athe 12 de Março de 1645*, n° 5, fl. 131v.

²³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza 1647-1653*, n° 664, fl. 108v.

²⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza 1749-1750*, n° 671.

²⁵ Sur la pauvreté et les difficultés des sociétés consulter S. Woolf, *Los pobres en la Europa Moderna*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989, pp. 12-58.

²⁶ M. M. L. Araújo, «Dar pousada aos peregrinos na Misericórdia de Braga durante a Idade Moderna»..., p. 249.

²⁷ R. J. López, «Peregrinos jacobeos en Oviedo a finales del siglo XVIII»..., p. 137; B. Barreiro Mallón; O. Rey Castela, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*... p. 175.

²⁸ M. M. L. Araújo, «Dar pousada aos peregrinos na Misericórdia de Braga durante a Idade Moderna»..., p. 237.

²⁹ A. Suárez González, «La hospitalidade en San Isidoro de León según los manuscritos de su archivo (siglos XII-XIII)», in *El Camino de Santiago, la hospitalidad monastica y las peregrinaciones*, H. Santiago- Otero, (coord.), Salamanca: Junta de Castilla y León e Consejería de Cultura y Turismo, 1992, p. 61.

Une grande partie de ces voyageurs étaient des hommes et, majoritairement, pèlerins en direction à Saint-Jacques-de-Compostelle. Cependant, il y avait aussi des soldats, des commerçants et des individus qui devaient circuler entre les villes proches. Mais on trouvait aussi des femmes seules et beaucoup de familles. Beaucoup des étrangers provenant de zone occidentale du continent européen. Pour ce qui en est des voyageurs portugais, ils venaient de toutes les régions du royaume.

Nous avons cherché à répondre à certaines questions essentielles sur le soutien des *Santas Casas da Misericórdia* aux voyageurs. Néanmoins, plusieurs autres choses pourraient se faire de manière à ce que tous les soutiens prêtés par ces institutions aux voyageurs soient connus.

Il traffico della cultura nella parentetica luso-brasiliana ai tempi di D. João VI

Maria Renata da Cruz Duran

Universidade Estadual de Londrina – Londrina – Brasil

Introduzione

La parentetica lusitana ha preso fiato nel periodo delle grandi navigazioni, quando l'attuazione missionaria si giustificava sia dalla nascita di un'orizzonte comune, sia nel rinforzo della coesione culturale promossa dalla cristianizzazione del mondo occidentale. Le cronache di viaggio e la parentetica missionaria si sono unite nella generazione di un'unità discorsiva lusofona lungo tutto il periodo moderno. Nelle chiese, quelli che non avevano alcun contatto con il mondo delle lettere e nemmeno l'accesso alle grandi navi, avevano i loro biglietti di viaggio dai sermoni che sentivano attentamente. Ciò nonostante l'idealizzazione dei nuovi territori era condivisa dai sermonisti che hanno descritto intere città senza averle mai viste. Così è il caso di alcune preghiere riguardo Portogallo e il Brasile, specie nel periodo in cui la trasferta della corte lusitana per la capitale fluminense ha favorito un riavvicinamento più effettivo tra queste due parti dell'impero. Nominato predicatore regale da D. João VI, frate Francisco de São Carlos gli ha devoto la "Preghiera di Azioni di Grazie, recitata il primo marzo del 1809, nella Cappella Regale, data dell'anniversario del lieto arrivo di Sua Altezza regale a questa città" a D. João VI. Secondo le parole del frate, una Lisbona che si svela dalle memorie e dalla presenza di nuovi personaggi nello scenario fluminense. Nella preghiera, una descrizione del patrimonio immateriale che rappresentava la sociabilità della corte e sosteneva la manutenzione dell'Antico Regime. Sull'amplificazione dei confini del sapere cognato nel traffico lusofono tratta il presente testo, questa guida nei viaggi immaginari ai quali sermonisti e predicatori trasportano la popolazione di questi due lati del Quinto Impero.

Italo Calvino, tra le tante descrizioni immaginate dalla mente di Marco Polo – il mercante veneziano che nel tredicesimo secolo, apportò nello Stremo Oriente, servendo a Kublai Khan per bensì 17 anni – considera riguardo le città:

"È una città uguale a un sogno: tutto quel che può essere immaginato può essere sognato, ma anche il più inatteso dei sogni è un puzzle che nasconde un desiderio, oppure il suo opposto, una paura. Le città, come i sogni, sono costruite di desideri e di paure, anche se il filo del loro discorso sia segreto, che le loro regole siano assurde, le loro prospettive ingannevole, e che tutte le cose nascondano un'altra cosa" (Calvino, 1990, p.46).

Paura e desiderio si iscrivono nella memoria delle 55 città descritte da Calvino (1990) come la sostanza che conforma la morfologia delle città immaginate. Specchio geografico, che rispecchia ed è rispecchiato nella memoria, la corografia delle città moderne è vincolata all'ampiezza spaziale e narrativo conformato dall'espansione marittima, ma anche dal carattere rappresentativo della città che, fondata sotto il segno di un reparto ordinato, edifica un patrimonio immateriale (Duran et Duran, 2013).

Sebbene sembri triviale controllare i mappa cittadini del periodo per lo studio della letteratura di viaggio, Flora Sussekind (1990), dice che anche questi relati hanno qualcosa di finzione nostalgica: nel riconoscimento del territorio altrui, la proiezione degli spazi di memoria che garantiscono sia una sensazione de appartenenza e legittimità per la loro occupazione, sia un'empatia di matrice immemoriale e aspirazione universalizzante, nella quale le alterità rompono le barriere dell'identità. Anche nel confine tra il reale e l'immaginato si trovano i sermoni di quelli predicatori responsabili della missione civilizzatrice di oltremare.

Edificata come patrimonio storico, man mano che la conferma del suo discorso dipendeva di

argomenti iscritti nella tradizione e/o storia dei popoli, l'oratoria sacra ha rappresentato il ruolo istruttivo di disseminare un'idea di passato e una visione di presente basata nella proiezione immaginata della Storia e dei suoi spazi davanti l'udienza. In questa proiezione, le città hanno occupato uno spazio di rilievo non solo perché era necessario capire dove si muovevano gli uomini che servivano di punto di riferimento per la conformazione del carattere di quelli a chi si destinava il discorso, ma anche perché era nella distinzione dell'architettura e del funzionamento delle città che si propiziavano al pubblico la nozione temporale di inserzione dell'uomo nello spazio, giustificando, nella cronologia geografica e patrimoniale delle città, nozioni come quella di progresso e civiltà.

Così come i viaggiatori che proiettavano nei nuovi spazi le loro proprie origini, i predicatori hanno fatto emergere città straniere in territorio di dominio proprio: il discorso religioso. Per Giulio Carlo Argan (2014), una delle principali forze nella costruzione delle città è il senso estetico dei suoi abitanti. Questo senso estetico guida il modo come la città è vista, è descritta, è trattata. Ciò nonostante, l'occupazione immaginata o temporaria di una città implica nello stabilimento di un accordo tra, come minimo, due sensi estetici: quello dello straniero e quello del nativo. La multi-dimensionalità temporale delle città e culturale dei suoi visitatori vivifica questo accordo spaziale, configurando il viaggio come esperienza intellettuale, ma anche sensoriale. La matrice religiosa dell'oratoria sacra, il cui apprendistato era basato nella grazia, mettono in rilievo la prescrizione sensoriale dell'esperienza descrittiva del viaggio e rafforzano, nel risentimento provato a quando dell'immaginazione della descrizione, la necessità aggiungere al panorama della città visitata, dei luoghi immaginari.

Nel 1808, Rio de Janeiro e Lisbona si sono incontrate. Dai vestiti alle abitudini lisbonete, i cariocas traevano le discese dell'antica metropoli. Dal presunto territorio universale e atemporale della Chiesa, i predicatori sacri si sforzavano per guidare la passeggiata del gruppo eterogeneo e di varie facce per le vie immaginarie di un Quinto Impero. Frate Francisco de São Carlos è stato uno di questi predicatori che, nominato come portavoce della monarchia lusitana nei tropici, segnalava a ambedue gli abitanti, il monumento che giustificavano la loro unione. Prendiamo, poi, il carro della Storia, in cui a destra di Via Augusta, a Lisbona, possiamo vedere la fontana del maestro Valentim, a Rio de Janeiro.

Lisbona/br. *“La città che lì vedete tracciata/E che la mente vi mostra tanto occupata,/ [...] dei luso-brasiliani un giorno / Il centro dev'essere della monarchia”* (São Carlos apud Pereira da Silva:1870, p.533).

Nella Capela Real situata nella Rua Direita, dietro il Paço Imperial, installato in un antico convento, è che stavano nelle domeniche dell'autunno fluminense, circa 500 persone. Un selezionato gruppo delle migliaia di immigrati portoghese, la cui ultima destinazione una Lisbona allora occupata dal suo generale Jean-Andoche Junot.

In questa domenica, 1 marzo del 1809, frate Francisco de São Carlos celebra l'anniversario del lieto arrivo del monarca a Rio de Janeiro pregando per la vita di Nabucodonosor, re di Babilonia tra 604 e 562 aC, in cui sogni venivano decifrati i segni dei nuovi imperi:

Un despota, che non aveva altra legge, che il suo capriccio, altro dio che l'orgoglio del suo cuore e che pure per un ministero della stravaganza diceva essere il creatore di se stesso; un Barbaro la cui spada sempre desiderosa di Sãogue umano stremava le città della Siria, come il tifone di vento alle foglie secche degli alberi; un idolatra che ha ridotto a cenere la città Sãota, e ha lasciato cattivi i vostri sacri per le abominazioni della caldea, un Nabucodonosor, ecco qui il principe, per chi si interessava il popolo di dio. Ma in quale situazione si trovava? Ah! Nella miseria! In quale paese? Nel suo esilio. Quali grazie riceveva del principe? Le urla, la schiavitù, il dispotismo. E pure così si interessava? Sì e non solo si interessava, ma pure faceva girare lettere a distanza affinché si interessassero pure i suoi concittadini. *Orate provita Nabucodonosor Regis, ET provita pituejus, ut su= int dies corum sicut dies coli superaterram.* (São Carlos, 1809, 1 o p.).

L'immagine evocata da São Carlos può sembrare contraddittoria quando paragonata al titolo della sua versione impressa: Preghiera di Azione di Grazie, recitata nel 1 Marzo del 1809 nella Capela Real, anniversario del lieto arrivo del monarca a questa città da Frate Francisco de São Carlos. Non è per niente meno, raccomandavano i manuali di retorica per i predicatori che le preghiere venissero iniziate dal guadagno delle simpatie degli utenti, dove si doveva iscrivere un'empatia tra l'oratore e l'udienza: "non fate come i cattivi Oratori che sempre vogliono recitare e mai parlare agli utenti: al contrario bisogna immaginare ognuno dei vostri utenti, che gli parliate, in privato" (Fenelon, 1721, p.103).

Si trattava, dunque, di cercare nelle Sacre Scritture le somiglianze con il momento vissuto affine di apprendere delle orientamenti su come sentire, capire e procedere, attualizzando questa letteratura come risorsa di schieramento morale, e , pertanto stabilizzazione governatoriale della società. Ecco l'importanza dell'Oratoria Sacra verso le monarchie moderne (Duran et Braga, da stampare), ma anche uno dei principali mezzi di trasporto che all'epoca erano a sua disposizione.

Ciò nonostante, anche se la celebrazione del sentimento di felicità sia lo scopo annunciato dal francescanesimo dal pulpito, era necessario condurre fin là un gruppo costretto dal pericolo a vivere in territorio estraneo, era necessario cercarli lì nel sito dell'ira e della vendetta.

Ricordiamo, dunque, che per gli autori dei manuali di preghiera l'ira, in genere, veniva accompagnata dalla vendetta e motivata in cinque modi, tra i quali: "quando vedono che gli altri non fanno caso de suo stato [...] perché il malato vuole che tutti sentano il suo male" (Nossa Senhora, 1792, p.35). Ciò nonostante, Il modo di esercitare gli utenti all'ira, o all'indignazione, è descrivere vividamente l'atrocità dell'azione o dell'ingiuria, paragonare l'innocenza e dignità dell'offeso, con la viltà e l'audacia dell'offensore: esporre i gravi danni e perniciosi conseguenze detratte dell'ingiuria (Nossa Senhora, 1792, P.35).

Seguendo questa linea argomentativa, São Carlos avvia, poi, un tentativo di rassicurazione e punta l'obbiettivo del discorso, con lo scopo di lenire i sentimenti degli utenti:

"Se un popolo Sãoto, deposito di verità del cielo, non si giudicava dispensato do pregare per un re barbaro, che lo aveva in perros, se l'apostolo nei vecchi giorni della chiesa nascente insegnava ai primi discepoli della Fede, che prega sì per i cesari di Roma, i cesari che avevano giurato la rovina della stessa chiesa, i cesari, nella cui cronologia appaiono scritti i nomi dei caligoli, neri e degli elio gradi, i nome che da sé inculcano quello del crimine e della tirannia, quali devono essere subito i nostri voti, i nostri sentimenti, l'ardore delle nostre lacrime per la conservazione di un principe, che fa la gioia del suo popolo, e che per la sua religione è il modello di tutti i principi?" (São Carlos, 1809, 1 0 p.).

Nel popolo Sãoto, l'oratore incute un doppio strato di empatia: primo, allude alla popolazione che era rimasto a Lisbona e non si considerava dispensata di pregare per un re barbaro, unendo, per la presenza che il ricordo garantisce, i due lati dell'Atlantico. Contando con la presenza di quelli che sono rimasti a Lisbona nella loro nave, l'oratore doppia la sua udienza quando permette un paragone tra i dispiaceri di vivere nella terra assediata da Junot e Beresford, ma anche quando invita a rappresentare la città di origine nelle vie locali, ricreando Lisbona in Rio de Janeiro.

Nel paesaggio immaginato, che templi sono si devono consacrare? (São Carlos, 1809, 1 o p.), si domanda São Carlos portando gli utenti di ritorno al campo di guerra. Come la monarchia portoghese potrebbe sostenere la sua identità, sua legittimità privata da quelli segni che fomentavano e assestavano il suo potere? Come trasportare Lisbona verso Rio de Janeiro senza muovere la Torre de Belém? Il padre ci risponde: 'le vostre grazie vi trasporteranno delle vostre glorie' (São Carlos, 1809, 1 o p.).

La memoria dei successi lusitani verrebbe, dunque, avviare la consustanzialità del poter regale. Monumento discorsivo rappresentato in un 'pezzo di cielo seminato di stelle, veduto in una notte serena' (São Carlos, 1809, 1 o p.), São Carlos sta nell'immaginario l'indirizzo della

memoria, nella Capela Real fluminense, la Sè di Lisbona. Per Manoel de Almeida e Souza Lobão (1825), quest'immaginario non era però privo di valore o anche materialità:

“Un governo monarchico come il nostro, essendo tra tutti il più solido, tranquillo e interesSãoti per i popoli, conforme il migliore sentimento dei politici, dipende che in esso ci siano grandi personaggi, duchi, marchesi, conti, visconti, baroni, ecc., come tante altre colonne dello stesso regno, e che sono come membri del corpo morale, e politico dello Stato, del quale è, re, e la sua corona è la testa. Da questo principio è uno necessario conseguente che questi grandi del regno, questi membri del corpo politico, queste colonne dello Stato, abbiano basi solide in cui si sostengano, quali la ricchezza; perché senza loro, alla proporzione delle sue dignità, non possono sussistere, né conservare lo schiarimento, che la prossimità del trono gli influe, e deve influire. Senza ricchezze saranno ridotti all'oscurità, e alla soppressione” (Lobão, 1825, p.5).

Si noti che, senza il primo aspetto, non si regge né la sicurezza, né l'economia del regno e, senza il secondo, l'equilibrio delle relazioni sociali nell'interno del regno restano compromesse. Di modo che D. João VI ha portato per il Brasile la sua corte, ciò significa che ha portato con sé le sue divise, i suoi monumenti, quelli che garantiranno materiale e moralmente la rappresentatività, ossia, l'importanza del suo governo.

Parallelamente, Roma integra il paesaggio con i suoi 'caliguli, neri e eliogrado' e che cosa fa questo campo di fiori lì? Rinforza due importanti colonne per il ponte che permette la traversia proposta. Prima, porta a galla i contrattempi dell'Impero e la sua capacità di mantenersi o ricostruirsi sulle sue rovine. Dopo, ricorda il *locus* della Chiesa e, con lui e l'Oratore, facendo convergere, nel pulpito, il doppio carattere della oratoria: politico e religioso.

Immaginario che è stato edificato anche dai belettristi e viaggiatori nella sua letteratura, dove non poche volte le voci dei predicatori suonavano come cantilena spropositata:

“sono stato forzato a vedere una messa in una cappella prossima, dove l'officiante è un vecchio vicario, amico intimo e visitante diario della famiglia. Ha letto il servizio religioso in latino, con voce grave e monotona. In alcune parti soltanto il movimento delle labbra indicava che stava leggendo i suoi modi erano impressionanti, salvo il segno della croce, inchini, riverenze e baci, che erano piuttosto puerili ai miei occhi e non potrebbero anche esser fatti di forma graziosa da un uomo vestito da donna, con spettatori alle spalle. Le cerimonie terminarono prima che la stanchezza e l'indifferenza facessero desiderare la sua fine” (Ewbank, 1976, p.57).

Abitato da differenti suoni e lingue, Rio de Janeiro, anzi, era stato invaso anche dai francesi. Rivolta da Duguay Troin, verso la metà di 1710, la città ha dovuto fortificare i suoi ingressi, gli abitanti delle rive delle spiagge sono rientrati verso il continente, ancora così, la città non distava dal mare (Spix et Martius, 1976, p.43).

In una breve passeggiata per la città si possono vedere pochi negozi, due scuole: il Colégio São José e il Colégio São Joaquim, e molte chiese. Le case locali potevano essere dimensionate in due scale: alcuni pochi palazzi – la cui sontuosità veniva misurata dal numero delle finestre; e molte case terree. Le finestre seguivano uno stile moro, anche rincorrente in Portogallo, erano coperte da gelosie di legno. Le tegole erano messe l'una sull'altra senza intonaco, alla maniera cinese – leggermente inclinate verso l'asse centrale e piane nel resto. Le pareti erano quasi sempre dipinte di bianco, da dove veniva il soprannome dei loro abitanti (Cavalcanti, 2004).

La semplicità e l'esotismo del paesaggio penetravano nell'interno delle case con pochi mobili e monili. Un salotto, ove era di solito mangiare; un corridoio che portava alla cucina – nel caso di una casa terrea, per il tragitto le stanze, in verità alcove, perché non avevano finestre. La cucina, dove il visitatore più attento potrebbe notare alcuni schiavi facendo da mangiare e preparando pietanze (Bicalho, 2003).

La presenza degli schiavi accentuava la differenza pure tra la metropoli e la colonia (Rugendas, 1976). Questo perché dai tempi di Pombal, il traffico di schiavi verso Portogallo-metropole era stato proibito per via della popolazione e della concentrazione di questa manodopera in Oltremare (Hespanha, 2010). Nelle narrative dei viaggiatori come John Mawe, Luccock, Ebel, Eschwege, Gardner, Burmeister, una ricorrenza è comune: questi neri canticchiano o urlano durante tutto il tempo e in tutti gli spazi dove pasSãoo (Leite, 1997).

Questa oralità risuonava per la Rua da Quitanda, locale dove si insediavano le nere di guadagno e libere con lo scopo di vendere o scambiare le loro merci. Lungo la Rua do Ouvidor, dove stavano i modisti. Rua do Valongo, dove aveva posto il mercato di schiavi. Verso il Terreiro do Paço, quando si dissipava tra i mormori di quelli che affollavano per essere ricevuti nella cerimonia del baciamento, molte volte, per chiedere la restituzione di una casa che gli era stata tolta dal re, nel trasferimento della corte (Cavalcanti, 2004).

Disputa per lo spazio che si fa vedere nella sostituzione dei reticoli per balconi in legno, nella pulizia più effettiva delle vie, nell'illuminazione argentea di sera, nella moltiplicazione, delle fontane per la città, ma anche nella rivendicazione dell'investimento fatto nella città, economico o culturale:

“Se gli inglesi sono stati i primi a sviluppare tra i brasiliani il gusto per i miglioramenti industriali, se sono stati loro che hanno impresso soprattutto del paese questa attività commerciale (...) è a noi – i francesi – che spetta rivendicare l'antiorità o anticipo nelle arti e scienze, che un popolo deve sempre all'altro popolo, e che fa per sempre, epoca nella storia del suo sviluppo sociale” (Denis, 1980, p. 115).

Situato tra le coordinate del potere monarchico e religioso, il predicatore Francisco de São Carlos. Nato il 13 agosto del 1763, a 13 anni entrò nel Serafico Ordine della Imaculada Conceição, alle 19 è stato inviato al convento di São Bonaventura, nel villaggio di Macacu, Rio de Janeiro. Nel 1801 è stato nominato professore di eloquenza del suo convento. La sua morte è sconosciuta, alcuni autori hanno suggerito Frate imbarco dalla famiglia reale a Lisbona nel 1822, gli altri attestano la sua morte, avvenuta il 6 maggio 1829 a Rio de Janeiro (Duran, 2010). Così come le registrazioni di questa morte, alcuni dei versi del poema d'Assunzione della Vergine, in cui si sviluppa un'altra versione lusofoni del genere epico, sono difficili da trovare, come evidenziato da Sérgio Buarque de Holanda (1991, p. 67).

Figura “bella e fine” (Silva, 1870, p. 527), Frate Francisco de São Carlos è stato nominato vero predicatore durante l'anno ha presentato il sermone ci rivolgiamo a seguire. Girando l'attenzione del pubblico per l'importanza della preghiera e, pertanto, la richiesta il pubblico massima concentrazione nelle trappole del suo discorso, definisce “preghiamo per la conservazione della famiglia reale e ringraziamo il Signore per aver salvato tanti pericoli” (Sao Carlos, 1809, p. 3).

Le città che São Carlos sostenitori sono “le belle province, il Tago e il Douro irrigare e pasSãodo il giardino europeo” in cui una “manciata di tribù disperse nel corso degli ultimi spiagge del West” è stato vittima di “favola del lupo [che] trovato nella loro stessa fame il pretesto [...] a divorare l'agnello” (São Carlos, 1809, p. 4). Sminuito l'arroganza napoleonica “il portoghese, nonostante il suo coraggio naturale e gloria che sono in possesso per molti secoli” ha visto le loro terre invase da “battaglioni, il fuoco e l'aceto” e strappare “le piaghe dei Pirenei” sono stati spinti con “la paura e terrore alle porte della patria Pachecos e Albuquerque” per conto di “L'eredità dei discendenti di Roberto, re di Francia” (Sao Carlos, 1809, p. 4).

In Brasile, i portoghesi 1808 erano quindi esortato il Frate di verificare che “se questo successo fosse accaduto nei giorni di fiaba e di eroismo” costituirebbe “argomenti distinti per le loro epiche” (São Carlos, 1809, p. 13), opportunamente fornito da “dei e dee dell'Olimpo”, come è successo a Arcadi locali nella celebrazione della terra che li ha ricevuti:

“Quella antica capitale, la madre di tutte le città del Brasile, da dove è venuto suoi primi fondatori, O Rio de Janeiro, come Alba fondatori di Roma, e girato il primo di Cartagine, scendi dalla cima della sua collina, come una nuova Ceres è drogata torri, e corre a casaccio le rive del golfo, la larva di prostrati e adorare i beati in arrivo il nome del Signore” (São Carlos, 1809, p. 13).

Nella cosmologia di São Carlos, dove d. João VI ritirò di Lisbona, ha timido per stampare il potere attraverso la paura, cadendo nel suo opposto: l'amore. L'amore di conciliazione che, come proclamato in Inglese dal Thomas Morus, in Utopia, è stato uno dei principali strumenti di politica della moderna monarchia portoghese (Cardim, 1999) e servito come un argomento sufficiente per la legittimità del potere reale, anche quando il trasferimento di locus territoriale di questo potere, come nel complicato sistema di linee monarchiche, l'origine nobile e la predestinazione del sovrano sovrapposta all'indirizzo fonte di questo potere, anche se si applica anche, a poco a poco, verso le città. La città di Rio de Janeiro, São Carlos sembra di essere a conoscenza di questi movimenti, che segna una nuova era per le monarchie occidentali:

La mia immaginazione sembra di viaggiare un po' il continente europeo, i loro tagli sono tutti presenti nei miei occhi. Io cerco di Venezia, non esiste più. Che repubblica così famoso, chiamato ricco, almeno la perla delle conchiglie delle loro navi che per essere in un altro momento la signora di tutto il commercio della rivolta; Non solo è la vedova del suo Dogi, ma non già un nome tra le nazioni indipendenti. Vedo l'Olanda, che è venuto fuori dalle dune di essere la regina dei mari, e che entrambi addensato con le nostre disgrazie, baciando in silenzio le catene che li opprimono. Se lancio miei occhi dopo questo la casa di Fredericos, vedo il terrore e il dolore versato il trono di questi maestri di tattica di agosto. Se contemplo Germania, sempre così feroce, sempre così disciplinato, lo vedo tutte le ferite medicating occupato, ancora grondante di Sãogue. Se si considera ancora questi eroi, il cuore di una piccola isola nel Mediterraneo erano come draghi di mare, che spaventavano i loro algarenas e sempre messo un cordolo vergognosa l'orgoglio di Port ottomano, che non vedo certo a casa, vagando vaga dai tribunali il continente. Se, infine, cercare il principe di Napoli, ti darò lo acantoado su un'isola; appena la cui baluardo delle sue mani augusta pessoa dei loro alleati. Dirò al Re di Sardegna? Il Granduca di Toscana? Ah! Hanno dato loro troni a Barbara pureza, e l'ambizione del Gengis Khan di oggi, mentre il cielo fiera non li ripristino. In mezzo a questo disordine generale, in cui vedo tanti principi o banditi dalla loro stati o privato dei loro posti, o sostenere il peso di una vita privata, faccio del mio sovrano, e vederlo tranquillo e felice in mezzo a noi così esclamo: O Dio, ami il principe del Portogallo, dal momento che è Noè, che salva in mezzo a così grande inondazione. (Sao Carlos, 1809, p 17).

Nel transito di monarchie europee del XVIII secolo, lasciando una delle curve sinuose di Grace a Gloria, la città costruita da oratore è configurato in modo da Beersheba di Calvin (Calvin et GUADALUPI citato Manguel 2013, p. 94), materializzato dall'immaginazione di predicatori.

Bibliografia

Burmeister, Dr. Herman. *Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais (1807-1892)*. Trad. Manuel Salvaterra e Hubert Schoenfeldt, Not. Augusto Meyer. São Paulo: Martins, 1977.

Debret, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil (1816-1831)*. São Paulo: Martins/ Brasília: INL, 1975. Trad. Sergio Miliet, notas Rubens Borba de Moraes. Vol I e II, tomo I.

Denis, Ferdinand. *Brasil (1816-1821)*. Pref. Mário Guimarães Ferri. Trad. João Etienne Filho e Matta Lima. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: USP, 1980.

- Ebel, Ernest. *O Rio de Janeiro e seus arredores em 1824*. São Paulo: Brasiliense, 1972. (trad. e anot. Joaquim de Souza Leão Filho).
- Ewbank, Thomas. *Vida no Brasil ou diário de uma visita à terra do cacauero e da Palmeira (1845-185?)*. São Paulo: Itatiaia, 1976.
- Fortes, Pe. Inácio Felizardo. Breve exame de pregadores, pelo que pertence a arte de Retórica, extraído da Obra intitulada: *O pregador instruído nas qualidades necessárias para bem exercer o seu ministério*; pelo (...).(Publicações da Imprensa Régia, M.C.C. 1818).
- Gardner, George. *Viagem ao interior do Brasil: principalmente nas províncias do norte e nos distritos do ouro e diamante, durante os anos de 1836-1841*. São Paulo: Itatiaia, 1975.
- Ihgb, Almanaque do Rio de Janeiro para o ano de 1816. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 268, jul-set/ 1965, Rio de Janeiro.
- Ihgb, Almanaque do Rio de Janeiro para o ano de 1824. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 278, jan-mar/ 1968, Rio de Janeiro.
- Luccock, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil. Tomadas durante uma estada de 10 anos nesse país (de 1808 a 1818)*. Trad. Milton da Silva Rodrigues. São Paulo: Martins, 197?.
- Mawe, John. *Viagens ao interior do Brasil (1809-1811)*. Pref. Mário G. Ferri. Trad. e Not. Clado Ribeiro Lessa e Selena B. Viana. São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1978.
- Mendes de Almeida, Dr. Candido. *Atlas do Império do Brasil*. (Notícia literária por F.I.M. Homem de Mello). Rio de Janeiro: Typographia de Quirino & Irmão, 1869.
- PORTUGAL. Alvará pelo qual Vossa Alteza Real há por bem determinar, que nas Igrejas das Ordens do Brazil, e domínios ultramarinos, que daqui em diante se proverem, se imponha huma módica pensão para a Fabrica da sua Real Capella. Registrado na Secretaria de Estado dos Negócios do Brasil no Livro I de Leis, Alvarás e Cartas Régias a Fol. 50 X. Rio de Janeiro: 20 de agosto de 1808.*
- Rugendas, João Maurício. *Viagem Pitoresca através do Brasil (1802-1858)*. São Paulo: Livraria Martins. a
- Saint-Hilaire, Auguste. *Viagem à Província de São Paulo e resumo das viagens ao Brasil, Província da Cisplatina e Missões do Paraguai (1820-1821)*. Trad. e Pref. Rubens Borba de Moraes. São Paulo: Livraria Martins, 1903.
- Silva, J.M. Pereira. Biografia dos Brasileiros distintos por armas, letras, virtudes, etc. Frei Francisco São Carlos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo X, 2 ed., Garnier, 1870, Rio de Janeiro.
- Spix, J. B. von Martius, C.F.P. von. *Viagem pelo Brasil (1817 – 1820)*. Trad. Lúcia Lahmeyer, revis. Ramiz Galvão e Basílio de Magalhães. São Paulo: Melhoramentos, 19767.
- WOLF, Ferdinand. *O Brasil literário: história da literatura brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. Pref./Trad. Jamil Almansul Haddad Sirú. Vol. 278.

Studi

- AGUIAR, Miguel. *Conde de d. Henrique*. Biografias Vimaranenses, vol. 167. https://www.academia.edu/4862239/Conde_D_Henrique
- ARGAN, Giulio. *A História da cidade como história da arte*. São Paulo, Martins Fontes, 2014.
- BICALHO, Maria Fernanda. *A cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- CHOUAY, François. *Alegoria do patrimônio*. São Paulo: Edunesp, 2001.

DURAN, M. R. C.; DURAN, M.R.C. . La polisemia de la cultura y de la política en el patrimonio histórico en Brasil: del Rio de Janeiro ochocentista a los indios contemporâneos.. *Baukara*, v. 3, p. 99-122, 2013.

Paul Ricoeur e o lugar da memória na historiografia contemporânea. Dimensões: Revista de História da UFES, v. 30, p. 213-244, 2013.

Retórica à moda brasileira: transições da cultura oral para a cultura escrita no ensino fluminense de 1746 a 1834. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013. v. 1, p 200.

Ecos do Púlpito. Oratória sagrada no Rio de Janeiro de d. João VI. 1. ed. São Paulo: Edunesp, 2010. v. 500. p 206.

França, Jean Marcel Carvalho. *Literatura e sociedade no Rio de Janeiro oitocentista*. Lisboa: Casa da Moeda/ Imprensa Nacional, 19999.

Hespanha, Antonio Manuel. *a do Antigo Regime* o Paulo, Alameda, 2010.

Leite, Miriam L. Moreira. *Livros de viagem (1803-1900). Rio de Janeiro: Editora UFRJ*, 1997.

Lentz, Thierry. *Napoleão*. Tradução C. Egrejas. São Paulo: Editora Unesp, 2008, p. 179.

Martins, Wilson. *História da inteligência brasileira (1794 – 1855)*. São Paulo: Cultrix, 1977.

Mauro, Frederic. *O Brasil no tempo de Dom Pedro II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Matos, Luís Salgado de. *O Estado de Ordens*. Lisboa, ICS, 2004.

Renault, Delso. *O Rio Antigo nos anúncios de jornais*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

Süssekind, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

Letteratura

Calvino, Ítalo. *Cidades Invisíveis*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

Borges, Jorge Luis. *O livro dos Seres Imaginários*. Lisboa, Quetzal, 2015.

Manguel, Alberto. Guadalupi, Gianni. *Dicionário de lugares imaginários*. Lisboa, Tinta da China, 2013.

Charity and social control: the “cartas de guia” from the Évora Misericórdia (16th-18th centuries)

Rute Pardal

CIDEHUS-Universidade of Évora – Évora – Portugal

Keywords: charity passports, strangers, living conditions.

As is well known, the Portuguese Misericórdias were brotherhoods of lay people dedicated to poor relief. The “cartas de guia” were one of many skills that the Misericórdias had in the field of poor relief, but neither with the exclusive privilege, nor the statutory obligation to do so. In fact, there are also reports that religious institutions such as the bishops and cathedral chapters aided the poor with this type of poor relief.

As is generally known, the “cartas de guia”, or charity passports, functioned as alms or a laissez-passer to help the poor, sick or not, in their movements. A networked system which integrated the Misericórdias of the localities where the poor passed-by, and which, in the presence of such documents should be helped. The functionality of the “cartas de guia” was, therefore, related to the mobility of people in different contexts.

With this paper we intend, in a first moment, to identify trends in “the uses” that the poor of Misericórdia gave to the “cartas de guia” between the 16th and 18th centuries. Were the “cartas de guia” used by patients in direction to the places of healing? Or to return home? They were used by pilgrims? Or used for seasonal workers to return to their places of origin? In a second moment we enter into the perspective of Misericórdia, i.e. being the elites of the Misericórdia simultaneously economic, social and political elites of Évora, may have used the provision of “cartas de guia” with other interests beyond the strictly charitable purposes. What were these other collective interests of Misericórdia? In this sense, have the Misericórdia engaged the logics of the labor market according to the terminology of Marco Van Leuwen, ensuring a reserve of labor and simultaneously move away the fringes of vulnerable workers who could threaten social stability in Évora society?

The functionality of the charity passports is therefore related to the mobility of people in different contexts. As the documents do not give information about the geographical origin of this segment of the assisted people, we tried to overcome this difficulty with the use of cross data contained in the registers of baptisms, starting from a premise, that the baptism of a child could mean geographical fixation in Évora. But, we already know...

Using this method, the majority of letters of guidance would have been granted to strangers from the city of Évora. It is also noted that this was a universe overwhelmingly male, having 89% of 25 879 charity passports been passed to men. The information relating to marital status, although scarce – only referred in 3 271 (12.6%) of the cases –, also demonstrate that were predominantly of married men. Only for 289 (8.8%) of the events relating to women we know marital status, and from these, 276 (8.4%) appear as married, 2 (0, 06%) as single and 11 (0.3%) as widows.

From our point of view, the uses to which the poor on the road gave to the charity passports must be set out in multiple ways. It is natural that the Misericórdia of Évora, as all their counterparts, supported the pilgrims, after all this was one of 14 works of mercy, and this use is mentioned in the documents. However, the charity passports were also used to travel in the direction of the hospitals, as well as, most likely, in travel to demand better living conditions.

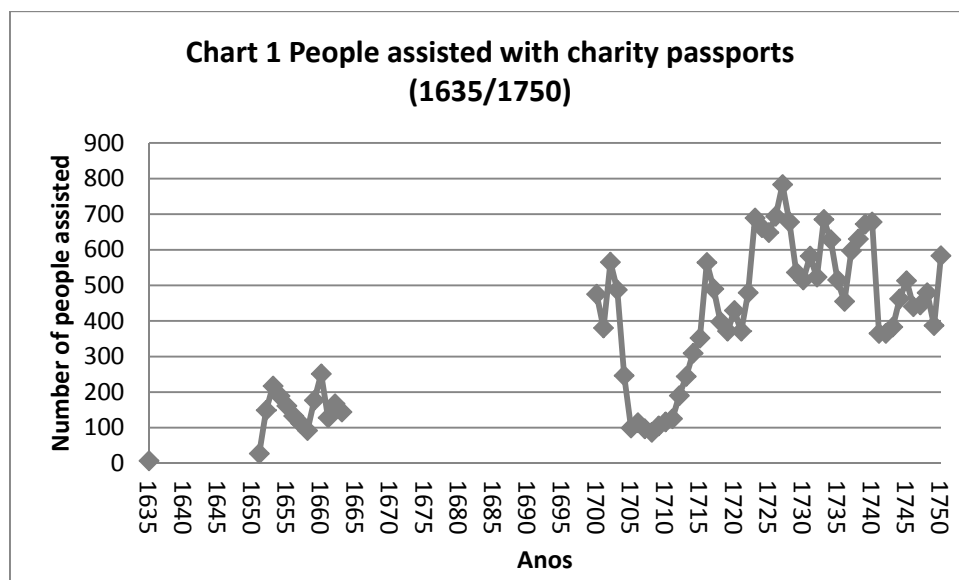
We grouped the destinations of 10 758 (41, 5%) charity passports that had the destination referenced and found four locations dominant: Lisbon (20%); Santiago de Compostela (12.2%), Lagos (10.3%) and Caldas da Rainha (5.1%) (the other destinations: Olivença (2.8%); Vila Viçosa (2.7%); Algarve (2.6%); Beja and Montemor-o-Novo (2.5%); Viana do Alentejo (2.4%); District (1.3%) and Porto (1%). These locations and those above make up

62.9%. The remaining 37.1% are distributed by a variety of locations which, when taken in isolation, are not significant, because they represent less than 1%).

Clearly, the journey toward the Caldas da Rainha had a medical function since there was the thermal hospital founded by Queen D. Leonor in 1488. It is likely that the Hospital was also the destination of many of those who went to Lisbon, but the information is too many gaps so that we can say with a lot of security. Toward the Royal Hospital of All Saints, more specifically to the “house of orates”, it is also leading with charity passports the madmen who were not treated in Évora. Although little expressive in terms of numbers (only 14 patients between 1653 and 1723), It is significant that, with the exception of a prisoner in jail, whose origin is unknown, the other madmen are in the small group of users who we can identify as being from the city.

We do not know whether to other pathologies, in particular the diseases, whose treatment was prohibited at the Hospital of the Holy Spirit, the procedure would be similar. Everything indicates that yes, but it is not certain that the sick send to Lisbon. It is more likely that the poor and sick/recovering was redirected to their land of origin “why not have healing in this hospital.”

Apart from these movements, motivated by a pilgrimage or disease, the migrant populations can be found in the charity passports a mechanism facilitating the mobility. It is true that the geographical origin of migratory flows known to this point does not coincide with the final destinations of guide, but the data that we have are so little that we cannot exclude the possibility of the charity passports have been used by workers. It should be stressed that in the seventeenth and eighteenth centuries the clientele at the Hospital of the Holy Spirit was mainly composed of migrants, mainly originating in the Beiras (in the center of the country). However, 20% of the letters of guides whose destination has been registered had as endpoint Lisbon, which may have meant that these men were leaving the Évora region after work completed. In this sense, Évora, by its geographic location strategic, may have served as the swivel plate of persons, both of migrants and of passers-by, not only nationals and foreigners, toward the border. What do the charity passports also confirm is the speeding up of mobility within the borders in the first half of the 18th century.



By the analysis of the previous chart is perfectly visible the enormous difference in quantity allocated in the 17th century and in the 18th century. Excepting the gap formed by the decade 1704/1714, where the number of people on the move with the help of Mercy of Évora declined to the levels of the middle of the last century, the direction of motion of this type of

assistance is always increasing, despite annual fluctuations. There are, however, to highlight the period between the decades of 20 and 40 of the 18th century, with an average of 592 people attended – with levels in 1727 (783) – value that fell abruptly in the last decade in study, for an average of 442 people. The effect of the end of the War of the Spanish Succession (1701-1714) was in this case notorious, as also was the already mentioned prolonged droughts in this in chronological cut, which most likely encouraged the mobility of populations in search of spaces less harsh, that could provide better job opportunities.

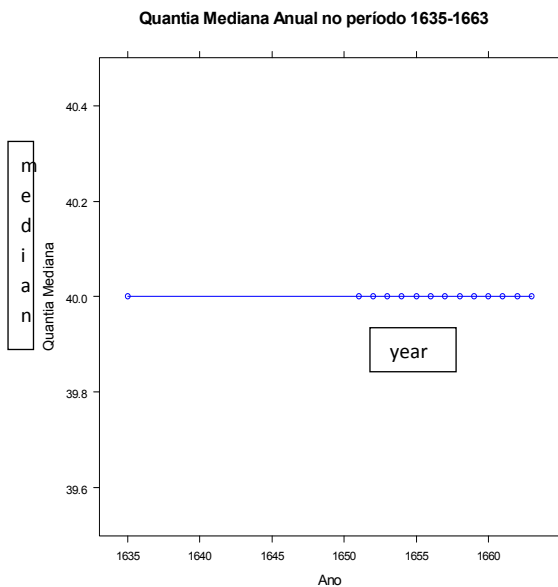


Chart 2 – charity passports amounts – (1635, 1663/1650)

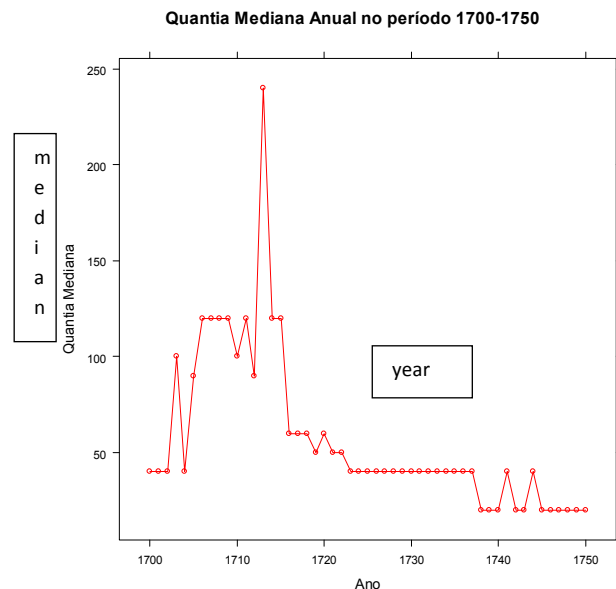


Chart 3 – charity passports amounts (1700/1750)

In practical terms, is not possible to know the “price” of individual charity passports with beast once the registers never specify the value of each one. If, as we can see in the chart No. 2, in the period between 1635 to 1663 the money of the charity passports followed in average terms, the guidelines of the Misericórdia administration – that is verifiable by the absence of fluctuations in median which remained always in 40 réis – here, more than the increase in the number of letters of guidance with beast, grew the number of filled accompanied, the same is true of men accompanied by a woman and, sometimes, by children. That is why there are inter-annual fluctuations so significant, especially until the 1920s, when, as we have said the number of people assisted suffered a considerable increase, which was reflected in the allocation of resources by more individuals. This was due, most probably, the stabilization of the median values between 20 and 40 Réis substantially from 1723 until 1750. Atypical, escaping completely to these amounts, was the year of 1713, with the core values set in 240 réis, justified not by growth in the number of people assisted but by increased funding in each episode, a phenomenon that has not been blind to the economic situation of the Alentejo in the first decade of 732, with prices reaching its maximum, precisely one year before, in 1712. If we listed behind the different uses that charity passports users have used, we must also remind the uses that the patients were at the Hospital of the Holy Spirit, to introduce the issue of collective interests that the Misericórdia of Évora defended by supporting the population segments in question. In other words, supporting the sick at the Hospital of the Holy Spirit, many of them seasonal workers, the elites of Mercy, while being economic elites, social and political, may have engaged, as the terminology of Marco Van Leeuwen, the logic of the labor market, ensuring and controlling a labor booking. One reason that would justify the increase

in admissions to hospital in the period between different crops. On the other hand, through the charity passports, the administrators of Misericórdia, put away of their communities potential outbreaks of social instability, that the condition seasonal labor appearance might assume, helping them book as soon as possible to their land or, at least, to abandon the city.

A line of action over these penalty seasonal workers was followed by the City Council of Évora when, in May 1677, ordered the separation in specific spaces of the city of men and of mice who sought work in the crops.

The same interpretation provides various speeches in the senate of the camera in the following years, at least until 1724, forbidding expressly the permanence of idle men seeking work in the streets after sunrise. The justifications were always in the same direction, invoking the defense of the interests of the people.

In short, these are, on the whole, reactions which may fall within the concept of the syndrome not in my back yard. In the final instance, pushing the outsiders away, the elite managers of charity protected, their community. If so, over the period studied, the numerical expression of tab shows the interest of the city get rid of strangers.

To conclude, what should be stressed after this presentation is the premise that initially presented, i.e., the multiplicity of uses charity passports, a perspective of both the poor and the administrating elites of charity and assistance.

***Obsequium pauperum*: dall'esaurirsi del pellegrinaggio all'impegno nell'assistenza territoriale nell'area del Patriarcato e della Serenissima (dal XV al XVIII secolo)¹**

Francesco Amendolagine

Università degli Studi di Udine – Udine – Italia

Federico Bulfone Gransinigh

Università G. d'Annunzio di Chieti-Pescara – Pescara – Italia

Parole chiave: percorsi di pellegrinaggio, Ordine di Malta, Storia dell'Architettura, reti viarie, architettura giovanita, romitori, Venezia.

1. Reti viarie e xenodochi: dai Templari ai Giovanniti

Nel periodo tra l'XI e il XII secolo un'asse importante tra le diverse linee di percorrenza verso la Terrasanta attraversava tutto il Friuli e giungeva a Venezia, città che si dava sotto forme diverse di assistenza a questo suo ruolo di termine ultimo del viaggio per terra e punto di partenza per giungere al di là del mare. La tradizione vuole già legata al Doge Orseolo la creazione di un ospizio per Pellegrini nelle vicinanze di Palazzo Ducale. Il pellegrinaggio verso la città lagunare lascia molti segni su questo territorio e conferma i suoi percorsi secondo lo strutturarsi politico dell'area geografica. Fondamentali, per l'assetto della presenza nel territorio di assistenza in relazione al fenomeno del pellegrinaggio religioso, furono due ordini Gerosolomitani: quello dei Templari e quello dei Giovanniti.

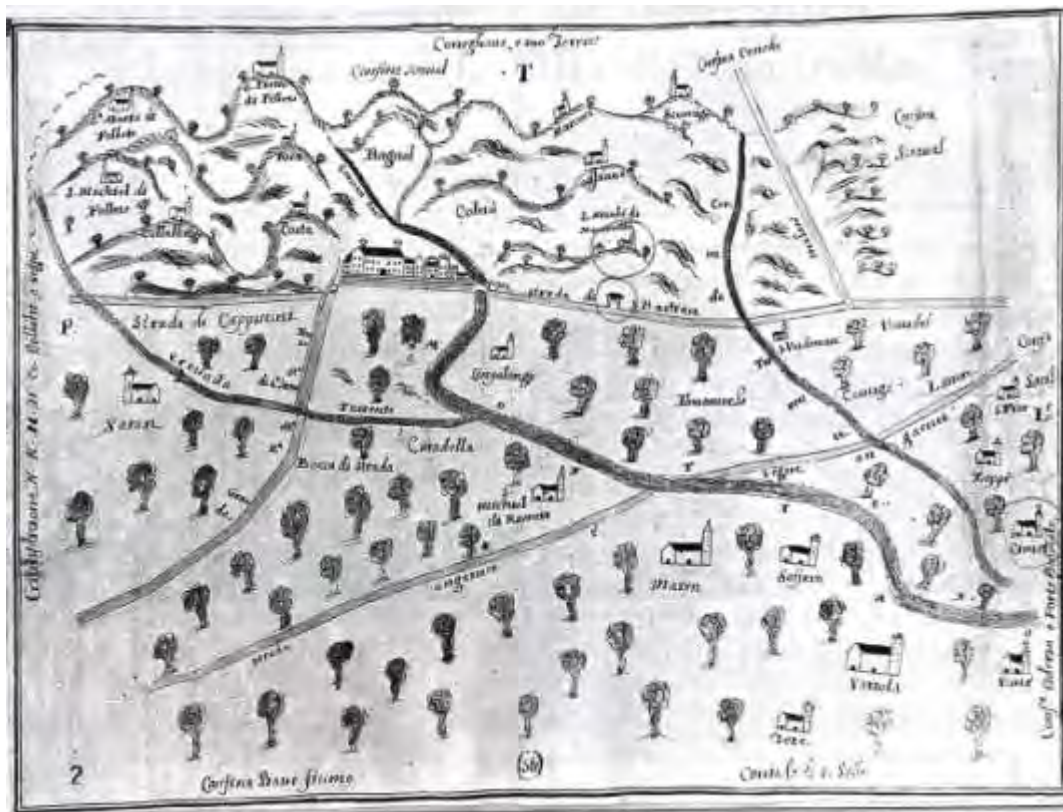


Fig. 1. Territorio della podesteria di Conegliano (prima metà del secolo XVIII). ASVE, Provveditori ai confini, b. 33, disegno 13, Conegliano e suo territorio

¹ Dei paragrafi 1 e 2 è autore Francesco Amendolagine; del sottoparagrafo 2.1 è autore Federico Bulfone Gransinigh.

Per due secoli essi distesero sul territorio friulano e veneto mansioni che dettarono i ritmi dell'attraversamento e costituirono una trama puntiforme di luoghi di accoglienza e assistenza sanitaria che incisero economicamente e culturalmente nel contesto, caratterizzati com'erano dalle specifiche organizzazioni sottese ai due ordini. Nel XIV secolo rimase sul territorio solo l'ordine Giovannita che recepì al suo interno anche molte delle *mansio* Templari come il Tempio di Ormelle nei pressi di Oderzo originariamente denominato Santa Maria *de Campanea*. Questa rete giovannita rimane riconoscibile sul territorio perché se con il XIV secolo si consuma la crisi dei pellegrinaggi determinata dalla perdita di territori della conquista, la missione assistenziale non viene meno, ma trasforma il suo fine passando lentamente da un'assistenza per il Pellegrino, a un'assistenza ospedaliera per l'intorno territoriale. Questo radicamento nel territorio interesse più locale trasforma architettonicamente la *mansio* in una struttura assistenziale riconosciuta e rappresentata da una figura Giovannita il cui ruolo va oltre alla sua appartenenza all'Ordine come è evidente nella *mansio* dei Collalto di Susegana che si rigenera da Castello e *mansio* a villa veneta.

2. Gerosolimitani nel trevigiano e nella Piccola Patria: la Commenda del Friuli

La Commenda, chiamata in alcuni documenti *Maison* del Friuli, è presente sul territorio veneto e friulano da epoche anteriori all'instaurarsi degli interessi familiari prima dei Patrizi Veneti Garzoni *del Bancho*, nel XV secolo, poi dei NN. HH. Lippomano di San Basseggio². Fin dall'epoca delle crociate lungo le strade si trovavano luoghi di sosta e ricovero per i cristiani in viaggio verso la Terrasanta. In particolar modo in Friuli, già prima dell'anno Mille, sono noti lungo le strade principali, ospizi e ospedali fondati su lasciti dei possidenti locali a uso dei pellegrini, dei mercanti e dei poveri. Una presenza quella giovannita in Veneto e Friuli che, successivamente al 1120, deve certamente avere avuto un virtuoso impulso, conoscendo nel corso del XII secolo una stagione di sviluppo, direttamente correlata al perseguimento della più recente finalità giovannita della *tuitio fidei*, ora associata a quella iniziale dell'*obsequium pauperum*; per l'Ordine gerosolimitano, ora specificatamente volto alla protezione in armi dei pellegrini diretti in Terra Santa, divenne prioritario presidiare e difendere le vie di comunicazione³. In tale contesto macro-storico appare utile considerare quella che sembra essere la caratteristica principale di questi insediamenti che nel loro sorgere risultano strettamente legati al sistema viario patriarcale e veneto, ancora d'impianto sostanzialmente romano. La tradizione secondo la quale Re Riccardo Cuor di Leone (*1157, †1199) di ritorno dalla Terra Santa sarebbe naufragato sulle coste friulane nei pressi di Aquileia, venendo più tardi catturato da Leopoldo V d'Austria (*1157, †1194) mentre cercava di attraversare i domini ducali, fatto storico, quest'ultimo, accertato documentalmente, dimostra concretamente, al di là della leggenda, l'esistenza nel XII secolo di una prassi consolidata finalizzata all'utilizzo privilegiato di quella via che, passando per le coste e l'entroterra friulano e veneto, metteva in comunicazione attraverso la via d'acqua costituita dal mediterraneo, la Terra Santa con il nord Europa.

² Alvisè Lippomano (*1538, †1607) figlio di Tommaso (*1509, †1556) subentrò, nel 1561, nella Commenda alla morte dello zio, il Nobil Homo Gabriele Garzoni. Cfr. F. Bulfone Gransinigh, *Villa Lippomano a San Nicolò di Monticella, da domus hospitalis a commenda laica. Storia e restauro*, Tesi di Laurea, Corso di Laurea in Architettura, Università degli Studi di Udine, relatore prof. arch. Francesco Amendolagine, A.A. 2009/2010.

³ G. C. Custoza, *Pellegrini verso la Gerusalemme celeste*, Padova, CLEUP, 2012.

2.1 Vicende e trasformazioni della commenda del Friuli

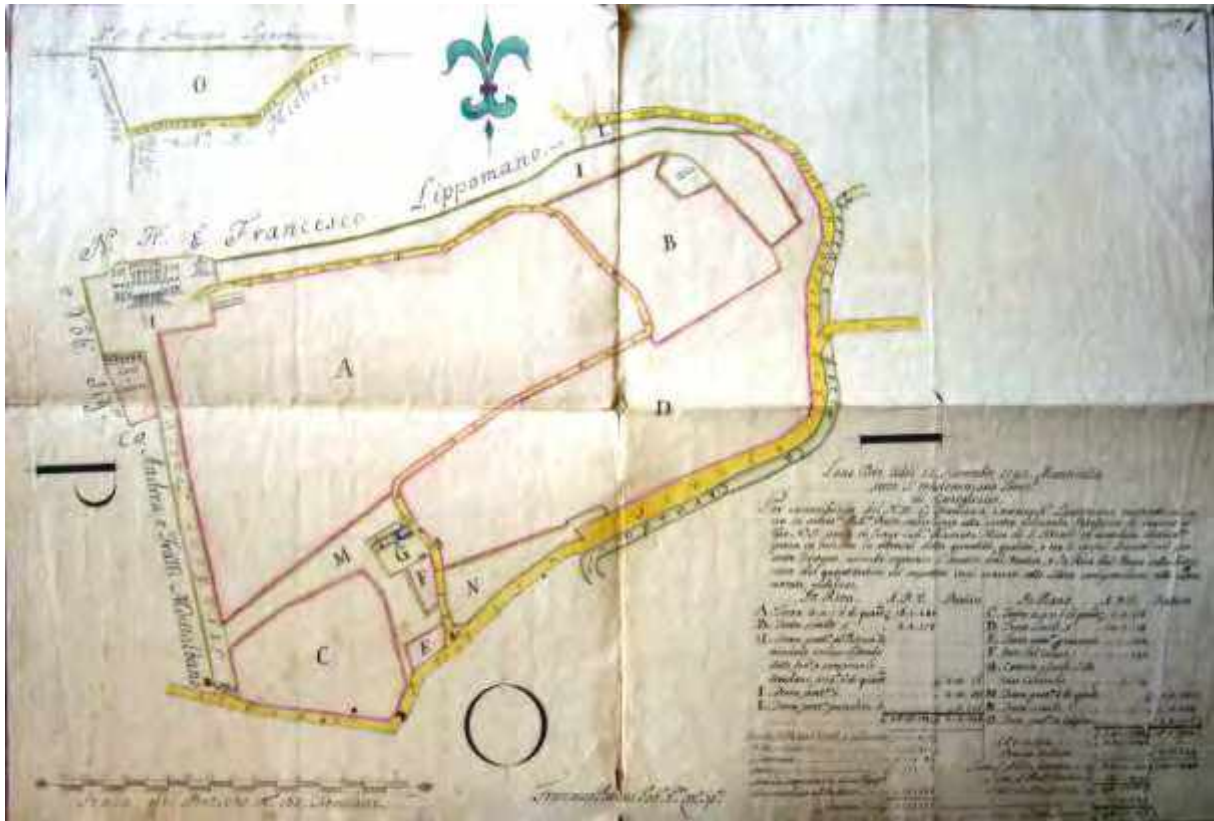


Fig. 2. Per gentile concessione Fondazione Querini Stampalia, Venezia. PQS: 1792, 22 novembre, Monticella sotto S. Vendemiano territorio di Conegliano. Disegno delle possessioni dei Lippomano di Riva San Nicolò, perito Francesco Pavani; disegno acquerellato, mm 782 x 536, scala: in pertiche trevigiane, atti n.1 Pessotti ora Bignucol, b. 90 n. 7 (si trova conservato in una busta a parte non distinta da una numerazione ma dalla dicitura "Mappe e disegni")

La documentazione d'archivio non fornisce l'esatta data d'insediamento degli Ospitalieri a San Nicolò di Monticella, ma si può dedurre che sicuramente vi possedevano una *domus* con relative pertinenze intorno alla fine del XIII secolo, o comunque entro i primi anni del secolo successivo, anche se già nel 1290 in un atto notarile è citato frà Guglielmo «cavalier gerosolimitano di San Giovanni Ultra Mare, hora della Precettoria della Casa di San Nicolò di Monticella»⁴. Documenti del Trecento, successivi a queste informazioni episodiche, forniscono notizie più dettagliate su struttura e funzione della magione, che, affidata a un Priore, era dipendente dalla sede veneziana dell'Ordine. A Venezia, l'Ordine aveva sede presso la chiesa di San Giovanni del Tempio meglio conosciuta come *dei Furlani*; tale struttura aveva un assetto simile a quello riscontrato in altre entità locali dell'Ordine. In dette architetture, l'edificio principale, adibito a sede del precettore e in genere affiancato a una stalla, sorgeva nei pressi della chiesa.

Le varie costruzioni dovevano essere posizionate in modo tale da creare un cortile al centro. Attorno a questo complesso si estendevano i vari terreni e immobili che avrebbero garantito la sussistenza del Precettore e dell'Ordine; tali beni potevano trovarsi anche in altri territori e venir affidati all'amministrazione di persone di fiducia. Nei vari secoli e da quando la

⁴ F. Bulfone Gransinigh, *Villa Lippomano a San Nicolò di Monticella, da domus hospitalis a commenda laica. Storia e restauro*, Tesi di Laurea, Corso di Laurea in Architettura, Università degli Studi di Udine, relatore prof. arch. Francesco Amendolagine, A.A. 2009/2010; E. Svalduz «Vedere et ornare» le possessioni: i Lippomano e la Villa di Monticella», in G. Galletti (a cura di) *San Vendemiano*, San Vendemiano, 1999.

documentazione ha lasciato traccia, si riscontrano vari concessionari del beneficio ecclesiastico, annesso al Gran Priorato di Venezia. Se sino all'avvento dello *juspatronato* Lippomano la *Maison* del Friuli era suddivisa in varie commende, ognuna delle quali retta e concessa a un singolo precettore, dall'avvento dei Lippomano si vedrà che tutti i territori e le commende della diocesi di Ceneda e friulane, saranno amministrati dai commendatori Lippomano direttamente dalla residenza di Monticella o dal palazzo che l'Ordine possedeva all'interno delle mura di Conegliano. Prima dell'avvento dei NN. HH. Garzoni, molti furono i nobili a cui venne concesso questo beneficio; in vari periodi risultano titolari: frà Pasqual Precettor della Mason di San Nicolò di Monticava (1333-1355), frà Angelo de Rossi (1426), frà Pietro Mauriceno (1444) e frà Giacomo de Soris (1466-1491), per citarne solo alcuni⁵. La presenza dei cavalieri gerosolimitani non sembra affatto una figura estranea alle dinamiche insediative e ai processi socio-economici in atto. I loro nomi compaiono di frequente nei documenti, quando acquistano terreni e immobili nella "Regola di Monticella"⁶ quando permutano terre di ragione della precettoria di San Nicolò con altri beni o quando viene compilato l'elenco dei beni di proprietà della chiesa di San Nicolò. Da tutta questa serie di atti e documenti si evince l'importanza del beneficio, come già spiegato, e si deduce che la possibilità di trasmetterlo all'interno della propria famiglia, trasformandolo in beneficio (o *juspatronato*) ereditario, per i Lippomano, è molto allettante⁷.

Una "casa" abitabile doveva già essere presente alla fine del XVI secolo, ne sono prova i ripetuti soggiorni dell'investito del beneficio ecclesiastico, cavaliere gerosolimitano o nobile patrizio che fosse, per problemi legati all'amministrazione della proprietà fondiaria. Le prime scarse indicazioni sono trecentesche, esse forniscono la descrizione di un assetto già in parte articolato, costituito dalla chiesa e da uno o due manufatti collegati a essa (presumibilmente un edificio di residenza-ricovero ed una stalla), il tutto affacciante su un *curtivo*. Nella pergamena⁸ conservata presso la Fondazione Querini Stampalia di Venezia, dove è trascritto il catastico del 1444 voluto dal precettore dell'Ordine gerosolimitano Pietro Mauroceno⁹, alla presenza del podestà di Conegliano Andrea Barbo, si ha una descrizione più articolata dei beni e delle spettanze della *Maison*; lo scopo dell'operazione è quello di rendere pubblica la consistenza immobiliare della chiesa di San Nicolò riportandola raggruppata per *regola*¹⁰. Nella *regola* di Monticella con toponimo *el Donegal* sono registrate in prossimità della chiesa due case di cui una murata coperta di tegole e una con il tetto di paglia¹¹. Dai documenti e da ipotesi avanzate si potrebbe supporre che la prima delle due case presso la chiesa di San

⁵ F. Bulfone Gransinigh, op. cit.

⁶ Il concetto fra *villa* (intesa come nucleo abitativo e non come singolo edificio patrizio) e *regola* è ben diverso. Il termine *villa* indica generalmente nell'ambito delle strutture abitative del territorio, una presenza di abitazioni sparse, che però non esclude un loro accentramento di solito attorno ad un luogo di culto o vicino ad incroci di importanti vie di comunicazione. L'appellativo *regola*, per contro, definisce lo stare assieme, il riunirsi di coloro che vivono nella zone rurali per difendere le proprie prerogative di fronte alla Dominante o ai signori del luogo; richiamano molto alle *vicinie* friulane e cioè alle riunioni dei capi famiglia di un villaggio – paese al fine di discutere i propri interessi e quelli della comunità.

⁷ Per una visione più ampia del rapporto fra Serenissima e Ordine di Malta si veda: L. Robuschi, *Il rapporto tra Repubblica di Venezia e Ordine di Malta e le relazioni economiche tra Sei e Settecento*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Storia, XXII ciclo, Coordinatore d'indirizzo prof. Walter Panciera, Supervisore prof. Giuseppe Gullino.

⁸ AFQS, 1446. 20. novembre – *Inventario de beni stabili della Com.da di S. Nicolò di Monticella, seu Inventarium S. Nicolai di Monticellis propri Coneglanum A. 1446 (1444)*; (A-1) Cl. I, Cod. II.

⁹ Mauroceno seu Mocenigo.

¹⁰ F. Bulfone Gransinigh, op. cit.

¹¹ AFQS, 1446.20.novembre – *Inventario de beni stabili della Com.da di S. Nicolò di Monticella, seu Inventarium S. Nicolai di Monticellis propri Coneglanum A. 1446 (1444)*; (A-1) Cl. I, Cod. II. Da un'interpretazione della studiosa Elena Svalduz il toponimo di derivazione latina *donegal* (*domus*, da cui *dominical*, quindi *donegal*) rimanderebbe all'uso residenziale del sito. Cfr. E. Svalduz, «Vedere et ornare» le possessioni: i Lippomano e la Villa di Monticella», in G. Galletti (a cura di) *San Vendeman*, San Vendemiano, 1999.

Nicolò, quella cioè «murata e coperta di coppì», sia lo stesso edificio menzionato in vari atti come «casa della magione» (1491), «fattoria di San Nicolò» (1571) o più spesso come «casa della Commenda», collegata al primigenio edificio culturale¹².

Come detto, accanto a tal edificio c'era il centro spirituale della comunità locale, la chiesa, direttamente sottoposta, assieme alle altre architetture religiose della commenda, al controllo del Priorato di Venezia. I lavori di manutenzione e le necessità sia dell'edificio culturale che del complesso preposto al ricovero dei pellegrini e all'amministrazione della tenuta venivano registrati in appositi libretti chiamati *libretti in longo*. Altri inventari vengono compilati a seguito della morte del commendatore di turno; quando nel 1571 il titolo passa da Gabriele Garzoni ad Alvise Lippomano, per verificare l'ammontare delle proprietà che il nuovo cavaliere si appresta a gestire, il ricevitore del Priorato di Venezia *frà Michiel Cha da Mosto* si reca a Monticella e interroga i coloni e il fattore sullo stato di conservazione delle chiese e degli immobili e anche sui metodi di gestione del patrimonio fondiario. Anche se l'attuale edificio religioso non corrisponde alla tipologia originale il rapporto fra chiesa e struttura



Fig. 3. Cappella gentilizia di villa Lippomano. Sul fronte a ponente è stata ritrovata la decorazione scaccata rossa e bianca che segna l'antico collegamento fra l'ospedale e il transetto (ora non più presente) dell'edificio di culto

d'appoggio ricalca quello tradizionalmente messo in atto nelle *mansio* giovannite dove gli spazi ricettivi non erano a contatto con gli spazi di culto se non attraverso un passaggio di collegamento con il transetto in modo che i pellegrini e gli ammalati, pur potendo partecipare alle funzioni, non entrassero in rapporto con i fedeli. Nelle stratigrafie esterne alla cappella gentilizia di villa Lippomano, è stato rinvenuto il segno di un passaggio affrescato a riquadri rossi e bianchi, i colori dell'Ordine, che probabilmente ricalca l'antico punto di contatto tra la *mansio* e l'edificio di culto. Non solo, per ricostruire l'assetto dell'originale xenodochio è necessario assumere i risultati delle stratigrafie effettuate durante il restauro all'interno della barchessa est a fianco della chiesa. Sul lato rivolto a quest'ultima sono emerse le testimonianze di tre archi che rimandano a quelli ritrovati nei recenti restauri del Gran Priorato di Venezia, i quali corrispondono a quelli riprodotti nella tavola di Vittore Carpaccio *San Girolamo e il leone nel convento* (1502) in cui si rappresenta la situazione architettonica del Priorato alla fine del Quattrocento. In tale data ormai il ruolo dell'Ordine era completamente cambiato, la

potenza turca, di fatto, escludeva la possibilità di un ritorno nelle terre d'oltremare.

I Cavalieri Giovanniti, quindi, adattarono la loro missione e si convertirono in forza militare di contenimento marittimo nel Mediterraneo, costituendo un piccolo stato insediato prima a Rodi, poi a Malta e organizzando sulle proprietà continentali un'economia gestionale tesa a produrre reddito per mantenere il ruolo militare e il sistema assistenziale. La relativa caduta

¹² E. Svalduz, op. cit.

del pellegrinaggio di massa, comportò lentamente il passaggio da una struttura di assistenza per xenodochi, piccoli punti ricettivi lungo le vie per la Terra Santa, in strutture rivolte verso il territorio e la popolazione circostante. Questa trasformazione produsse un forte legame tra attività ospedaliera ed economia ma separò definitivamente l'assistenza dalle aree di proprietà gestite dall'Ordine e dalle residenze giovanite.

Questa evoluzione, avvenuta soprattutto fra il XV e il XVI secolo, spiega il processo di razionalizzazione a cui vengono sottoposti i possedimenti territoriali della commenda di Monticella in modo da renderli meno frammentari e più produttivi anche se distribuiti su una grande area che comprendeva parte dei territori del Friuli. In Veneto, comportò che tale processo venisse a sovrapporsi all'enuclearsi della tipologia di villa veneta, modello di insediamento aristocratico produttivo sul territorio con compiti di controllo organizzativo e amministrativo; vera macchina agricola, la villa veneta riuscì a racchiudere, unendo in un unico *oikos* la residenza patrizia e le barchesse agricole, la rappresentatività e le raffinatezze culturali al rigore morale della gestione patrimoniale. Questa prospettiva venne colta sia dalla famiglia dei Garzoni sia, poco dopo, dai Lippomano. Soprattutto questi ultimi, dopo il fallimento del loro banco dei pegni¹³ scorsero nella scelta di votarsi alla curia papale la possibilità di recuperare un ruolo politico ed economico perso nell'area lagunare. Attraverso l'Ordine i Lippomano riuscirono a trasformare la commenda in un bene trasmissibile per via ereditaria che gli permise così di acquisire la giurisdizione su tutti i beni dell'Ordine nel Veneto e nel Friuli sino ad anettere al suo interno beni derivanti dalla commenda del Tirolo dell'Ordine Teutonico¹⁴.

Questo ruolo legato alla *religio* portò da una parte a una residenza "diversa" dalla villa e nel contempo a un investimento di capitali del tutto simile a quello attuato dal ceto patrizio veneto, infatti l'insediamento originale della commenda venne stravolto attraverso una serie di aggiunte per giungere fino all'imponente architettura di rappresentanza attuata alla fine del Diciottesimo secolo. Le strutture agricole vennero risolte al di fuori della villa lontano dalla residenza dei commendatori che ormai non possedeva più nessuna presenza di spazi recettivi ospedalieri. Lo *stradon*, grande viale segnato sulla strada principale da una cancellata imponente e dalla scenografica facciata della villa sulla cima del colle, impraticabile sia da carrozze che da cavalli per la sua ripidità, sta bene a rappresentare questa voluta visibilità. Nello stesso tempo, la chiesa, i persistenti tracciati viari, la possessione dell'intorno, ancora oggi coltivata come un giardino stanno a segnare il territorio a testimonianza della presenza dell'Ordine pur nelle sue diverse specificità assunte nei secoli.

¹³ G. Trebbi, «Le professioni liberali, in Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima», IV, in A. Tenenti e U. Tocci, a cura di, *Il Rinascimento. Politica e cultura*, Venezia, p. 465-527.

¹⁴ F. Bulfone Gransinigh, op. cit.



Fig. 4. Vista del complesso di villa Lippomano, un tempo sede della Commenda del Friuli, San Vendemiano, Treviso

Bibliografia

- B. Castellarin, *Ospedali e Commende del Sovrano Militare Ordine di San Giovanni di Gerusalemme di Rodi – di Malta a Volta di Ronchis e in Friuli*, Latisana, Edizioni la bassa, collana 3/7, 1998.
- G. Galletti (a cura di), *San Vendemiano e il suo territorio; storia, cronaca e memoria*, Dosson (TV), Zoppelli s.r.l., 1999.
- A. Hopkins, *Baldassare Longhena 1597-1682*, Verona, Electa, 2006.
- G. Mazzi, S. Zaggia, (a cura di), *“Architetto sia l’ingegniero che discorre”*. *Ingegneri, architetti e protti nell’età della Repubblica*, Venezia, Marsilio, saggi.
- A. Pizzati, *Commende e politica ecclesiastica nella Repubblica di Venezia tra ‘500 e ‘600*, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, Venezia, Canal & Stamperia Editrice, 1997.
- A. Spagnoletti, *Stato, Aristocrazie e Ordine di Malta, nell’Italia moderna*, Ecole Francaise de Rome et Università degli Studi di Bari, Roma, Scuola tipografica S. Pio X, 1988.

Auxílio a viajantes e peregrinos: a concessão de cartas de guia na Misericórdia de Braga no século XIX

Manuela Machado

Universidade do Minho – Braga – Portugal

Palavras-chave: Misericórdias, carta de guia, pobres.

1. Introdução

A concessão de cartas de guia constituía uma das componentes essenciais da ação caritativa das Misericórdias portuguesas¹, permitindo auxiliar os pobres que se encontravam em trânsito ou que necessitavam de se deslocar para outro local. Revestia-se de grande importância, sobretudo para os segmentos populacionais mais desfavorecidos, permitindo-lhes realizar viagens que de outra forma não teriam possibilidade de efetuar. Na Misericórdia de Braga, existem informações da sua atribuição desde o início do século XVII², verificando-se um progressivo rigor na sua administração no decurso do tempo e diminuindo ao mesmo tempo o acolhimento de peregrinos nos hospitais³.

A carta de guia era um documento passado pela Misericórdia a um indivíduo ou a um agregado familiar, contendo informações acerca da instituição que a emitia, da identidade do seu detentor, da sua residência e/ou naturalidade, bem como do local para onde se dirigia, garantindo ao seu portador acesso aos serviços assistenciais ao longo da viagem⁴. Era também uma forma de as instituições conhecerem as pessoas a quem prestavam auxílio e de reconhecerem os falsos pobres.

Deslocando-se de misericórdia em misericórdia, os viandantes iam sucessivamente renovando o documento que assegurava uma assistência contínua até ao destino final, como se consegue perceber pelos vários registos analisados. Mafalda Teresa, que vinha da vila de Setúbal com carta de guia, e a quem se passou nova carta de guia em 23 de abril de 1826, para Valença do Minho, “com passagem nas competentes Misericórdias das terras por onde tem tranzitado ate esta”⁵. O compromisso da Misericórdia de Braga estipulava que apenas se podiam prover as cartas de guia que viessem de outras misericórdias e esta só seria certificada depois de autorizada pelo provedor⁶.

Neste estudo propomo-nos a estudar a concessão de cartas de guia na Misericórdia de Braga ao longo século XIX, através da análise dos respetivos livros de registo e de outras fontes complementares. É nosso objetivo compreender os seus destinatários, bem como a sua evolução ao longo do tempo, sobretudo ao nível dos procedimentos adotados pela irmandade.

¹ Além das Misericórdias, também os hospitais e os bispos desempenharam um papel de relevo nesta obra de caridade. Confira-se M. M. Araújo; A. Esteves, «Pasaportes de caridade: las "cartas de guia" de las misericordias portuguesas (siglos XVII-XIX)», *Estudios Humanísticos. Historia*, n.º 6, 2007, p. 208; M. Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém: cinco séculos de história*, Santarém, Santa Casa da Misericórdia de Santarém, 2004, p. 249.

² M. F. Castro, *A Misericórdia de Braga. Assistência material e espiritual*, vol. III, Braga, Ed. da Santa Casa da Misericórdia de Braga e Autora, 2003, pp. 108-114.

Na Santa Casa da Misericórdia de Santarém, entre os principais motivos para a concessão de cartas de guia, salientavam-se as deslocações à Nazaré para banhos de mar, e às Caldas da Rainha, para tratamentos termais. Veja-se M. Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém:...*, p. 250.

³ M. F. Castro, *A Misericórdia de Braga. Assistência material e espiritual*, pp. 108-114.

⁴ Veja-se o estudo sobre cartas de guia de Marta Lobo de Araújo e Alexandra Esteves, «Pasaportes de caridade: las "cartas de guia" ...», pp. 207-225.

⁵ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1817-1826, n.º 24, fl. 322v.

⁶ ADB (doravante ADB), Fundo da Misericórdia de Braga, *Compromisso da Misericórdia de Braga*, 1628-1630, n.º 2, fl. 20.

2. A concessão de cartas de guia

A importância conferida a esta matéria pelos órgãos gerentes da irmandade tornou-se patente logo no início do século XIX, a propósito da necessidade de reformular o compromisso. De entre as onze proposições apresentadas no termo de Junta de 19 de fevereiro de 1807, uma delas propunha que sendo “insignificante” a esmola dada aos pobres peregrinos com carta de guia, no valor de 20 réis⁷, aumentariam a mesma para 60 réis, rendendo para isso os privilégios dos mamosteiros⁸, o que demonstrava bem a evolução dos tempos⁹.

Com o andar do tempo, a esmola concedida também aumentou. Em 1831 já era de 80 réis, quer para nacionais quer estrangeiros. No entanto, em 1886 já se considerava que a esmola que se dava a estes “infelizes”, “antiquíssimo costume”, era muito diminuta, pouco chegando para uma “magra refeição”¹⁰. Por isso, e tendo em conta que em outras Misericórdias as esmolas eram mais avultadas e que as necessidades de então já não eram as de outrora, a Mesa deliberou que a esmola passasse a ser de 240 réis. Não obstante, verificaram-se casos em que o valor atribuído foi maior, o que se justificaria em casos de maior necessidade.

Devem ter-se verificado muitas situações em que se concederam subsídios sem o correspondente “passaporte”¹¹, o que obrigou à atuação do Ministério dos Negócios do Reino a emitir uma portaria-circular sobre o assunto, enviada do paço de Sintra em 20 de julho, que chegou à Misericórdia de Braga através do Administrador Geral do Distrito, em 27 de julho de 1839, ordenando que não se expedissem cartas de guia àqueles que não mostrassem o correspondente passaporte, “transitando sem obstáculo por estarem munidos de cartas de guia passadas por algumas Misericórdias, sem passaporte”¹². Nesta circular ordenava-se que as autoridades administrativas executassem a circular, não permitindo o trânsito de viajantes que não se legitimassem com passaportes legais¹³.

Apesar das regulamentações, a verdade é que o problema não desapareceu. No Compromisso de 1857 constatamos o reforço das medidas para colocar termo aos abusos cometidos com as cartas de guia e com as esmolas concedidas aos pobres em trânsito. No capítulo dedicado às atribuições do provedor, verificamos que este não podia consentir que algum mesário assinasse cartas de guia, sem serem analisadas em reunião de Mesa e sem o escrivão colocar nas mesmas os nomes dos requerentes, “porque poderão acontecer inconvenientes de consideração, guardando-se diferente modo”¹⁴.

Na década de 50 o abuso continuou, verificando-se que as esmolas concedidas não eram aplicadas para os fins a que se destinavam, sendo cedidas a terceiros, “que delas abusam”, não se conseguindo identificar as pessoas que as apresentavam, com o risco de serem falsificadas ou até de servirem de passaporte a um criminoso, e por isso se decidiu que em todas as cartas de guia se designasse, além do portador e do destino, o itinerário das Santas Casas por onde o provido teria de passar, bem como a indicação da sua altura, idade (ou pelo menos aproximada) e “mais sinais acostumados no passaporte”¹⁵, registando-se as que se emitissem e fizessem cumprir, ou seja, que fossem passadas por outra instituição, em livro próprio, para

⁷ Valor que se verificava desde o século XVIII.

⁸ Termo ilustrativo da importância dos recursos angariados pelos mamosteiros.

⁹ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1806-1817, n.º 23, fl. 20v.

¹⁰ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1817-1826, n.º 24, fl. 254v.

¹¹ J. V. Capela; M. M. L. Araújo, *A Santa Casa da Misericórdia de Braga: 1513-2013*, Santa Casa da Misericórdia de Braga, Braga, 2013, p. 473.

¹² ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1834-1842, n.º 26, fls. 211v.-212.

¹³ M. F. Castro, *A Misericórdia de Braga. Assistência material e espiritual...*, p. 13.

¹⁴ Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Braga (doravante ASCMB), *Compromisso da Santa Casa da Misericórdia de Braga*, Braga, Typographia Lusitana, 1857, capítulo VIII, artigo 6.º, p. 24.

¹⁵ Lembremo-nos que no século XIX as classes sociais mais baixas nem sempre sabiam a data do seu nascimento.

garantir uma melhor fiscalização, devendo comunicar-se esta determinação a todas as Misericórdias do reino¹⁶, incitando e “rogando-se” a que todos adotassem estas medidas¹⁷.

A título exemplificativo, colocamos um exemplo destes “signaes” que deveriam constar nas cartas de guia:

Passou-se Carta de Guia a Jacinto José da Roza, veuvo, mendigo, morador na rua do Couto do Arvoredado desta cidade, de 53 annos de idade, 60 polegadas de altura, cabellos castanhos escuros, sobre olhos, castanhos, e olhos castanhos escuros, nariz e boca regular, barba meio branca, signaes particulares, manca alguma couza da perna esquerda e vai com direção aos Arcos de Valdevez. Itinerário de Braga, Barca, Arcos e foi provido com a esmola ordinário de 80 réis. Braga, 9 de maio de 1853¹⁸.

Os sinais eram de facto muito pormenorizados, descrevendo não só o indivíduo fisicamente, como também se padecia de alguma enfermidade ou de alguma deficiência física. Referia também a sua idade, residência e destino. Sempre que se iniciasse novo ano económico¹⁹, a Mesa eleita deveria enviar a todas as Misericórdias uma carta de guia “cheia e assinada”, para servir de comparação às que lhe fossem apresentadas e para se ficarem a conhecer as formalidades²⁰. As cartas de guia passadas por outras misericórdias eram providas pelo provedor. Verificamos aqui uma grande preocupação com a atribuição das cartas de guia, no sentido de obviar aos desvios e garantir que os realmente necessitados usufruíssem do seu auxílio²¹.

É justamente este livro em que se passaram a registar a concessão de cartas de guia que constituiu uma das principais fontes do nosso estudo, pois trata-se do único registo desta natureza que existe no arquivo documental da Misericórdia de Braga, abarcando o período de 1852 a 1870.

A carta de guia era um documento que se mandava imprimir. Aliás, encontramos o gasto de 6.000 réis com a impressão de cartas de guia em sessão de mesa de 14 de abril de 1849, valor que se despachou ao tesoureiro²². Encontramos alguns exemplares no arquivo da Instituição.

A concessão da carta de guia podia ser conjugada com a atribuição de uma cavalgadura até à congénere mais próxima e/ou de um donativo em dinheiro. Foi o que se verificou em vários casos ao longo da centúria. Só a título exemplificativo, verificamos que em 1829 passou-se carta de guia a Duarte de Figueiredo, que saía do hospital de S. Marcos e vinha com carta da cidade do Porto, dando-se ainda cavalgadura em direção ao Porto²³.

Em 1817, a Mesa deliberou que o transporte que se costumava dar, a chamada cavalgadura, fosse daí em diante concedido sob a forma de dinheiro, 1200 réis para o Porto, 800 réis para Viana e para outras cidades 480 réis²⁴.

¹⁶ Igual medida foi seguida pela Misericórdia de Pombal. J. P. Oliveira, *História da Santa Casa da Misericórdia de Pombal (1628-1910)*, Pombal, Santa Casa da Misericórdia, 2016, p. 298.

¹⁷ Também em relação à atribuição de subsídios para tratamentos termais e banhos de mar se verificou preocupação por parte dos órgãos gerentes em prevenir que “falsos doentes” fossem socorridos, determinando-se que para ser concedido subsídio ao pretendente, era necessário apresentar comprovativo que atestasse a sua pobreza, bem como certidão do médico que declarasse a qualidade do tratamento que necessitava. M. Machado, «Os tratamentos termais e os banhos de mar promovidos pela Misericórdia de Braga aos doentes (século XIX)», in *Dos Riscos à Criminalidade*, edited by A. Esteves, et al. (coords.), Braga, Faculdade de Ciências Sociais Centro Regional de Braga Universidade Católica Portuguesa, 2015, p. 25.

¹⁸ ASCMB, *Livro de Cartas de Guia*, 1852 – 1870, fl. 188v.

¹⁹ Na época, os anos económicos iniciavam-se no mês de julho, altura em que também se faziam as eleições dos órgãos gerentes.

²⁰ ASCMB, *Compromisso da Santa Casa da Misericórdia de Braga*, 1857, capítulo VIII, artigo 6.º, pp. 24-25, nota 38.

²¹ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1842-1853, n.º 27, fl. 268v.

²² ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1842-1853, n.º 27, fls. 174v.-175.

²³ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1826-1834, n.º 25, fl. 15 v.

²⁴ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1817-1826, n.º 24, fl. 15 v.

De facto, a atribuição de transporte juntamente com a carta verificou-se na maioria dos casos. Dos 571 registos analisados, 335 foram contemplados com este auxílio extra.

Muitas vezes havia dúvidas na sua concessão, quando os documentos não se encontravam bem claros. Foi o que aconteceu em sessão de Mesa de 21 de novembro de 1824, presidida pelo escrivão, na ausência do provedor. Foi analisada uma carta de guia passada pela Misericórdia de Lamego a Diogo Irmida, natural de Vigo, na Galiza. Nesta era referido que vinha do hospital de Lamego para o de S. Marcos, com cavalgadura, mas por estarem ausentes os provedores da casa e do hospital, o escrivão estava com dúvidas em deferir a mesma, pois não era sua competência prover guias que apenas fosse destinadas a trânsitos e para entrarem doentes de outro hospital, onde se deveria ter curado. Reconhecendo-se a irregularidade do documento, mas ao mesmo tempo não se querendo negar a “caridade que lhe foi denegada no de Lamego”, determinaram, por unanimidade de votos, que o provedor do Hospital pudesse deferir o pedido do doente, como costumava fazer para todos os outros casos que requeriam entrada na unidade hospitalar, decidindo-se ainda que se escrevesse à Santa Casa da Misericórdia de Lamego para não emitirem cartas de guia desta natureza, pois não seriam providas²⁵. Conseguimos compreender o motivo da hesitação. Por um lado, o dever de prestar auxílio a um pobre que carecia de socorro médico, por outro o cumprimento da regularidade deste tipo de auxílio.

Em muitos dos registos conseguimos aferir as razões que motivavam a solicitação de cartas de guia. No século XIX, destacam-se os tratamentos de termas e os banhos de mar²⁶.

A atribuição de subsídios para tratamentos termais e banhos de mar, que se inscrevia nos planos terapêuticos de tratamento do hospital e da Santa Casa, conheceu um grande incremento ao longo do século XIX, período de estudo do nosso trabalho, auxiliando quer os enfermos internados no hospital de S. Marcos, quer aqueles que não se encontrassem hospitalizados²⁷.

No século XIX as concepções higienistas de saúde e doença enalteciam a natureza e os elementos a ela associados. Aliás, já desde o final do século XVIII que médicos europeus defendiam um estilo de vida caracterizado por uma vivência ao ar livre²⁸.

Nesta altura, os espaços naturais encontravam-se associados à cura termal, onde os elementos água e ar se assumiam como fatores essenciais no tratamento de algumas doenças, sobretudo aquelas que careciam de “ares livres”.

Do total de cartas de guia analisadas para a segunda metade do século XIX, verificamos que 18,8% se destinavam a termas e apenas 2,1% a banhos de mar, constatando-se a predominância do uso de caldas para diversos tratamentos na segunda metade do século XIX. Constatamos que sobretudo a partir da segunda metade de Oitocentos, são as caldas de Vizela aquelas que predominaram como principal destino dos aquistas assistidos pela Misericórdia, o que talvez se explique pelo facto de Vizela oferecer mais e melhores condições de

²⁵ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1884-1890, n.º 33, fl. 57.

²⁶ Veja-se o estudo efetuado por Manuela Machado sobre os tratamentos termais e os banhos de mar promovidos pela Misericórdia de Braga aos doentes no século XIX. M. Machado, «Os tratamentos termais e os banhos de mar promovidos pela Misericórdia de Braga aos doentes (século XIX)», in *Dos Riscos à Criminalidade*, edited by A. Esteves, et al. (coords.), Braga, Faculdade de Ciências Sociais Centro Regional de Braga Universidade Católica Portuguesa, 2015, pp. 23-42.

Na Santa Casa da Misericórdia de Santarém, entre os principais motivos para a concessão de cartas de guia, salientavam-se as deslocações à Nazaré para banhos de mar, e às Caldas da Rainha, para tratamentos termais. Veja-se M. Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém...*, p. 250.

²⁷ Também no hospital de Mérida, em Espanha, se verificou o socorro de enfermos que necessitavam de tratamentos com águas termais. J. G. Garde, «La beneficencia rural en Navarra (siglos XIX y XX): el santo hospital de la villa de Mérida», in *Sancho el Sabio*, n.º 26, 2007, p. 85.

²⁸ J. Steward, «The culture of water cure in nineteenth-century Austria, 1800-1914», in S. Anderson and B. Tabbs, (eds.), *Water, leisure and culture, European historical perspectives*, Oxford; New York, Berg, 2002, p. 6.

acomodação²⁹, assim como uma maior facilidade de transporte, perfazendo 72% do total da população com destino a caldas.

Apesar da predominância das termas de Vizela, as caldas das Taipas, localizadas na freguesia de S. Tomé de Caldelas, no concelho de Guimarães, também surgem frequentemente nos registos (21%). A prevalência destas termas não é de estranhar, uma vez que eram aquelas que estavam mais próximas da cidade de Braga³⁰.

Estas só começaram a ser utilizadas para fins terapêuticos em 1753, devido aos esforços empregues por Frei Cristóvão dos Réis, frade carmelita descalço, administrador da botica do Convento do Carmo em Braga³¹.

Mais pontualmente, surgem ainda alusões às termas de Caldelas, localizadas no concelho de Amares e de Monção, frequentadas sobretudo por galegos³², o que se compreende pela proximidade geográfica.

Paralelamente aos tratamentos termais, a partir de década de vinte de Oitocentos, começamos a verificar a prescrição de banhos de mar, tendência que se acentua claramente na segunda metade do século XIX, embora com menos frequência do que os primeiros. Os médicos e higienistas da época aconselhavam estadias na praia e no campo, fatores considerados cada vez mais determinantes no revigoramento do corpo. Os benefícios obtidos pelos banhos marítimos eram vários, contribuindo para o aumento do apetite, para fazer melhor a digestão, bem como para estimular os sistemas respiratório e nervoso³³.

Com base nas cartas de guia consultadas, conseguimos apurar que o destino dos banhistas assistidos pela Misericórdia era na sua grande maioria a Póvoa de Varzim.

Em meados do século XIX, a esmola concedida para os banhos de mar era normalmente constituída por uma componente monetária de 1.200 réis, tal como se verificava para o uso de termas, e como vem expresso no Compromisso de 1857³⁴, a que se acrescentavam 600 réis para pagar a cavalgada até à vila de Barcelos, perfazendo um total de 1.800 réis³⁵. No entanto, o subsídio atribuído podia adquirir modalidades diferentes³⁶.

O valor do donativo podia ainda variar em função da pobreza e da necessidade do peticionário. Em 1836, concederam-se 2.400 réis de esmola a um alfaiate da cidade de Braga, para o que terá contribuído o facto de se encontrar “estuporado”³⁷. Não sabemos, contudo, se a esmola ofertada para o transporte contemplava também o regresso, ou apenas a ida para os banhos. Para aqueles que saíam do hospital era concedido um subsídio que incluía o posterior transporte para o local de residência, como aconteceu com um religioso da Ordem dos Pregadores, contemplado em 1836 com 4.800 réis para tomar banhos de mar e “transportar-se à sua terra”³⁸.

²⁹ L. Chernoviz, *Formulário ou Guia Médico*, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1841, p. 840.

³⁰ No século XVIII, eram sobretudo as termas do Gerês o destino de eleição dos aquistas assistidos pela Misericórdia. M. Castro, *A Misericórdia de Braga. Assistência material e espiritual*, vol. III, Braga, Ed. da Santa Casa da Misericórdia de Braga e Autora, 2003, p. 282.

³¹ L. Acciaioli, L. *Águas de Portugal. Minerais e de mesa. História e Bibliografia*, vol. III, Lisboa, Direcção Geral de Minas e Serviços Geológicos, 1944, p. 74; A. Costa, *Dicionário corográfico de Portugal...*, p. 261

³² Também a Misericórdia de Monção prestava auxílio a doentes galegos. M. L. Araújo, *A Misericórdia de Monção: fronteira, guerras e caridade (1561-1810)*, Braga, Misericórdia de Monção, 2008, pp. 305-306; 328).

³³ I. Braga, *Assistência, Saúde Pública e Prática Médica em Portugal (séculos XV-XIX)*, Lisboa, Universitária Editora, 2001, p. 140.

³⁴ ASCMB, *Compromisso da Santa Casa da Misericórdia de Braga...*, 1857, p. 40.

³⁵ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Diário n.º 1 da Thesouraria da Caza*, 1852-1860, fl. 114v.

³⁶ No mês de julho de 1855, Rosa Maria foi contemplada com 1.200 réis para pagar a cavalgada até à Póvoa do Varzim, onde pretendia tomar banhos de mar, a que foi acrescido 80 réis de esmola ordinária da carta de guia. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Diário n.º 1 da Thesouraria da Caza*, 1852-1860, fl. 116.

³⁷ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1834-1842, n.º 26, fl. 110v.

³⁸ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1834-1842, n.º 26, fl. 110v.

Ao longo da centúria, é possível perceber um aumento no número de pedidos a requererem ajuda para banhos, reveladores também da importância da hidroterapia no tratamento de certas doenças. Com efeito, em 1849 verificou-se que os requerimentos para termas foram “para cima de 200 pobres”³⁹, e em 1851 despacharam-se 47 petições para as caldas, com 480 réis cada um⁴⁰.

No compromisso reformado de 1893 constatamos que de entre as várias atribuições da Mesa, incluía-se “conceder igualmente, socorros a pessoas necessitadas pela verba para isso votada em orçamento e carta de guia àqueles que se dirigirem para estações balneares ou terras da sua naturalidade”⁴¹. Percebemos claramente os requisitos para atribuição de carta de guia: pobres que necessitavam de tratamentos de caldas ou banhos de mar e pobres que necessitavam de retornar à sua residência. Dos vários registos analisados, verificamos que cerca de 18% da população auxiliada se encontrava internada no hospital de S. Marcos e que cerca de 9% desta padecia de uma enfermidade ou deficiência.

Também era facultada cavalgadura aos enfermos que necessitassem de se tratar em estabelecimentos hospitalares especializados. Foi o caso de Manuel Joaquim Taveira, natural de Ponte da Barca, casado, que saiu do hospital de S. Marcos e a quem facultaram uma esmola de 80 réis, 1.800 réis para cavalgadura e um homem para o “amparar segundo o seu estado de alienação”⁴².

No caso de os doentes sofrerem de doenças psiquiátricas, commumente designados de “alienados”, a esmola era maior, pois, além do transporte, era pago a uma pessoa para acompanhar o doente até à sua naturalidade.

Apesar do transporte predominante ao longo do tempo estudado ter sido a cavalgadura, o surgimento do caminho-de-ferro fez com que a Misericórdia de Braga se comesçasse a valer, em alguns casos, deste meio de transporte, nomeadamente para transportar doentes para outros estabelecimentos de saúde mais distantes. Foi o caso de Rosa Maria, solteira, da freguesia de Nogueira (Braga), com 25 anos, saída do Hospital de S. Marcos para o de Rilhafoles, por se encontrar “alienada”, provida com 4.800 réis para o “vapor a conduzir até Lisboa”, mais 600 réis para o estafeta, 900 réis para o acompanhante e 160 réis para o seu sustento⁴³. Ou seja, no total, a Santa Casa dispendeu 6.460 réis com esta doente, um dos auxílios mais dispendiosos que verificamos.

3. A população assistida

Para analisar a população assistida e as cartas de guia emitidas na segunda metade do século XIX, baseamo-nos no livro de registos acima referido. Analisamos apenas alguns anos económicos, para percebermos a evolução na concessão de cartas de guia.

Os registos analisados permitem-nos aferir não só informações sobre os indivíduos que solicitavam cartas de guia, como, em alguns casos, a sua idade, profissão, residência e/ou naturalidade, o seu destino de viagem, se sofriam de alguma doença ou deficiência, mas também perceber os percursos e itinerários percorridos pelos viajantes de então, pois em muitos casos é indicado o caminho efetuado.

Durante o período analisado, verificamos que 67% dos peticionários eram do sexo masculino e apenas 37% do sexo feminino, o que se consegue perceber pelo contexto da época, quando

³⁹ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1842-1853, n.º 27, fl. 185v.

⁴⁰ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1842-1853, n.º 27, fl. 224v.

⁴¹ Compromisso aprovado em sessão de Mesa de 27 de fevereiro de 1893. Capítulo 7, Artigo 43, cláusula 19. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1842-1853, n.º 27, fl. 72v.

⁴² ASCMB, *Livro de Cartas de Guia*, 1852 – 1870, fl. 195.

⁴³ ASCMB, *Livro de Cartas de Guia*, 1852 – 1870, fl. 137.

eram a maioria dos homens a empreender este tipo de viagens, pois estariam menos suscetíveis ao perigo⁴⁴.

No referente ao estado civil, de entre o número de casos que conseguimos apurar⁴⁵, a maioria dos providos eram solteiros (40%), 19% eram casados e apenas 10% eram viúvos. Se individualizarmos por sexo, continuam a predominar os solteiros (47% para o sexo feminino e 34% para o sexo masculino), mas a percentagem de mulheres viúvas a viajar aumentou (17%), sendo que nos homens apenas se verificaram 6%. No que diz respeito aos indivíduos casados, apuramos que 16% eram do sexo feminino e 21% do sexo masculino. Ou seja, as mulheres deslocavam-se mais quando viúvas do que no estado de casadas, o que se pode depreender pela maior necessidade que teriam em o fazer, pois já não tinham o amparo masculino do marido.

Também conseguimos apurar a média de idades desta população⁴⁶, verificando-se uma grande similitude entre mulheres e homens (41 e 39 anos, respetivamente). Salientamos que 61 dos providos tinham idades compreendidas entre 60 e 82 anos (cerca de 11%), uma idade já avançada para a época, numa altura em que a medicina ainda não dava resposta à maioria das enfermidades.

Quanto à proveniência geográfica da população assistida pela Misericórdia com cartas de guia, podemos constatar que grande parte dos requerentes providos eram oriundos da cidade de Braga e do seu termo (24%), seguindo-se a região de Vila Real (4,9%), Viana do Castelo (4,2%), Ponte de Lima (2,6%), Vila Verde (2,6) e Celorico de Basto (2,5), embora também se tenha verificado a concessão de esmolas a peticionários provenientes das várias partes do país, inclusive das ilhas de Madeira e dos Açores, bem como das colónias (Cabo Verde), como podemos constatar pelo gráfico. Salienta-se também que 7,5% eram de nacionalidade estrangeira, maioritariamente da Espanha, embora também tenhamos encontrado um “cristão-novo” da Alemanha, que vinha com carta de guia da Misericórdia de Guimarães, da Itália, da Sardenha e da França.

Entre a população assistida, encontramos a concessão de cartas de guia a vários expostos. Em alguns registos refere inclusivamente a proveniência, como um “exposto da roda de Viana do Castelo”, com destino às termas de Vizela e outro de Alijó⁴⁷, que saía do hospital de S. Marcos.

No que refere ao destino das cartas de guia⁴⁸, verificamos que a sua grande maioria dirigia-se para Vizela (16,11%), para frequentar as termas, e em percentagem menor encontramos 4,6% a ir para as Taipas e para o Porto, para Lisboa (4,2%), Viana do Castelo (3,9%), Arcos de Valdevez (2,1%), Guimarães (3%), bem como, em menor percentagem, Faro, Bragança, Vila Real, Monção, Melgaço, etc. Para fora do país, predominava a Galiza como um dos principais destinos.

Também se auxiliavam funcionários da Instituição, como forma de agradecimento pelos serviços prestados, demonstrativo também da preocupação da Instituição em relação aos seus funcionários. Foi o caso de Maria da Conceição, viúva, enfermeira no Hospital de S. Marcos, provida com carta de guia e 2000 réis para frequentar banhos⁴⁹.

Encontramos também mulheres solteiras, com filhos, a viajar. Foi o caso de Rita Fernandes, que viajava com carta de guia passada pela Misericórdia de Melgaço, com dois filhos menores, a quem foi dada a esmola de 300 réis⁵⁰.

⁴⁴ Num universo de 571 registos.

⁴⁵ Cerca de 32% dos registos não identificaram o estado civil.

⁴⁶ Embora 132 dos registos não referissem a idade.

⁴⁷ ASCMB, *Livro de Cartas de Guia*, 1852 – 1870, fl. 188v.

⁴⁸ Num total de 571 registos, 140 não referiam o destino.

⁴⁹ ASCMB, *Livro de Cartas de Guia*, 1852 – 1870, fl. 190.

⁵⁰ Reunião de Mesa Administrativa de 10-12-1867. ASCMB, *Livro de Cartas de Guia*, 1852 – 1870, fl. 193v.

Verificamos ainda que 28 % das cartas de guia foram passadas por outras Instituições, tratando-se portanto de viajantes oriundos de outras partes do país ou do estrangeiro. No entanto, a grande maioria destas cartas de guia eram passadas por Santas Casas, que representaram cerca de 9,4%. As Misericórdias predominantes foram a de Viana do Castelo (26%), Lisboa (14%), Porto (6%), Coimbra e Lamego (4%), Évora ou Setúbal, Portimão, Castelo Branco, Santarém.

Não eram só as Misericórdias que proviam cartas de guia, mas também outras entidades e instituições. O vice-cônsul português na Corunha, Espanha, passou carta de guia a Aparício Luz e José Silva, acompanhado da sua esposa. Ambos marinheiros, passaram por Braga, mas não referia o destino⁵¹. Também de Espanha, o Governo Civil de Sevilha emitiu passaporte a favor de Nicolas de Napolo, desertor do exército italiano, a quem a Misericórdia de Braga concedeu a esmola extraordinária de 240 réis⁵².

A frequência do uso de termas e banhos de mar fazia-se predominantemente entre os meses de junho e de outubro⁵³, embora saibamos de alguns casos em que o provimento do subsídio se fez no mês de maio, o que talvez se possa explicar pela urgência do tratamento ou pelo facto de, por exemplo, nas caldas de Vizela, o tratamento termal se iniciar em 15 de maio e terminar no fim de outubro⁵⁴. Situação análoga verificou Maria Antónia Lopes na Misericórdia de Coimbra, constatando que o trimestre agosto-outubro era aquele que conhecia maior concessão de cartas de guia aos enfermos que procuravam a cura em termas, nomeadamente nas Caldas da Rainha⁵⁵.

Por outro lado, os pedidos para se requererem subsídios para banhos deviam ser feitos atempadamente, pois caso contrário poderiam não ser aceites. Sabemos que no mês de setembro já não se concediam esmolas para esse fim, como se constata na sessão de Mesa de 2 de setembro de 1886, em que se indeferiram três petições “para ir a Caldas, por serem fora de tempo”⁵⁶.

No que refere à ocupação/profissão dos providos, verificamos que a sua maioria era mendigo (22,3%), portanto uma população bastante pobre, ou tinha servido no exército, surgindo várias vezes a designação “soldado em baixa de serviço” ou oficiais do extinto exército. Depois encontramos vários jornaleiros (9,7%), criados de servir (6,8%), ferreiros, sapateiros e sombreireiros (3,9%), pedreiros, marinheiros, alfaiates e enfermeiras⁵⁷ (3%), e, mais esporadicamente, boticários, lavradores, criados de lavoura, pintores, pastores, etc.

Em suma, podemos concluir que a concessão de cartas de guia, ao longo do século XIX, constituiu um dos principais meios de auxílios aos pobres que necessitavam de viajar, quer fosse para retornar à sua residência, quer fosse para efetuar algum tratamento, ou ainda por outros motivos, como peregrinações.

Apesar das dificuldades económicas sentidas pela Santa Casa em Oitocentos, a concessão de cartas de guia não deixou de atender ao cada vez maior número de requerentes que se verificou, nem deixaram de acudir a quantos solicitavam esta ajuda, tratando-se de doentes, pobres, mendigos ou ainda funcionários da Casa, que requeriam a ajuda da Instituição para transitarem.

⁵¹ Reunião de Mesa de 28-01-1870. ASCMB, *Livro de Cartas de Guia*, 1852 – 1870, fl. 194.

⁵² Reunião de Mesa Administrativa de 19-02-1868. ASCMB, *Livro de Cartas de Guia*, 1852 -1870, fl. 195v.

⁵³ Já na Santa Casa da Misericórdia de Pombal o movimento de pobres com carta de guia era maior entre os meses de agosto e novembro, período de maior afluência de doentes ao hospital termal das Caldas da Rainha. J. P. Oliveira, *História da Santa Casa da Misericórdia de Pombal ...*, p. 294.

⁵⁴ L. Chernoviz, *Formulário ou Guia Médico*, p. 841.

⁵⁵ M. A. Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, dis. de doutoramento policopiada, 1999, pp. 776-777.

⁵⁶ ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1884-1890, n.º 33, fl. 55.

⁵⁷ De referir que estas enfermeiras trabalhavam no Hospital de S. Marcos.

Os passos de anchieta: um caminho de fé no litoral sul do espírito santo

Margareth Vetis Zaganelli, Andressa Cattafesta de Oliveira
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES Vitória (ES) – Brasil

Palavras-chave: peregrinação, influência religiosa, história do Brasil.

1. Introdução

Os Passos de Anchieta são apontados como a primeira rota cristã de peregrinação no Brasil e nas Américas. Este estudo destaca a pluralidade de significados que a ela podem ser associados em meio à ressignificação da sua prática original e a sua identificação como lugar de memória. Remontando a história original do caminho, os Passos de Anchieta consolidaram-se como rota religiosa inspirada no Caminho de Santiago de Compostela. O percurso resgata o caminho percorrido pelos jesuítas em solo capixaba no século XVI, em especial a rota utilizada pelo Padre José de Anchieta, no litoral sul do Estado do Espírito Santo. A rota de peregrinação tem especial destaque quando da realização da caminhada, Passos de Anchieta, caracterizado por se tratar de um único evento anual, contando com a participação recente de aproximadamente 4 mil peregrinos reunidos nas datas oficiais do evento. O caminho à beira-mar dos municípios de Vitória, Vila Velha, Guarapari e Anchieta reconstitui o trajeto realizado pelo jesuíta José de Anchieta e mantém como data inicial da jornada à comemoração religiosa de Corpus Christi, partindo da Catedral de Vitória, após a celebração oficial da missa de bênção ao caminhante, e finalizando após a percorrida de 105 quilômetros em quatro dias consecutivos até ser alcançado o alto da escadaria que dá acesso ao Santuário Nacional de São José de Anchieta.

A metodologia utilizada nessa pesquisa, de natureza exploratória com ênfase na prática atual, baseia-se num levantamento bibliográfico, os moldes da perspectiva apresentada por Pierre Nora. Dessa forma, o presente estudo tem por objetivo apresentar a rota de peregrinação intitulada “Passos de Anchieta” e características a ela associadas, ressaltando a origem histórica desse evento de peregrinação com destaque para os diversos aspectos que motivam os peregrinos e os idealizadores do caminho, que tem servido de inspiração para o surgimento de novas rotas de peregrinação no Brasil, enfatizando o lugar de memória associado à rota de peregrinação. Nesse contexto, o movimento em estudo desperta olhares que analisam desde os aspectos ambientais aos aspectos psicológicos envolvidos, integrando o conjunto dos que investigam as interfaces entre turismo e religião no mundo contemporâneo, destacando sua representatividade como lugar de memória que impacta os peregrinos em função da subjetividade marcante contida no ideário de aperfeiçoamento pessoal e transformação interior.

2. Os Passos de Anchieta: a rota e suas características

Apontada como o primeiro roteiro de peregrinação cristão no Brasil e das Américas, os Passos de Anchieta é o nome da rota que reconstitui o caminho que era percorrido pelo Padre Anchieta em seus deslocamentos da Vila de Rerigtiba, atual cidade de Anchieta, até a Vila de Nossa Senhora da Vitória, atual capital do Estado do Espírito Santo.

Figura de importante influência religiosa e destaque na história do Brasil, o Padre Anchieta nasceu em 19 de março de 1534, na localidade de San Cristoban de Laguna, em Tenerife, nas Ilhas Canárias. Em 1553, chega ao Brasil com a missão de atuar como catequista junto aos índios que aqui habitavam. Desenvolveu diversas atividades pelas quais mantém o reconhecimento do pioneirismo nacional. Aqui é reconhecido como fundador do teatro brasileiro e também como o primeiro cientista brasileiro, além de ter desempenhado as

atividades de catequista, professor, administrador e conselheiro de governantes. Também é reconhecido como o fundador das cidades de São Paulo, capital do estado de mesmo nome e Niterói, no Rio de Janeiro. Faleceu em 09 de junho de 1597, na aldeia de Rerigtiba (COSTA, 2009, p. 65). Após a conclusão de processos de beatificação e canonização junto à Igreja Católica Apostólica Romana, em 03 de abril de 2014, o Padre José de Anchieta foi canonizado pelo Papa Francisco sendo agora chamado de São José de Anchieta.

O percurso reproduz a rota utilizada pelo jesuíta quando dos seus deslocamentos pelo denominado “Caminho das 14 léguas”, que realizava enquanto era o responsável pelo Colégio de São Tiago, atualmente intitulado Palácio Anchieta, que é utilizado como a sede do governo do estado. As caminhadas eram realizadas quinzenalmente, entre os idos de 1587 e 1597, e ocorreram nos últimos anos de sua vida, em função do seu recolhimento na vila indígena localizada na costa litorânea sul do estado do Espírito Santo (CALVELLI, 2006, p. 52).

A origem histórica dos Passos de Anchieta guarda similaridade com o Caminho de Santiago de Compostela, especialmente pela associação às figuras religiosas e à condução a um local sagrado, onde podem ser encontradas relíquias e referências históricas associadas aos seus personagens inspiradores, seja o Apóstolo Paulo, em Santiago de Compostela, seja São José de Anchieta, reverenciados com destaque nas cidades-destino, que realizam celebrações religiosas como marco final da peregrinação, seja na Catedral de Compostela ou no Santuário de Anchieta (FLECK; KASPER, 2010). Outras rotas similares apresentam destaque mundial, especialmente a trilha da Terra Santa, em Israel; e o de Roma, na Itália. No Brasil, além dos Passos de Anchieta, destaca-se o estabelecimento de novas rotas, dentre elas o Caminho da Luz, em Minas Gerais, o Caminho das Missões, no Rio Grande do Sul, o Caminho do Sol e o Caminho da Fé, em São Paulo (CARNEIRO, 2012, p. 67; SANTOS; FAGLIARI, 2003)

Em 1998, a rota percorrida pelo Padre Jesuíta José de Anchieta no litoral capixaba foi oficialmente reconstituída e reconhecida sob a denominação de Passos de Anchieta. A partir de então destacam-se diversos aspectos que motivam os peregrinos e os idealizadores do caminho, enfatizando o lugar de memória associado à rota de peregrinação.

Os Passos de Anchieta, realizados à beira-mar dos municípios de Vitória, Vila Velha, Guarapari e Anchieta, atualmente caracterizados por um evento principal, tem como ponto de partida a Catedral de Vitória na qual é celebrada uma missa e a de bênção ao caminhante. A roteiro é finalizado após 105 km serem percorridos em quatro dias consecutivos, culminando no alto da escadaria que dá acesso ao Santuário Nacional de São José de Anchieta, construção jesuítica datada de 1597. O percurso costuma ser empreendido realizando-se de quatro a sete horas de caminhada por dia, durante cinco dias de jornada.

Destaca-se, ainda, a considerável exatidão histórica do trajeto, que se valeu do conhecimento dos jesuítas que à época eram reconhecidos como notáveis andarilhos ao percorrerem longas distancias margeando o litoral, privilegiando os períodos de maré vazante, nos quais a área solada oferecia menor dificuldade à caminhada (ABAPA, 2017). Atualmente a rota pode ser percorrida ou visitada em qualquer época do ano, dispondo de sinalização que demarca o percurso por todo o trajeto e propiciando um contato direto com a natureza. O percurso pode tanto ser feito a pé, por sua rota original, ou por caminhos alternativos realizados à cavalo, ou fazendo uso de bicicleta, motocicleta, automóveis e embarcações.

Verifica-se a cada edição do evento principal dos Passos de Anchieta um incremento no número de peregrinos regularmente inscritos. A primeira edição, em 1998, contou com aproximadamente duzentos peregrinos, já a 20ª edição, realizada em 2017, reuniu aproximadamente quatro mil pessoas.

Diversos são os marcos instituídos durante a caminhada, em especial destacam-se os de significação religiosa, uma vez que a bênção aos peregrinos é realizada antes do início da caminhada quando da reunião dos participantes, apresentando como ponto de concentração a frente da catedral Metropolitana de Vitória. Após o início da peregrinação, a primeira parada

oficial também contempla o principal marco religioso em solo capixaba, quando da passagem pelo Convento da Penha. A seguir o percurso toma ares originais, sendo realizado em sua grande maioria pelas areias do litoral, margeando o Atlântico, na direção sul, até a chegada ao seu ponto final. Destaca-se ainda, por todo o percurso, o forte apelo ecológico, turístico histórico e cultural do caminho.

O perfil do peregrino, por sua vez, mostra-se bastante diversificado, reunindo pessoas que, além da proximidade à natureza, visam a prática da atividade física do caminhar, conduzidas, na maioria das vezes pela motivação religiosa ou vinculada à prática de autoconhecimento (COSTA, 2009, p. 113).

2.1 Organização

A ideia de retomada da peregrinação histórica foi inicialmente articulada por meio do Movimento “Vila Nova Vila Velha”, que tinha por objetivo ações de revitalização das cidades de Vitória, Vila Velha, Guarapari e Anchieta. Em 31 de março de 1998, com a finalidade específica de implementação e manutenção da rota denominada “Passos de Anchieta”, foi fundada a Associação dos Amigos dos passos de Anchieta (Abapa). Atualmente, os Passos de Anchieta são ainda organizados e promovidos pela Abapa, que conta com o apoio das prefeituras das cidades contempladas com a rota (Vitória, Vila Velha, Guarapari e Anchieta) e do governo do Estado, em especial da Secretaria de Estado do Turismo.

O evento principal relacionado a peregrinação dos Passos de Anchieta, possui data móvel vinculada à data de início o feriado facultativo de Corpus Christi (celebrado na quinta-feira seguinte ao domingo da Santíssima Trindade, que acontece no domingo após o de Pentecostes, o qual ocorre 50 dias depois da Páscoa), no qual se iniciam os quatro dias de caminhada em que o percurso é realizado. Entretanto, não há impedimento para que a peregrinação faça uso da rota em qualquer época do ano. Além do evento principal, eventos preparatórios, conhecidos como “caminhadas de aquecimento” são organizados pela Abapa conforme cronograma previamente divulgado pela associação e contemplam a percorrida por trechos parciais ao longo da rota.

Nos eventos coordenados pela Abapa, são disponibilizados pontos de apoio para que os peregrinos tenham acesso à água, frutas, atendimento de apoio à saúde e primeiros socorros. Carros de apoio e ambulâncias também fazem um acompanhamento no decorrer do percurso, estando aptos aos atendimentos de emergência.

A organização é bem definida. Datas, horários e percursos são previamente divulgados e também há a indicação dos pontos de apoio, parada, alimentação e pousada, nos quais são possíveis o contato com os moradores da região. A participação no evento anual se dá mediante a inscrição que pode ser feita com antecedência ou no próprio dia do início do evento em seu ponto de partida. Após a concentração matinal dos participantes, são realizadas orientações e aquecimento físico para que seja dado o início da caminhada.

Tal como no Caminho de Santiago, os peregrinos inscritos no evento, recebem credenciais que devem ser carimbadas em pontos específicos da rota a fim de que seja concedido o certificado de participação ao peregrino. A peregrinação completa implica num total de dezesseis carimbos, entretanto, basta que o peregrino apresente pelo menos a metade desse total para que comprove a realização do Passos.

3. Significados associados

Reconhecida como uma prática milenar, a peregrinação se faz presente em diversas tradições religiosas. A pluralidade de significados que a ela podem ser associados em meio à ressignificação da sua prática original não se atém a um único momento ou registro histórico. Tais significados foram alterados ao longo do tempo, guardando-se, porém, as características

que retomam a sua origem etimológica, mantendo o seu significado ligado à travessia do espaço entre o local de origem e o destino final (SANTOS; FAGLIARI, 2003).

Nesse contexto, o movimento em estudo desperta olhares que analisam desde os aspectos ambientais aos aspectos psicológicos envolvidos, integrando o conjunto dos que investigam as interfaces entre turismo e religião no mundo contemporâneo. Numa observação preliminar, identifica-se, portanto, a interface da religião e do turismo associada às peregrinações inspiradas no Caminho de Santiago de Compostela, tal como destaca Steil e Carneiro (2008, p. 106). O Caminho de Santiago, famosa rota de peregrinação cristã na Europa, tem como percursos diversos caminhos que partem de localizações diversas e conduzem à Catedral de Santiago de Compostela. Nela, a construção em poder da Igreja Católica Apostólica Romana, abriga o sepulcro do apóstolo Tiago, numa câmara localizada abaixo de um grande busto forjado em prata cujo o contato dos peregrinos vem a ser um dos marcos finais da caminhada. Independentemente do motivo que o leva à peregrinação, Costa (2009, p. 56–57) destaca as tipologias identificadas por Hervieu-léger (2008) que caracteriza essa prática como voluntária, autônoma, moldável, individual, móvel e excepcional/extraordinária. Ressaltando que as diversas formas atualmente podem englobar tanto o relacionamento com o sagrado quanto com o profano. Os participantes, por sua vez, denominam-se peregrino, e não apenas caminhantes, viajantes ou turistas, dando um significado mais amplo à experiência vivenciada. A religiosidade inicialmente associadas a essas jornadas extrapolou as tradições católicas institucionalizadas e aliou-se ao turismo e ao lazer proporcionados pelos desafios do caminho como uma forma de ampliar os significados e propiciar novas motivações para a realização desta empreitada.

Conforme destacam Steil e Carneiro (2008, p. 108–109), as ambiguidades e hibridismos, tensões e contradições presentes e emergentes, como campos em disputa, que trazem em seu bojo a complexidade de um fenômeno que opera padrões aparentemente contraditórios (moderno/tradicional, religioso/turístico, religioso/esportivo, ambientalista/turístico, etc.), além de uma minimização do sacrifício pessoal associado às peregrinações mediada pela igreja católica, nas quais o sacrifício pessoal e a penitência são consagrados como de grande relevância religiosa. Essas questões acabaram por instaurar o próprio campo de investigação, orientando os debates acerca das consequências da intensificação dos trânsitos e deslocamentos espaciais nas sociedades contemporâneas, cujas experiências são fortemente marcadas pelo “consumo de massa” – envolvendo, ainda, atores sociais e segmentos com interesses tão diferenciados como os planejadores e especialistas da indústria turística; igreja e prefeituras; pesquisadores de diversas áreas e organizações não-governamentais de preservação ambiental; padres e agentes de turismo.

A participação crescente de peregrinos na realização do roteiro Passos de Anchieta, possibilita ainda a sua identificação como uma experiência individual e coletiva, que agrega diversos atores e segmentos sociais diversos, desde os que relacionam aos serviços de turismo (transporte, alimentação, guias e agentes de turismo, apoio na área e saúde e demais apoios logísticos); a igreja e a Administração Pública local, organizações não-governamentais de preservação ambiental. A ambivalência entre religião e turismo, ressalta a vertente do consumo, associada à participação por meio de inscrição e recebimento de kits contendo camiseta e squeeze, mesmo sem a obrigatoriedade da intermediação de um agente de turismo, uma vez que a própria Associação de Amigos do Caminho, define e assume a condução das atividades e estabelece as regras para participação.

A ocorrência do evento anual, possibilita a junção peregrinos com as mais diversas motivações pessoais, dentre elas as essencialmente religiosas e às que vislumbram o desenvolvimento pessoal, além de outras, não excludentes, mesclando o caráter turístico, cultural e esportivo relacionados ao cumprimento desse desafio. Diversos sítios históricos também são identificados pelo caminho, que conta com uma paisagem natural composta, em

grande parte do caminho, por trechos pela vegetação nativa da região, e que por sua posição meridional, culturalmente apresenta influência do norte e do sul do país. Entretanto, a partir da canonização do Padre Anchieta, nova força foi injetada na significação religiosa dessa peregrinação, dado o referencial sacro oficialmente reconhecido pela Igreja Católica e seus fiéis. A finalização do percurso, também é marcada por diversos simbolismos, dentre eles a escadaria a ser percorrida como último obstáculo que conduz à parte elevada aonde está construído o santuário, a partilha da refeição, o histórico de superação de obstáculos físicos, companheirismo, solidariedade e satisfação pela realização da jornada.

Entretanto, dentre os relatos verificados neste estudo, destaca-se o teor da publicação da própria Abapa a divulgar que: “O que se sobressai acima da gratificação cultural ou do fervor religioso ou da fruição de cenários atraentes é uma singular experiência de introspecção que na prática constitui a alma de todos os caminhos místicos. A reflexão inevitável que uma longa caminhada proporciona enseja insights marcantes. Não por acaso a caminhada é uma adequada metáfora do viver. O recolhimento do andarilho em seus pensamentos alterna-se com a convivência com outros que ali se irmanam no propósito, no mínimo, de chegar a um mesmo destino. É o que basta para criar tácitas redes de solidariedade. Aí os cenários internos, o da emoção de revisitar sentimentos e lembranças, se alternam com os cenários externos, as percepções do ambiente, o recorte formoso de uma pequena enseada, a trilha por entre uma vegetação remanescente da outrora exuberante Mata Atlântica” (ABAPA, 2017).

4. Os Passos de Anchieta como um lugar de memória

Os lugares de memória podem ser associados tanto às construções físicas (edificações, monumentos, acidentes geográficos, sítios arqueológicos, objetos e coleções) quanto aos saberes populares, lendas, simbologias, imaginários e valores, e ainda, aos demais elementos que se associam à comunidade, representando suas rupturas, permanências, vozes, experiências, cultura e moral, reproduzidas e reconstruídas nas práticas sociais (CARVALHO, 2010, p. 18). Assim, os lugares de memória são identificados como espaços impregnados de forte conteúdo simbólico e de referências culturais, permanentemente ligados ao passado socialmente construído, mantendo sua referência como aporte cultural (NORA, 1993).

Carvalho (2011, p. 153–155) salienta ainda o papel desempenhado pela compreensão da memória como repositório de informações e salvaguarda de determinadas lembranças, fatos e acontecimentos, de forma a permitir aos sujeitos situem-se em um dado contexto histórico e social, contrapondo-se a dinâmica constante entre a própria lembrança e o esquecimento. Ela destaca ainda que, em função das transformações sociais, a memória torna-se seletiva, sendo reelaborada continuamente no presente, o que possibilita novas interpretações e contribui para a redefinição das identidades individuais e coletivas. Infere-se ainda a relação do próprio espaço geográfico como um lugar de memória, capaz de propiciar experiências cognitivas, impregnadas da simbologia e subjetividade de diferentes grupos sociais, num espaço de interação que reúne aspectos físicos e espirituais apropriados por esses grupos.

Nesse contexto, é possível destacar a rota Passos de Anchieta por sua representatividade como lugar de memória que impacta os peregrinos em função da subjetividade marcante contida no ideário de aperfeiçoamento pessoal e transformação interior e a associação que esses lugares de memória adquirem para seus participantes. A sociabilidade e a reciprocidade cultural reunidas reforçam as simbologias e valores dos peregrinos que extrapolam o ato de caminhar e incorporam um sentido emocional, integrando os diversos atores que reconhecem às muitas dimensões do caminho, destacando-se a reunião dos aspectos religiosos, turísticos, culturais e históricos.

A riqueza de experiências que estreita as relações entre os peregrinos e a comunidade fortalece o acesso à memória de grupos sociais distintos, possibilitando que dessa interação

resultem benefícios sociais e econômicos em paralelo à tendência de se reforçar o sentimento de pertença da comunidade e a sua cultura local, aliado à ações que reforcem a importância da preservação do meio ambiente e de desenvolvimento sustentável relacionados à estrutura e organização que envolvem a peregrinação na rota Passos de Anchieta, bem como nas demais rotas similares no Brasil e no mundo.

As possibilidades de referenciação que desencadeiam o aproveitamento da rota Passos de Anchieta como um lugar de memória, integra-se à oferta de produtos e serviços planejados para agregar melhores condições aos peregrinos e também compatível ao desenvolvimento turístico que considera tantos os aspectos geográficos, históricos e religiosos, quanto o da própria identidade local, propiciando a participação das comunidades que se localizam na rota percorrida, possibilitando a comercialização de produtos e serviços e promovendo a integração cultural dos peregrinos com estas comunidades.

5. Considerações Finais

A peregrinação propicia ampla interação social, permeada por experiências existenciais individuais e coletivas. Não obstante à simbiose dos significados, eventos como os Passos de Anchieta possibilitam a incorporação de novos significados, demandados no contexto da pós-modernidade, nos quais as tradições assumem releituras, cuja a subjetivação impacta o caminho e o peregrino.

Nesse contexto, as ressignificações do que antes era basicamente pautado numa motivação religiosa, alcançam outros patamares na peregrinação, contemplando aspectos sociais, culturais, esportivos e turísticos, incorporando características próprias do cenário local. Além disso, as diversas significações relacionadas à peregrinação em si e, em especial, aos Passos de Anchieta, permitem o reconhecimento de diversas representações simbólicas associadas, seja à literatura, ao artesanato, às artes, aos saberes e fazeres das gerações que remontam a outros séculos, congregadas a partir do personagem histórico e religioso – na figura do São José de Anchieta, retomando o sentido da preservação dos espaços e práticas socioculturais, agregando-se a eles um forte simbolismo e referencial espiritual tanto para os peregrinos como para a comunidade em geral.

Percorrer os Passos de Anchieta propicia, portanto, o compartilhamento de diferentes motivações num grupo social heterogêneos, dentre as quais se destacam as de aspecto religioso e turístico, contemplando de forma integrada aspectos ecológicos, esportivos, artísticos, de lazer, entre outros, resgatando acontecimentos e fortalecendo a identidade do seu precursor, o Padre José de Anchieta, reelaborando o imaginário em meio às referências que a ele foram associadas, fortalecendo os laços identitários entre os peregrino, a comunidade e o lugar de memória.

Os Passos de Anchieta representam, portanto, uma iniciativa de sucesso quanto a ressignificação e valorização do passado fazendo uso de diversos aspectos para compor experiências individuais e coletivas significativas, considerando a sustentabilidade cultural e econômica local, apropriada pelos peregrinos sob os diversos enfoques. Destaca-se, entretanto, que os aspectos relacionados à reativação da rota, envolveram esforços organizados para a sua concretização. Dessa forma, a existência de toda uma estrutura responsável pela organização dos eventos de suporte que foram se agregando à prática da peregrinação, reforça a importância dos diferentes atores integrados ao processo, possibilitando que haja uma conscientização permanente sobre a importância da manutenção da rota Passos de Anchieta, além da valorização do evento como lugar de memória para a continuidade dessa prática que congrega desdobramentos diversos, relacionados tanto ao desenvolvimento pessoal quanto a fatores de desenvolvimento econômico, social e cultural.

Referências bibliográficas

- ABAPA. Anchieta, o primeiro andarilho! p. 1–2, 2017a. Disponível em: <<http://www.abapa.org.br/interna.php?pg=padreanchieta>>. Acesso em: 10 jul. 2017.
- ABAPA. “ Os Passos de Anchieta ” Uma trilha de sucesso. p. 1–4, 2017b. Disponível em: <<http://www.abapa.org.br/interna.php?pg=ospassos>>. Acesso em: 10 jul. 2017.
- CALVELLI, Haudrey Germiniani. A “Santiago de Compostela” BRASILEIRA: Religião, turismo e consumo na peregrinação pelo Caminho da Fé . Juiz de Fora: [s.n.]. 2006
- CARNEIRO, SANDRA DE SÁ. As peregrinações como atrações turísticas. n. 1999, p. 66–79, 2012.
- CARVALHO, Karoliny Diniz. Lugar de Memória e Políticas Públicas de Preservação do Patrimônio: Interfaces com o Turismo Cultural. VIII Seminário da Associação Nacional Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo v. 13, p. 1–12 , 2011. Disponível em: <http://www.uesc.br/icer/artigos/tica_karol1.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2017.
- CARVALHO, Karoliny Diniz. Lugar De Memória E Turismo Cultural : Apontamentos Teóricos, 2010.
- COSTA, Leide Bela de Brito Anália Da. PASSOS DE ANCHIETA: a arte de caminhar com fé no Espírito Santo . São Paulo: [s.n.]. 2009.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; KASPER, Rafael. Os lugares e os caminhos que celebram um beato: peregrinando pela Causa da canonização de José de Anchieta. História (São Paulo) v. 29, n. 1, p. 149–169, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742010000100010&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 05 jul. 2017.
- NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. São Paulo, 1993.
- SANTOS, Glauber Eduardo de Oliveira; FAGLIARI, Gabriela Scuta. Peregrinação e Turismo: As novas rotas “ religiosas ” do Brasil. Turismo-Visão e Ação v. 5, n. 1, p. 39–51 , 2003.
- STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. Religião & Sociedade v. 28, n. 1, p. 105–124, jul. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100006&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 05 jul. 2017.

Pellegrinaggi di "Folias dei re di João Pinheiro": analisi del significato simbolico di questi drammi e metafore

Margareth Vetis Zaganelli

Università Federale di Spirito Santo (UFES) – Vitoria- Espirito Santo – Brasile

Maria Célia da Silva Gonçalves

Università Cattolica di Brasilia (UCB) – Brasilia – Brasile e Centro interdisciplinare di Storia,
Culture e Società (CIDEHUS) – Università di Evora – Evora – Portogallo

Parole-chiave: Pellegrinaggi, Folias di Re João Pinheiro, Significato simbólico, Drammi e metafore.

1. Introduzione

Questo lavoro ha l'obiettivo di analizzare i pellegrinaggi di Folias dei Re di João Pinheiro, Minas Gerais, le strade della città e del comune rurale. Folias dei Re sono autos di Natale di origine iberica presenti nella cultura popolare brasiliana, che sono sbarcati in Brasile quando all'inizio del suo insediamento e nel corso del tempo ha vinto significati, caratteristiche e molto proprio contorni e veniva (re) significata secondo le regioni, bisogni e risorse dei professionisti di questo rituale. Questi autos natalinos sono composti di cantanti e strumentisti popolari che fanno pellegrinaggio, in genere tra 24 giorni di dicembre e 6 gennaio (Giorno di Re), cantando canzoni e facendo preghiere a Dio figlio. Mentre il gruppo canta la nascita di Gesù raccolgono le "elemosine", (donazioni) dei fedeli per il raggiungimento della festa dedicata a Santi Re, sono fatti solitamente da un gruppo di 14 a 16 persone, in passato era esclusivamente maschile, tuttavia, al momento, è possibile percepire la presenza delle donne nei rituali dei pellegrinaggi.

La metodologia utilizzata in questa ricerca si siede sulla etnografia orientata nella prospettiva dell'antropologo Victor Turner (2008) tra i gruppi di Folia dei Re del detto comune. I pellegrinaggi della Folias di Re operano in un sistema duale, tra sacro e profano. Sacro in questo lavoro inteso come contatto con le divinità, la mediazione tra le promesse e il miracolo compiuto attraverso il rituale e profano come il accesso spesso esagerata agli alimenti, bevande e balli che prendono posto dopo il rito religioso. Il lavoro mira a comprendere questi pellegrinaggi come parte integrante dell'azione simbolica della religiosità popolare, come pure i drammi e le metafore della società in cui sono inserite. Per capire il simbolismo del Folias de Reis È necessario vivere, convivere, partecipare dell'universo ricercato; pertanto, la metodologia utilizzata è stata ancorata nell'etnografia.

Turner (2008) ha evidenziato che le performance si verificano in momenti marcatamente simbolici e há chiarificato il carattere poliedrico ed evocativo dei suoi simboli. L'autore ritiene che i simboli hanno la proprietà di condensa, unificazione dei referenti dispare e polarizzazione del significato. Un singolo simbolo, infatti, rappresenta molte cose allo stesso tempo, è multivoco e non univoco [...] i referenti tendono ad aggregarsi nei dintorni di poli semantico opposti. Da un lato, i referenti sono fatti per fatti Sociali e morale, da un'altro, i fatti fisiologici (Turner, 1982, p. 71). Si noti che i simboli tendono ad essere caratterizzata dal vostro potenziale dato suo poliedrico. Il lavoro etnografico è precisamente quello di Turner, nell'esame congiunto delle prestazioni drammaturgica simbolica delle relazioni con l'insieme delle relazioni sociali nella vita quotidiana. Per capire il simbolismo dei gesti, la socialità della festa, l'atto di condivisione, dando, l'apprendimento avviene in modo casuale, il dramma, l'importanza della bandiera, non solo visitare i festaioli, è necessario sperimentare la magia della festa e del rituale.

Pellegrinaggi sono giornate di soggetti contemporanei nella ricerca di un incontro del sacro, possono essere posti, entité, spazi di preghiere, in ogni caso, tutto ciò che potrebbe mettere la persona in contatto con le divinitá. In questo senso, siamo consapevoli che il Folia dei Re compone ciò che noi chiamiamo cattolicesimo popolare, qui definito secondo Souza (2013, p. 5) "praticanti di cattolicesimo popolari costituiscono l'insieme dei credenti che esercitano il loro culto ai margini della Chiesa o con un più grande o più piccolo margine di autonomia nei confronti dell'istituzione. Loro costumi e pratiche tradizionali vengono trasmessi da una generazione a altra e con le eventuali modifiche di essere visti come un sacrilegio o come una perdita di rispetto, e i suoi praticanti sono, principalmente, tra i settori più poveri e meno istruiti della popolazione, con profonda risonanza anche nelle zone rurali. Contrasto con i settori intellettuali della Chiesa, che storicamente hanno avuto la tendenza per visualizzare gli eventi con un misto di disprezzo e di diffidenza, riconoscendoli, tuttavia, come valide ed efficaci strategie per il mantenimento della fede cattolica all'interno della popolazione."

Il Folia dei Re di João Pinheiro tradurre questo legame con il cattolicesimo popolare, una volta che sono di fuori del dominio della chiesa cattolica e anche se oggi questa istituzione si impegna per romanizzare il rituale, rimangono con le caratteristiche del culto popolare. Tutta la conoscenza del testo e le canzoni sono conservati in memoria, solitamente da anziani festaioli e trasmessi oralità di generazione in generazione.

2. Folia dei Re: una festa del cattolicesimo popolare

Secondo Brandão (1983, p. 63), "lontano dalla presenza e controllo diretto degli agenti ecclesiastici, il rituale votivo di Folia di Re há costituito piccole fraternità dei devoti [...]", che delimitano la caratteristica del cattolicesimo popolare del rituale della folias. Questo capitolo non ho come obiettivo entrare nel merito della discussione sul concetto di cattolicesimo popolare o cattolicesimo rustico, Poiché è stato ampiamente studiato da vari autori della Scienza della Religione. Egli si propone di esaminare, in particolare, le credenze popolari e le pratiche relative al cattolicesimo per quanto riguarda Folia de Reis. Pertanto, questo documento utilizza la definizione formulata da Oliveira (1997) che lo caratterizza come l'insieme delle rappresentazioni e pratiche religiose che sono indipendenti della mediazione di agenti istituzionali per la promozione delle relazioni tra l'umano e il soprannaturale.

L'autore stesso definisce il cattolicesimo popolare come "un insieme di rappresentazioni e pratiche religiose autoprodotta dalle classi subalterne, utilizzando il codice del cattolicesimo ufficiale" (Oliveira, 1997, p. 47). Pensando in questo modo, le manifestazioni religiose-artistiche e performatiche delle Folia di Re di João Pinheiro rientrano in questa definizione del cattolicesimo popolare, Una volta che provengono del Cattolicesimo ufficiale, ma che attualmente accadono completamente in contumacia della Chiesa Cattolica Ufficiale. Come è evidenziato nella deposizione del padre Prego: "Quindi, se hai detto qualcosa, la preghiera del sacerdote è una, accettiamo e non mettiamo in discussione solo dopo che facciamo nostra. Quindi c'era un sacco di questo. Ciò che il predicatore ha parlato o stava parlando non ha interferito nella vita delle persone in generale. Non avendo questo supporto, che è usato dalla gente un sacco ai Santi, in realtà è stato psicologo, era il medico, perché non c'era il Santo che era guarito, non è? Il personale distaccava e la tradizione della Folia di Re Lei ha accolto tutto questo. Allora infatti ancora oggi 99% i nostri feste sono voti, per esempio, ha avanzata la medicina, ha migliorato il sistema di salute, há migliorato, non è? In relazione il modo in cui era ha migliorato, ma non raggiunge, Per esempio, tu puoi vedere nelle notizie non abbiamo medici sufficiente, non abbiamo abbastanza ospedale, perché la gente inoltre è aumentato. La popolazione di João Pinheiro che cosa era? E' stato un, non è? Era una popolazione inferiore a, molto meno che Canabrava. Oggi, la popolazione di João Pinheiro, in realtà non ha aumentato la proporzione e anche se aumenti la vostra fede è, la fede è la tradizione che non cancellerà".

Dal punto di vista di Oliveira (1977), l'elemento primordiale del cattolicesimo popolare è il santo. Il santo è presente nella vostra immagine, ma non si identifica con lei. È come l'immagine presentano una vita propria: il devoto fa la vostra richiesta direttamente a lei, è sempre un sistema di scambio simbolico, il devoto ha sempre qualcosa da offrire, come soldi, fiori, oggetti (ex-voto), visita ai luoghi santi, scalire di ginocchi scala in cambio di miracoli, come curare malattie o il miglioramento della produzione agricola e nella creazione di animali.

Quando si tratta di Santi Re, vi è un ampio collegamento tra il devoto e lo spirito, essa chiede un miracolo, offre un terzo, un partito, una cena, un suino, una vacca o qualcosa di simile. Padre Pregoinho segue la sua intervista parlando il culto dei Santi Re indipendentemente dall'approvazione della Chiesa: "È stato un errore di tutti gli intellettuali, hanno pensato, così come Karl Marx credeva che la religione è l'oppio dei popoli, una volta installato il sistema comunista potrebbe distruggere la Chiesa e il popolo erano più intelligenti, al contrario, non è? Oggi in Unione Sovietica la ricomparsa di forte chiese, giusto? Così non è stato e così poi in João Pinheiro, almeno non era troppo, il personale ha continuato con le loro tradizioni e dove il clero era più testardo era dove sorsero più gruppi di Folia di Re, quindi è vero che in João Pinheiro tutte le comunità hanno Folia de Reis e un altro dato che forse anche interessante, dove ha Folia di Re le persone non cambiano di religione, molto difficile. Sto parlando di varie comunità qui che non ha una famiglia evangelica. Se è buono o cattivo, non vado a fare il giudizio. Ma parlano in questo modo i ragazzi, a cambiare la mia religione? E il divertimento che devo aspettare? E il partito che devo fare? Poi c'è una presenza di brand molto forte, e il capitano che coordina la baldoria, infatti, diventa un capo naturale, così anche per la società essere molto ignorante, vorrei dirvi qualcosa questi capitani di baldoria, una possibile gestione partecipativa dovrebbero essere i rappresentanti del popolo anche politicamente, perché sanno che i problemi, la vita del popolo e spedisce, sono guide e che benedice, quella conversazione che anima, che rende la festività".

Quando sacerdote Pregoinho parla del clero intransigente, in realtà egli fa menzione di un sacerdote estremamente conservatore che ha diretto la Chiesa di João Pinheiro in fine del 1960 e primi anni 1970. Per evitare che i fedeli sarebbero hanno piegato le ginocche davanti a immagini dei santi, ha sparato in un fiume del comune. E per quanto riguarda la Festa di Re, ha proibito i fedeli dicendo non erano loro santi ufficiali della Chiesa Cattolica. Il sacerdote ha sostenuto che i Re Magi non erano ancora cristiani, così il vostro culto consisteva di un vero sacrilegio. Anche con ogni sforzo del sacerdote, le Feste di Re è rimasto con una delle principali pratiche del cattolicesimo popolare del comune, come evidenzia sacerdote Pregoinho nel suo racconto: "Forse una festa che avete bisogno soddisfare che, per me è uno dei più originali di João Pinheiro, non significa che ha molti, come io sono il capitano non posso parlare di una folia, ma si vede un gruppo di tradizione è la Folia del Machete e la Folia delle Anime, essi hanno un... fino ad oggi per esempio, non sono inserito suono, questo suono meccanico, lo fanno con il suono degli strumenti di loro e ballano fino alle otto, nove della mattina, l'alto sole e sono alla festa, così essi possono mantenere questo, è molto forte questo, Quindi è possibile effettuare una ricerca che non ha, poi dove era molto intransigenti era dove aveva più forza, poi Joao Pinheiro e, per esempio, presidente Olegário ha la stessa funzione, anche il sacerdote era inflessibile. C'è anche una divertente storia che il sacerdote José Guimarães, compreso me ha battezzato, molto educato, al momento, ma lui, la baldoria è andata fuori, Mio padre era di otto anni, E ' stato anche, festaiolo, Lui era lì in mezzo alla strada ha preso la bandiera ha bruciato e ha inviato arrestare, mio padre non è stato arrestato perché era minorenne e ha andato, ma il capitano e gli altri sono stati arrestati. Quando il vescovo ha scoperto, ha inviato chiamare il vescovo, è venuto e ha detto di far cadere i festaioli e, secondo la storia, il sacerdote è andato pazzo perché ha bruciato la bandiera in mezzo alla via, egli era disorientato e la pena che il vescovo gli ha dato dipingere un'altra

bandiera, há chiamato i festaioli, gli disse di benedire la bandiera e consegnare e la baldoria continuò, deve essere circa 50 anni, questa narrazione, Presidente Olegário”.

Un altro intervistato, João Neves de Souza, riporta anche la resistenza del clero ufficiale con le folias di João Pinheiro: “il primo sacerdote che è venuto a João Pinheiro e sostenuto le folias era il padre Preguinho. Il Frate Norberto non piaceva alcun modo di folias. Voleva tagliare le folias una volta, Il José Lobo era molto rispettato, che cosa ha parlato è stato parlato, Era un uomo quasi uguale ad un sacerdote, il sacerdote tutti lo rispettavano. Ci José Lobo era lì al suo posto e ha detto: Ò Frate, non si accettano tagliare la baldoria, non puoi. Ha parlato il José Lobo stai lavorando contro Dio? Il Signore vuole tagliare le folias, sta lavorando contro Dio!

Così come il Santo è l'anima del cattolicesimo popolare, la bandiera è il simbolo per Puoi giocare figlio, si può giocare il gioco di te. Frate Clovis è stato il seguente, egli non supportava, ma anche non farebbe male. Tanto è vero che qui c' non era tanto divertimento, baldoria, ma dopo il petre, poi il padre entrò Preguinho, Preguinho fu ordinato con i Re Magi, quindi ci fosse arrivato, e ho intenzione di parlarvi di qualcosa, quel Prete è noto, ha visto? È buon sacerdote, la gente parla di lui, ma quel prete è sacerdote buono ed è noto. Quel prete ha fatto un sacco qui per le persone vedere, non ho mai visto. C'era un tempo qui, ha presentato la nascita di Gesù, l'incarnazione, persone piangessero per vedere, quindi siamo venuti a cantare, cantare. Poi ha parlato con me, João tu sei l'ultimo che canterà la baldoria. Ho detto, sacerdote Preguinho è il modo che io penso che è buono. Quando è arrivato il momento che lui ha chiamato, quando abbiamo cominciato a cantare, ha applaudito e ha sollevato le sue mani, quando ho smesso di cantare, egli mi ha abbracciato e ha detto: João l'unico che ha cantato il rama certo l'incarnazione di Gesù, qui era si caboclinho. Ed egli ha uscì ridendo.” eccellenza delle Folias di Re e la guida religiosa spetta ai capitani, quali sono chi dice preghiere, essi assumono la funzione della religione non per delegazione ecclesiastica, ma la capacità di animare e di condurre i pellegrinaggi con preghiere e canzoni.

2. La Uscita di Folia

Durante la ricerca sul campo, i ricercatori hanno avevano l'opportunità di partecipare a vari "uscite" del folias, così è stato possibile osservare che mantenendo le dovute proporzioni, questo rituale ha una struttura comune, fatto anche nominato da ricercatore Daniel Bitter (2008, p. 48), “la ripetizione non implica che tutte le giornate e visite sono identici. Ripetire non è fare uguale, è farlo di nuovo e sempre in modo diverso”. Il totale delle visite iscritti nella giornata coinvolge le più diverse situazioni, circostanze impreviste, avversità che la gente deve sapere a che per fare. Secondo Bitter (2008, p.48), "l'unità minima di un viaggio, pertanto, è una visita ad una casa, formata da una sequenza di azioni, ome arrivo, entrata in casa, distribuzione della benedizione, pasto, presentazione di buffoni, offerta, ringraziamenti e fare addio [...]anche molti aspetti delle rituale se si ripetano, in pratica non sono mai esattamente lo stesso."

Per avviare tutte le 'sterno la baldoria, i festaioli si riuniscono nella casa di festaiolo, Dove sono realizzate le iniziali preghiere, è solitamente hanno recitato il Rosario, Grazie improvvisati e richiedere la protezione di Santi Re al pellegrinaggio. Destra ora, ha anche fatto la manutenzione degli strumenti. Gli strumenti a percussione come cassiere, tarol, tamburo di scossa sono anche in sintonia premendo la pelle, per rendere i suoni più forti. Quando la baldoria è la presenza di un buffone, spetta a lui per fare o regolare la propria maschera, che può essere fatto di cuoio di animali, di cartone o di plastica. Dopo le preghiere, solitamente della preghiera del Rosario, è servito cibo per i festaioli e gli ospiti. Carino ci ha fatto in città, era molto comune per essere offerto farofa, cachaça e biscotti, mentre in campagna è stato servito il pranzo o la cena, a seconda del calendario. Dopo il pasto, anche con i vasi esposti, i festaioli ha cantato "Beato", intorno alla stessa, perché secondo loro, un

festaiolo non potrebbe mai mangiare senza ringraziare il cibo che veniva offerto. Effettuando così la giunzione tra lo spazio sacro e profano delle Folia di Re.

2.1 Il pellegrinaggio o il giro e lo sbarco di Folia di Re

Il pellegrinaggio o il “giro” è il nome dato da festaioli per la giornata con la bandiera dei Santi Re visitando le case dei devoti, con le richieste di elemosina¹ per la realizzazione della festa o per i lavori sociali. Il percorso è determinato dal capitano di baldoria.

A João Pinheiro, ci sono due tipi distinti di pellegrinaggi. I pellegrinaggi in area urbana accade durante il fine settimana e i festaioli tornano a dormire nelle loro case, normalmente detengono gli strumenti e la bandiera nella casa del capitano. I pellegrinaggi in campagna succedono tra il 24 dicembre e 5 gennaio. Il viaggio è ininterrotto, i festaioli camminano parte del giorno e quasi tutta la notte.

Tra il 24 dicembre 2015 e 5 gennaio 2016 i ricercatori hanno seguito il gruppo di Folia il quartiere del Pappagalho, nell'insediamento del segreto, Situato a 42 km da João Pinheiro. Durante questo giro, sempre sono contati i "casi" dell'infanzia, dei genitori, nonni, appaiono sempre rapporti di miracoli o punizioni di Santi Re.

Quando il gruppo di baldoria raggiunge una casa a tarda notte per chiedere per l'atterraggio, ha bisogno di cantare una canzone speciale. Secondo il capitano Manuel Braga,

Io canto come questo, ma più cantano più o meno come:

O da casa o dall'interno
L'esterno vuole entrare
Portando Santi Re
E la baldoria della nascita.
I Tre Re sono in viaggio
Da Oriente a Betlemme
Visitare il ragazzo Dio e il figlio che Lei ha
I Tre Re sono in cerca di
Il figlio di Nostra Signora
È in movimento giorno e notte
È per questo che è venuto fuori turno
Signora padrona di casa
Faccia il segno della Croce
In questa ora Benedetta
Gesù bambino è arrivato
Dopo aver fatto il segno della Croce
Si accende alla tua luce
Vieni qui nel tuo cancello
Trovare la luce divina².

Poi il proprietario della casa apre la porta e riceve il gruppo che fa la cantoria. O alferes consegna la bandiera, che è presa in ogni stanza della casa e poi improvvisato un piccolo altare per dirla durante la notte. Normalmente, i letti sono improvvisati, i festaioli fanno questione di dire che dormono ovunque e mangiano qualcosa. Il capitano descrive di questo modo il quotidiano del giro:” E quindi la persona si sta facendo tutto quello che canta, Lei sarà

¹ Le donazioni possono essere in denaro o di qualsiasi altro prodotto, come menzionato sopra. Quando la baldoria proviene da una casa che non hanno nulla da donare, è comune per i festaioli lasciando con la famiglia ha visitato una parte dei prodotti che sono già state raccolte.

² Manuel Braga, capitano di Folia di Papagalho. Canzone cantata nel 24/12/2007.

facendo, eh? E ci capita di aprire la porta ed entrare, cantando, così quando avete un malato a casa, quando qualcuno è morto e la persona che vuoi farmi cantare, io devo cantare a qualcuno che è morto. Ogni situazione ha un annuncio, allora è l'incenso, lei arriva annunciando e oro è il presente, in effetti la baldoria, lei raccoglie, lei fa un raduno, donerà la gente, Si può vedere che ha legato la bandiera nota, ha chiunque abbia con sé il presente e incenso è sofferenza, Perché venire di notte, all'alba, non c'è tempo, a volte trascorre tutta la notte in Riachinho anche, la mia regione, io sono ora, i persone andano solo a piedi la notte. Esce il ventunno, arriva nel altro giorno dopo nove, diece della mattina, danno una pausa, eh? Quando la notte riprende di nuovo. Poi c'è anche un certo sacrificio e questa è la nostra vita. Voglio dire che non c'è nessuna lotta senza sacrificio, nessun lavoro ezente di stanchezza, giusti? Poi segue la tradizione dei Magi in pieno, non è fuori di tutta la filosofia. Non c'è nessun caso di festaioli inventare versi, ha i versi che il capitano, il tuo percorso di vita, potrai accumulare, in realtà si vedrà, il capitano è un capo naturale del mezzo popolare e la baldoria ha questa caratteristica fino ad oggi, lei è tra le persone. Lei non ha fatto entrare le classi sociali, nell'elite, una formalità. In João Pinheiro ha una storia così divertente che qualcuno là fuori ha catturato la festa e trovato cameriere, coltello, i festaioli c'erano cantato, pregato metterlo dove il sole splende e lasciato senza cibo, perché non è... a volte anche la baldoria può anche mangiare nella távola, ma il naturale è che ognuno mangia così che com'è. Non c'è nessuna banca a tutti, quando un gruppo di molte persone, è lì, mangiare a pellet con manioca, sorseggiando un rum o qualcosa del genere, molto più rilassata, così in questa baldoria la gente appena andato e há cantato e restituito, né i festaioli avevano il coraggio di mangiare, quindi non estranho il rituale più moderno³.”

Gli sbarchi possono avvenire in due modi, o pianificato in precedenza o con il proprietario della casa. La scelta di case di atterraggio nel caso l'insediamento del Segreto avvenuto attraverso l'applicazione dei devoti. Alcuni hanno dichiarato che offrivano l'atterraggio per pagare la promessa e altri semplicemente perché a loro piace ricevere i festaioli nelle loro case come testimonianza di Dona Marlene: “ai vecchi tempi la gente era più fede. Dormito e svegliato con i festaioli che arrivano, Oggi che non si sente piu '. A volte svegliava intorno a mezzanotte, una ora, la gente è venuta cantare nella vostra casa. Oggi è molto sconnesso quando ottenete 10, ore 11 c'è gente cercando di dormire, non so se è cattiva salute o mancanza di fede. È molto diverso dai vecchi tempi. Mi piace molto ottenere la baldoria in casa mia e io sono dormire e svegliarsi per battere la casella. Portarci quel dolore, gioia... risate. Mi piace troppo!⁴”

Le case che sono state visitate sono da diverse classi sociali, modo che il socialità del quartiere regna, le persone che non hanno le condizioni finanziarie per ricevere i festaioli sono assistite da parenti e vicini di casa che fanno donazioni di cibo, che è tradizionale servono grandi quantità di cibo, sopravvive nell'immaginario collettivo dei devoti di Santi Re questa entità religiosa "piace" di abbondanza, e per quello che credono non manca mai il cibo.

3. La festa di consegna o Finitura di folia

La festa di consegna o la cordiera è di per sé un evento di dimensioni e complessità considerevoli mobilitando un gran numero di persone in una vasta rete di solidarietà. È l'apice del sistema reciproco che questo studio ha cercato di descrivere. Attraverso di lei, festaioli e devoti eseguono completamente il vostro obbligo di Santi Re, che offre alla vostra controparte un contratto che, in realtà, è permanente. Festaioli trovano giustificazione mitico ala festa , nel narrare gli Magi eseguita alla fine del vostro pellegrinaggio árduo per soddisfare il bambino Dio e celebrare il successo dell'iniziativa.

³ Manoel Inácio, noto come Chiodo, capitano della Folia di Re. Intervista concessa ai ricercatori. 20/02/2017

⁴ Marlene Pereira, 53anni. Parabrezza di via. Intervista condotta nel 21/12/2008.

Sulla dinamica della festa, il Signore Sebastião Pereira da Silva, così ha segnalato: "Di cibo non è cambiato molto, non quasi la stessa cosa. Solo che il Santo ha guadagnato lì faceva. Ha fatto quella festa più animata, ha ucciso mucca tutto. Era per i festaioli mangiare, Il Santo piace le persone mangiano il rifiutare. Il Santo non piace miseria. Ciò che ha lasciato della festa, ha raccolto tutto e ha dato alla conferenza, per le persone che bisogno. È che la festa ha fatto per davvero anche. Tra cui anche il fratello della donna una festa di Re in Santa Luzia, ha ucciso tre mucche. Tre mucche che ho aiutato preparare. Ha fatto una Festa di Re in Santa Luzia per l'avvivare picchio della cavità. Nego ha mangiato e ha giocato il cibo sul pavimento, carne al piano, quello che era rimasto era tutto per la conferenza, carne, mantenendo, ciò che il Santo ha vinto. Dice che è un peccato anche quello che ha rimasto di mangiare dare per i suini, deve darlo ai cani e giocare per i piabas. Solo per il cane e piabas, non è possibile riunire per dare maiale. Può restare fino a due lattine di cibo, che non può darlo ai maiali, Al cane si può osare a volontà e ciò che resta giocare nel flusso per le piabas. Ai vecchi tempi hanno fatto è stato questo. Non può dare maiale, dice che ha fatto ritardo. Ma oggi le persone non sono aggiuntando dice che questo è illusione. Ma devi seguire quello che era. Quello che era, era"⁵.

Secondo Bitter (2008), la festa diventa visibile, è materialmente e intensifica i legami di impegno reciproco tra festaioli e devoti e tra loro e la loro divinità. Questo è effettivamente una cerimonia sgargiante segnata da azioni religiose, stimoli sensoriali di tutti i tipi, intensa comensalità con abbondanza di cibo e bevande, attraversata ancora di numerosi aspetti della realtà. Dimensioni economiche, estetiche, morale, religiose, materiali, "spirituale", visibili, invisibili, mondani, extramondani, Si intrecciano per configurare la festa come un "fatto sociale totale" (Mauss, 2003). È importante aggiungere che la festa deve essere percepita nella sua "interezza", nel senso che esso consente il traffico tra le varie sfere cosmologiche. Come ha notato il Signore Joaquim Pereira dos Santos: "la abbondanza è grande, un treno interessante, arriva un terno di festaiolo nella vostra casa che voi non aspetta, a volte hai fatto un alimento lì, piccola cosa. Si pensa, quello che faccio, si deve nutrire queste persone egli non aspetta che faccio. Se ti ha dato con buona volontà, ogni po' di cibo che si ottiene lì, dieci, dodici festaiolo mangia e ancora resta Cibo per..Escono con lo stomaco pieno e ancora resta in vasi. È un treno interessante, Vedi? "

Per Bitter (2008), la festa oltre a circuito di visitazione, introduce un momento speciale, il tempo dei Re Magi, In contrasto con il tempo quotidiano. È un tempo reversibile, recuperabile e, in un certo senso, ha spostato dalla vita quotidiana e di forma strutturale, producendo effetti sull'organizzazione sociale. È un momento quando gli uomini si sentono più vicini alle loro divinità e più lontano le vicissitudini del mondo. Si è tuffato, festaioli e devoti forse sentono più protetti dalle incertezze, tensioni sociali e alle esigenze della vita quotidiana.

Considerazioni Finali

I festaioli pinheirenses la maggior parte (73%) sono dalla campagna. Tuttavia, attualmente solo una piccola parte (38%) risiede ancora nel campo. Questo fattore può essere spiegato analizzando la traiettoria storica del João Pinheiro, cui la popolazione fino al 1970 è diventato più ristretto al campo, soprattutto per la tradizione del comune verso il bestiame e l'agricoltura. Con l'arrivo delle multinazionali nel comune, rimboschimento in quel decennio, contribuendo alla migrazione di gran parte della popolazione per l'area urbana, come molti dei piccoli produttori venduto loro terreni per rimboschimento. Sulla raccolta di dati nel campo inoltre è comparso come motivi per La migrazione alla città la mancanza di scuole, di accesso all'assistenza sanitaria e le offerte di lavoro con il portafoglio firmato l'area urbana offertava, seguendo la tendenza brasiliana l'esodo rurale. In queste mosse dalla campagna alla città alcuni gruppi sono stati dissolti e nuovi gruppi sono stati formati, ma Sono stati mantenuti le

⁵ Sebastião Pereira da Silva, 60 anni. Intervista registrata su 21/12/2016.

caratteristiche di socialità rurale funzionando come sistemi aperti ai nuovi membri che hanno passato la condivisione di queste pratiche in modo efficace. Di conseguenza, ci rendiamo conto che i pellegrinaggi delle folias sono drammi e metafore la prospettiva di Turner (2008), perché il processo rituale promuove l'integrazione dell'uomo del campo alla città.

In questo senso, è stato possibile notare che l'arte di foliar con la migrazione di uomini dalla campagna alla città, è stato (ri) significata in questa nuova scena da nuovi attori sociali e permettendo di ricostruire/mantenere questa tradizione rimangono elementi che stavano emergendo, proprio perché se ricostruisce e rinnova. Con il cambiamento dell'uomo dalla campagna alla città accade anche la trasmigrazione della cultura contadina al contesto urbano. Questo processo è fatto con ricreazione e l'aggiornamento di vecchi modi le nuove condizioni di vita della città, essendo possibile osservare la trasformazione del giro, che nella campagna si è verificato nei nove giorni successivi, nella città viene eseguita solo nei fine settimana, condizione necessaria per la sopravvivenza nel mercato del lavoro, che determina il tempo essere compiuto. Di conseguenza, questa negoziazione è anche la baldoria di fattore di adattamento al mondo urbano, condizione indispensabile per la sopravvivenza. Infine, è possibile affermare che il Folias di Re consentono il ristabilimento dei collegamenti sociale perdute sul cambiamento del mondo rurale per il urbano Perché coinvolgere un'enorme partecipazione collettiva. La manutenzione di questa pratica culturale dipende da un'organizzazione complessa: un gruppo di festaioli con funzioni molto specifiche, abilitati a svolgere un'opera devozionale e anche devoti disposti a ricevere il accompagnamento che batte alle porte delle case offrendo la visita di Santi Re e chiedendo in cambio la "donazione" per la realizzazione della festa comunitaria, ma dipende principalmente dalla memoria del gruppo, una volta che che il grande capitale culturale delle Folias di Re pinheirenses circola attraverso l'oralità dei suoi membri.

Bibliografia

- Carlos Rodrigues Brandão, *Sacerdotes de viola*, Petrópolis, Vozes, 1981, pp. 5-250.
- Maria Célia da Silva Gonçalves, *As Folias de Reis de João Pinheiro: performance e identidades sertanejas no Noroeste mineiro*, João Pinheiro, Patrimônio cultural de João Pinheiro, 2011, pp. 64-89.
- Ricardo Luiz de Souza, *Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular* Natal, IFRN, 2013. pp. 5-160.
- Victor Turner, *From ritual to Theatre*. New York: PAJ Publications, 1982, pp. 71-140.
- Victor Turner, *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes, 2008, pp. 5-250.
- Suzel Ana Reily, *Voices of The Magi: Enchanted Journeys in Southeast Brazil*, Chicago e London, The University of Chicago Press, 2002.
- Daniel Bitter, *A Bandeira e a Máscara: estudo sobre a circulação de obj etos rituais nas Folias de Reis*, Tese de Doutorado em Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ/IFCS, 2008, pp. 15-170.
- Pedro A. Ribeiro Oliveira, *Evangelização e Comportamento Religioso Popular*. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 22-89.

Voyages de pauvres gens au Portugal en transit par Coimbra (XVIII^e-XIX^e siècle)

Maria Antónia Lopes

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – Coimbra – Portugal

Mots-clés: voyages de pauvres gens; mobilité interne; assistance aux voyageurs et pèlerins; Coimbra.

1. *Misericórdias* portugaises

Les premiers *misericórdias* portugaises (ou *Santas Casas*, c'est à dire Saintes Maisons) ont été créées dans la transition du XV^e siècle au XVI^e siècle et se sont vite répandues au Portugal, tant au continent que dans les îles atlantiques et dans les villes de l'empire en Afrique du Nord, en Asie et plus tard au Brésil.

Les *misericórdias* étaient des institutions civiles, ne pouvant être fondées que par le roi ou avec son autorisation et leurs statuts (*compromissos*) étant obligatoirement sanctionnés par le souverain. Ces institutions, qui n'avaient aucune dépendance à l'égard de l'Église, ont été toujours exemptées de la juridiction ecclésiastique. Même les aumôniers indispensables pour les activités d'assistance spirituelle, considérés comme des employés, étaient recrutés par le corps dirigeant (*Mesa*) de chaque *misericórdia*, sans que les autorités ecclésiastiques fussent requises. Les membres du clergé pouvaient les rejoindre en tant que membres de la confrérie, comme tous les autres chrétiens et sans aucun privilège propre. Les *misericórdias* s'intégraient à la doctrine catholique, bien-sûr, mais elles étaient des associations laïques avec un statut juridique absolument différent de leurs homonymes étrangères.

Les *Santas Casas* ont absorbé des hôpitaux et des confréries préexistants et se sont, de ce fait, enrichies. Par ailleurs, elles ont attiré, de plus en plus, de riches legs testamentaires; finalement, certains privilèges qui leur sont accordés, comme le monopole des enterrements, ont contribué à leur soutien financier. Tôt, elles ont bâti de belles églises et d'autres immeubles, ont monopolisé la plupart des activités d'assistance sociale et elles sont devenues d'importants pôles de pouvoir.

L'intervention sociale des *misericórdias* portugaises était vaste et multiforme, ce que les distinguait aussi des établissements ayant le même nom qui agissaient dans les autres États ibériques et italiens. Elles soutenaient les prisonniers pauvres (en leur donnant de la nourriture, de vêtements, de l'assistance médicale, juridique et spirituelle), menaient des hôpitaux, fournissaient des secours médicaux à domicile, subventionnaient les pèlerins et les voyageurs, donnaient des dots de mariage à des orphelines pauvres, payaient des nourrices destinées à soigner les bébés sans mères ou avec des mères sans lait, faisaient les funérailles des pauvres et priaient pour leurs âmes, accompagnaient et enterraient tous les condamnés à mort, etc. En ce qui concerne les enfants trouvés, au Portugal, ils étaient secourus par les mairies.

Les *misericórdias* offraient, à la population en général, des services de culte avec des manifestations exubérantes, en particulier pendant la Semaine Sainte. Aux nantis, elles assuraient du numéraire en prêts d'intérêt, accordé en change d'hypothèques sur des biens fonciers; et, en les accueillant à l'association, elles fonctionnaient en tant que mécanismes d'affirmation personnelle et de groupes; quand ces possédants mourraient, les *misericórdias* se chargeaient de l'exécution de leurs testaments, y compris de milliers de messes de *requiem*¹. A partir de tout cela, il est aisé de conclure que le système de protection sociale du

¹ Cf. I. G. Sá, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997; I. G. Sá et M. A. Lopes, *História Breve das Misericórdias Portuguesas (1498-2000)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2008; M. A. Lopes, *Protecção Social em Portugal na Idade Moderna*, Coimbra, Imprensa da Universidade de

Portugal d'Ancien Régime se distinguait de ceux des autres pays catholiques, notamment par son uniformité et par l'absence de l'Église. En effet, celle-ci ne patronnait pas l'assistance, ni la finançait ni, non plus, en occupait ses membres.

La Misericórdia de Coimbra, érigée en 1500, était une des plus anciennes du pays. Au milieu du XVIII^e siècle, ayant reçu de gros héritages, elle détenait un patrimoine et des revenus considérables. En général, l'activité la plus absorbante des *misericórdias* était la direction d'un hôpital. Celle de Coimbra se singularisait parce qu'elle n'avait pas ce genre d'institution, mais cette confraternité, au-delà du culte quotidien dans son église, ce qui impliquait un emploi permanent d'aumôniers, déployait aussi un large éventail d'activités d'assistance sociale dans une ville insérée au carrefour des plus grands axes de circulation, y compris la route royale qui reliait Lisbonne et Porto; ville dont la population, incapable de s'agrandir nettement, est demeurée, dans les années 1750-1840, entre onze et treize mil habitants².

2. Les *cartas de guia* de la Misericórdia de Coimbra

Les *misericórdias* étaient toutes autonomes. Cependant, pour aider les pèlerins et les voyageurs pauvres jugés dignes de secours elles ont mis en place un service de réseau, simple et efficace: l'octroi de *cartas de guia* (lettres de guidance) qui étaient des documents qui identifiaient le voyageur, le lieu d'où il partait et le lieu de sa destination. Avec les *cartas de guia ordinária* (lettres de guidance ordinaire), les pauvres recevaient une subvention ce que leur permettaient d'arriver jusqu'à la *misericórdia* suivante.

Quand ces gens-là étaient malades ils recevaient les *cartas de guia de cavalgada* (lettre de guidance à monture), c'est à dire, du transport à cheval ou en chariot pour les emmener chez-eux ou à des hôpitaux, surtout thermales. Et donc, d'institution en institution, à pied ou non, ils achevaient leurs voyages³. Les lettres de guidance restaient aux mains des pauvres (et de ce fait, sont très difficiles à trouver dans les archives) et elles sont, hélas!, les seuls documents qui permettent de retracer les trajectoires des marcheurs⁴.

Les carnets ou les billets de paiement de ces lettres (ce qui est conservé) nous renseignent seulement sur l'origine et la destination finale de chacun, ce que rend possible d'établir le sens général de la mobilité. En outre, onregistrait le nom du voyageur et la valeur de l'aumône donnée. Ces documents sont, nonobstant, de bonnes sources pour l'étude de la mobilité des pauvres. On examinera ici ceux de Coimbra entre 1751 et 1844.

A Coimbra, les lettres de guidance à monture devraient être demandées par pétition, documents étant rarement préservés. Voici un exemple: «Paulino de Figueiredo, né dans le village de Cascais [près de Lisbonne], dit qu'il se trouve il y a quelque temps à errer dans cette ville et qu'il a récemment quitté l'hôpital; et en plus d'être estropié dans un doigt, il est vieux et très malade; et qu'il veut gagner son pays et est incapable de marcher et il est sans

Coimbra, 2010; M. A. Lopes, "Os socorros públicos em Portugal, primeiras manifestações de um Estado-Providência (séculos XVI-XIX)", *Estudos do Século XX*, 13, 2013, p. 257-280.

² À la fin du XVIII^e siècle et au début du siècle suivant, la ville aura atteint les 15.000 habitants. Puis, en raison des effets terribles des invasions françaises (1807-1811), la population a subi une réduction réelle.

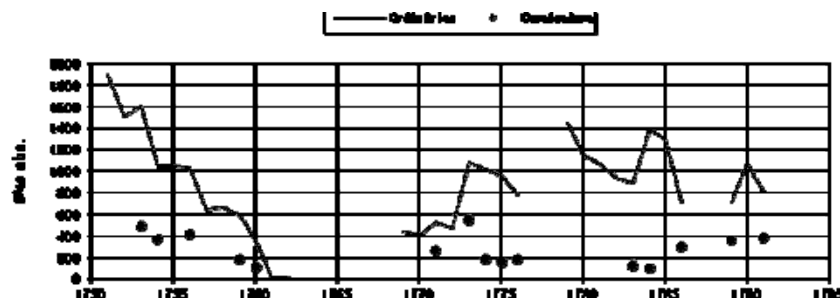
³ Sur ce type de soins fournis par les *misericórdias*, voir M. A. Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, vol. II, Viseu, Palimage, 2000, pp. 82-91; M. F. Castro, *A Misericórdia de Braga. Assistência material e espiritual*, Braga, Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2006, pp. 108-114; M. M. L. Araújo et A. Esteves, «Passaportes de caridade: As cartas de guia das misericórdias portuguesas (séculos XVII-XIX)» in *Actas dos ateliers do V Congresso Português de Sociologia - Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Acção*, Braga, Associação Portuguesa de Sociologia, 2007, pp. 45-57. Sur ces secours prêtés par un Tiers-Ordre aux membres d'autres Tiers-Ordres, lire: Moraes, Juliana de Mello, «Peregrinos e viajantes no Norte de Portugal. As esmolas distribuídas pela Ordem Terceira Franciscana de Braga aos irmãos "passageiros" (1720-1816)», *CEM*, 1, 2010, pp. 263-272.

⁴ A. M. Fortuna a trouvé quelques-unes et avec elles il a perçu les voies de communication utilisées (*Misericórdia de Palmela: vida e factos*, Palmela, Santa Casa da Misericórdia de Palmela, 1990, pp. 102-114).

secours...»⁵. Pour assurer ce type de bienfait, la Misericórdia de Coimbra avait ses muletiers ou alors embauchait ce service.

Pour les années 1750-1791, l'Archive de la Santa Casa conserve les registres de paiement de lettres de guidance ordinaires concernant 466 mois. 32.929 personnes les ont reçues, 71 par mois, en moyenne, mais la documentation de 1761-1763 est affectée par sous-registre. Avec la suppression de cette période de trois ans, on obtient la moyenne de 76 voyageurs aidés par mois (32.782 en 431 mois) ou 912 par an.

Au cours des premières années de la série, le nombre de passagers protégés est beaucoup plus élevé, car en 1751 la *misericórdia* a subventionné 1.888 pauvres qui se remuaient à pied, mais depuis-là le nombre est tombé sans cesse. J'ignore si les chiffres de 1751 sont exceptionnels ou s'il s'agit de l'aboutissement d'une pratique antérieure. En ce qui concerne le transport à cheval ou en chariot, l'activité est enregistrée dans 405 mois du XVIII^e siècle: 8.373 subventions, dévoilant une moyenne de 21 voyageurs par mois ou 252 par an, le maxime étant fixé à 1773 (550 paiements). Voyons l'évolution de ce service dans les années avec les douze mois documentés:



Graphique 1 – Individus subventionnés dans leurs voyages (années complètes)

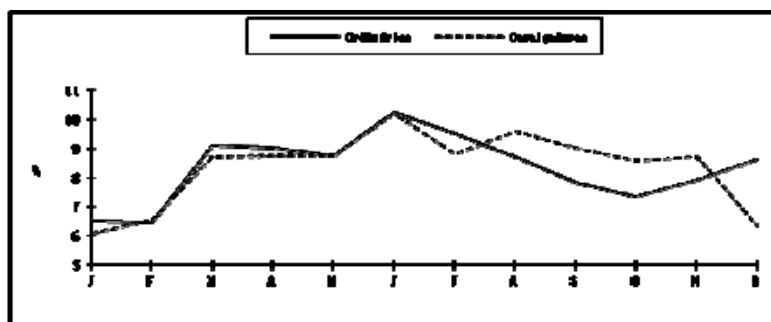
Source: AMC, *Receita e Despeza dos irmãos Mordomos da Capela, Visitadores de doentes e presos, 1751/52 a 1791/92.*

J'ai trouvé aussi 127 factures mensuelles pour quelques années subséquentes (1809-1814, 1825-29 et 1840-44), lesquelles permettent de conclure que ce type de service social a diminué de façon ahurissante. La moyenne mensuelle de personnes secourues par des lettres ordinaires fut seulement trois ou 36 par an. Dans les mêmes années, la moyenne trouvée pour le transport en monture fut de 9 lettres mensuelles (1.229 à 138 mois).

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les dépenses de la Misericórdia de Coimbra avec l'aide aux voyageurs se situaient en moyenne entre 45.284 et 52.272 *réis* annuels. Pour toutes lesdites années du XIX^e siècle, les mêmes dépenses moyennes annuelles ont été seulement de 19.500 *réis*. L'aide au pauvres gens qui bougeaient était donc bien plus intense dans les premières années de la période que nous concerne, une pratique qu'on peut expliquer par le poids symbolique que les pèlerins avaient encore auprès des dirigeants de la *misericórdia*; mais ce symbolisme était en cours de se perdre, ce que fut renforcé par la politique de répression de l'errance menée par l'Intendance Général de Police. Notons que les lettres de guidance radicalement réduites ont été les ordinaires qui étaient délivrées plus ou moins sans distinction à tous ceux qui se présentaient en tant que pauvres voyageurs.

Par les devoirs de la charité, le transport monté appartenait aux malades, une aide beaucoup plus légitime aux yeux des hommes du XIX^e siècle qui craignaient l'oisiveté. Il est possible de tracer, en quelques années, le rythme saisonnier des lettres de guidance accordées.

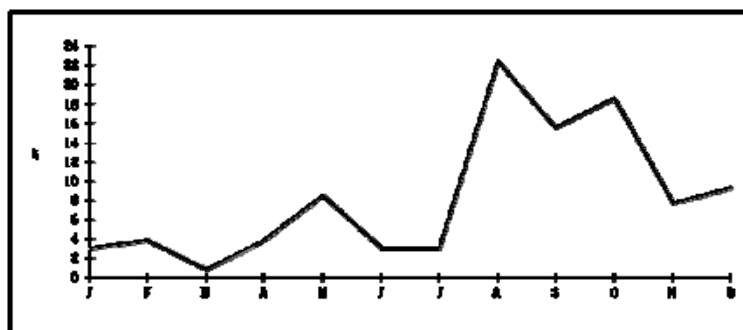
⁵ Arquivo da Misericórdia de Coimbra (AMC), "Maços" (documents en vrac).



Graphique 2 - Mouvement mensuel des voyageurs subventionnés.
Années complètes entre 1751 et 1791⁶

Sources: AMC, *Receita e Despeza dos irmãos Mordomos da Capela, Visitadores de doentes e presos, 1751/52 a 1791/92*; "Maços".

Sur un total de 27.540 lettres ordinaires, le maximum se produisait en juin avec 2.815 et le minimum en février et janvier respectivement avec 1.780 et 1.801 lettres. Les *cartas de guia de cavalgadura*, soit au total 4.132, atteignaient aussi un numéro maximal en juin, avec 421, et le minimal en janvier et décembre, avec 251 et 262. Il va de soi que la mobilité augmentait au printemps et en été, mais si jusqu'en juillet les deux types d'allocations de voyage se présentaient avec le même rythme, ils se distinguaient dans les mois restants. Entre août et novembre, et en particulier en septembre-octobre, la proportion de subventions de monture étant beaucoup plus élevée que l'autre, cela est due en bonne partie à l'aide fournie aux malades qui cherchaient un remède aux eaux thermales, en particulier à Caldas da Rainha, dans l'évêché de Leiria.



Graphique 3 - Mouvement mensuel des voyageurs subventionnés en 1828

Source: AMC, "Maços".

Des années plus tard, en 1828, la courbe mensuelle est très différente. C'est que, très probablement, tous ces registres sont des transports en monture. Le trimestre août-octobre concentre 57% des subventions accordées, ce qui reflète les soins prodigués aux malades qui cherchent des établissements thermaux et aussi les bains de mer, à ce temps-là déjà vulgarisés.

3. Les pauvres qui bougent et leurs destins

Nous disposons d'un total de 313 billets de paiement dont l'étude permet de connaître le sexe et la destination des voyageurs, ainsi que la valeur monétaire des subventions. Malheureusement, il n'y a pas de références aux endroits d'origine de ces gens. Comme

⁶ Distribution mensuelle de 15 ans de *cartas de cavalgadura* et 31 ans de *cartas de ordinarias*, toutes les années qui ont des dossiers mensuels complets.

prévu, le genre masculin est largement majoritaire: 81% des voyageurs aidés par la *Santa Casa* de Coimbra sont des hommes. En 1783-1800, ils constituent 84%, en 1812 ils sont encore plus (86%) et en 1828 ils représentent 82% de cette population. En 1844, la répartition par sexe est sensiblement différente: les femmes sont devenues 28% des passants.

Les pauvres qui ont obtenu des subventions étaient, sûrement, un amalgame de types: des clochards sans résidence tombés ou non dans la petite délinquance, des pèlerins dévots, des aventuriers, des gens qui migrent en permanence et passent par Coimbra, des travailleurs temporaires ou saisonniers qui vont ou reviennent, des malades qui cherchent des thermes, la mer, un hôpital ou rentrent chez-eux.

Diocèses de destination des pauvres voyageurs (%)

1783-1800 (83 cas)		1812 (21 cas)		1828 (129 cas)		1844 (80 cas)	
Braga	26,5	Leiria	19,1	Lisboa	25,6	Leiria	20,0
Lisboa	16,9	Lisboa	19,1	Braga	17,1	Braga	18,8
Coimbra	12,0	Inconnu.	14,3	Coimbra	16,3	Lisboa	12,5
Porto	12,0	Porto	14,3	Leiria	15,5	Coimbra	11,3
Leiria	8,4	Braga	9,5	Porto	10,9	Porto	11,3
[Espagne, Galicie]	6,0	[Espagne, Galicie]	9,5	Pinhel	3,9	Viseu	11,3
Algarve	3,6	Lamego	9,5	Aveiro	1,6	Inconnu	3,8
Inconnu	3,6	Coimbra	4,8	Bragança	1,6	[Espagne, Galicie]	3,8
Pinhel	3,6			Inconnu	1,6	Aveiro	2,5
Viseu	2,4			Lamego	1,6	Évora	1,3
Aveiro	1,2			[Espagne, Andalousie]	0,8	Guarda	1,3
Beja	1,2			Castelo Branco	0,8	Lamego	1,3
Elvas	1,2			Elvas	0,8	Pinhel	1,3
[Italie]	1,2			[Espagne, Galicie]	0,8		
				Portalegre	0,8		
				Viseu	0,8		

Sources: AMC, *Receita e Despesa dos irmãos Mordomos da Capela, Visitadores de doentes e presos* (1751/52 a 1791/92) et «Contas mensais de mordomias» en «Maços» (1812, 1821 e 1844).

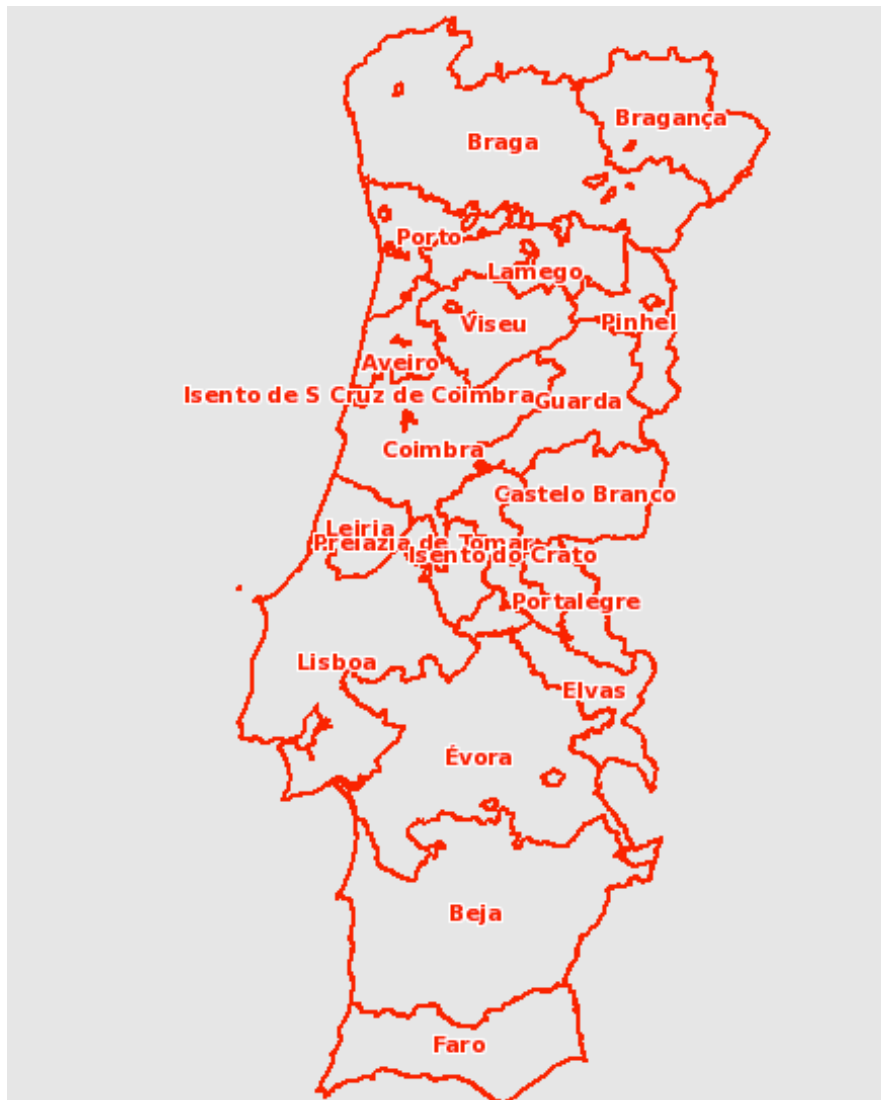
En tant que destination pour les voyageurs, la suprématie de l'archidiocèse de Braga est évidente pendant la première période. Il est possible que beaucoup de ces gens soient des pèlerins en route vers Saint-Jacques-de-Compostelle, mais l'immensité même de l'archidiocèse de Braga explique en bonne partie son poids relatif. La région du diocèse de Lisbonne attirait beaucoup moins les passants. Il y avait donc un fort courant vers le Nord (48%, contre 29% en mouvement vers le Sud). Ces itinéraires se distinguent des chemins typiques des mouvements migratoires connus au Portugal à cette époque, qui avaient surtout une orientation Nord-Sud et Est-Ouest⁷. Je ne sais pas si les passants vers le Nord étaient des migrants (temporaires ou saisonniers)⁸, y compris des Galiciens qui rentraient chez eux⁹. L'évêché de Coimbra, avec un poids de 12%, illustre les mouvements de courte distance.

⁷ Cf. António de Oliveira, *Migrações internas e de média distância em Portugal de 1500 a 1900*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1995.

⁸ Cf. António de Oliveira, *Migrações internas...*, cité; R. Cascão, "Mobilidade geográfica nos finais do Antigo Regime (1823-1834) - o caso do concelho de Penela", *Revista Portuguesa de História*, 31 (2), 1996, pp. 383-410; M. Durães, E. Lagido et C. Caridade, Cristina, "Une population qui bouge: les migrations temporaires et saisonnières à partir de Viana do Castelo (XVIII^e-XIX^e siècles)", *Obradoiro de Historia Moderna*, 15, 2006, pp. 29-76; M. A. Lopes, "Dos campos para Coimbra: os migrantes nos arquivos da assistência e da repressão em finais de Antigo Regime" in J. Hernández Borge et D. González Lopo (dir.), *Movilidad de la población y migraciones en áreas urbanas de España y Portugal*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2009, pp. 93-129.

⁹ Cf. D. González Lopo "Migraciones históricas de los Gallegos en el espacio peninsular (siglos XVI-XIX)". *Obradoiro de Historia Moderna*, 12, 2003, pp. 167-182; D. González Lopo, "Se se mandassem embora não haveria quem servisse...". Os Galegos em Portugal: um exemplo típico de mobilidade na época pré-industrial", in R. C. Lois González et R. M. Verdugo Matés (ed.), *As migracións en Galiza e Portugal. Contributos desde as*

Sur 83 voyageurs aidés entre 1783 et 1800, on connaît les lieux spécifiques de destination de 71. La capitale du royaume vient à la tête (13%), mais Porto (11%), Braga (10%) et Caldas da Rainha (10%) attiraient les gens presque au même niveau. Góis, dans l'évêché de Coimbra, se trouve juste en dessous, avec 9%. Cette ville a été l'une des destinations les plus fréquentes pour ceux qui demandaient les lettres de guidance, car il se trouvait à cet endroit un hôpital réputé pour le traitement de maladies vénériennes¹⁰; ce mouvement vers Góis on l'aperçoit dès 1750.



Diocèses du Portugal avant 1882

Source: <http://atlas.fcsh.unl.pt/cartoweb35/atlas.php> (2017-06-08).

Ciências Sociais, Santiago, Candeia Editores, 2006, pp. 237-266; C. Fernández Cortizo, “La emigración gallega a la provincia portuguesa de Tras-os-Montes y Alto Douro (1700-1850): evolución temporal, tipología y localidades de destino, *Douro. Estudos & Documentos*, 22, 2007, pp. 79-112; D. González Lopo, “A presenza de galegos en Lisboa antes do terramoto (1745-1746)” in J. Hernandez Borge et D. González Lopo (coords.), *Pasado e presente do fenómeno migratorio galego en Europa*, Santiago de Compostela, Sotelo Blanco, 2007, pp. 51-83; C. Fernández Cortizo, ““Ir aos ganhos”: a emigración galega ao norte de Portugal (1700-1850)”, *Idem*, pp. 17-49; C. Fernández Cortizo, “Los pasaportes internos como fuente para el estudio de la emigración gallega al norte de Portugal (1700-1850)”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 10 (II), 2010, pp. 387-41.

¹⁰ Cf. M. Paredes: “Subsídios para a história de Góis”, *Arquivo histórico de Góis*, nº 7-10, 1958.

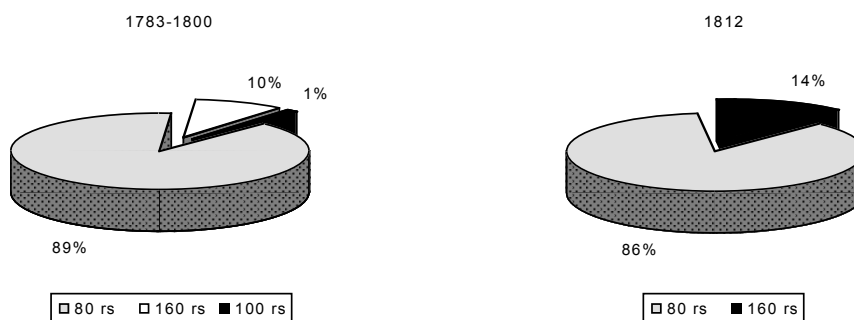
Dans la petite série de 1812, l'évêché de Leiria se pose à la tête avec Lisbonne. Cela est dû exclusivement au nombre de voyages vers Caldas da Rainha, le seul lieu recherché dans ce diocèse. Les patients de maladie gallique, ou tout au moins ceux qui sont subventionnés par la Misericórdia de Coimbra, ne cherchent plus l'hôpital de Góis. Bien que Leiria et Lisbonne soient les diocèses les plus recherchés, le Nord continue à prédominer. Comme endroit, et non plus diocèse, Caldas da Rainha, avec 25%, dépasse tous les autres. En deuxième et troisième lieu les pauvres cherchent les grandes villes de Lisbonne (19%) et de Porto (13%). Il faudra, aussi, mettre en relief le poids de la Galice dans ces années d'après-guerre. Mais cet échantillon est trop petit en chiffres absolus pour en tirer des conclusions.

La série suivante, de 1828, est beaucoup plus représentative. Le Sud est maintenant le chemin le plus recherché, parce que le territoire du patriarcat de Lisbonne est clairement la première destination. Ensuite, très éloignés, mais avec des valeurs proches entre eux, il y a trois itinéraires: les pauvres se déplacent vers le diocèse de Braga ou passent dans l'évêché de Coimbra (surtout pour les bains de mer) ou poursuivent leur recherche de santé à Caldas da Rainha, le seul lieu convoité par eux dans le diocèse de Leiria.

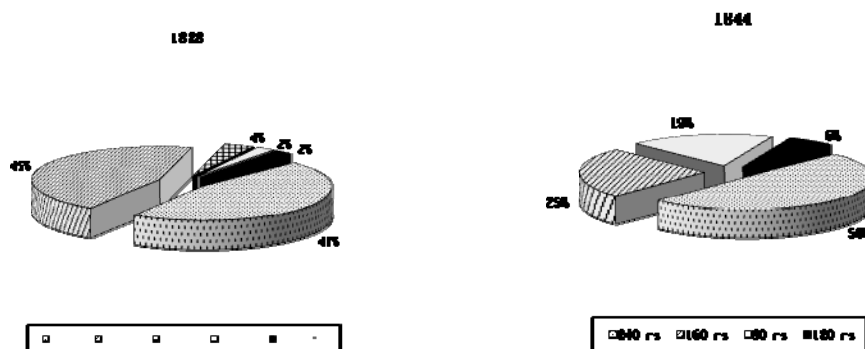
À la dernière cohorte, celle de l'année de 1844 où la représentation des femmes s'est accrue de 10%, la primauté de Caldas da Rainha est encore plus évidente (22% des lieux connus), en faisant passer le diocèse de Leiria pour le premier lieu; mais le Nord du Portugal reprend le dessus (diocèses de Braga, Porto et Viseu). La Galice est à nouveau, au milieu du XIX^e siècle, une cible de bien de gens et la ville de Porto, avec 12%, attire plus que celle de Lisbonne (7%).

Les coûts des lettres de guidance payées par la Misericórdia de Coimbra, en particulier si on les confronte avec ses frais totaux, étaient minuscules. Mais pour évaluer l'importance sociale de ce service, il faut comprendre ce que représentaient les montants pour ces personnes secourues. En générale, chaque lettre de guidance ordinaire était juste une aumône misérable 20 réis. Les subsides des *cartas de guia de cavalgadura* étaient, bien sûr, plus élevés et hétérogènes.

En août 1747 les frais du voyage d'une femme malade de Coimbra à Caldas da Rainha se sont élevés à 3.000 réis. Il est évident qu'une femme sans sources de revenus au-delà de son travail, qu'elle d'ailleurs ne pouvait pas exercer tout en étant malade, n'arrivait pas à se payer un tel voyage. En 1783 quatre conductions à l'hôpital de Góis emportèrent en 6.720 réis, à savoir 1.680 chacune. Or, mil réis dans ces milieux sociaux, cela faisait beaucoup d'argent. À Coimbra, en 1750, une femme séranceur de lin devrait travailler 25 jours pour encaisser ce montant. Et pour un travailleur de bêche, en 1786 et 1797, 1.680 réis représentaient plus de 11 jours effectifs de travail. Toutefois, ces subventions d'un millier de réis seraient exceptionnelles. Les billets de guidance trouvés, vraisemblablement tous pour monture, ont les valeurs monétaires suivantes:



Graphique 4 – Subventions payées connues.



Source: AMC, "Maços".

Si en 1812 les aumônes de 80 *réis* représentaient encore 86%, en 1828 elles étaient aussi fréquentes que celles de 240 *réis* et en 1844, étaient seulement 19%, alors que les subventions de 240 *réis* achevaient 50% du total. C'étaient de petits dons, bien sûr, et avec eux les voyageurs malades n'arrivaient pas à leurs destinations, mais il leur suffisait de se rendre à l'étape suivante. Car les *misericórdias*, pour les pauvres qui bougeaient, s'étaient érigées en réseau.

4. Conclusion

Le secours aux pauvres voyageurs a été intensément accordé par la Misericórdia de Coimbra en 1750, concernant environ 2.000 personnes. Au cours de la seconde moitié du siècle, l'institution subventionnait 1050-1150 pauvres voyageurs par an: 800 ou 900 personnes qui marchaient à pied et environ 250 malades sur leur chemin vers les lieux de traitement ou de retour dans leurs foyers. Au XIX^e siècle, les subventions accordées aux voyageurs ordinaires (capables de marcher à pied) ont fortement diminué, l'aide privilégiant le transport de malades.

Entre 1751 et 1791, 81% des voyageurs étaient des hommes et on connaît l'endroit où ils allaient ou disaient aller. À la fin du siècle, il y avait un fort courant dans la direction Sud-Nord. En 1812, l'évêché de Leiria tenait le premier rang en raison de l'attraction exercée par l'hôpital thermal de Caldas da Rainha, et en deuxième position, se plaçait le territoire du patriarcat de Lisbonne. La série de 1828, plus représentative, révèle une majorité de pauvres attirés par le Sud, mais beaucoup de gens se déplaçaient toujours vers les diocèses de Porto et Braga. En 1844, le Nord a repris le dessus, bien que, en tant que localité, Caldas da Rainha ait été à nouveau la première destination.

Les subventions de voyage représentaient très peu dans le budget de la *Santa Casa*, mais elles étaient sans aucun doute un service avec une portée sociale claire pour ces gens sans ressources.

Migrants portugais: processus migratoires et avatars des voyages

Maria Engrácia Leandro

Instituto Universitário de Lisboa – Lisboa – Portugal

Mots clefs: clandestin, émigration, voyage, vulnérabilité.

1. Introduction

Les êtres vivants connaissent le phénomène migratoire dès l'antiquité. Ce ne sont pas les humains qui se déplacent. D'autres animaux le font aussi, dont certains aux rythmes des saisons et d'autres pour atteindre des milieux plus favorables. Les migrations de population ont toujours existé et représentent un reflet du monde tel qu'il s'est constitué à un moment donné. Émigrer, parmi d'autres d'aspects, c'est se déplacer, distances et frontières étant deux notions clefs des migrations internationales. Les distances et moyens de voyage impliquent une certaine durée et des coûts, deux déterminants directs et importants des flux migratoires, puisque c'est autour d'eux que s'organise tout l'espace physique. D'autant plus qu'on ne peut concevoir celui-ci que dans sa matérialité, mais comme une entité structurée socialement, en tenant surtout compte des situations économiques et sociales et des conditions objectives de leur réalisation.

Plus profondément, l'idée même de caractériser la migration comme un mouvement d'un point à l'autre de l'espace, d'un pays à l'autre ou d'une région à l'autre, revient à faire intervenir d'autres facteurs. Le processus migratoire, déjà amorcé dans sa forme moderne à partir du XV^{ème} siècle, s'accélère et s'amplifie au cours du XIX^{ème} siècle, grâce à la diffusion des moyens de transports (supprimant certains obstacles des voyages) et d'informations plus rapides et accessibles à un public plus large. Ceux qui sont à la recherche de travail et de meilleures conditions de vie traversent plus volontiers les frontières, tandis que les effets du système westphalien transforment les empires ou les principaux États-nations qui parfois excluent leurs minorités et mettent sur les routes des vagues de migrations forcées, d'origine politique, religieuse ou ethnique.

Dans l'article sur "l'Égalité" du Dictionnaire philosophique de 1764¹, Voltaire s'insurge contre les pays qui créent des obstacles aux migrations. "Faites mieux: donnez à tous vos sujets envie de demeurer chez vous, et aux étrangers l'envie de venir", voulant ainsi dire que quand on n'a pas dans son pays de bonnes conditions de vie, on part à la recherche d'un ailleurs plus au moins proche ou lointain. L'histoire des migrations portugaises depuis longtemps est riche d'événements semblables, concernant tant celles que par le passé se sont dirigées plutôt vers l'Outre-Mer que celles qui, plus près de nous, s'adressent davantage aux pays européens. Néanmoins, la conjonction de facteurs politiques, économiques, sociaux et culturels de chaque époque introduit aussi des différences significatives dont nous tenons à relever les plus importantes.

Pour y parvenir, dans ce travail, dans un premier temps nous essayons de caractériser ce processus migratoire séculier, tout en tenant compte des singularités temporelles, spatiales et des distances, mobilisant des moyens différents et des enjeux politiques, économiques, sociaux, religieux, individuels et familiaux. Ensuite, étant donné que les contextes, les distances et les formes de départ, se modifient d'une situation à l'autre, nous accordons de l'importance au fait d'émigrer de façon légale ou irrégulière, influençant énormément les contours du voyage. Enfin, en parlant également des conditions concrètes du départ, en nous appuyant aussi sur des extraits d'entretiens, nous cherchons à relever les interstices des

¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Flammarion, 1964 [1764].

voyages, notamment pour ce qui est de l'émigration clandestine. De plus, parmi les relais qui ont permis de continuer à marquer les représentations sociales sur les migrations portugaises internationales, le sort fait aux voyages occupe une place décisive.

2. L'émigration portugaise. Un phénomène qui résiste au temps

Au Portugal, l'émigration n'est pas un fait récent mais séculaire. Elle s'est développée parallèlement au mouvement des découvertes maritimes, à partir du XV^{ème} siècle. Déjà à l'époque, ce mouvement s'est orienté vers les quatre coins du monde, avec une incidence particulière pour les régions d'Outre-Mer d'Afrique, de l'Orient et du Brésil. Plus récemment il s'oriente davantage vers les pays européens. Nonobstant, dans une perspective diachronique, sa perdurance n'est pas uniforme ni du point de vue quantitatif ni du point de vue qualitatif. Au départ, en ne tenant compte que d'une migration de déplacement vers le lointain, grosso modo, nous pouvons définir trois types de mouvements migratoires: de découverte, colonisation et main-d'oeuvre.

Profitant des savoirs et des technologies sur les arts maritimes, les migrations de découverte s'inscrivent dans un mouvement plus général qui émerge au Portugal tout au début du XV^{ème} siècle. Bien qu'avec des objectifs et des enjeux différents, elles mobilisent toutes les classes sociales. La monarchie cherche à s'enrichir en trouvant de nouvelles terres dans un ailleurs plus au moins lointain. La bourgeoisie, plus tournée vers des activités commerciales, part à la recherche de nouveaux lieux de production de marchandises moins chères, par ailleurs bien souvent déjà connues et très appréciées en Europe. Les missionnaires partent pour diffuser la foi chrétienne auprès des païens. Enfin, les groupes de condition sociale modeste cherchent à trouver d'autres moyens pour modifier leur "destin". En quelque sorte au niveau de l'époque, on peut parler d'une forme de mondialisation à l'oeuvre, bien qu'avec des caractéristiques bien particulières.

Par la suite, les migrations de type colonial ont pour objectif primordial de valoriser des territoires peu exploités et peu peuplés. Elles s'inscrivent dans la continuité du mouvement des découvertes maritimes du XV^{ème} siècle, pouvant être considérées "d'expansion, conquête et découverte, une geste colossale d'un petit peuple devenu un fer de lance de la bourgeoisie entrepreneuriale et cosmopolitique de l'Occident. Cela a été un phénomène impérialiste, en même temps que religieux et culturel, en toute bonne conscience, comme les temps le demandaient et demandent toujours à ceux qui ont les moyens de l'accomplir, un exemple impair d'énergie vitale et historique²". Cette forme de migration désignée de colonisatrice, pouvant même être organisée par l'Etat, s'adressait à des colonies, c'est-à-dire des territoires qui sont placés sous la souveraineté du pays occupant.

Joel Serrão³ considère que cette émigration comprend des élites dirigeantes et du peuple qui est l'exécutif de cette entreprise dans les vaisseaux et les caravelles, dans les forteresses et les comptoirs et dans toutes les activités marchandes et administratives. Ce phénomène se poursuit dès la moitié du XVI^{ème} siècle, plutôt vers les îles de Madère, Açores, et le Brésil jusqu'à son indépendance en 1822, et plus tard, vers la fin du XIX^{ème} siècle, pour l'Afrique. Dans ce dernier cas, il s'agit d'un mouvement plus large d'émigration européenne vers l'Outre-Mer. Pierre George nous dit qu'en gros, dans chaque année de la première décennie du XX^{ème} siècle, l'Europe a envoyé pour ces régions 1 500 000 émigrés⁴. Il est important de signaler qu'à l'époque, en Europe, seulement la France était déjà un pays d'émigration recevant des émigrés venus des pays voisins, l'Espagne et l'Italie, ou de Pologne plus lointaine pour travailler dans les mines et les travaux agricoles plus durs.

² E. Lourenço, *O labirinto da saudade*, Lisboa, Dom Quixote, 1978, pp. 124-125.

³ J. Serrão, *A Emigração Portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1974.

⁴ P. George, *Les Migrations internationales*, Paris, PUF, 1977.

De toute façon, les migrations internationales, étant un phénomène très ancien, prennent dès la fin du XIX^{ème} siècle d'autres singularités. D'une part, elles ne sont plus rattachées de façon prééminente à un projet impérialiste et, d'autre part, s'inscrivent davantage dans les inégalités internes et externes de l'économie capitaliste. Dès lors, un nouveau type d'émigré se dessine: un individu qui seul ou accompagné, indépendamment de sollicitations officielles, parfois même contre celles-ci, décide de quitter son pays visant à réaliser ailleurs ce qu'il n'a pas réussi à faire chez lui.

Après la première guerre mondiale, avec la crise des années 1930, surtout par des raisons de rétrécissement économique, du développement technologique diminuant le besoin de main-d'œuvre et de la montée du chômage, on assiste à un grand recul des mouvements émigratoires. Par contre, depuis la deuxième guerre mondiale, l'économie entrant en grand essor, devant un déficit de main-d'œuvre, les pays plus riches et industrialisés ont fait appel à de grands contingents d'émigration, dont beaucoup de Portugais.

Qui sont maintenant ces émigrés portugais et qu'ont-ils à voir avec ceux que pendant 400 ans sont partis pour les régions d'Outre-Mer? Eduardo Lourenço considère qu'auparavant "Pauvres nous sommes partis de chez nous pour nous enrichir ou chercher à devenir quelqu'un: à Goa ou Malaque où c'était facile, pour beaucoup d'accéder à la richesse asiatique; au Brésil, où il fallait l'inventer, en labourant avec l'esclave et en chassant l'indien"... Or, l'émigration des années 1960-1970 convoque "...la population la plus pauvre, mais aussi la plus énergique des villages et des petites villes. Pauvres, maintenant nous sortons de chez nous pour servir les peuples plus riches et mieux organisés que nous"⁵, notamment en Allemagne et en France. C'est dans ce cadre qu'il convient d'étudier une émigration de main-d'œuvre qui se prolonge jusqu'à nos jours bien qu'avec moins d'intensité, variant selon les contextes socio-économiques et culturels internes et externes.

On remarquera qu'étant donné l'ampleur de l'émigration clandestine des années 1960-1970, notamment vers la France, il s'avère difficile de dire, en définitif, combien de Portugais sont partis. Toutefois, les statistiques et les estimations indiquent qu'entre 1957 et 1974, l'émigration portugaise légale et clandestine atteint un million et demi de personnes, dont neuf cent mille se sont dirigés vers la France⁶. Depuis, le mouvement s'est ralenti, sans néanmoins jamais s'arrêter, bien qu'il change d'intensité au gré des conditions socio-économiques du pays. Dès 2011, avec une crise économique bien profonde et l'augmentation du chômage, il prend un nouvel essor, comprenant tous les groupes sociaux, surtout ceux de condition sociale modeste se montrant plus décidés à partir. Après une période de grand départ pour l'Angola, à nouveau, à cette occasion ces flux migratoires se dirigent davantage vers les pays occidentaux, notamment ceux où ils trouvent déjà la structure d'un champ migratoire qui s'est constitué dans le temps, comme c'est, par exemple, le cas de l'Angleterre et de la France.

3. Entre l'émigration légale et l'émigration clandestine

Comme nous venons de le voir, le mouvement migratoire portugais est marqué par un *continuum* d'émigration qui se maintient jusqu'à nos jours. Ces migrations sont en perpétuelle réactivation lorsque les conditions socio-économiques sont défailtantes et elles ne sont jamais définitivement arrêtées, même lorsque les lois portugaises devenaient restrictives. Ainsi, le grand exode émigratoire des années 1960-1970 vers l'Europe a lieu précisément quand la politique de l'État portugais était très restrictive. Plus tard, quand les pays traditionnellement récepteurs de main-d'œuvre portugaise menaient une politique de fermeture des frontières

⁵ E. Lourenço, *O labirinto da saudade*, Lisboa, Dom Quixote, 1978, p 125.

⁶ Estatísticas demográficas do Instituto Nacional de Estatística (1957-1974); Ministère de l'intérieur français (1957-1954).

après 1974, soit de façon légale, soit de façon clandestine, beaucoup de Portugais ont continué à partir, maintenant en grand nombre aussi pour la Suisse. Dans ce dernier cas, beaucoup sont partis en clandestins. D'autres réussissaient à obtenir un contrat de travail temporaire. Depuis, avec le temps, ils se sont installés et ont régularisé leur situation. En 1993, M. Baganha⁷ parlait d'environ 100 000 clandestins portugais au cours des années précédentes, justement quand on parlait davantage des retours et de l'arrêt de l'émigration, y compris par pression des pays récepteurs.

En effet, les données statistiques ne se rapportent qu'à l'émigration légale, laissant dans l'ombre l'émigration clandestine, aussi très ancienne. La littérature portugaise parle abondamment des Portugais qui portaient surtout pour le Brésil cachés dans le fond de cale des bateaux: "Le voyageur clandestin était monté, pendant la nuit, venant des entrailles de la Carvoeira, pour se cacher dans le fond de cale, où il y avait l'espace suffisant pour un homme couché, précisément là où beaucoup d'autres avaient déjà voyagés pendant des jours et des semaines. Par ailleurs, l'un d'eux, venant du Brésil et donc vêtu légèrement, avait été pris par le mauvais temps nordique et en était paralysé pour toute sa vie"⁸. Rappelons que le propre des clandestins étant de passer inaperçu, il s'avère toujours difficile de les dénombrer surtout quand les données statistiques officielles sont pratiquement inexistantes, comme c'était le cas avant le XIX^{ème} siècle.⁹ Plus récemment, on n'a trouvé qu'un moyen pour les identifier: leur régularisation. Dès lors, quand on regarde les statistiques portugaises relatives à l'émigration on s'aperçoit que les clandestins n'y figurent qu'après 1960. De plus, cet enregistrement ne tient compte que de ceux qui sont venus en France, puisque c'est le seul pays d'immigration portugaise qui fait officiellement la distinction entre immigration légale et clandestine. Pour les autres pays il s'agit d'estimations, ce qui interdit toute comparaison fiable.

En France, pendant l'époque de la grande immigration des années soixante et soixante-dix, une période où il y avait effectivement besoin de main-d'oeuvre étrangère, il suffisait qu'un clandestin présente un contrat de travail avec un visa de l'ONI (Office National d'Immigration) pour qu'il arrive à se faire légaliser. En suite, il pouvait rentrer au Portugal et se faire légaliser aussi. C'est ainsi qu'à posteriori, était faite la comptabilité des sorties clandestines. Cette logique, par un double effet d'enregistrement, peut avoir des effets pervers lorsqu'il s'agit de distinguer l'émigration légale et l'émigration clandestine. Accédant à une situation légale dans son pays, le migrant est dorénavant comptabilisé dans l'émigration légale. D'ailleurs, quand on compare les chiffres pour l'un et l'autre pays on trouve toujours un décalage. Costa Leite a constaté le même phénomène pour les États-Unis et le Brésil dès le XIX^{ème} siècle¹⁰.

En plus, il y a toujours ceux qui, en tant que clandestins, ne peuvent pas venir au pays, sans risque de se faire arrêter comme c'est le cas des réfugiés politiques ou des réfractaires. Or, si auparavant ceux-ci le faisaient davantage par manque de moyens pour payer la taxe exigée aux jeunes qui voulaient sortir du pays, ils prenaient alors plutôt la décision d'émigrer pour ne pas prendre le risque de partir vers les anciennes colonies pour y faire la guerre. Par ailleurs, dès le XIX^{ème} siècle le service militaire est considéré comme un facteur important de l'émigration clandestine sortie du Portugal. Néanmoins, c'est entre 1961 et 1974 qu'elle prend le plus grand essor. Mais elle comprend aussi un large éventail de personnes, y compris

⁷ M. Baganha, *Principais características e tendências da emigração portuguesa*, in *Actas do II Congresso Português de Sociologia, Estruturas sociais e desenvolvimento*, Vol. I, Lisboa, Ed. Fragmentos, 1993, pp. 819-835.

⁸ J. Miguéis, *O Natal do clandestino*, Lisboa, Estúdios Cor.

⁹ C. Leite, *As leis e os números*, in *Análise Social*, Vol. XXIII, 97, 3^o, 1984, pp. 463.480.

¹⁰ C. Leite, *As leis e os números*, in *Análise Social*, Vol. XXIII, 97, 3^o, 1984, pp. 463.480. M. E. Leandro, *Au-delà des apparences. L'insertion sociale des Portugais dans l'agglomération parisienne. Étude comparative*, Thèse de doctorat, Université René Descartes, Sorbonne Paris V, 1992.

beaucoup de femmes et même d'enfants dans le cadre du regroupement familial rapide, comme nous l'ont révélé quelques uns de nos interlocuteurs.

“Quand je suis venu en France j'étais marié et mes trois enfants, tous petits, étaient déjà nés. La vie là-bas était très dure et les difficultés pour entretenir la famille étaient immenses. Alors, nous avons décidé de partir. Mais il y avait le problème des papiers. Alors, comme beaucoup d'autres, je suis parti avec un passeport de lapin, c'est-à-dire sans papiers. J'ai dû payer un passeur et malgré les péripéties du voyage, je suis arrivé sain et sauf. Aussitôt, comme il y avait déjà d'autres amis et voisins qui avaient parlé à leurs patrons, j'ai vite trouvé du travail. Je pensais toujours faire venir rapidement la famille. Lorsque j'ai trouvé un logement convenable, je n'ai pas hésité. Mais, une fois de plus, se posait la question des papiers. Étant donné que je vivais encore dans une situation irrégulière je ne pouvais les faire venir dans le cadre du regroupement familial. C'est pourquoi nous avons décidé qu'ils viendraient aussi de façon clandestine. Dans ces conditions, à nouveau, on a payé un passeur qui s'est occupé du voyage jusqu'à Hendaye. En arrivant en France je les attendais à la frontière. Depuis nous sommes bien arrivés, même s'il s'agissait d'un voyage special: clandestin et avec des enfants en bas âge” (H., marié, mécanicien, 46 ans).

“Venir en France en clandestinité, quand on vient seul, malgré les maintes difficultés du voyage et tous les risques encourus, on s'en sort tant bien que mal. Le plus difficile c'est quand on se sent pratiquement obligé de faire venir la famille, avec des enfants en bas âge, dans des conditions semblables. Mais c'était la seule façon de le faire. Si je suis venu sans papiers, les avoir pour eux et ma femme c'était encore plus compliqué. Étant donné ma situation de clandestin, on n'a même pas osé les demander. C'était trop risqué par rapport aux autorités portugaises, qui outre les arrestations probables, obligeaient à payer des amendes très lourdes” (H., marié, chef de chantier, 43 ans).

On remarquera que devant les conditions de vie difficiles, quand les individus décident de les faire changer à court au moyen terme, dans un ailleurs bien souvent inconnu, malgré les informations qui circulaient véhiculées par ceux qui avaient émigré auparavant, ils se montrent encore plus capables de prendre des risques pour dépasser un éventuel danger. En effet, dans les provinces au nord du Tage, dont est sortie la grande majorité des émigrés, beaucoup d'entre eux salariés, d'autres, petits paysans le plus souvent propriétaires de terres de moins de 5 hectares, réparties en minuscules parcelles disséminées dans toute la commune et certaines familles ne possédant que des jardins potagers. Dans ces conditions, les paysans pauvres, qu'ils soient propriétaires, fermiers, métayers ou journaliers, devaient pour survivre s'engager sur les terres, moyennes et grandes propriétés, appartenant à des notables locaux, touchant des salaires de misère, parfois même payés en nature.

Mais pour changer leur situation, ces émigrés et leurs familles, bien souvent, ont dû se soumettre à maintes difficultés, dont le fait de se sentir obligé à partir en clandestin n'est pas la moindre. Même sans le vouloir, devant les restrictions à émigrer d'où découlaient aussi les lenteurs administratives et les contrôles policiers, freinant fortement l'émigration légale, la clandestinité se présentait comme la seule issue possible quand on était vraiment décidé à partir. Par ailleurs, d'autres l'avaient déjà fait et tant bien que mal ils s'en étaient sortis. En effet, les politiques portugaises de l'émigration, d'après l'arrêt de loi 43 582 du 4 avril 1961, aggravent les punitions à l'égard des clandestins et de ceux qui les aident. Quitter le pays sans un passeport d'émigration, un faux passeport ou même un passeport de tourisme avec l'intention de s'installer à l'étranger, c'est déjà un crime. Les clandestins encouraient, ainsi, des punitions sévères. De même en ce qui concerne les passeurs.

L'émigration portugaise de façon clandestine n'est pas nouvelle. Dès le XV^{ème} siècle cette forme d'émigration était déjà pénalisée par le droit portugais. Cependant, autrefois elle était plutôt appréhendée comme des enjeux des passeurs, visant à en retirer des grands profits. Dans ces conditions, en cas de punition, celle-ci était plus impitoyable pour eux et

inversement pour les émigrés, considérés plutôt victimes de promesses falacieuses. Or, même si en 1961 les objectifs des passeurs n'étaient pas très différents, il y a eu une différence significative: les candidats à cette forme d'émigration étaient aussi punis bien que moins sévèrement. L'arrêt de loi 46 939, du 5 avril 1966, établit à nouveau des peines plus graves pour les passeurs, considérés comme éléments plus décisifs dans cette forme d'émigration. J. Correia¹¹ les catalogue de "parasites". "Ce personnage est comme un pickpocket. Pour chacun qui meurt il en naît quatre. Pour eux il est important de venir à ce monde pour ganhar dix mil escudos pour chaque tête qui placent de l'autre côté de la frontière".

Après 1969, avec l'arrivée de Marcelo Caetano au pouvoir, l'émigration clandestine n'est plus perçue comme un crime, sans pour autant être impunie, mais moins lourdement. Par contre, les déserteurs sont toujours considérés comme criminels et, par conséquent, continuent d'être obligés à payer une amende plus grande. Depuis 1971, après la mort de Salazar, Marcelo Caetano, alors Premier Ministre, a signé un nouvel accord de main-d'oeuvre entre la France et le Portugal, dans une tentative d'ouverture du régime. Mais en définitif, il a fallu attendre la révolution du 25 avril 1974, pour que l'émigration puisse être considérée un droit, comme d'ailleurs le préconisé dans l'article 13 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948, stipulant que chacun a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de retourner dans son pays. Ces prérogatives sont aussi inscrites dans l'article 44° de la Constitution de la République portugaise de 1976 et ses révisions respectives¹². Néanmoins, effectivement l'émigration portugaise clandestine pour la France et plus réduite pour d'autres pays européens, ne s'est arrêtée qu'après la signature des accords de Senghen et après la libre circulation entre les pays signataires, dont le Portugal, à partir de 1993. Malgré les transformations économiques et sociales à l'oeuvre, beaucoup de Portugais continuent à émigrer de façon illégale. Au-delà d'autres dimensions et du fait que nous vivons dans un système de mondialisation, sans que les frontières géographiques et politiques soient annulées, ceci soulève toujours le problème des inégalités sociales internes et externes, continuant à pousser beaucoup de ceux qui vivent dans la pauvreté à émigrer. De cette façon, la pression migratoire ne s'est pas tarie pour autant, comme l'accentuation de la crise entre 2011 et 2015 nous le démontre. Si aujourd'hui il s'agit d'une émigration plus diversifiée au niveau des appartenances sociales, y compris des personnes de formation académique plus élevée et plus atteintes par le chômage, à la longue on ne connaît pas la durée d'un processus qui pourrait mener à tarir les émigrations portugaises. De plus, la modernité et la mondialisation peuvent encore durablement accélérer les formes de mobilité avant de les amenuiser, car il est difficile de mesurer les anticipations des candidats au départ quant aux perspectives d'amélioration de leur condition sociale au niveau interne. Les nouveaux flux mondiaux, selon les données du rapport de l'ONU (Organisation des Nations Unies), de 2015, ne cesse de s'accroître. En 2015, il y avait 244 millions de migrants internationaux, c'est-à-dire de plus 41% qu'en 2000. À elle seule, cette population pouvait construire un des plus grands pays du monde. Encore, en 2015, les statistiques dénombrèrent aussi 20 millions de réfugiés. Depuis, les chiffres augmentent toujours, sachant que si beaucoup émigre pour des raisons politiques, par exemple pour échapper à la guerre, d'autres viennent aussi à la recherche de moyens d'accéder à une vie meilleure dans les pays et régions plus riches et démocratiques. C'est ainsi qu'en 2015 les données indiquent que les migrants arrivent à 3,3% de la population mondiale, quand en 2000 ils n'étaient que 2,8%. De plus, c'est dans l'Union Européenne et dans l'Asie que vivent deux tiers des immigrés au monde.

Or, si parmi ceux-ci beaucoup sont partis de forme légale, d'autres l'ont fait de façon clandestine. Comme le dit C. de Wenden¹³, d'autant plus que la mondialisation s'est

¹¹ J. Correia, *Ecos do país*, Imprensa do Douro Editora, Régua, 1969.

¹² *Constituição da República Portuguesa* (2^a revisão), Lisboa, Estante editora, 1989.

¹³ C. Wihtol de Wenden, *L'immigration eu Europe*, Paris, La Documentation française, 1999.

accompagnée partout dans le monde d'une généralisation de la détention de passeports, ce qui n'était pas le cas il y a encore 40 ans, y compris au Portugal, ayant pour effet l'accélération de la mobilité et l'élargissement du nombre de pays et de personnes concernées par les migrations internationales. La multiplication des réseaux économiques, médiatiques et culturels a développé l'envie du monde occidental et des imaginaires migratoires dans les régions jusqu'à peu concernées et auprès de populations jusqu'alors plus sédentaires.

De même, la mondialisation fait partie d'une révolution transnationale qui succède à l'ordre basé sur la souveraineté des États-nations et redéfinit les sociétés et les politiques autour du globe. La mondialisation de la mobilité, comme nous pouvons le constater, y compris à travers des formes diversifiées de tourisme, son accélération, sa différenciation et sa féminisation s'accompagnent de la politisation des migrations où la politique interne les relations bilatérales et régionales et les politiques de sécurité des États sont de plus en plus affectées par les migrations internationales de toute sorte, même avec la prédominance des migrations économiques.

L'émigration clandestine a toujours montré la faiblesse des restrictions et la perméabilité des frontières, comme c'était toujours le cas portugais, les nouvelles mobilités accentuent davantage cette tendance. La diversification des échanges, les mass media, la multiplication des filières, accentuant ce phénomène, accélèrent les nouvelles formes de circulation, tandis que des nouvelles frontières se construisent.

Le cas annoncé de la construction d'un mur entre le Mexique et les États-Unis, pour précisément empêcher les Mexicains de continuer à émigrer pour ce pays, est paradigmatique à ce sujet. L'émigration devient alors un processus semi-autonome et les facteurs internes (pauvreté, inégalités sociales, chômage...) deviennent bien souvent moins importants que les facteurs d'attraction, créant les aspirations au départ, en espérant qu'au loin on pourra les réaliser.

En ce qui concerne les flux migratoires portugais des années 1960-1970, nous pouvons dire qu'il y a un mélange très imbriqué entre ces deux composantes. En effet, tous les chercheurs qui ont étudié ces phénomènes s'accordent pour dire que ce sont surtout les conditions de pauvreté, dans certains cas de misère, qui ont poussé tant de Portugais à partir, pour les quatre coins du monde, mais avec une incidence particulière pour l'Europe. Jusqu'en 1962, ils partaient davantage pour le continent américain, surtout le Brésil, ancienne colonie portugaise jusqu'en 1822, qui recevait la part du lion. Dès lors, même si ce mouvement se dessine déjà pendant les années 1950, ils partaient surtout pour la France et l'Allemagne, au moment où ces pays en grand essor économique faisaient appel à de la main d'oeuvre émigrée. De cette façon l'offre et la demande se conjuguent favorisant tant l'émigration légale que clandestine.

Dorénavant, cette dernière s'adresse notamment à la France, étant donné que les politiques allemandes sont très rigides à ce sujet. Par ailleurs, si dans l'un et l'autre pays on avait la conviction qu'il s'agissait d'une migration temporaire, tant que le marché en avait besoin, elle était encore plus consistante en Allemagne. Soulignons au passage que dans l'Allemagne la notion de *é/immigré* n'existe pas. On parle alors de "*gastarbeiter*" signifiant justement travailleur invité. Quoi qu'il en soit, les statistiques nous indiquent que déjà très tôt les Portugais émigraient en grand nombre pour la France, tant de façon régulière qu'irrégulière. Déjà en 1956, le consul portugais à Bayonne faisait sonner la sirène pour signaler une progression des travailleurs portugais venant en France de façon clandestine. Toutefois, ni cette alerte ni les mesures politiques et juridiques postérieures des autorités portugaises et plus tard même des autorités françaises, n'arrivent à stopper la croissance progressive de ce mouvement. Les années 1969 et 1970 connurent une ampleur inégale avec près de 250 000 entrées en deux ans (dont 170 000 travailleurs), une grande partie de façon illégale. En 1969, sur les 80 000 travailleurs qui entrèrent cette année-là, à peine 8 000 étaient entrés dans des

conditions légales. Ceci sans compter les membres de leur famille qui les accompagnaient ou venaient vite les rejoindre et qui furent régularisés plus tard. D'une certaine façon, cette forme d'émigration clandestine pour la France et tout se qu'elle implique ressemble à une nouvelle "odyssée", mais cette fois de façon terrestre, obligeant à des voyages plein d'épreuves et d'autres enjeux.

4. Voyage comme exigence et aventure

Voyager c'est se déplacer. Voilà un des faits plus anciens des humains, qui, autrefois, dans une période de nomadisme, se déplaçaient surtout pour des raisons de subsistance, dans la plupart des cas en cheminant d'un côté à l'autre. Depuis et jusqu'à nos jours, sans annuler totalement cette nécessité, ils le font aussi pour beaucoup d'autres raisons, tout en pouvant profiter d'un plus large éventail de moyens de transports au fur et à mesure que le temps passe et que le développement s'accroît.

En effet, il faut du temps pour se rendre d'un lieu à un autre, tout en sachant que celui-ci varie en fonction des distances et des moyens de transports utilisés. Jadis, en l'absence de moyens de transports, les voyages se faisaient plutôt à pieds ou à l'aide des animaux, ce qui pouvait prendre plus au moins de temps, selon les distances que l'on devait parcourir. Cependant au fur et à mesure que les humains sont entrés dans d'autres processus de développement ils ont aussi créé des moyens de transports de plus en plus rapides et confortables. Avec les transports modernes et performantes, les distances semblent se rétrécir. Dorénavant le temps et les distances prennent d'autres dimensions et le sens du voyage c'est considérablement modifié. L'avion nous donne l'illusion de voyager, mais bien souvent il n'y a que déplacement géographique, contrairement à d'autres moyens de transports permettant, par exemple, de s'arrêter au passage, de contempler le paysage, de se retrouver avec d'autres personnes, et donc d'être confrontés à d'autres peuples et cultures.

Dans le champ des grandes émigrations économiques les situations de voyage se présentent de façon variable. Dans le cas portugais, autrefois c'est dans les caravelles que beaucoup d'individus arrivent à dépasser les risques des voyages maritimes, le cap des tourmentes, par des mers inconnues et arriver à des territoires lointains. C'est l'odyssée tant chantée par Camões dans les *Lusiadas*¹⁴. Entretemps les conditions de voyage ont changé. Dans le processus historique des migrations internationales portugaises, c'est très différent de faire un voyage de découverte et de conquête au moyen de transports maritimes peu sûrs, pour arriver à des territoires lointains d'Outre-Mer ou pour des contrées plus proches utilisant des transports terrestres. En outre, pour ces derniers appartenant au même continent, on avait déjà des informations plus précises, y compris sur des "bassins migratoires". Ce n'est pas par hasard, que dans les années soixante du XXème siècle les Portugais s'adressent en plus grand nombre à la France et à son intérieur principalement à l'agglomération parisienne, qui à elle seule a reçu 45% d'entre eux, dont la moitié dans le Val-de-Marne, les Yvelines et la Seine-Saint-Denis. En réalité, au fur et à mesure qu'ils continuent à se déplacer ils tendent plutôt à prendre des routes connues, souvent déjà parcourues par d'autres.

Pour y parvenir, les moyens de transports et le contenu des voyages changent. Mais les voyages à eux seuls ne définissent pas ces migrations, puisqu'elles impliquent l'investissement dans un ensemble de ressources d'ordre individuel, familial, économique et social. Dans la narrative de de nos interlocuteurs, ce voyage, surtout dans la condition de clandestinité, devient aussi une vraie "geste héroïque", racontée dans un ton poétique et épique. Dans la geste d'accessibilités à cet ailleurs nous distinguons toute une série d'épreuves dont le héros est le narrateur.

¹⁴ L. de Camões, *Os Lusíadas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1970.

L'étape préliminaire consiste à trouver un réseau de solidarité pour aider à réaliser cette entreprise de mobilité spatiale et sociale, de trouver un passeport et de l'argent pour payer le voyage et, dans le cas des clandestins, un passeur.

“Dans le temps, c'était très difficile d'obtenir un passeport pour émigrer. Pour y parvenir, il fallait, souvent, avoir des pistons et récompenser ces personnes, ce qui devenait aussi cher. Nous étions encore jeunes et nos parents n'avaient pas de moyens. C'est pourquoi mon frère et moi sommes partis de façon illégale. Surtout avec l'encouragement de ma mère, mes parents ont fait un prêt de 12 000 escudos pour chacun. Autrement on ne pouvait pas partir. Aussitôt que j'ai gagné de l'argent, j'ai remboursé ces dettes et mon frère en a fait autant. Mais en pensant au voyage on pense surtout à ses difficultés. On voyageait toujours en sursaut par peur d'être arrêté et de ne pas arriver pas à dépasser les obstacles survenus” (H., 46 ans, marié, plombier).

“J'avais déjà fait le service militaire. Cependant, comme c'était très difficile d'avoir un passeport et quand c'était le cas il fallait attendre des mois, je n'ai pas essayé. C'est ainsi que j'ai pris la décision de venir en clandestin. Mês parents ont fait un prêt, encore plus élevé, pour payer un passeur, ce que n'était pas difficile à trouver. À l'époque c'était un vrai négoce. Mais quand d'autres moyens semblent bloqués, on est prêt à tout ” (H. 44 ans, mécanicien, marié). “J'avais fait le service militaire en Angola. En rentrant je pensais à me marier et organiser ma vie. Mais je n'avais pas assez de moyens. Alors comme beaucoup d'autres, j'ai pris la décision de venir en France. Je suis venu avec un passeport. Mais même comme ça, je n'ai pas pu me passer de l'aide de mes parents. Ce sont eux qui ont fait un prêt pour payer le voyage en train. Aussitôt que j'ai gagné de l'argent je les ai remboursés” (H., 38 ans, marié, Chef de chantier).

“Mon fiancé et ses soeurs étaient déjà venus. Étant ouvrière, je n'étais pas si mal que ça. Mais nous pensions à nous marier et on ne voulait pas vivre un ici et l'autre là-bas. La question c'était alors d'avoir un passeport. Comme c' était très difficile, en faisant comme d'autres et d'illieurs aussi, je suis partie de façon irrégulière. Ce sont mes parents qu'on fait un prêt pour payer à un passeur. Aussitôt que j'ai gagné de l'argent, je les ai remboursés” (F., 37 ans, marié, gardienne).

Ces commentaires sont remplis de plusieurs axes de signification. D'abord, nous voyons la réification des conditions objectives d'existence, poussant au départ. En suite, on trouve des difficultés bien objectives, tant juridiques qu'économiques et familiales. C'est alors que la solidarité familiale, tant matérielle que de capital de confiance, pour arriver à avoir un prêt, devient un atout important, voire indispensable. On peut aussi évoquer l'influence de l'entraînement, encourageant à parcourir des sentiers déjà battus par d'autres ayant réussi cette entreprise. Par ailleurs, les distances, les itinéraires et les voyages en eux-mêmes, impliquent quelques éléments de connaissance, même rudimentaires, une certaine durée et des coûts variés¹⁵, des déterminants directs et importants des flux migratoires. D'autant plus qu'on ne peut pas concevoir celui-ci seulement dans sa matérialité, mais comme une entité structurée socialement, en tenant surtout compte des moyens mobilisés et des occasions qui se présentent. Selon le cas, une occasion peut consister dans la possibilité de connaître quelqu'un, d'avoir un intermédiaire, d'accéder à un emploi, y compris mieux payé, d'avoir des agents qui peuvent faciliter un trajet, d'avoir des amis et des camarades qui peuvent venir en aide, d'avoir la garantie d'un accès à un lieu concret, comme c'était le cas, par exemple, pour ceux qui ont émigré clandestinement.

¹⁵ Dans son travail le plus célèbre Fernão Mendes Pinto, ayant parcouru les lieux plus lointains de l'Orient où il a été arrêté 13 fois et vendu 17 fois, aux temps des grandes dévouvertes maritimes, après avoir retourné au Portugal, raconte avec détail et esotisme les péripéties de ces aventures, y compris des voyages. F. Mendes Pinto, *A Peregrinação*, Lisboa, Sociedade de Intercâmbi Cultural Luso-Brasileiro, 1952.

La deuxième étape c'est le départ, la conséquente rupture avec la famille et avec le son milieu social, le déchirement, situation brillamment décrite par Ferreira de Castro¹⁶. Cette perte du lieu, de la famille, du moins temporairement, de des relations d'interconnaissance, des liens interpersonnels, d'une manière d'être et de communiquer, d'un paysage naturel et construit, des sites bien familiers, produit des blessures incommensurables, dont il est très difficile de faire le deuil. Il suffit de les entendre parler de tout ce qu'ils ont laissé, pour mesurer l'ampleur de ce déchirement. C'est, aussi, dans des situations pareilles que le mot "saudade" prend tout son sens. Dans ces situations, s'accumulaient tout un ensemble d'éléments et d'émotions fortes. Les adieux à leurs proches et la rupture avec leurs milieux de vie, constituent plusieurs formes de mort pour eux et pour les leurs. Puis, l'inconnu, les difficultés des chemins, y compris les conditions des moyens de transport, les risques d'être repris à la frontière, la rapacité et les exactions des passeurs mensongers de l'"Eldorado", tout cela provoquait chez ces héros une situation de grande angoisse poussée à son paroxysme.

La troisième étape consiste dans le voyage, pour beaucoup parmi eux vécu dans la clandestinité avec tous les risques qui en découlent. Si le risque est au coeur de la condition humaine, il est la rançon du fait que chaque individu crée à chaque instant sa liberté, dans le cas de s'en aller ou de rester, avec une lucidité inégale mais parfois aussi avec une adversité inattendue impossible à prendre en compte avant qu'elle ne survienne. Les notions de "passeport de lapin", obligeant tant à se cacher qu'à s'enfuir devant le chasseur réel ou imaginaire, ou "a salto", cheminant en cache-cache par des sentiers, des vallées, des fleuves et sautant des montagnes, sont très significatives à cet égard. Au sens matériel, le saut est un exploit de guerrier, chez les Celtes et il fait partie des jeux dont sont capables les héros, soit pour échapper à leur adversaire, soit pour l'accabler. Du point de vue symbolique, le saut signifie l'ascension, la capacité à dépasser une situation bien difficile pour arriver à réaliser les objectifs qu'on s'est donnés.

Tant du point de vue matériel que symbolique, en arrivant à dépasser des obstacles retrouvés, ces voyageurs arrivent à échapper à leur adversaire, dont le plus redouté était la police portugaise, la PIDE, et toutes les tracasseries administratives remplies d'exigences, visant aussi à empêcher, ou du moins à rendre difficiles, ces migrations. Or, dans le cas, malgré les barrières de toute sorte, y compris le risque de la vie, c'est à travers ce saut qu'ils arrivent à dépasser une des plus grandes difficultés du voyage: la traversée des Pyrénées à pieds, et enfin, s'approcher de la terre tant convoitée, en quelque sorte la "terre promise" où ils trouveront non pas du "miel et du lait", dont parle la Bible, mais du travail et un salaire meilleur, conditions indispensables pour changer leurs conditions de vie.

Toute cette opération, voire aventure, constituait pour l'émigré et sa famille un véritable risque, y compris de la vie, ce qui n'était pas inédit. Si le voyage, en soi, peut déjà faire courir en des risques variés, parfois mortels, ceux-ci sont accrus, dans ce cas concret, par les conditions dans lesquelles il se réalisent.

"La première fois, avec mon frère et deux copains, je suis parti de mon village en taxi. En arrivant à la frontière espagnole nous avons été arrêtés par la police. Dès lors, nous sommes obligés de retourner chez nous. Mais le passeur, à qui nous avons déjà payé la moitié, était engagé avec nous. Deux semaines plus tard nous avons à nouveau tenté. Cette fois nous sommes arrivés en France, mais le voyage a été bien compliqué. A la frontière, le passeur nous a fait dormir dans un lieu qui semblait plutôt un étable. Bien à l'aube, il nous a obligés à partir en cachette dans un camion qui faisait plutôt penser à des transports d'animaux. A un moment donné il s'est arrêté. Alors par groupes de quatre ou plus, nous sommes entrés dans une voiture. Après avoir parcouru des distances en Espagne, nous sommes sortis et nous ne sommes mis à marcher à pied. Quand j'ai traversé le fleuve, ma valise est tombée deux fois.

¹⁶ F. de Castro, *Os emigrantes*, 14^a edição, Lisboa, Editora Guimarães, s/d.

Comme le courant était très fort et très froid j'ai eu du mal à la reprendre. À un moment je suis tombé et j'ai eu du mal à me relever. C'est alors que je me suis posé des questions en me demandant si ça valait la peine de me mettre dans cette aventure. Le doute, la peur et ma famille me venaient à l'esprit et les larmes coulaient en abondance..." (H., 41 ans, marié, ouvrier qualifié).

"Je suis arrivé à avoir un passeport, mais seulement pour l'Espagne. Or, ce que je voulais c'était entrer en France. Et c'est là que les problèmes se sont compliqués. En arrivant à la frontière d' Hendaye, il fallait passer à la douane ce qui compliquait bien les choses. Mais, comme l'un des copains qui avait voyagé avec moi avait déjà un frère à Paris, celui-ci était venu en train pour le chercher. En connaissant ce type de situation et comment s'en débrouiller, avec lui nous sommes arrivés à entrer dans le train pour Paris. Mais à un moment donné la police est venue et a demandé le passeport. Comme il n'était pas en règle, j'ai du courir d'un côté à l'autre jusqu'à ce que je puisse me cacher dans les toilettes... Enfin, je suis arrivé à Paris, mais toujours en soubresaut" (H., 39 ans, marié, chef de chantier).

Dans la littérature, Teolinda Gersão¹⁷, faisant écho à des situations semblables dit qu' "Alors les hommes sont partis en secret pendant la nuit, ont grimpés des montagnes à pieds et abbatu à tir à la proximité des frontières, les mains déchirées dans les pierres, couchés à la belle étoile, cachés dans la terre, ont finalement attrapé des routes et des trains...". Au sens anthropologique, dans ces voyages sont bien présents les trois éléments des rites initiatiques: épreuve, affrontement et dépassement, indispensables pour parvenir à un autre condition, voire statut et condition sociale.

Remarquons que d'autres modalités de voyage pratiquées par beaucoup de Portugais pour émigrer, ne sont pas non plus dépourvues des premières étapes dont nous avons parlé plus haut et aussi des difficultés, bien que d'autre ordre. Il suffit de tenir compte des distances, des moyens de transports bien souvent dépourvus de commodités, comme c'était le cas du bateau autrefois, obligeant les groupes de condition sociale modeste à voyager dans les espaces moins équipés de confort. À cet égard, Eça de Queiroz¹⁸ évoque ceux qui quittant la bêche, embarquaient pour le Brésil dans la coque de la galère, avec une paire de sabots et un petit quignon de pain. Quand le tournant migratoire portugais se dirige plutôt vers l'Europe, c'est le train qui prend le dessus. Arrivés à la frontière, ils sont obligés de prendre un train français où vont survenir d'autres difficultés dont la langue et d'autres règles inconnues ne sont pas les moins significatives. Toutefois, il y a une différence de taille. En partant, ils étaient assurés de leurs moyens de transports et savaient qu'ils pouvaient arriver à leur destination sans avoir à se soucier des imprévisibilités de la clandestinité ou vivre dans la peur de la persécution policière ou autre. À cet égard, la grande majorité des Portugais qui sont partis pour la France pourraient faire un voyage plus au moins tranquille dès le départ jusqu'à la gare d'Austerlitz, un point de transposition incontournable pour arriver à un autre monde tant convoité. Par ailleurs, cette gare, pleine de significations pour ceux Portugais¹⁹, même pour beaucoup de ceux qui se sont dirigés pour d'autres pays européens, avait aussi une fonction de relais de cette transaction.

5. Conclusion

Ainsi que nous venons de le voir les flux migratoires portugais, dans la plupart des cas, dès toujours, découlent essentiellement des situations socio-économiques défavorables. C'est ainsi pour les mouvements anciens et pour les plus modernes. Le Portugal des années 1950-

¹⁷ T. Gersão, *Paisagem com mulher e mar ao fundo*, Lisboa, Ed. "O HOrnal", 1982.

¹⁸ E. de Queirós, *Prefácio a O Brasileiro, 50 anos de Luísa de Magalhães*, Porto, Ed. Chardron, 1886.

¹⁹ M.E. Leandro, *Au-delà des apparences. L'insertion sociale des Portugais dans l'agglomération parisienne. Étude comparative*, Thèse de doctorat, Université René Descartes, Sorbonne Paris V, 1992.

1960, en marge du développement des pays industrialisés européens, voit un grand nombre de ses habitants les plus démunis passer les Pyrénées jusqu'à provoquer dans certains secteurs de l'activité productive une pénurie de main-d'oeuvre. On assiste, également, à une saignée démographique tant au niveau des régions plus atteintes par ce phénomène qu'au niveau national²⁰.

Obligés de vivre dans des conditions de vie très dures et sans horizon d'avenir pour améliorer la situation de leurs enfants, par ailleurs un facteur très invoqué par nos interlocuteurs²¹, ils quittaient un pays qui semblait bloqué pour l'avenir, voué à l'immobilité, même si c'est la décennie 1960 qu'il connaît le plus grand démarrage industriel²². Alors, les possibilités de modifier ces situations se situaient dans des pays plus ou moins lointains, avec des possibilités élargies de travail, de meilleurs salaires et de biens affichés par la modernité. De même, cet ailleurs pouvait garantir la reconnaissance sociale tant convoitée, mais qu'ils n'avaient aucunement chez eux. "Avec cet argent, dans mon pays, là bas dans mon village, je serais quelqu'un d'important", nous disait un de nos interlocuteurs, en 1980, vivant dans l'île de France.

À vrai dire, cet "ailleurs" présente toutes les caractéristiques d'une "utopie", prise dans une représentation des valeurs et des principes de recherche d'une autre situation économique, sociale et culturelle capable de faire changer leur "destin". Malgré les significations diversifiées que cette représentation peut avoir, dans la situation que nous étudions, c'est l'"Eldorado", autrefois de l'or du Brésil, devenu l'or de l'Allemagne, de la France et d'autres pays européens qui, à l'époque, ont accueillis tant de Portugais. En effet, ces individus et leurs familles souhaitaient, en allant à l'étranger, ils pouvaient échapper aux conditions du présent, laissant derrière eux la pauvreté et tout le manque de moyens pour s'en sortir. Or, pour accéder à cet ailleurs, il fallait se mettre en route, se déplacer, faire un voyage. Dès lors, ce voyage pouvait se passer en tranquillité ou bien prendre la forme d'une "odyssée" dont le cas le plus saisissant est celui des voyages de ceux qui sont poussés à partir de façon irrégulière. Dans la narrative de nos interlocuteurs, ce voyage constitue souvent une vraie "geste héroïque" dont nous avons cherché à mettre en relief toute une série d'épreuves poussées souvent à leur paroxysme.

²⁰ Idem; M.-C. Volovitch-Tavares, *Les années fondatrices. Des Portugais de France: 1947-1974*, in *Migrance*, n. 15, 1999, pp. 44-59.

²¹ M.E. Leandro, *Lógicas interactivas. Projectos e estratégias familiares migratórias. Ritmos escolares e profissionais e denominação dos jovens de origem portuguesa*, in J. Arrozeia, P.-A. Doudin, *Trajectórias sociais e culturais de jovens portugueses no espaço europeu: questões multiculturais e de integração*, Aveiro, Universidade de Aveiro, pp. 123-155.

²² C. Almeida e A. Barreto, *Capitalismo e emigração*, Lisboa, Prelo, 1970.

Regional Tourism planning: a review of the methodological considerations and strategic approaches in Porto's region

Carla Pinto Cardoso

Universidade Católica Portuguesa – Braga – Portugal

Keywords: regional planning, Porto city, methodological process, planning approaches.

1. Introduction

Even though tourism managers around the world may have some ideas on what needs to be developed, previous research based on tourism planning suggests that, in practice, really effective planning of a tourism destination is hard to achieve and, as yet, no universally accepted methodology has emerged. Thus, in order to provide a base for improved approaches in the future, this paper aims to contribute to a greater understanding of tourism planning at a regional level by evaluating the coordinating role of Tourism Board of the Porto city. In particular, it reviews the methodologies and strategic approaches adopted by this organisation in the preparation of the current Regional Tourism Plan (2017-2020) and, then, reflects and points out the strengths and weaknesses of this plan, and how future-planning cycles can be improved. For this purpose, the study explored the key components of Porto Tourism Board's strategic plan, supplemented by qualitative primary research through semi-structured interviews with select tourism stakeholders.

The paper is divided into two main sections. The first section presents the theoretical background to the context of the study, by explaining the concept of tourism planning and looking at the Portuguese Tourism governance model. While, the second section offers a case study drawn from Porto's experience, which discusses the different features of regional planning in practice and the key methodological issues involved in the preparation of the ongoing Regional Tourism Plan. At the end, this paper provides concluding remarks and makes relevant suggestions for addressing regional tourism success.

By using this case study, the paper holds special value for tourism managers and many of the points raised from Porto's experience have a more general application to other cities experiencing the growth of tourism or seeking to develop this sector.

2. General background of the study

2.1. Understanding Tourism Planning

The importance of effective tourism planning in ensuring economic benefit and sustainability is now widely recognized. In fact, a literature review on tourism field shows that the number of publications dealing with tourism planning has increased considerably in the past ten years and that there is a growing sensitivity and awareness towards this topic. (e.g Hall, 2008, Jamal & Dredge, 2015, Mason, 2008 Mill & Morrison 2012). The assumption outlined by Gunn (1993) when mentioned that "*Once there was a time when travels expected little more from host areas than freedom from highway bandits, minimum food and lodging, and their normal everyday hospitality (or hostility) towards strangers*" (Gunn, 1993, xxiii) well illustrates that this no longer can be accepted. Today (and, as already Gunn (1993) claimed twenty-five years ago), travellers (millions people every day) are much more aware of the quality of the destinations, and seek clean, safe and interesting destinations. It is also a common view in the literature, that several economic, political, social, technological and environmental changes throughout the world are stimulating interest in planning. For instance, authors such as Mill

and Morrison (2012) argued that the decline of some economies encourages leaders to consider tourism as a new producer of jobs and income, or, as mentioned by Delia & Aria (2016), as travel market is now more competitive than even before, leaders need greater strategies and ambitious objectives. There are also several claims that host destinations are increasingly exposed to environment problems of pollution and destruction of resources, as result of the increase of tourism demand, and that this required a special attention.

On the other hand, the experience of many tourism destinations in the world has demonstrated that, on a long-term basis, the planned approach to developing tourism can bring different benefits and avoid potential problems. Therefore, in considering these issues and other likely tourism trends, there seems to be a consensus that tourism planning, viewed as the way to set and meet the goals of tourism development, has a vital importance for the success of a destination. (e.g. Andriotis, 2000, Gunn, 1993, Inskip, 1991; Ritichie, 1992)

As illustrated by Andriotis (2000), who called attention to the fact of early tourism research was restricted primarily to the measurement of the economic impacts for destination areas, the contemporary definition of tourism planning embraces social, political, technological and environmental factors. As Murphy (1985) refers:

‘Planning is concerned with anticipating and regulating change in a system to promote orderly development so as to increase the social, economic and environmental benefits of the development process. To do this, planning becomes ‘an ordered sequence of operations, designed to lead to the achievement of either a single goal or to a balance between several goals.’ (Murphy (1985) cited in Andriotis p.63).

In the same line of thought, authors such Inskip (1991) add that an underlying concept in planning tourism is that tourism should be viewed as an inter-related system of demand (tourist and local residents use the tourist attractions, facilities and services and supply factors) and supply (tourist attractions and activities, accommodation and other tourist facilities, infrastructures and services). Another two basic fundamental issue to planning tourism, underlined in the literature, are that planning responsibility lies equally with key tourism decision makers: *governmental sector*, *non profit sector* and *business sector*, and that the local communities should be involved in planning, since they are highly affected by tourism growth and development. (Gunn, 1993). As Inskip (1991) remarks, if residents understand the benefits the tourism can bring, they will more likely support it. Therefore, they suggest a co-operative and interactive planning. In addition, it should be also emphasised that there seems to be a consensus, among the various authors, that planning requires a clear understanding of the development objectives to be achieved. According to Andriotis (2000) these objectives may be the following ones, or a combination of them:

- political (e.g. enhancing national prestige and international visibility);
- socio-cultural (e.g. encouragement of activities that have the potential for the advancement of the social and cultural values and resources of the area and its traditions and lifestyles;
- environmental (e.g. control of pollution); and
- economic (e.g. increasing employment and real incomes).

According to Gunn (1993) there are also at least four goals for development:

- enhanced traveller satisfaction;
- improved economy and business success;
- protected resources assets; and
- community integration.

Finally, it is also common in these studies, such the study of Pearce (1995) that to achieve the development goals tourism planning must incorporate three different interdependent levels of governance: national, regional and local level.

2.2. Portuguese Tourism governance

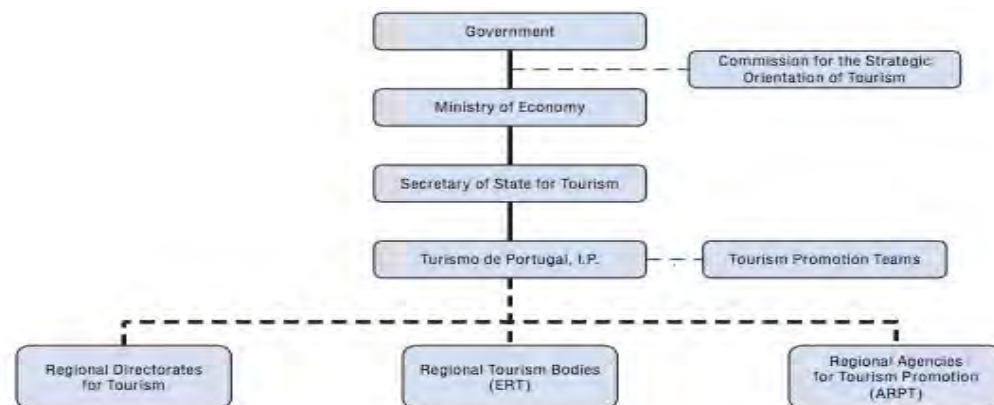
In order to better understand the context in which this study was developed, a brief overview of the Portuguese tourism governance is now presented. For this purpose, and conscious that there is no clear definition in the literature of what governance in the tourism sector consists of, we adopted the basic conceptualization proposed by UNWTO, which reads as follows:

‘Tourism governance means the process of managing tourist destinations through synergistic and coordinated efforts by governments, at different levels and in different capacities; civil society living in the inbound tourism communities; and the business sector connected with the operation of the tourism system.’ (UNWTO, 2008, pag. 31-32).

The current model of Portuguese tourism governance has legal framework on the ‘*Lei de base do Turismo*’ (Tourism Basic Law) introduced by the Decree-law nº 191/2009 of August, 17th, which establishes the guiding principles and objectives of a national tourism policy. General principles of the Tourism Policy include three main issues: sustainability, transversality and competitiveness. These principles are supported by economic, social and environmental objectives. The need for qualified supply and promotion are among those areas identified as priorities of the Tourism Policy. Others include development of skills and training, transport and accessibility and funding.

The Tourism policy envisages tourism bringing benefits such as employment, income generation, investments, competitiveness and sustainable and inclusive growth. The need for integrated planning at national, regional and local levels, reinforcement of the regional management and the community involvement are some of the measures identified by the Law as relevant for the implementation of Tourism policy.

In terms of tourism agents, the Decree-law nº 191/2009, refers the public agents with responsibilities in the national, regional and local Tourism Policy, business sector connector with tourism sector and non-profit organisations such as business associations. The public agents directly involved in tourism activities are presented in the figure below (Figure 1):



Source: OECD, adapted from Turismo de Portugal, 2016.

Figure 1. Organisational chart of Portuguese Tourism bodies

2.2.1. National tourism agents

The Commission for the Strategic Orientation of Tourism brings together the ministries directly or indirectly related to tourism in order to ensure inter-departmental co-ordination in the implementation of the National Tourism Policy. The Secretary of State for Tourism is located within the Ministry of Economy. *Turismo de Portugal* is the National Tourism Authority responsible for implementing tourism policy at national level. It ensures the improvement and sustainability of tourism activities, co-ordinates domestic and international promotion of Portugal, operates a network of twelve hospitality and tourism schools, and

supervisors the activities of the seventeen tourism promotion teams located in priority tourism markets to develop and implement international promotional activities. (OCDE, 2016). To enhance and foster tourism infrastructure, develop human resources training, support investment in the tourism sector and regulate and inspect gambling activity are also functions of Turismo de Portugal. (Turismo de Portugal, 2016)

2.2.2. Regional tourism agents

At regional level, the current governance model includes three distinct groups of entities: Regional Directorates for Tourism (RDTs); Regional Tourism Bodies (ERTs) and Regional Tourism Promotion Agencies (ARPTs). RDTs are public executive departments responsible for implementing regional tourism policies in the autonomous regions of Azores and Madeira islands (*Diário da República*, Decree n° 21/200/A of June, 16th), while ERTs are the public bodies created to ensure regional tourism development in the Portuguese mainland. Geographically defined in accordance with the five regional areas that reflect territorial units used for statistical purposes (NUTS I), they are responsible for adding value and fostering sustainable use of regional tourism resources and pursuing the objectives defined within the national tourism policy. They are also responsible for ensure co-operation and representation of the region in the domestic market. They have financial and administrative autonomy. (*Diário da República*, Decree n° 33/2013 of May 16th). Lastly, ARPTs are non-profit private law associations constituted by representatives of economic agents from the tourism sector, private tourism companies and public sector bodies (e.g. ERTs). They are responsible for consolidate international promotion, reinforce the strategic umbrella approach and enhance operational efficiency, in accordance with the contracting model established with *Turismo de Portugal*. (*Diário da República*, Decree-law n.° 33/2013 of May, 16th)

It is important to remark that the articulated and cooperative work involving all these entities offers a valuable contribution to ensure that local, regional and national actions and priorities are in alignment with the national strategy for tourism. It should be noted that, Portugal has recently launched a new 10-year strategic plan for 2027 - *Estratégia Turismo 2027*-, defining five main strategic axis: to add value to the territory; to boost the economy; knowledge enhancement; to create networks and connectivity and to ensure visibility of Portugal as tourism destination. This new strategy aims to make Portugal a destination that is: □ sustainable and with a cohesive territory; □ innovative and competitive and inclusive, open and technological. It also aims make Portugal a reference in the production of goods and services for the tourism activity worldwide, a destination that values work and talent and to visit, invest, live and study. (*Estratégia 2027*, available in http://estrategia.turismodeportugal.pt/sites/default/files/Estrategia_Turismo_2027_TdP.pdf)

2.2.3. Regional Tourism Board in the north of Portugal: Porto's Tourism board

Within the context of the Northern of Portugal, there are two responsible entities for manager and promote the region as a tourism destination: the Regional Entity of Tourism of Porto and Northern Portugal (ERTPNP) and Regional Agency for Tourism Promotion of Porto and North (ARPTPN).

The ERTPNP is a public entity that, essentially, fosters the use, enhancement and preservation of tourism resources in the region, and collaborates with relevant regional, national and international bodies involved in tourism activities, ensuring the region representativeness and participation on matters of interest to the tourism sector.

On the other hand, the ARPTPN, is a private non-profit agency, created in 1995, with the main purpose of to externally develop and promote Porto and the North of Portugal as a tourist destination, namely through the design and implementation of the Regional Plan for

Tourism Promotion, defined according to the guidelines that emanate from *Turismo de Portugal*. It is constituted by private and public entities with direct and indirect intervention in tourism (e.g. City Hall, Universities, hotels, travel agencies, professional organizers of congresses, congress centres, tourist carriers, farms, Port Wine cellars, restaurants, audiovisual companies, and ERTPNP). In 2015, the ATPN assumed complementary functions to the external promotion - commercial and hosting-, putting in place a process of restructuring, with to raise notoriety of the destination-brand and to simultaneously create business opportunities for their associates. The Porto City hall currently takes on the Administration's Chairmanship.

2.3. Imperatives for strategic regional tourism planning

Once again, in 2016 (and after the 8th consecutive year of above-average growth, the region of Porto, located in the north of Portugal saw its best performance ever in terms of number of international tourists (+15% than in 2015) and tourist spending (+28% than in 2015). Airport recorded 9,37 millions of passengers, equivalent to more 1,29 millions passengers than in 2015. The city welcomed several requests for the creation of new hotels, with most of them focused on the luxury segment of the market and hundreds of apartment buildings were redeveloped by private entrepreneurs in old parts of Porto to rent to tourists. Moreover, from the tourism player's side, the sector has never seen such level of innovation and service. As result, Tourism has become one of the major players in local businesses, and today represents one of the main income sources underpinning Porto's development. Alongside this boom, Porto won various international awards, such as the award for Top European Tourism Destination (2012, 2014, 2017), showing an international recognition of this destination. (TP, 2016)

No doubt we have never witnessed such interesting tourism figures as the ones we are observing now in Porto, and also in national context. Portugal, where tourism is the most important economic sector, also books all tourism records in 2016. However, this achievement also means new challenges for the sector and, in particular, for the tourism planning bodies. This requires strategies and actions in which, amid growing challenges, the sector can continue growing in a competitive and sustainable manner.

In following, will be analysed the role played by ATPN, as a regional board.

3. Key components of Porto Tourism Board's strategic approach

Against to challenges brought about by tourism development in Porto and the North of Portugal, and not neglecting the current tourism national and international trends, the Porto Tourism Board was charged with a new Tourism Strategic Plan, designed for 2017-2020, based on the following mission:

Developing and international promoting Porto and the North as a premium tourist destination and enhancing overall visitors satisfaction, based on five key attributes: authenticity, innovation, excellence, diversification and motivation. (ATPN, 2016)

This new Strategic Plan includes the following objectives:

- To propel the tourism sector as a key engine of economic, social and environmental growth;
- To increase the number of visitors;
- To maximise visitors experiences;
- To affirm Porto and North of Portugal as a tourism destination of excellence;
- To work in close collaboration with all its stakeholders;

- To innovate and produce knowledge;
- To appraise and monitor tourism activity;

Two major ambition were clear on the Porto's Strategic Plan:

- To attract and retain more tourists, by providing them high added-value tourism experiences and to attract new and substantial investments to the region, in order to reinforce and sustain the growth trajectory that tourism has been showing in the region;
- Empowering itself to be able to foster "bridges" inside and outside the organization with the aim to generate synergies between and with tourism stakeholders with greater unity purposes.

It was also noted from this plan that there was an alignment between the ATPN options and the strategic directions of *Turismo de Portugal* for the region. For instance, France, Germany, United Kingdom and Spain appear as strategic markets, with a gradual bet on the diversification of markets (Brazil, USA, Holland, Scandinavia, Belgium and Italy). In addition, in which to concern to strategic products, both entities argue that touring, city breaks and Meetings & Incentives should be the major focus of international promotional campaigns. Other representative products of the region, such as nature tourism, nautical tourism, gastronomy & wine, health & well-being and golf, were also identified as relevant for region development and notoriety.

2.2.1. Regional planning: the methodological process

The ATPNP's regional planning project for 2017-2020 was organized into three phases. They are illustrated in Figure 2.

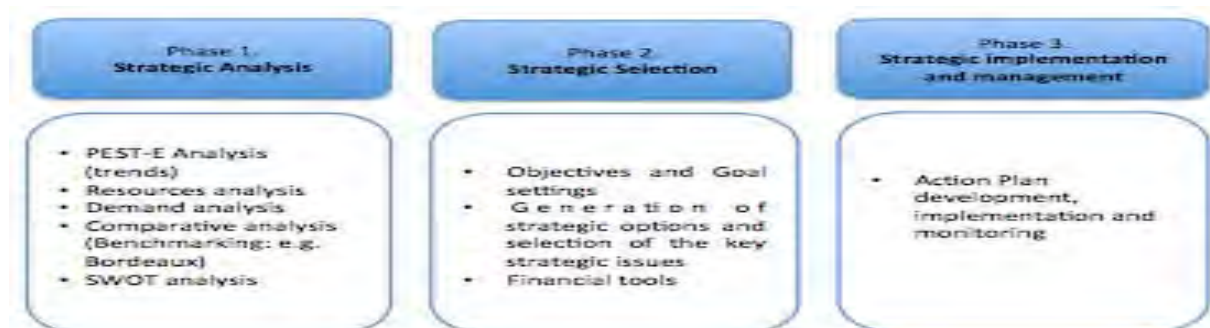


Figure 2. Phases of methodological process

During the Phase 1, the resources assets, economic development, supply ad demand analysis, competitive analysis, as well as past and present tourism performance were studied. Often, this is called inventory. The purpose of this phase is twofold. First, it aims to critically review the existing literature on tourism recent dynamics, particularly, those aspects which are expected to relate to the tourism development in the region of Porto. Second, it was useful to identify the major issues, deficiencies and opportunities (SWOT analysis) that would better consubstantiate the definition of the strategies (Phase 2) and the lines of action, implementation and monitoring of the plan (Phase 3). For this purpose, an extensive review of thematic and territorial bibliography was done, by using a variety of management analytical tools and techniques were used. They include: PEST-E, Competitive and Comparative analyses (Benchmarking). This was combined with an extensive audit process, in which tourism players were invited to present their own perspective on tourism development.

With regard to the literature review, dozens of studies and documents, potentially relevant to the preparation of the Strategic Plan, were identified. The thematic of these studies covered studies on regional, national and international tourism development (e.g. strategic tourism plans, statistical data, rankings, tourism trends, tourism segments and products). This review offered a relevant picture of what was going on in the tourism sector and how it was affecting Porto's tourism development. This also helped to make a proper selection of other cities that, by its similarities and practices, could inspire the tourism plan of Porto and the North of Portugal.

For benchmarking performance, three case studies were selected:

- Amsterdam, which aimed to analyse how Marketing has been working the strength of the destination "Amsterdam" to boost tourism growth throughout the surrounding region, mobilizing for this purpose the Initiative "Visit Amsterdam, See Holland";
- Bordeaux, which sought to show how the city of Bordeaux, with similar characteristics to Porto, distributes tourists throughout the surrounding territory; and
- Sørlandet, which aimed to explore how in the south of Norway the representative tourism promotion agency (Visit Sørlandet) has been focusing its efforts on digital marketing.

In which to concern to the Audit Process, it should be remarks that this had a dual nature: internal nature, focusing on the ATPNP itself, and external nature, focusing on entities beyond the ATPNP, including *semi-structured individual interviews* and seven *focus groups*: one with institutional staff; one with associate members; one with hoteliers; one with other members of the tourism sector and one with of each sub-region of the northern of Portugal: Porto, Minho, Trás-os-Montes and Douro, with the purpose of obtaining a view of the entire territory of ATPNP. The focus group served, fundamentally, to stimulate interaction and coordination of various public and private entities and institutions with responsibilities, at different levels, in the tourism sector.

The semi-structured interviews were carried out, internally, with the heads of key areas of the ATPNP, such as promotion, human resources, administrative and financial areas, and, externally, with leaders of the most relevant organisations dealing, direct and indirectly, with the tourism sector, such as: the Mayor of Porto's City Hall, representatives of *Turismo de Portugal*, Commission for Coordination and Development of the North Region and the General Director of Porto's airport. This process permitted to include a variety of distinct perspectives and reflections on the regional plan.

From the information gathered from this process, it was possible established the main strengths, weaknesses, opportunities and threats Porto and ATPNP were facing. Thus, it was possible, within a second stage, to select a strategy that would address the weaknesses and threats, whilst at the same time would build upon their strengths and exploit their opportunities. Strategic selection therefore required an examination of the strategic analysis, paying particular attention to how each potential strategy would address the key issues.

Finally, at the last phase, it was discussed how strategic decisions would be put into practice. This involved taking into account ATPNP's human, physical, intellectual and financial resources. Configuring the ATPNP's culture and structure to fit the strategy was also made in Phase 3.

3. Conclusions and recommendations for better governance and management

Using the case of Porto Tourism Board, this study underlines the great benefits of a regional plan in tourism, while highlighting that the successful planning and implementation of strategies requires multi-level partnerships between tourism stakeholders.

From the study, it seemed evident, that ATPNP was concerned to involve a diversity of players on the regional plan and ensured that the strategic plan would meet the real needs of the region. It was also noticed that the strategic options and actions for Porto and Northern Portugal were in line with the national policy of external promotion. Within its Plan, ATPNP has selected markets and strategic products that could contribute to stimulating the number of foreign visitors to the country and the region during the year, as well as increasing the Porto and Northern Region's reputation as a destination of excellence.

However, the results of this study also demonstrated some fragilities in the ATPNP's plan process. First, and, even the study underlines that regional tourism board should attempt to more effectively represent the views of all tourism stakeholders in tourism development, host community, who have to live with tourists and the costs and benefits they bring, was not included in the study. This would be a way to ensure that plan meet citizens' needs and would be suitable to the residents. Second, it seemed that there is also a need to expand the role of Tourism Boards as coordinating bodies for private and public sector tourism organizations. For instance, from the results of the process of auscultation, it was noticed that several players had doubts about the role played by each stakeholder, and particularly, about the responsibilities and articulation of ATPNP and EPNP entities. It was evident a clear difficulty of some players to understand the different tourism perspectives.

The following would be some practical recommendations for tourism leaders gathered from the results of this study:

1. Against the tourism challenges, there is a need to reflect 'where we are and where we want go'. It means, understanding the past and present and plan the future, through a clear vision and a regional policy that integrates appropriate strategies to their different characteristics and capabilities;
2. For this purpose, larger articulation between the public, private sectors and local citizenry is required;
3. Tourism planning bodies should be able, not only to partnership, but also to communicate relevant contents, such as the importance and the implications of the tourism or, simply, their aims for the tourism development. Being present, mainly through personal contact, workshops and joint presentations, is extremely recommended. It encourages the sharing knowledge and gathering experience of stakeholders and helps to build a collective vision in which all players believe;
4. Plans must include a variety of concepts, such sustainability, partnership, competitiveness, knowledge and innovation;
5. Finally, it must be emphasized that the role of tourism leaders need to be clear defined by national policies and practices in order to avoid misinterpretation that demean a successful plan.

Bibliography

- A. Balencourt, and A. Zafra (2012), *City marketing: how to promote a city? The case of Umeå*, Umeå Universitet.
- A. C. Sousa et al. (2014), *O Perfil do Turista do Porto: uma perspetiva cultural*, Porto as Tourism Destination, CEPESE, pp. 73 – 88.
- A. Morrison (2013) *Marketing and Managing Tourism Destinations*. London: Routledge.

Adstrategy (2015), Porto World Travel Awards – Relatório de Performance.

Amadeus (2013a), Amadeus Travel Insights: The 21st Century Traveller.

ARPT Porto e Norte (2015). Destino Porto e Norte: Plano e Investimento de Promoção e Comercialização Turísticas Externa Regional para 2016.

ATL (2010), Getting ready for the future? Present decisions future impacts, Associação de Turismo de Lisboa.

ATP (2016), Associação de Turismo do Porto: Plano de Atividades e Orçamento para 2017.

Bordeaux Tourism & Conventions (2015), Press Kit 2015.

Brandia Central (2009), Estudo de Avaliação da Atratividade dos Destinos Turísticos de Portugal Continental para o Mercado Interno.

C. Cardoso, N. Almeida (2015), O potencial do Turismo de Cruzeiros em Leixões para o desenvolvimento turístico do Norte de Portugal: uma revisão de literatura, Universidade Católica Portuguesa.

C. Gunn (1993) *Tourism Planning: Basics, Concepts, Cases*. Philadelphia:

C. Hall (2008) *Tourism Planning: Policies, Processes and Relationships*. Harlow: Pearson Education.

C.M. Hall, A.M., Williams, (2008). “Tourism and innovation”. London. Routledge.

CCDRN (2008), Plano de Ação para o Desenvolvimento Turístico do Norte de Portugal, Comissão de Coordenação e Desenvolvimento Regional do Norte.

Chinavia (2013), Best practice study: city destinations targeting Chinese investors.

CREST (2013), The Case for Responsible Travel: Trends and Statistics, Centre for Responsible Travel.

D. Dredge, (2006), “Policy networks and the local organization of tourism”, en *Tourism Management*, Volumen 27, pp 269–280.

D. Dredge, and J. Jenkins. 2007 *Tourism Planning and Policy*. Milton: Wiley.

D. Getz (2008), “Event tourism: Definition, evolution, and research”, *Tourism Management* 29.

Deloitte (2008), *Medical Tourism: Consumers in Search of Value*, Deloitte Center for Health Solutions

Deloitte (2014), *Atlas da Hotelaria: Novos Jogadores em Campo, 2014*, Deloitte Consultores.

E. Braun (2008), *City Marketing: Towards and integrated approach*, School of Economics – Erasmus University Rotterdam.

E. Costa and R. Palmeira (2013), “A Atividade Turística em Portugal”, GEE/ GPEARI.

E. Inskeep (1991) *Tourism Planning: An integrated and sustainable development approach*. New York: John Wiley and Sons.

E. Inskeep. (1994) *National and Regional Tourism Planning: Methodologies and Case Studies*. Madrid: World Tourism Organization.

EC (2013), *Attitudes of Europeans Towards Tourism*, Flash Eurobarometer 370.

ECC (2013), *2012/2013 Report*, European Cruise Council.

Estratégia 2027, available in http://estrategia.turismodeportugal.pt/sites/default/files/Estrategia_Turismo_2027_TdP.pdf

European Travel Commission e World Tourism Organization (2014), *Handbook on E-marketing for Tourism Destinations – Fully revised and extended version 3.0*, UNWTO.

F. Flier, and R., de Boer (2015), *Amsterdam Marketing – A liveable, loveable and profitable city*, I Amsterdam.

K. Andriotis (2000). *Local Community Perceptions of Tourism as a Development Tool: The Island of Crete*. PhD thesis. Bournemouth: Bournemouth University.

M. Christian et al. (2011), *The Tourism Global Value Chain: Economic Upgrading and Workforce Development*, Duke University.

Murphy, P. E. (1985) *Tourism: A community approach*. London: Routledge.

Nielsen (2014), E-commerce: Evolution or Revolution in the Fast-moving Consumer Goods World?

Observatório das Dinâmicas Regionais do Norte (2009), Turismo na Região do Norte de Portugal, Comissão de Coordenação e Desenvolvimento Regional do Norte.

OECD (2016), “Portugal”, in OECD Tourism Trends and Policies 2016, OECD Publishing, Paris. DOI: <http://dx.doi.org/10.1787/tour-2016-33-en>

Office de Tourisme de Bordeaux, Bienvenue 2014.

P. Beritelli, T. Bieger, and C. Laesser, “Destination governance: Using corporate governance theories as a foundation for effective destination management,” *Journal of Travel Research*, vol. 46, no. 1, pp. 96-107, 2007.

P. Mason (2008), *Tourism Impacts, Planning and Management*. London: Taylor & Francis.

R. Ali., J. Clampet, D. Schaal, and S. Schankman (2014), *The 14 Trends that will define travel in 2014*. SKIFT

R. Arezki *et al.* (2009), “Tourism Specialization and Economic Development: Evidence from the UNESCO World Heritage List”, FMI.

R. Eric, A. Harold, A. Jerome, S. Noel (2011), *Tourist Destination Governance: practice, theory and issues*, Wallingford, UK: CAB International.

R. Mill, A. Morrison (2012), *The Tourism System*. Dubuque: Kendall Hunt.

R. Patterson (2013), *Facebook marketing for tourism organizations*, MMGY Global.

RLAN Amsterdam (2011), *Structural Vision Amsterdam 2040*.

S. McGuire (2013), *Next Generation Tourism Planning*, Buckley Vann Town Planning Consultants.

Turismo de Portugal (2015a), *Promoção e Comercialização Externa Regional: Orientação Estratégias para 2016*.

Turismo de Portugal, IP (2007), *Plano Estratégico Nacional do Turismo*, Ministério da Economia e

Turismo de Portugal, IP (2011), *Organização Regional do Turismo em Portugal*.

Turismo de Portugal, IP (2015b), *Turismo 2020: Plano de Ação para o desenvolvimento do Turismo do Porto e Norte de Portugal*, ER (2015), *Estratégia de Marketing Turístico do Porto e Norte de Portugal: Horizonte 2020*.

Turismo do Porto e Norte de Portugal, ER (2015), *Plano de Ação PNP 2015. turismo em Portugal*, Ministério da Economia.

UNWTO (2007), *Handbook on Tourism Market Segmentation, ETC Market Intelligence Report*.

UNWTO (2011), *Tourism towards 2030*.

UNWTO (2016), *Tourism Highlights 2016*.

V. Della Corte, M. Aria (2016), “Coopetition and sustainable competitive advantage. The case of

Visit Norway (2012), *Brand Platform for Norway as a Tourist Destination*.

WT0 (2016), *Travel & Tourism Economic Impact 2015 – Portugal*.

Le vetrate istoriate di Pietro Chiesa e di Giulio Cesare Giuliani nello spazio liturgico di primo Novecento

Francesca Castanò, Giangaspere Mingione

Università della Campania Luigi Vanvitelli – Aversa (CE) – Italia

Parole chiave: Vetrata artistica, area centro-settentrionale, liturgia, pellegrinaggio, conversione.

«La vetrata, questa prediletta ancella della luce, leggiadra figlia del vetro nel mondo materiato potrebbe essere paragonata ad un fuoco fatuo, atto a ricoverare, le sue luminescenze negli ambienti dove apparisce»¹.

Con queste parole Cesare Picchiarini², maestro vetraio noto come “Mastro Picchio”, descriveva la grazia e la bellezza che caratterizzavano le vetrate artistiche. Su questa sua passione fondò il laboratorio di San Salvatore in Lauro, nei pressi dell’omonima chiesa, che nel 1929 venne acquisito dall’artista viterbese Giulio Cesare Giuliani (1882-1954) insieme ai bozzetti disegnati da Duilio Cambellotti³, Umberto Bottazzi, Vittorio Grasso e Paolo Paschetto, note figure rappresentative del modernismo romano, attualmente conservati presso il Museo della Casina delle Civette in Villa Torlonia a Roma. Questa importante “eredità” non fece che accrescere la già spiccata sensibilità del giovane Giuliani che seppe bene veicolare gli studi scientifici, conseguiti negli anni della giovinezza attraverso la formazione accademica in Chimica e Farmacia, nel campo della vetrata artistica.

Proprio la conoscenza dei materiali e la capacità di prevedere eventuali reazioni alle diverse sollecitazioni permise all’artista di diventare uno dei più importanti maestri vetrai della capitale. Nel 1907 il matrimonio con Angelina, figlia del noto pittore Eugenio Cisterna, segnò un momento cruciale della carriera di Giuliani. Cisterna infatti aveva fondato lo studio per la realizzazione di vetrate artistiche «avendone rilevata la necessità mentre decorava le chiese»⁴. Egli, valutando positivamente la perizia e l’abilità del genero che «arrivò attraverso esperienze personali all’applicazione di dorature e di colori su vetro a gran fuoco, secondo la maniera degli antichi artefici»⁵, gli affidò la direzione tecnica del laboratorio⁶. Giuliani, con la complicità del Cisterna, trasmise questa passione per le arti decorative ai suoi tre figli Maria Letizia, Laura⁷ e Tommaso. Le prime due pittrici continuarono insieme al fratello, architetto, a condurre la direzione dello “Studio delle vetrate d’arte”.

La tradizione familiare, la passione per la lavorazione del vetro e lo spirito artistico connotano analogamente l’esperienza di Pietro Chiesa (1892-1948). Maestro vetraio e designer ticinese,

¹ Cesare Picchiarini, *Tra vetri e diamanti, appunti di vita di mestiere e d’arte*, Scuola Tipografica Orfanatrofio Maschile, Amatrice, 1935, p. 133. Il testo è una preziosa testimonianza per la storia della vetrata nei primi decenni del secolo scorso nell’ambiente romano ma anche un intenso racconto delle amicizie con artisti del calibro di Cambellotti, Bottazzi, Grassi, Paschetto.

² Cesare Picchiarini (1871-1943) all’abilità tecnica unì quella di promotore dell’arte della vetrata, affermandosi con successo nell’ambito delle due mostre realizzate a Roma nel 1912 e nel 1921. Nello stesso periodo eseguì anche altre vetrate, tutte a soggetto religioso. Nel 1920, in collaborazione con Paschetto, disegnatore dei cartoni, realizzò le quattordici vetrate con simboli sacri per la Chiesa Evangelica Metodista di Via Firenze a Roma. Nel 1924, inaugurò la Scuola della Vetrata Artistica che diresse fino al 1928, anno in cui iniziarono i suoi problemi di salute che lo portarono poi, alla fine del 1929, ad abbandonare l’attività e a cedere il Laboratorio a Giuliani.

³ È interessante notare che Duilio Cambellotti (1876-1960) estese l’utilizzo della vetrata artistica anche al settore della progettazione d’arredo. Ne sono un esempio le due piccole credenze pensili con vetratine rappresentanti figure nude databili intorno al 1912, esposte al Museo della Casina delle Civette in Villa Torlonia a Roma. Gli articoli apparsi sulla rivista “La Casa”, nel 1908, dove Cambellotti segnala come necessario il disegno basato sulle forme semplici caratteristiche della tradizione locale, indicano la linea progettuale dell’artista legata al rispetto dei materiali e al rigore del metodo compositivo.

⁴ Mimi Carreras Amato, *Eugenio Cisterna, pittore romano nel centenario della nascita*, Staderini, Roma, 1963, pag. 5. Estratto dalla «Strenna dei Romanisti», 1963.

⁵ *Ibidem*.

aveva probabilmente conosciuto e coltivato l'attitudine all'arte grazie alla sua parentela con Francesco Chiesa, famoso poeta svizzero, e Pietro Chiesa senior, rinomato pittore luganese, suo cugino⁸. Nel 1919 compresa la sua vocazione, svolse l'apprendistato delle arti del vetro alla bottega di Giovan Battista Gianotti e in seguito dal 1921, anno in cui aprì la sua "bottega" a Milano⁹, fino a poco prima della morte nel 1948 a Parigi, prese parte a importanti progetti come il transatlantico *Conte di Savoia* o l'ancora più noto *Vittoriale degli Italiani*, «dove ebbe l'inevitabile crisma dannunziano»¹⁰. Gio Ponti, ci informa che partecipò e contribuì alle Biennali di Monza, alle sezioni d'arte decorativa delle Biennali di Venezia, fu presente alla *Exposition des Arts Decoratifs* di Parigi nel 1925, fu a Colonia nel 1928 e a Barcellona nel 1929. Il suo interesse verso la lavorazione artistica del vetro lo portò ad approfondire la conoscenza delle tecniche di altri maestri vetrai d'oltralpe come Marsillac, Jean Coussin, Janin, Leon Barrilet, Poul e Wagner mentre in Italia, si soffermò sugli studi del Picchiarini, del Lerche e dello Zecchin che ebbe modo di osservare alle Biennali di Monza¹¹. Diversamente da Giuliani, che approdò alla bottega artistica solo dopo aver conseguito studi mirati, Chiesa dapprima condusse empiricamente le sue sperimentazioni con il vetro per poi dedicarsi a una progettazione più razionale e scientifica, legata quindi alla produzione seriale. La critica del design ha trascurato la sua figura considerata troppo vicina alle arti decorative e dunque ritenuta lontana dalla cultura industriale¹². Un primo tentativo di ricostruire la sua attività è avvenuto solo in anni recenti, grazie anche a un lavoro di scavo archivistico ancora in corso¹³.

1. La vetrata istoriata nell'area centro-settentrionale

I due artisti, Giuliani nel contesto romano e Chiesa in quello meneghino, si confrontarono con il tema della vetrata monumentale, l'uno interpretando prevalentemente tematiche a sfondo religioso, l'altro, a meno di qualche parentesi liturgica, dedicandosi ai più disparati soggetti. Le cause di una produzione così prolifica sono da ricercare oltre che nella esuberante creatività dei due maestri vetrai anche nell'avvento del fascismo che favorì la «rinascita artigiana, voluta dal Duce [...] di un'arte che [...] è sforzo e violenza a diventar luce»¹⁴. Se a

⁶ Il laboratorio delle vetrate artistiche era situato inizialmente in via Giulia 163 all'interno dell'atrio di un palazzo, come si evince dal disegno di Mimì Carreras, per la bibliografia cfr. nota 4-5, pag.7. Successivamente, sotto la direzione dell'architetto Tommaso Giuliani, nel 1965 la sede dello studio fu spostata in via Garibaldi 55.

⁷ Mario Quesada, Tiziana Gazzini e Angela Redini, *Maria Letizia e Laura Giuliani: opere (1925-1968)*, Nuova Editrice Romana, Roma, 1993.

⁸ Franco Deboni, *Fontana arte: Gio Ponti, Pietro Chiesa, Max Ingrand*, Torino, Allemandi, 2012, pag. 41.

⁹ La Bottega di Pietro Chiesa era situata a Milano in Via della Signora, 2. L'indirizzo si evince dal fitto epistolario tra Gabriele D'annunzio e Pietro Chiesa rinvenuto presso l'*Archivio Generale del Vittoriale* (d'ora in poi AGV).

¹⁰ Gio Ponti, *L'opera di Pietro Chiesa*, in «Domus», n. 234, marzo, 1949, pp.48-49.

¹¹ Roberto Papini, *La mostra delle arti decorative a Monza*, in «Emporium», LVIII, n. 343, Luglio, 1923, pp. 8-9.

¹² La figura di Pietro Chiesa è descritta in modo accurato dalle seguenti testate editoriali: «Emporium» numeri dal 1923-1930. «Architettura ed arti decorative» numeri dal 1924-1930. «La casa bella» numero di maggio 1928. «Rassegna di architettura» numeri dal 1929 al 1930. «Dedalo» numeri dal 1930-1931. «Domus» numeri dal 1929-1938. «Lo stile nella casa e nell'arredamento» numero maggio-giugno 1941.

¹³ L'attività di ricerca sulla figura di P. Chiesa, iniziata nell'ambito della tesi di laurea in "Design per l'innovazione" è proseguita con lo spoglio delle principali testate editoriali dell'epoca e con la consultazione dell'archivio storico di FontanaArte (d'ora in poi ASF). È stata quindi elaborata – grazie alla ricostruzione documentale – una catalogazione ragionata della produzione del maestro vetraio, sia in ambito artistico che industriale. Le conoscenze acquisite nella ricerca accademica hanno consentito la partecipazione al XXI Convegno Internazionale IPSAPA con il contributo: F. Castanò, G. Mingione, *Pietro Chiesa e l'invenzione della luce tra le due guerre*, segnalato dalla Commissione per la VII edizione del Premio P.A.N. – Ardito Desio. Tra gli articoli che prendono in esame esclusivamente la produzione artistica di P. Chiesa vedi Lucia Mannini, *Un uomo di gusto finissimo goloso ed accorto: Pietro Chiesa maestro ed eclettico collezionista*, in «Rassegna di studi e di notizie», n. 39, 2015

Roma tale ripresa interessò per lo più l'ambito religioso anche per la prossimità con lo stato Vaticano, a Milano nel salotto di Margherita Sarfatti le arti decorative, slegate da dettami ecclesiastici, approdavano a nuove tendenze stilistiche¹⁵. L'area settentrionale, più autonoma rispetto all'istituzione pontificia, si dimostrava maggiormente protesa verso le trasformazioni culturali promosse dalla controversa figura della Sarfatti¹⁶. Nel contesto romano – fulcro nevralgico del potere politico e religioso – vi era molta attenzione a non minare il delicato equilibrio tra stato e chiesa¹⁷ facendo ricorso a un'arte “di regime”. La vetrata religiosa, come noto di origini molto antiche, rinasceva in questo complesso panorama socio-culturale e per il suo carattere «eminamente decorativo», entrava a far parte della decorazione dell'ambiente diventando cioè «immobile per destinazione non meno della decorazione pittorica e della statuaria». Al pari di queste dunque essa doveva «essere subordinata all'architettura»¹⁸. L'élite degli intellettuali concordava sulla scarsa considerazione in cui erano tenute queste opere monumentali in Italia¹⁹. La vetrata artistica, che «trovò il suo massimo sviluppo nella Cattedrale gotica del Nord caratterizzata simbolicamente dalla aspirazione ultraterrena ad una maggiore spiritualità, [...] ebbe il compito di riempire i vuoti assai vasti e di creare con il giuoco suggestivo dei colori, un'atmosfera affascinante che cantò per mezzo di figurazioni e concezioni simboliche, l'epopea cristiana»²⁰. Questo importante ruolo “narrativo” in Italia a causa del «retaggio culturale dell'antichità» venne affidato ad altre arti decorative e «le vaste superfici murali appartennero al pittore che affrescò le nobili storie sacre»²¹. Nella ricognizione storica della vetrata artistica, redatta prima da Giulio Cesare Giuliani e poi dal nipote Giulio, si fa un accenno al «principe dei pittori di invetriate»²², il domenicano Guillaume de Marcillat (1470-1529) che «venendo dalla Francia, [...] portò una svolta decisiva nell'arte della vetrata, adoperando le grisaglie colorate in sottili sfumature, creò nel Duomo di Arezzo grandi figurazioni su sfondi architettonici e di paesaggio come se la scena passando al di dietro delle bifore si svolgesse nel sole»²³. Al suo allievo Giorgio Vasari (1511-1574) viene riconosciuto il merito di aver trasportato «la "grottesca” ottenuta con motivi leggeri per mezzo di grisaglia e giallo d'argento su vetri trasparenti con qualche colore vivace».

¹⁴ G. Urbani, *Vetrata d'arte*, in «L'artigiano», settimanale della Federazione Fascista Autonoma degli Artigiani d'Italia, n. 51, dicembre, 1934.

¹⁵ Margherita Sarfatti, *Ancora a Monza*, in «Il Popolo d'Italia», n.22 maggio 1925, p. 3. La Sarfatti infatti racconta come nelle vetrate di Pietro Chiesa si possa riscontrare un gusto «tra nuovo e vecchio» e come «le forme, pur nella tecnica vecchia» appaiano «stilizzate con sapore nuovo».

¹⁶ Roberto Festorazzi, *Margherita Sarfatti. La donna che inventò Mussolini*, Vicenza, Angelo Colla Editore, 2010. Letterata di origini ebraiche, veneziana amante e consigliera politica di Mussolini ben rappresentava la dimensione di intellettuale mitteleuropea e di figura femminile intrigante e polimorfa, capace sia di garantire al Duce appoggi finanziari autorevoli, sia di fornire di lui un'immagine rassicurante all'estero e negli ambienti dell'élite culturale.

¹⁷ Massimo Massara, *Chiesa cattolica e fascismo*, Roma, Parenti, 1958. Estr. da «Il Contemporaneo», n. 79, dicembre 1964.

Giorgio Rumi, *Chiesa ambrosiana e fascismo*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1980. Estr. da «Dallo Stato di Milano alla Lombardia contemporanea», 1, 1980.

¹⁸ Giulio Cesare Giuliani, *L'arte delle vetrate artistiche e il decoro dei sacri templi*, estr. Primo Congresso Nazionale degli artigiani cristiani, ottobre, 1963.

¹⁹ Gio Ponti, *L'opera di Pietro Chiesa*, Stucchi, Milano, 1949, pag. 13.

Anche Gio Ponti con tono polemico si rammaricava di non veder riconosciuti i giusti meriti alla vetrata monumentale di Pietro Chiesa “La carta del lavoro” su cartone di Mario Sironi, «ignorata dagli italiani anche se si occupano d'arte», intimando all'allora Ministro dell'Industria di farvi qualche piccola riparazione.

²⁰ Giulio Giuliani, *Tra luce e colore, tra trasparenze e misticismo; breve sosta nel regno della vetrata italiana*. estr. da Alberta Campitelli, Daniela Fonti, Mario Quesada, *Tra vetri e diamanti: la vetrata artistica a Roma 1912-1925*, Roma, Carte Segrete, 1991.

²¹ Giulio Cesare Giuliani, *op. cit.*

²² Giulio Giuliani, *op. cit.*



Particolare della vetrata "Le storie del Re Davide" nel Duomo di Milano, 1947 ca., Archivio della Veneranda Fabbrica del Duomo di Milano

Da quel momento in poi le vetrate artistiche non furono solo una prerogativa degli spazi liturgici ma «divennero così ornamento prezioso di piccoli ambienti profani». Giuliani indica il Rinascimento come il periodo più florido per quest'arte, a seguito del quale essa «si avviò inconsciamente verso la sua decadenza»²⁴. Amareggiato e non disposto a voler fare frettolose considerazioni sul perché la vetrata «non abbia avuto anche da noi lo stesso grado di sviluppo», era estasiato nel descrivere le sensazioni mistiche, provocate dai bagliori e dall'alternarsi della trasparenza, che avvolgevano il fedele raccolto in preghiera nel santuario. Nella progettazione delle vetrate la luce, nelle diverse fasi nell'arco del giorno, diventava la protagonista indiscussa dello studio sulla percezione ottica e sulla restituzione cromatica. La magia dei colori, il susseguirsi delle trasparenze catturano lo sguardo dello spettatore «sia alle prime luci del mattino quando il sole par che le investa a ondate sempre crescenti e i colori si accendono con uno scintillio di gemme, sia al tramonto quando, baciato dagli ultimi raggi, pare che avvampino come guizzi di fiamme, per poi svanire e dileguarsi alla tenue luce

crepuscolare nella serena penombra del tempio». Proprio a causa di questa passione per le vetrate artistiche a tema religioso Giuliani definiva la distruzione delle chiese «tra i flagelli

²³ *Ibidem*.

²⁴ Giulio Cesare Giuliani, *op. cit.*

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Roberto Papini, *Vetrate di Pietro Chiesa*, in «Domus», n. 1, 1929, pag. 23.

Tra le vetrate che potremmo definire "domestiche" le più note sono quelle realizzate per La Rinascente (1927 ca.), la famiglia Pittaluga o Piccaluga (1929 ca.), la Famiglia Artistica di Milano (1929 ca.) e la Casa Della Beffa (1929 ca.) su cartone di Emilio Lancia. Insieme a queste opere Pietro Chiesa realizzò alcuni parafuochi come quello raffigurante un'anatra eseguito per il signor Löwenthal, l'"uccellino" e "la gatta" (1929 ca.).

Per approfondire il tema della vetrata domestica e del parafuoco negli interni milanesi consultare anche la seguente bibliografia:

Pietro Chiesa, *Vetrate di Pietro Chiesa junior*, in «Rassegna di Architettura - rivista mensile di architettura e decorazione», n. 10, 1929, pp. 376-380.

F.R., *Corriere architettonico: Due negozi a Milano degli architetti Ponti e Lancia e dell'Ing. Adalberto Langer*, in «Architettura e arti decorative», IX dicembre, fasc. IV, 1929, pag. 170.

²⁷ *Ibidem*.

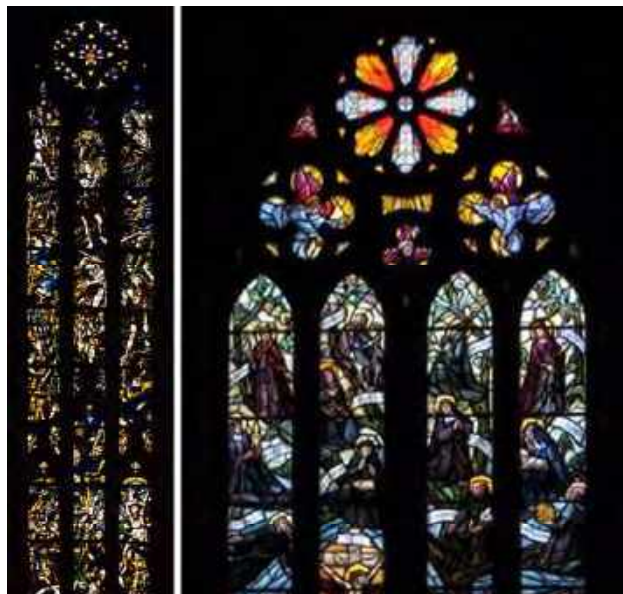
²⁸ Alberto Ettore Moiraghi, *La pittura religiosa di Aldo Carpi. Dalla formazione spirituale ai pensieri sull'arte*, in «Arte Cristiana», CIII, n° 886, Gennaio - Febbraio, 2015.

²⁹ Ernesto Brivio, *Le vetrate del Duomo di Milano: un itinerario di fede e di luce*, Milano, Nuove edizioni Duomo, 1998.

più gravi della guerra»²⁵, considerazione che probabilmente lo indusse a dedicarsi anche al restauro delle stesse.

2. Il viaggio figurato come metafora della conversione religiosa

Nel 1929 Roberto Papini, pur definendo «domestica» la produzione di vetrate artistiche di Pietro Chiesa per sottolinearne la differenza rispetto a quella «aulica ed episcopale» propria delle basiliche cristiane, non esitava a dichiarare quanto il buon nome del maestro vetraio



Pietro Chiesa, su cartone di Aldo Carpi, “Le storie del Re Davide”, 1947 (messa in opera), Archivio della Veneranda Fabbrica del Duomo di Milano. A seguire fig. 3 - Giulio Cesare Giuliani, su bozzetto di Laura Giuliani, “Quadrifora di San Francesco”, 1951, Basilica di San Francesco alla Rocca, Viterbo

fosse legato all’immagine di «una cattedrale solennissima e magari gotica»²⁶. Proseguiva poi, con fare retorico, a chiedersi perché a Chiesa non fosse ancora toccato «l’onore e il piacere d’ eseguire vetrate per una cattedrale, onore e piacere che certo egli si merita»²⁷. Papini riuscì quindi a preconizzare il risultato della fruttuosa collaborazione iniziata nel 1934 tra Aldo Carpi²⁸ e il maestro vetraio e terminata nel 1947, un anno prima della morte di Pietro Chiesa, con la messa in opera della vetrata monumentale “Le storie del Re Davide” nel Duomo di Milano (fig. 1). La realizzazione del cartone fu molto travagliata, infatti «lo testimoniano i passaggi dei molti vivaci bozzetti»²⁹ dell’artista che per la prima volta si cimentava nel realizzare un’opera pensata per essere poi trasposta sul vetro³⁰. Sotto un sistema di arcate giallo oro viene raccontata la vita del Re Davide, nel suo viaggio dal peccato alla conversione, ricreando una nuova architettura nella cattedrale stessa. Le figure emergono «da brevi spiragli di

azzurro e da vividi frammenti di cupi rossi» e con la loro alternanza enfatizzano «l’innestarsi degli episodi uno nell’altro»³¹. Il disegno, caratterizzato da piombi dalle nette geometrie e dalla scarsa plasticità, pare riproporre «il tratto e la nervosità di molte realizzazioni francesi del primo Trecento»³². In questa vetrata rivivono gli episodi rilevanti della vita del Re Davide, noto per aver ucciso il gigante Golia e per la vittoria contro i Filistei, fu amico e poi genero di Re Saul e a causa delle sue imprese vittoriose attirò su di sé l’odio e l’invidia dello stesso che più volte tentò di sopprimerlo. Consacrato “unto del signore” in segreto da Samuele, venne incoronato Re di Israele. Fondò Gerusalemme, ne progettò il tempio, poi terminato dal figlio Salomone. Fu perdonato dal Signore per il suo adulterio con Bethsabea e il suo regno, tra i più longevi, durò quarant’anni.

³⁰ Giulio Cesare Giuliani, *Collaborazione fra artista e artigiano nella lavorazione delle vetrate*, in «Cellini - Rivista dell’artigianato italiano», anno I, n.3, dicembre, 1940, pag. 39. Giuliani evidenzia le problematiche nella realizzazione delle vetrate dove «la collaborazione è veramente preziosa solamente ad un patto, che cioè l’artista conosca profondamente e, nell’ideazione ed esecuzione del disegno, tenga presente la materia che l’artigiano dovrà adoperare nella realizzazione dell’opera».

³¹ Ernesto Brivio, *op. cit.*

³² *Ibidem.*

La vetrata, mediante un ritmo della narrazione cadenzato, evidenzia lo spazio in cui le varie scene si rincorrono non come mere figurazioni di luoghi fisici ma come sequenze simboliche del percorso liturgico dei fedeli, pellegrini impegnati nell'allegorico viaggio verso la vita



Bottega di Pietro Chiesa, su cartone di Guido Cadorin, "Santa Cecilia", 1925 ca., il Vittoriale degli Italiani, Gardone Riviera (BS). A seguire fig. 5 - Eugenio Cisterna, bozzetto di "Santa Cecilia" per la vetrata di Giulio Cesare Giuliani, 1925 ca., in Archivio Giuliani, Roma

ultraterrena. Il valore del continuo errare della natura umana assume quindi anche il senso metaforico della ricerca che istintivamente conduce l'uomo ad avvicinarsi a Dio, a tornare alla casa del Padre, consentendo così di rileggere l'omerico tema del *nostos* in chiave cristiana. La realizzazione della vetrata "Le storie del Re Davide" (fig. 2) su cartone di Carpi rappresentò una delle commissioni più rilevanti per la FontanaArte³³, azienda di cui Gio Ponti e Pietro Chiesa furono direttori artistici a partire dal 1933. In ambito romano Giulio Cesare Giuliani continuava intanto l'esecuzione delle vetrate liturgiche affinché assolvessero a una importante funzione narrativa delle vite e del percorso spirituale dei santi. In particolare intorno al 1951 realizzò sulla base del bozzetto della figlia Laura la

quadrifora per la basilica di San Francesco alla Rocca a Viterbo (fig. 3). La vetrata policroma collocata nel presbiterio fu riaperta nel 1899 e restaurata dopo i danni del bombardamento del 1944, pone al centro il crocifisso e san Francesco di Assisi inginocchiato in preghiera. Dietro il santo si intravede l'Albero Francese dai cui rami sbocciano i santi dell'Ordine³⁴ e nei quadrilobi superiori svettano gli angeli come a sorreggere la Croce sulla sommità. Le figure avvolte dal fusto e dalle sue diramazioni sembrano rievocare la metamorfosi di Dafne, divenendo un tutt'uno con le forme arboree e poggiandosi su di esse riescono a conservare una inverosimile immobilità, salda come la loro fede. Nell'opera la dimensione liturgica del viaggio, è percepibile quindi sia sul piano fisico attraverso la tensione ascensionale generata dall'albero verso la Croce e sia dal punto di vista spirituale mediante il ricordo delle vite dei santi raffigurati, che conducendo una vita da eremiti e rifuggendo l'umana vanagloria sono approdati infine al regno di Dio. Ai caldi cromatismi dell'area superiore della vetrata corrispondono solo le aureole dei santi che emergono dall'assonanza dei toni generata dall'incontro tra l'albero e gli abiti talari.

³³ Ernesto Brivio evidenzia il contributo del «prezioso sodalizio» tra Aldo Carpi e Luigi Vianello, «insuperato maestro della FontanaArte, cui fu affidata l'esecuzione della vetrata». È bene precisare che la paternità della vetrata sia riconducibile a Pietro Chiesa, sarà infatti lo stesso Gio Ponti a sfatare ogni dubbio con le sue parole: «una vetrata del Duomo di Milano è sua, su cartone di Carpi».

Gio Ponti, *L'opera di Pietro Chiesa*, Stucchi, Milano, 1949, pag. 13.

³⁴ Da sinistra e dall'alto in basso sono nella prima finestra: san Ludovico, santa Chiara, san Giuseppe da Copertino e fra' Leone; nella seconda finestra: san Rocco, santa Rosa da Viterbo, san Bonaventura da Bagnoregio; nella terza finestra: san Giuseppe Benedetto Labre, santa Margherita da Cortona, sant'Antonio da Padova; nella quarta finestra: santa Elisabetta d'Ungheria, santa Coletta, san Bernardino da Siena e fra' Soldanerio da Viterbo.

3. L'iconografia di Santa Cecilia tra pathos e tradizione

Pietro Chiesa, pur non avendo eseguito un gran numero di vetrate a tema religioso prese parte alla realizzazione delle vetrate del Vittoriale, «luogo inconfessabile e al tempo stesso teatro della propria più sfacciata auto-presentazione»³⁵. Il desiderio di evocare un'atmosfera di sacralità attraverso le vetrate artistiche, risale al ricordo delle cattedrali francesi del XII secolo, che con i loro colori e riflessi avevano lasciato un segno nell'animo del poeta. Nella corrispondenza intercettata Chiesa prese a firmarsi «Petrus Clesius magister vitrearius»³⁶, come ad aver preso coscienza della nuova autorevolezza che la collaborazione nel grande cantiere del Vittoriale gli avrebbe garantito.

Una volta approdato alla corte di D'Annunzio, grazie a Guido Marussig³⁷, il maestro vetraio intraprese nel 1924 la collaborazione con Guido Cadorin per la realizzazione delle vetrate *Rivi e fonti benedite il Signore/ Fiori e foglie benedite il Signore, Stelle del cielo benedite il Signore* nella Stanza del Lebbroso e quella dedicata a *Santa Cecilia* nella Stanza delle Reliquie, terminando intorno al 1931 con *Insetti e loro larve benedite il Signore/ Uccelli del cielo benedite il Signore*.

La vetrata di Santa Cecilia (fig. 4) riprende una visione avuta dallo stesso D'Annunzio mentre era in trincea, dove «la musica generata dai fucili, divenuti canne dell'organo, si fa preghiera per gli eroi»³⁸. Uno strumento musicale, generato dall'assemblaggio delle armi occupa inquietante il centro della scena. Le canne dei fucili si confondono con quelle dell'organo, scuri e angosciosi cromatismi invadono la visione dove l'unica salvezza pare rappresentata dalla santa, eterea, sul punto di trasfigurare davanti a tanto dolore. Nella parte inferiore dell'opera si stagliano le vittime belliche, sacrificate sull'altare della patria. La vetrata, ricca di *pathos*, trova nella martire la sua miglior chiave interpretativa. La disperazione e l'estasi si fondono in una sinfonia di morte di cui la santa assorta in preghiera prova a lenirne gli effetti. Nell'opera del Cadorin, eseguita da Chiesa, da sempre è stata riconosciuta nel volto di Santa Cecilia, patrona della musica, Luisa Baccara. La donna, già nota per aver attirato le attenzioni del poeta che l'aveva definita «interprete di passioni e di sogni [...] capace di sollevare una folla di soldati rudi e di inebriarla»³⁹, pare essere la modella più probabile dell'opera. Un'altra ipotesi, prende in esame l'opzione che a far da protagonista per la vetrata di Santa Cecilia, sia

³⁵ Andrea Branzi, *Gli anni '50*, in «Interni Annual Tessuti», 1990.

³⁶ La lettera citata fu scritta il 2 Gennaio 1925 da Pietro Chiesa a Gabriele D'Annunzio, «ho constatato che i miei vetri non sanno esser splendenti che alla sua ombra», in AGV.

³⁷ Guido Marussig inviò una lettera al poeta in cui prometteva di donargli la vetrata di *San Giusto*, realizzata sul suo disegno ed eseguita da Pietro Chiesa, 1 aprile 1923, in AGV.

³⁸ Anton Gino Domeneghini, *Il Vittoriale degli italiani*, Sonzogno, Milano, 1927, pag. 62.

³⁹ Adolfo De Carolis, Gabriele D'Annunzio, *Ritratto di Luisa Baccara*, La fionda, Roma, 1920, pp. 29, 34.

⁴⁰ Una lettera del 30 ottobre 1924 indirizzata da Maroni a Pietro Chiesa, svela che l'architetto in compagnia di Cadorin mentre passeggiava sulle sponde del lago a Gardone Riviera rimase estasiato dalla bellezza di una giovane, Ines Pradella, e che nell'autunno successivo, proprio in virtù della sua innocenza, venne eletta a prima modella per i dipinti sul soffitto della Stanza del Lebbroso.⁴¹ Mariella Nuzzo con la collaborazione di Angela Redini, *Eugenio Cisterna (1862-1933) : un artista eclettico fra tradizione e modernità*, Gangemi Editore, Roma, 2011, pag. 67.

⁴¹ Nel volume dedicato a E. Cisterna di Mariella Nuzzo sono indicati due cartoni: uno raffigurante *Santa Cecilia* e l'altro *Re Davide che suona la cetra* datati entrambi intorno al 1926 per la Cattedrale di S. Maria Assunta a Vittorio Veneto (VT). Sebbene la paternità del carboncino sia da attribuire a Cisterna non è da escludere che la nipote Maria Letizia Giuliani (1908-1985), che all'epoca già collaborava con il nonno, possa aver contribuito a redigere i cartoni, realizzando probabilmente alcuni bozzetti già a partire dal 1925. È evidente che la raffigurazione di S. Cecilia abbia subito diverse variazioni rispetto al disegno originario. Le discrepanze sono da individuare nella postura della santa, nella cornice, nella posizione dell'organo (inclinato verso il basso) e nell'assenza della palma che spesso è riportata come attributo. Differentemente dal cartone i cromatismi nella vetrata diventano più netti; i toni cerulei dello sfondo, della tunica (di cui si intravedono appena le maniche) e dell'organo si armonizzano con le calde *nuances* della pavimentazione e delle vesti di S. Cecilia.



Giulio Cesare Giuliani, su cartone di Eugenio Cisterna, "Santa Cecilia", 1926 ca., Cattedrale di S. Maria Assunta, Vittorio Veneto (TV). A seguire fig. 7 - Giulio Cesare Giuliani, su cartone di Eugenio Cisterna, "Re Davide che suona la cetra", 1926 ca., Cattedrale di S. Maria Assunta, Vittorio Veneto (TV)

stata una delle modelle, già utilizzate dal Cadorin e Maroni per i dipinti del soffitto della Stanza del Lebbroso⁴⁰.

Nel 1926 anche Giulio Cesare Giuliani si dedicò allo stesso soggetto, realizzando la vetrata della santa per la Cattedrale di S. Maria Assunta a Vittorio Veneto, su cartone di Eugenio Cisterna⁴¹ (fig. 5). Le due opere fanno uso di un registro differente, la santa raffigurata in trincea che diventa spettatrice di morte, è colta nell'attimo estremo di abbandonarsi alla preghiera, unica arma nei momenti più bui. La raffigurazione resa da Giuliani (fig. 6) invece è molto più tradizionale e rispettosa dell'iconografia sacra infatti S. Cecilia appare incorniciata dai puttini, e reca tra le sue mani un piccolo organo. L'espressione distesa, il leggiadro panneggio e i delicati cromatismi annullano il *pathos*, che invece impregna l'opera esposta al Vittoriale. L'illustrazione della santa

non è l'unica rappresentazione che avvicina le produzioni artistiche dei due maestri, infatti per la Cattedrale Giuliani realizzò anche la vetrata del *Re Davide che suona la cetra* (fig. 7), anticipando così il tema e il simbolismo religioso dell'opera monumentale del designer ticinese. Nel 1929 Pietro Chiesa, ormai vicino alla conclusione della lunga esperienza nella cittadella dannunziana e prossimo all'approdo in FontanaArte, commentando le vetrate per il Palazzo della Società Montecatini di Milano scriveva «il vetro presenta risorse magnifiche, ma non si concede a chi non lo sa capire [...] il segreto è uno solo: servire la materia con umiltà»⁴². Pur condividendo gli stessi valori, Giuliani - sempre legato alla dimensione della bottega artistica - dopo aver preso in esame la storia della lavorazione del vetro precisava fiducioso «non si deve credere, però, da quanto abbiamo detto, che per la vetrata non ci sia altro che il ritorno puro e semplice all'antico. No, assolutamente no. La vetrata anche ai nostri tempi ha delle possibilità infinite»⁴³.

⁴² Pietro Chiesa J., *Vetrate per il palazzo della Società Montecatini di Milano*, in «Rassegna di Architettura», n.3, 1929, pag. 94.

⁴³ Giulio Cesare Giuliani, *Collaborazione fra artista e artigiano nella lavorazione delle vetrate*, in «Cellini - Rivista dell'artigianato italiano», anno I, n.3, dicembre, 1940, pag. 39.

Le guide di Roma nel Seicento: tra ritualità e approccio estetico alla città

Julia Castiglione

Université Sorbonne Nouvelle – Paris – France

Parole chiave: guide, Roma, Seicento, giudizio, arte, pittura, itinerario.

Nell'ambito di questo congresso sulla città, sul viaggio e sui viaggiatori, vorrei interrogare e analizzare l'evoluzione della figura del pellegrino/viaggiatore "romeo" seicentesco tra il 1609 e il 1624-25, in un momento di sviluppo dell'economia delle guide e di evoluzione dell'interesse dei viaggiatori per la città. Il presente contributo si propone di valutare il ruolo che le guide turistiche romane della prima metà del Seicento hanno svolto nella costituzione di un rapporto estetico tra i viaggiatori e la città. Si tratterà di analizzare il valore simbolico dello spazio urbano all'interno della transizione dal sistema di riferimento storico-religioso a quello storico-culturale che accompagna la trasformazione del gusto dei lettori destinatari di quei testi. Per raggiungere tale scopo userò tre diversi testi appartenenti al genere dell'itinerario: la parte intitolata "guida romana" nell'edizione delle *Cose maravigliose dell'alma città di Roma* del 1609, a cura di Gian Battista Cherubini¹, la rielaborazione di questo capitolo nel *Trattato nuovo delle cose maravigliose dell'alma città di Roma* (1610) di Pietro Martire Felini² e il *Viaggio per Roma per vedere le pitture che in essa si ritrovano* di Giulio Mancini (1624)³. Si tratterà di analizzare quei testi adottando un approccio pluridisciplinare nel leggere la storia urbana, grazie a strumenti appartenenti in particolare alla storia culturale e letteraria.

Lo storico Gérard Labrot ha dimostrato quanto le guide del Seicento fossero strumenti al servizio della Chiesa cattolica nella sua lotta contro la Riforma. L'urbanismo viene letto in chiave ideologica e politica e le guide sono state usate come delle testimonianze di questo nuovo posizionamento politico-culturale del potere⁴. In questa sede vorrei tentare di invertire la prospettiva e di analizzare queste guide di Roma moderna ponendo la domanda delle aspettative del pubblico (dei lettori) e degli obbiettivi degli autori presi in esame, grazie in particolare ad elementi letterari e narratologici ed a uno studio della "funzione autore" (Foucault) all'interno dei testi.

Pietro Martire Felini è un religioso cremonese, autore di guide di carattere più prettamente devozionale⁵. È il primo autore a firmare la sua opera, il *Trattato nuovo* (1610)⁶, assumendo una posizione critica verso le guide moderne che lo hanno preceduto, ovvero la serie delle *Cose maravigliose*. Giulio Mancini invece è un medico senese, archiatra pontificio di Urbano VIII e canonico. È stato un grande conoscitore d'arte che ha fatto confluire il suo sapere nel

¹ G. Franzini e G. B. Cherubini, *Le cose maravigliose dell'alma città di Roma*, Roma, G. Mascardi, 1609, pp. 50-59.

² P. M. Felini, *Trattato nuovo delle cose maravigliose dell'alma città di Roma*, Roma, B. Zannetti, 1610, pp. 208-221.

³ G. Mancini, « Viaggio per Roma per vedere le pitture che in essa si ritrovano » in A. Marucchi (ed.), *Considerazioni sulla pittura*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1956, pp. 267-288.

⁴ G. Labrot, *L'Image de Rome : une arme pour la Contre-Réforme 1534-1677*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

⁵ A. Caldana e L. Schudt, *Le guide di Roma: Ludwig Schudt e la sua bibliografia ; lettura critica e catalogo ragionato*, Roma, Palombi, 2003, p. 51.

⁶ M. Pazienti, *Le guide di Roma tra me dievo e novecento: Dai mirabilia urbis ai baedeker*, Roma, Gangemi, 2013, p. 156.

trattato *Le Considerazioni sulla pittura*, rimasto manoscritto fino al 1956 e al quale il *Viaggio* è allegato⁷.

Per sottolineare il progresso, da un'opera all'altra, del posizionamento relativo alla questione storico-religiosa e del posto dello spettatore nella città in questi primi anni del Seicento, analizzeremo da una parte il cambiamento nel contenuto di queste guide che fa eco ad aspettative diverse dei lettori; e d'altra parte vedremo che l'analisi formale dei testi ci permette di mettere in luce una modificazione progressiva della percezione della città, legata allo spostamento dello sguardo dai monumenti verso gli oggetti d'arte, sguardo che passa dal regime della meraviglia a quello della curiosità.

1. Evoluzione delle esigenze dei lettori-viaggiatori-spettatori.

Le *Cose meravigliose*, a cura di Cherubini, esce nel 1609. È la prima guida di Roma ad uscire dopo il “boom” del giubileo del 1600 al quale è succeduto un vuoto editoriale di quasi 10 anni⁸. Eredita il testo ormai classico della guida di Girolamo Franzini, nonostante qualche aggiunta e correzione. I paragrafi inediti di questa nuova edizione sono reperibili grazie ad un segno tipografico chiaro (¶). Lo stesso anno Felini scrive il suo *Trattato nuovo*, pubblicato nel 1610. Sappiamo che si fonda sull'edizione di Cherubini poiché sono presenti le parti aggiunte da quest'ultimo. La struttura dell'opera è paragonabile alle *Cose meravigliose* che lo hanno preceduto. In questa sede ci interesseremo in particolare alla parte “guida romana”, ovvero l'itinerario di visita classico in 3 giornate, grazie al quale il viaggiatore dovrebbe poter vedere tutte le meraviglie della città.

La prima differenza con il suo predecessore si trova già nel sottotitolo della “guida romana”:

“Per li forastieri che vengono a veder l'antichità di Roma, ad una ad una, in bellissima forma e brevità ridotta” (Cherubini)

“Per li forastieri che desiderano vedere non solo le Antichità ma le fabriche principali moderne di Roma in bellissima e breve forma hora ridotta, corretta a molto ampliata” (Felini)

Come in altre parti del *Trattato*, Felini insiste sull'aspetto “moderno” della città, e in conseguenza sulla sua tendenza a cambiare, ad evolversi per via dei numerosi cantieri. D'altra parte, contrariamente a Cherubini per il quale la *guida romana* dovrebbe servire per vedere le meraviglie di Roma (“poi all'ultimo partirsi senza *haver veduto* la metà”), Felini invece insiste sulla conoscenza alla quale il viaggiatore deve attendere (“poi all'ultimo partirsi senza *saperne* la metà”). Questo parallelismo giustifica forse il cambiamento di titolo da *Cose meravigliose* a *Trattato nuovo* e segna l'evoluzione del desiderio del lettorato, più propenso alla conoscenza che alla meraviglia.

Paragonando i due testi e analizzando le modifiche del Felini, possiamo desumerne diverse osservazioni:

- Felini si afferma in quanto detentore di un sapere più legittimo di quello delle *Cose meravigliose* che lo hanno preceduto. Cancella le ipotesi o le informazioni che considera false. Inoltre aggiunge informazioni inedite nella letteratura guidistica, relative alla storia romana o a dati riconducibili a una protoarcheologia. A mo' di esempio possiamo citare la revisione della capacità di accoglienza del Colosseo o l'eliminazione dell'evocazione delle battaglie navali nel Circo Massimo.

⁷ G. Mancini, *Considerazioni sulla pittura*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1956.

⁸ G. Sicari, *Bibliografia delle guide di Roma in lingua italiana dal 1480 al 1850: quattro secoli di guidistica storico-sacra-archeologica romana per pellegrini devoti e viaggiatori colti*, Roma, 1991.

- Roma non è considerata come uno spazio fuori dal tempo: oltre ad aggiungere le *fabriche* del Cinquecento, Felini insiste molto sulle trasformazioni della modernità e sugli incidenti. Ad esempio segnala i guai provocati dall'alluvione del Tevere nel 1598 o la distruzione di edifici antichi per fare spazio all'urbanismo di Sisto V.

Rispetto alla serie delle *Cose meravigliose*, Felini esprime un approccio diverso della città, adeguandosi probabilmente ad aspettative nuove dei lettori. In effetti possiamo forse tradurre le sollecitazioni degli "amici" evocate da Felini in introduzione, i quali lo avrebbero spinto a scrivere il *Trattato nuovo*, come una mossa editoriale dopo l'edizione delle *Cose meravigliose*, che dopo 10 anni avrà forse inquadrato male le aspettative del pubblico. Questo spiegherebbe forse la riscrittura di Felini, il quale si rivolge ad un lettorato diverso, grazie alle numerose aggiunte sulla Roma moderna, ad un altro titolo, ad una migliore qualità tipografica e ad un aggiornamento linguistico.

2. Lo spostamento dello sguardo nel *Viaggio per Roma* di Mancini

Una quindicina d'anni dopo Felini, Giulio Mancini scrive un itinerario che scardina i modelli del genere. Per la prima volta, l'unico scopo del percorso è esclusivamente di vedere le pitture presenti a Roma. Questa iniziativa si riallaccia a quella di Gaspare Celio, che nel 1620 aveva scritto la *Memoria delli nomi delli artefici*⁹, un catalogo alfabetico delle pitture presenti a Roma. Mancini invece sceglie la forma dell'itinerario sul modello delle *guide romane* appena citate. Per il fatto che queste pagine siano rimaste manoscritte, l'opera di Mancini è molto diversa dall'impresa editoriale del Felini: estranea alle problematiche commerciali, si rivolge ad un lettorato infinitamente più stretto e molto più elitistico, con uno scopo chiaramente didattico.

2.1. *Euristica del Viaggio per Roma*

Il testo inizia in questo modo: "Per gusto dei studiosi e per intelligenza del contenuto in questo trattato, m'è parso bene propor questo viaggio, notando le pitture degne d'esser viste." Contrariamente ai suoi predecessori, Mancini si rivolge esplicitamente agli *studiosi*, quindi a dei visitatori sensibilizzati al dato artistico e lettori del suo *trattato*, ovvero delle sue *Considerazioni sulla pittura*. Questo itinerario è pensato come il versante pratico di una conoscenza teorica sviluppata nel trattato. Il suo itinerario è basato sulla scelta delle pitture "digne di esser viste", mentre sia Cherubini che Felini dimostravano un'ambizione esaustiva delle cose da vedere.

In effetti, se facciamo il collegamento tra questo itinerario e i principi artistici ed estetici enunciati nelle *Considerazioni*, vediamo che

- Roma viene vista come il contenitore di un corpus di riferimento utile per qualsiasi amatore d'arte;
- Si sofferma anche sulle pitture antiche e medievali alle quali riconosce un valore storico;
- Applica il suo metodo di analisi, teso a definire la pittura per tema, luogo, attribuzione, datazione.

Questo itinerario si presenta quindi come un'esplicitazione delle lezioni delle *Considerazioni* e identifica dei modelli "degni" per esercitare il proprio giudizio. L'occhio dello spettatore attraverso la città viene quindi incanalato in un insieme di categorie appartenenti al giudizio

⁹ G. Celio, *Memoria delli nomi dell'artefici delle pitture che sono in alcune chiese, facciate e palazzi di Roma* [1638], Milano, Electa, 1967.

manciniano. Gli oggetti non sono più selezionati per la loro capacità a suscitare la meraviglia, ma piuttosto per il loro valore all'interno di un sistema conoscitivo relativo all'arte.

2.2. Valori e significati dell'itinerario

Entrambi fanno la scelta dell'itinerario per strutturare il contenuto. Tuttavia diversi indizi dimostrano che il valore dei due approcci è diverso. L'itinerario è una forma antica di descrizione dello spazio, che gli conferisce una dimensione "odologica", ovvero una percezione interiore diacronica di uno spazio concettualizzato come percorso¹⁰. Così, in assenza di mappe, gli itinerari servono ai pellegrini per orientarsi nella città grazie ai monumenti che servono come punti di riferimento. Felini, nella scia delle *Cose meravigliose*, imposta così la sua *guida romana*, organizzando il suo percorso intorno a punti di passaggio evidenziati anche dalla tipografia.

Al contrario, Mancini elimina del tutto questo spezzettamento del percorso, anzi elimina pure la nozione di giornate di viaggio. Questa fluidità dell'enumerazione geografica cancella completamente la possibilità di orientarsi per le vie grazie al testo (e spiega anche la titolatura del *Viaggio*). D'altra parte questo scorrimento rapido dei luoghi e degli oggetti sguinzaglia l'enumerazione che sembra non avere più capo né coda. Paradossalmente questa sospensione della gerarchia dei monumenti della città (che scompaiono a beneficio di palazzi e facciate notevoli) rende impossibile l'eshaustività alla quale pretendevano gli autori precedenti: nonostante Mancini citi tantissimi oggetti, annuncia di aver scelto quelli più degni, mentre Felini pretende di far conoscere tutta Roma attraverso un numero minore di elementi preselezionati dalla tradizione. Attraverso gli occhi di Mancini, lo spazio urbano non è più una geografia monumentale che struttura un sapere. Al contrario, si tratta di una rete di conoscenza che attraversa la città e che conferisce a dei luoghi e degli oggetti un interesse per chi dispone delle conoscenze necessarie. La riflessione sui rapporti che intercorrono tra l'arte e lo spazio è abbastanza spinta nell'opera manciniiana, e riassumendo si potrebbe dire che è lo spazio a doversi piegare alle necessità dell'arte¹¹. Allo stesso modo vediamo che nel testo, il tessuto urbano romano è interamente sottomesso alla sua natura di immensa galleria d'arte all'aria aperta.

3. Verso un cambiamento di natura del genere guidistico?

In seguito a queste osservazioni, mi propongo di sperimentare sul genere guidistico il concetto di "funzione autore" teorizzato da Foucault, al fine di collegare significante e significato, il contenuto agli effetti provocati nella percezione della città¹².

Felini e i suoi predecessori si rivolgono infatti direttamente al lettore, usando l'imperativo. Vengono raccontati degli aneddoti "personali" che ricorrono da un'edizione all'altra. In questo modo viene costruita attraverso le edizioni la figura fittizia del cicerone. Tuttavia Felini per primo, dopo la serie delle *Cose meravigliose*, ha un'attitudine d'autore: firma il testo, cambia la titolatura, parla in prima persona, inserisce aneddoti inediti personali eliminando infine le informazioni e le ipotesi che considera false o arcaiche.

Mancini invece scrive un testo del tutto inedito nel quale il narratore usa quasi esclusivamente le forme passive e impersonali. La prima persona è usata molto di rado per giustificare delle scelte o esprimere dubbi. C'è qualche occorrenza del "noi", probabile artificio retorico per dinamizzare il testo. Si arriva quindi ad una sovrapposizione tra il narratore e l'autore: il

¹⁰ P. Janni, *La mappa e il periplo: cartografia antica e spazio odologico*, Roma, Bretschneider, 1984.

¹¹ G. Mancini, *Considerazioni sulla pittura*, op. cit., cap. "Regole per comprare collocare e conservare le pitture".

¹² M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la société française de philosophie*, 1969, pp. 84-88.

Viaggio è la messinscena della restituzione da parte di un individuo di una concezione personale di Roma, giustificata dalla nozione coniata personalmente di *dignità* delle pitture. Le scelte fatte da Mancini nella sua presentazione del corpus di pitture sono quindi esplicate e giustificate dalla sua opera principale, alla quale il *Viaggio* è allegato. In questo senso possiamo considerare che Mancini intende essere molto più “autore” e responsabile della sua opera, poiché l’itinerario e il discorso sono interamente strutturati intorno alla sua teoria dell’arte.

Questa trasformazione totale dell’affermazione dell’autorialità del testo può essere collegata alla genealogia del testo scientifico proposta da Foucault¹³. In effetti egli nota che nel Medioevo i testi scientifici sono inseparabili della figura dell’autore, contrariamente alla narrativa. Fa l’ipotesi di un’inversione della norma tra Sei e Settecento, quando la costruzione del concetto di scienza è stata sufficiente per sostenere da sola la legittimità del discorso¹⁴. Se applichiamo questo modello alle nostre guide, riconducibili ad un genere letterario ibrido, possiamo desumerne che le *Cose meravigliose* possono essere in parte riallacciate ad una tradizione letteraria narrativa, che fa un largo ricorso all’aneddoto e lascia al lettore un ruolo passivo di esecutore delle istruzioni della guida, in seno ad un sistema nebuloso di riscritture senza un vero e proprio autore. Al contrario Felini tenta brevemente di affermarsi in quanto autore del suo *Trattato*, in modo a rendere il suo contenuto più attendibile, aggiornandolo di modo che rifletta maggiormente la realtà effettiva dell’epoca. Il *Viaggio* di Mancini si afferma come un cambiamento di paradigma. Il narratore cancella il personaggio del cicerone e limita le interazioni col lettore, facendo del suo itinerario una proposta di viaggio in un tessuto urbano erudito. Questa anonimizzazione del testo è accompagnata dal suo inserimento in un sistema teorico riconducibile ad un autore in particolare, definito dalla sua opera. In questo modo si entra a far parte di un regime moderno della figura dell’autore, responsabile di una produzione teorica coerente. Nonostante la sua apparenza rozza, il *Viaggio per Roma* è quindi un testo del tutto moderno, che scardina i canoni del genere guidistico e ripensa interamente lo sguardo dell’individuo nello spazio urbano. Questa organizzazione geografica della conoscenza pittorica fa di Roma una galleria di pitture e mostra l’evoluzione della percezione della città, che da un insieme di monumenti distinti e autonomi si trasforma in una rete di conoscenza sostenuta dal concetto di dignità estetica.

Il modello di Mancini non ha eredi diretti nella letteratura periegetica del Seicento, ma la sua concezione dello spazio urbano e il suo approccio estetico-culturale della città si ritrovano in una larga misura in certe guide posteriori. In particolar modo nella *Roma ricercata* di F. Martinelli o nello *Studio di pittura* di F. Titi.

Bibliografia

- A. Caldana e L. Schudt, *Le guide di Roma: Ludwig Schudt e la sua bibliografia* ; lettura critica e catalogo ragionato, Roma, Palombi, 2003.
- G. Celio, *Memoria delli nomi dell’artefici delle pitture che sono in alcune chiese, facciate e palazzi di Roma*, Milano, Electa, 1967.
- R. Chartier, *L’Ordre des livres: lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIVE et XVIIIe siècle*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992, 144 p.
- P. M. Felini, *Trattato nuovo delle cose meravigliose dell’alma città di Roma* , Roma, B. Zannetti, 1610.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Tale periodizzazione è stata criticata da Roger Chartier in *L’Ordre des livres: lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIVE et XVIIIe siècle* (1992) ma anche se questa evoluzione fosse iniziata già dal Rinascimento, le sue conseguenze sono chiaramente ancora in corso nella classificazione generica di questo tipo di testo ibrido, quali sono le guide.

- M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la société française de philosophie*, 1969, pr. 84/88.
- G. Franzini. G. B. Cherubini, *Le cose meravigliose dell'alma città di Roma*, Roma, T O Mascardi, 1609.
- B. Gruet, « Les quartiers de Rome dans un guide du XVIIe siècle, la "Roma ricercata" de Fioravante Martinelli », Paris, De Boccard, 2008.
- B. Gruet, *La rue à Rome, miroir de la ville: entre l'émotion et la norme*, Paris, PUPS, 2006.
- P. Janni, *La mappa e il periplo: cartografia antica e spazio odologico*, Roma, Bretschneider, 1984.
- D. Julia, *Le Voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, Le Seuil, 2016.
- G. Labrot, *L'Image de Rome: une arme pour la Contre-Réforme 1534-1677*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.
- G. Mancini, «Viaggio per Roma per vedere le pitture che in essa si ritrovano», in A. Marucchi (ed.), *Considerazioni sulla pittura*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1956, pp. 267-288.
- F. Martinelli, *Roma ricercata nel suo sito, et nella scuola di tutti gli antiquarij*, Roma, 1644.
- M. Paziènti, *Le guide di Roma tra medioevo e no vecento: Dai mirabilia urbis ai b aedeker*, Roma, Gangemi, 2013.
- G. Sicari, *Bibliografia delle guide di Roma in lingua italiana dal 1480 al 1850: quattro secoli di guidistica storico-sacra-arch eologica romana per pellegrini devoti e viagg iatori colti*, Roma, 1991.
- F. Titi, *Studio di Pittura scoltura et architettura nelle Chiese di Roma*, Roma, Mancini, 1674.

Percorsi simbolici nello spazio urbano: processioni, cortei e visite rituali

La città di Santiago di Compostela sorge come importante centro di attrazione spirituale per i cristiani di Occidente fin dall'Alto Medioevo rappresentando, insieme a Roma e Gerusalemme, un importante luogo di pellegrinaggio. Dal Basso Medioevo e durante tutta l'Età Moderna sono state scritte storie che registrano le vicissitudini del pellegrinaggio vissute dai suoi protagonisti. Nel corso del tempo i cambiamenti di mentalità hanno dato origine a nuovi temi di interesse che corrono paralleli agli interessi spirituali tradizionali e che porteranno alla descrizione di paesaggi, persone, città, monumenti. Il Cammino era costellato di città e santuari, alcuni dei quali strettamente legati al culto di San Giacomo (Colonia, Einsiedeln, Conques, Tours, Pistoia, Saragozza, ecc.); le sue caratteristiche, i rituali, i costumi e l'evoluzione nel corso del tempo sono argomento di interesse, così come il percorso stesso (gli itinerari, i rapporti, le descrizioni, ecc.), inteso come uno spazio di accoglienza e di assistenza. In questo senso, lo studio della documentazione sui ricoveri e sugli ostelli creati per assistere i pellegrini è in grado di fornire importanti contributi al tema che raccoglie gli scritti che seguono. L'Età Moderna, d'altra parte, apre un periodo non esente da polemiche nella storiografia sul declino del pellegrinaggio a Compostela, che è ben lungi dall'essere stato affrontato in profondità. Questo è anche il periodo in cui la devozione a San Giacomo il Maggiore valica l'Atlantico e viene introdotta nel Nuovo Mondo accompagnando gli eserciti conquistatori, mentre la popolazione indigena finisce per assorbirla nel proprio universo spirituale in seguito a un intenso lavoro missionario, ma anche grazie a un interessante processo di sincretismo, che viene ripreso nei saggi che seguono.

Giovanni Favero, Vania Levorato

Le “*andate*” del Doge di Venezia ai monasteri femminili di San Zaccaria e delle Vergini in età moderna

Vania Levorato

Università di Venezia Ca' Foscari – Venezia – Italia

Parole chiave: monasteri femminili, doge, badesse, Venezia, cortei rituali, cerimonie, età moderna.

1. Introduzione

La Repubblica della Serenissima si distinse sempre dagli altri Stati europei per il numero e la magnificenza delle tante cerimonie civili e religiose che si susseguivano con un calendario fittissimo distribuito durante tutto l'anno. Le manifestazioni coinvolgevano gli spazi urbani della città e vi partecipavano tutti i veneziani attraverso gli apparati politici, civili e religiosi, intesi a glorificare il mito di Venezia. Nobili e popolani, pur restando nei rispettivi ranghi sociali, erano consapevoli quanto le cerimonie in sé fossero uno strumento per omaggiare la città ed impressionare gli stranieri presenti, dovevano quindi essere tanto fastose quanto il prestigio e la bellezza della città. Il Doge simbolo della Serenissima, incarnava l'identità cittadina e partecipava a tutte le cerimonie solenni, preceduto dal corteo dogale, che rispettava un rigido protocollo. Le cerimonie pubbliche continuarono fino alla caduta della Repubblica a comprovare l'attaccamento dei suoi cittadini a dei riti e tradizioni antichissime, su cui si basava la storia e la potenza della Serenissima.

Giustina Renier-Michiel¹ descrive in poche parole come il popolo si riconoscesse in queste manifestazioni, “*poichè vi compariva come attore, spettatore e come giudice insieme*”.

Le feste dogali, potevano riferirsi ad avvenimenti storici, come la fine delle guerre, delle pestilenze, l'elezione del Doge, o alle tante feste religiose. I cortei si snodavano sia via terra, con partenza da palazzo Ducale o dalla Basilica di San Marco, attraversavano Piazza San Marco per raggiungere i vari sestrieri² veneziani in modo che gli spazi urbani fossero coinvolti nei vari percorsi celebrativi. Molti altri percorsi rituali, visto la particolarità dell'urbe, si svolgevano via acqua, ed erano cerimonie particolarmente sfarzose. Grandi imbarcazioni dorate parate a gran festa partivano dal bacino antistante Piazza San Marco, con imbarcato il Serenissimo, con le Signorie e il corteo dogale. Famosissima era l'antica grande barca tipicamente veneziane, chiamata Bucintoro³, utilizzata per le cerimonie più importanti, tra cui il rito della Sensa⁴ con cui il Doge, simbolo vivente della Serenissima, rinnovava il rito dello sposalizio con il mare. Altre imbarcazioni tipiche veneziane, di dimensioni più piccole utilizzate nei cortei dogali, erano i cosiddetti *peatoni*, che venivano addobbati a gran festa⁵ e destinati al trasporto della corte, ma soprattutto del Patriarca con il clero veneziano. Le cronache dei diaristi dell'epoca e degli ambasciatori presenti, raccontano con stupore lo sfarzo e la magnificenza dei cortei dogali che richiamavano vere e proprie folle di veneziani ad assistere lungo le rive, onorando così il loro amato Principe, sempre “*primus inter pares*”⁶. Sono molti i quadri dei maggiori artisti dell'epoca⁷ che documentano le tante feste veneziane,

¹ G. Renier –Michiel, *Origine delle Feste Veneziane*, Venezia, Filippi Editore, 1994, p. 14.

² Sestriere è un termine in dialetto veneziano che identifica i quartieri della città. Venezia è suddivisa in 6 sestrieri.

³ Per approfondire l'argomento vedi L. Urban Padoan, *Il Bucintoro: la festa e la fiera della Sensa dalle origini alla caduta della Repubblica*, Venezia, Centro internazionale della grafica, 1988, pp.59-62.

⁴ Festa della “*Sensa*” è la festa dell'Ascensione di Cristo, chiamata anche Festa dello Sposalizio con il Mare.

⁵ F. Ambrosini, *Cerimonie, feste, lusso*, in *Storia di Venezia. Dalla origini alla caduta della Serenissima*, A. Tenenti, U. Tucci eds., vol. V, Roma, Treccani, 1996, p. 444.

⁶ “*Primus inter pares*” citazione in latino che significa “*Primo fra uguali*”, in questo caso al Doge è riconosciuta la valenza di capo nell'ambito di una comunità di persone di pari valore.

⁷ Tra i tanti artisti, vedi le opere in età moderna del Carpaccio, Matteo Pagan, e il celebre telero di Gentile Bellini (1429 / 1507), “*Processione in piazza San Marco*”, datato 1496, e conservato presso le Gallerie

mettendo in evidenza i più piccoli dettagli dei personaggi ritratti, rivelando così la composizione gerarchica del corteo. Spesso era proprio la foggia e il colore dell'abito ad identificare lo status sociale del personaggio rappresentato, come ad esempio l'appartenenza ad una delle tante confraternite di arti e mestieri che a Venezia erano chiamate "Scuole Grandi" sempre presenti nei cortei dogali. Interessante notare come il Doge non era capo del corteo dogale, ma stava quasi nel mezzo. Era sempre preceduto e seguito dai trionfi, dalle insegne e simboli dogali⁸, quasi a rimarcare la protezione civile e religiosa sulla sua persona. Tra le tante processioni o "andate" (come erano definite le visite dogali veneziane) previste dal calendario del cerimoniale, il Doge si recava annualmente anche presso due dei monasteri femminili più antichi e prestigiosi della città, il monastero di San Zaccaria e di Santa Maria Nuova (detto delle Vergini), monasteri che notoriamente ospitavano da sempre le figlie della più ricca nobiltà veneziana⁹. Tutti e due questi monasteri furono sempre molto chiacchierati per il tipo di vita assai licenzioso condotto dalle religiose, del resto queste donne, anche se di origine aristocratica, erano monacate forzatamente per salvaguardare il patrimonio familiare. Come sottolinea Mary Laven¹⁰, i monasteri femminili veneziani si prestavano come altre istituzioni ad avere un ruolo pubblico indispensabile per rinsaldare i legami intercorrenti tra le autorità civili, rappresentate dal Doge, e il potere religioso cittadino. Era proprio a questo esercito di donne rinchiuso nei monasteri femminili veneziani, che lo stesso Doge assieme a tutti i veneziani, si rivolgeva chiedendo preghiere a protezione della Serenissima, in caso di guerre, calamità e pestilenze. La presenza del Serenissimo, alle processioni rituali ai monasteri femminili, significava omaggiare oltre che le antiche tradizioni, anche la presenza di tante figlie della Venezia più aristocratica "condannate" a vestire l'abito monacale. Le processioni ai monasteri di San Zaccaria e delle Vergini (o delle *Verzene*, come era chiamato comunemente il monastero di Santa Maria Nuova in Gerusalemme), erano definite *andate pubbliche* erano considerate tra le feste dogali in assoluto più importanti, e il rigido cerimoniale veneziano, le considerava degne delle "funzioni solenni con onori", che prevedeva la presenza del corteo dogale al gran completo con tutte le insegne e i simboli dogali. Federica Ambrosini¹¹, così descrive la composizione tipica del corteo dogale:

"il corteo era aperto dagli otto stendardi marciali di colore bianco, rosso, viola e azzurro (significanti rispettivamente pace, guerra, tregua e lega; il momento politico determinava quali dovevano apparire per primi). Seguivano suonatori con trombe argentee, gli scudieri degli ambasciatori e del doge, suonatori di altri strumenti a fiato, funzionari addetti alle prigioni e al servizio del doge, notai del maggior consiglio, canonici di San Marco - ai quali nelle più importanti solennità religiose si aggiungeva il patriarca -, il cappellano del doge o un accolito recante una candela bianca in un candelabro d'argento e, nelle occasioni più solenni, uno scudiero che portava la zoia; poi segretari del doge e del senato e il cancellier grande. Le posizioni così ben definite, e così ragguardevoli, occupate da notai, segretari e cancellieri nella composizione del corteo dogale

dell'Accademia a Venezia. Questo quadro era stato commissionato all'artista dalla Scuola Granda di San Giovanni Evangelista, e documenta dettagliatamente il corteo dogale, che oltre al Doge, preceduto stendardi trombettieri, descrive gli abiti dei confratelli della scuola mentre sostengono il baldacchino. Per approfondire l'argomento vedi G. Nifosì, *Arte in opera. vol. 3 Dal Rinascimento al Manierismo: Pittura Scultura Architettura*. Gius. Laterza & Figli Spa, 2016. Nel 1630 il Canaletto dipinse diversi quadri riferiti ai cortei dogali, ricordiamo *La processione del Doge alla Scuola di San Rocco*, questo quadro è ora conservato presso la National Gallery di Londra.

⁸ Trionfi e simboli nel corteo dogale erano selezionati e presenti a seconda della festività celebrata.

⁹ Nei due monasteri di San Zaccaria e a S. Maria delle Vergini, le monache erano molto istruite tanto che la lingua latina era utilizzata dalle badesse in occasione sia degli incontri ufficiali con le autorità ecclesiastiche e di cerimonie che prevedevano la presenza del Doge. Vedi episodi particolari in M. Sanudo, *I diarii*, 21, Venezia 1887, col. 521, 538-539, 31, col. 276.

¹⁰ M. Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, Bologna, 2004, p. 81.

¹¹ F. Ambrosini, *Cerimonie, feste, lusso*, in *Storia di Venezia. Dalla origini alla caduta della Serenissima*, A. Tenenti, U. Tucci eds., vol. V, Roma, Treccani, 1996, pp. 446 - 447.

corrispondevano al ruolo di prestigio raggiunto in età rinascimentale dal loro ceto di provenienza, quello dei cittadini originari, al quale tra XV e XVI secolo era stato definitivamente riservato il diritto di ricoprire i posti dell'apparato burocratico statale. Il nucleo centrale del corteo era aperto da due scudieri recanti un seggio dorato, allusivo al trono dogale, e il cuscino poggiapiedi dorato del doge; tra i due camminava il ballottino. Seguiva il doge, accompagnato dai due ambasciatori di maggior prestigio (di solito il legato pontificio e l'ambasciatore imperiale); dietro il doge, un patrizio reggeva un ombrello di tessuto d'oro".

2. Andata al Monastero di San Zaccaria

Il Doge si recava in visita alle monache benedettine del Monastero San Zaccaria¹² nel pomeriggio del giorno di Pasqua. La prima documentazione scritta relativa alla fondazione del monastero, risale al 829, ed è antecedente alla fondazione della Basilica di San Marco. Il testamento del Doge Giustiniano Partecipazio cita il terreno già di proprietà delle monache come destinato in futuro alla costruzione di una cappella per accogliere le reliquie marciane. Michela Agazzi¹³, sostiene che l'origine dell'andata dogale a San Zaccaria, derivi molto probabilmente, proprio da una sorta di ringraziamento da parte della città alle monache, per aver concesso l'occupazione di parte del terreno. L'antica chiesa del monastero custodì da sempre reliquie¹⁴ preziosissime di molti santi venerati in particolare dai tanti pellegrini che transitavano proprio vicino alla chiesa di San Zaccaria prima di imbarcarsi per la Terrasanta. La tradizione narra che nel lontano 827, la Badessa di allora Agostina Morosini consegnò in dono al doge Pietro Tradonico, (successore del primo Doge, Partecipazio), il primo caratteristico copricapo ducale che presentava la forma a corno denominato in seguito "Corno Ducale¹⁵ o *zoia*¹⁶". Il copricapo era ricchissimo di perle e pietre preziose, e, a suggello dell'antico dono, i dogi continuarono a recarsi annualmente in pompa magna al monastero di San Zaccaria portando in processione oltre alle insegne i trionfi ducali, anche il prezioso copricapo adagiato su un cuscino¹⁷. Questo copricapo veniva utilizzato solo durante la cerimonia di incoronazione del nuovo Doge, e conservato¹⁸ per il resto dell'anno nel Tesoro di San Marco. Era compito delle monache quello di abbellire e conservare nel tempo, i ricami del prezioso copricapo. I veneziani andavano assai numerosi all'andata dogale a San Zaccaria,

¹² M. Agazzi, *"Territorio Sancti Zacharie". La trasformazione del territorio tra IX e XIV secolo, da contesto agricolo e difensivo a città densamente abitata. Il ruolo del monastero benedettino.*, "In centro et oculis urbis nostrae": la chiesa e il monastero di San Zaccaria, Venezia, Marcianum Press, pp. 38-40. Risale al 827 la costruzione di una chiesa dedicata a San Zaccaria, e affidata alla monache del monastero. Il monastero godeva di juspatronato, eretta per volontà del doge Giustiniano Partecipazio nel 827. L'attuale costruzione della chiesa, risale al 1457 e fu portata a termine dall'architetto Marco Codussi nel 1515

¹³ M. Agazzi, *"Territorio Sancti Zacharie". La trasformazione del territorio tra IX e XIV secolo, da contesto agricolo e difensivo a città densamente abitata. Il ruolo del monastero benedettino.*, "In centro et oculis urbis nostrae": la chiesa e il monastero di San Zaccaria, Venezia, Marcianum Press, pp. 38-40. L'autrice sottolinea questa versione come la più probabile, anche se non c'è ad oggi prova certa. La più diffusa tra le leggende che cercavano di spiegare l'origine di questa consuetudine, racconta che nel secolo IX la badessa Agostina Morosini aveva fatto dono al doge Pietro Tradonico di una corona ingioiellata: il primo corno dogale.

¹⁴ M. Agazzi indica che tra le tante reliquie antiche conservate, oltre a quella di San Zaccaria a cui è dedicata la chiesa, si trovavano quelle del padre di San Giovanni Battista e un frammento della Croce di Cristo. Nel 855 lo stesso Papa Benedetto III in visita a Venezia, donò alcune reliquie ad Agostina Morosini Badessa del Monastero.

¹⁵ M. Laven, *Monache. Vivere...* cit, p.81.

¹⁶ "Zoia" termine in dialetto veneziano che significa gioia-gioiello, qualcosa di prezioso, come il copricapo ducale ricco di pietre preziose e ricami. Vedi G. Renier-Michiel in *"Origine delle Feste...*, p. 48, così descrive il corno ducale: "Era tutto d'oro, aveva il contorno ornato di 24 perle orientali in forma di pere. Sulla sommità risplendeva un diamante ad otto facce, di un peso, e di una bellezza mirabile. Nel dinanzi un rubino anch'esso di massima grossezza, che abbagliava coll'vivacità del suo colore e del suo fuoco",

¹⁷ Per approfondire l'argomento vedi U. Franzoi, D. Di Stefano *Le Chiese di Venezia*, 1976, Venezia.

¹⁸ Il Doge aveva a disposizione per la sue attività di Principe altri "corni dogali" meno pesanti e più semplici da portare, mantenendo sempre la caratteristica forma a corno

in quanto ai partecipanti veniva concessa l'indulgenza plenaria¹⁹. Con questa visita il Serenissimo, concludeva le celebrazioni pasquali della settimana santa²⁰. Il rito prevedeva che la badessa con tutte le altre monache accogliesse all'esterno della splendida chiesa di San Zaccaria, l'arrivo del Doge con corteo con i trionfi, e il portatore della corno dogale adagiato sopra un cuscino. La cerimonia proseguiva poi all'interno della chiesa, con le preghiere delle monache e del Serenissimo dei vesperi pasquali. Le nobili monache di San Zaccaria erano notissime per l'abilità nel cantare liturgie composte anche da loro stesse. All'interno della chiesa, fino al 1520²¹ al Serenissimo venne riservato uno scranno nel coro delle monache²². Il noto diarista Marin Sanudo²³ descrive così la processione a San Zaccaria nel 1526, con partenza dietro Piazza San Marco e Palazzo Ducale, proseguiva poi per il ponte di San Filippo e Giacomo, (e non per il ponte della Paglia), la zona percorsa è la zona marciana, logisticamente strategica per la presenza delle sedi delle autorità religiose e civili veneziane: *“il percorso era via terra (sia all'andata che al ritorno) per San Filippo e Giacomo, da Justinian dose Particiaco in qua [...] per avere jus patronato”*, mentre così viene descritto l'arrivo del doge a San Zaccaria nel Quattrocento: *“il Doge andava a San Zaccaria a vespro con la croce e sei canonici per lucrare un'indulgenza (“perdon di colpa e pena”), preceduto dagli stendardi, l'ombrella, e la “bareta ducal in una confettiera avanti, vestito con manto d'oro soprarizo, et il bavaro di coe di armellino”*



Jacopo de' Barbari, veduta prospettica di Venezia, 1500, particolare con la Chiesa e monastero di San Zaccaria

¹⁹ P. Modesti, *Le Chiese e le monache di San Zaccaria (XV-XVII secolo)*, in *In centro et oculis et urbis nostre* la chiesa e il monastero di San Zaccaria, edited by B. Aikema, et. al., Venezia, Marcianum Press, 2016, p.123.

²⁰ Ibidem, pp. 123 -125.

²¹ Ibidem, pp. 124 -125. Come indicato da P. Modesti, il cerimoniale venne modificato dopo il 1520, con l'applicazione delle norme relative alla clausura monastica, e di conseguenza il doge e la corte, vennero ospitati *“di fuori chiesa”*

²² Ibidem, p. 128. Dalla Pasqua del 1520, Doge e Signoria furono sistemati «di fuori in chiesa».

²³ M. Sanudo, *I Diarii*, cit. XLI, Venezia, 1526, c. 128.

3. Andata al Monastero delle Vergini

Le andate dei Dogi ai monasteri femminili veneziani²⁴, erano particolarmente solenni, ma sicuramente nulla era paragonabile all'andata del Doge il primo giorno di maggio, al monastero *de le Verzene*²⁵ o delle Vergini. Come il monastero di San Zaccaria, anche questo antico monastero ospitò da sempre le figlie della Serenissima destinate al convento, provenienti dalle più nobili famiglie veneziane. Il Doge si recava al monastero agostiniano delle Vergini, sito nel *sestriere* di Castello, con un fastoso corteo acqueo, composto dalle antiche imbarcazioni veneziane parate a festa tutte dorate, chiamate "*peatoni*". Il corteo acqueo partiva dal bacino antistante Piazza San Marco, e giunto vicino all'Arsenale, proseguiva via terra attraverso un ponte, al quale si accedeva al termine della *salizada streta* per giungere al monastero e celebrare l'antico rito denominato "*sposalizio della badessa delle Vergini*". Mary Laven²⁶ ricorda che il monastero venne fondato nel 1224 dal doge Pietro Ziani, e fu trasformato dopo le leggi napoleoniche del 1806, in bagno penale dei marittimi, successivamente divenne un bacino di carenaggio dell'Arsenale. Il convento venne inizialmente dedicato a S. Maria Nuova in Gerusalemme²⁷, e successivamente rinominato S. Maria delle Vergini. Il monastero era soggetto alla Santa Sede, e lo stesso Doge Ziani contribuì alla costruzione del monastero con fondi propri assicurando così alle monache, il juspatronato²⁸ dogale perpetuo.

Francesco Sansovino²⁹ così sintetizza la cerimonia dello sposalizio della badessa

"il Principe ceremonialmente sposa in persona, la Badessa nuova in ricognizione dell'antica sua preminenza"

Per suggellare questa particolare protezione, si decise che ad ogni nuova elezione della Badessa delle Vergini, il Serenissimo si sarebbe recato con tutto il corteo dogale al monastero per compiere il rito simbolico di infilare un anello d'oro al dito della Badessa nuova eletta, anello che avrebbe poi tenuto per tutta la vita³⁰. Con questo rito il Serenissimo investiva la badessa di un'autorità temporale sul convento e sulle monache consorelle, e d'altro canto, la badessa investiva di sacralità l'autorità dogale, a una donna veniva riconosciuto un ruolo pari al quello del Serenissimo. Si trattava di un vero rito nuziale³¹, tanto che alla morte della badessa venivano riservati dei funerali solenni degni della stessa dogressa, ad una donna anche se monaca, veniva riconosciuto uno status pari a quello dello stesso Doge.

Le antiche tradizioni raccontano che il doge donava alla badessa non uno ma ben due anelli, il primo con raffigurato il leone di San Marco, e l'altro anello con incastonato un prezioso

²⁴Tra le altre andate dogali ai monasteri femminili veneziani, erano note quelle ai monasteri di Santa Giustina e di San Lorenzo.

²⁵ Una delle leggende racconta che a fondare il Monastero delle Vergini sia stato nel 1124, il Cardinale Ugolino Vescovo di Ostia (poi Papa Gregorio IX) inviato da Onorio III a Venezia per trattare con Federico Barbarossa. Sembra che in quell'occasione l'Alto Prelato abbia persuaso il Doge Pietro Ziani ad erigere una chiesa intitolata a Santa Maria Nuova in Gerusalemme omonimi di quella occupata dai Saraceni in Terrasanta.

²⁶ M. Laven, *Monache. Vivere ...*, cit., p.82.

²⁷ La denominazione del monastero si riferisce al ricordo della chiesa di Gerusalemme dedicata alla Vergine distrutta dai Saraceni nel XIII secolo.

²⁸ Sia San Zaccaria che il monastero delle Vergini, godevano di juspatronato che assicurava loro benessere economico e un ruolo prestigioso in città, oltre a permettere rivendicazioni di privilegi particolari cosa che si concretizzerà con l'opposizione delle monache alle riforme del Patriarca Contarini. Per approfondire vedi A. Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia: monache e monasteri femminili a Venezia tra IX e XIII secolo*, in *Anuario De Estudios Medievales*, vol. 44, p 235. Sito web: <http://estudiosmedievales.revistas.csic.es/707/720>, consultato in data 14/01/2016.

²⁹ F. Sansovino, *Venetia città nobilissima et singolare*, Venezia, 1584, f. 4.

³⁰ G. Renier-Michiel, *Origine...*, cit. p. 96.

³¹ L. Urban, *Processioni e feste...*, cit., p.203.

zaffiro³², a simboleggiare l'unione tra il potere politico e il potere religioso e la fedeltà reciproca. Il Serenissimo giungeva quindi in pompa magna al monastero, e veniva accolto all'esterno del monastero dalla badessa di bianco vestita³³ attorniata da tutte le altre nobili monache, il Doge faceva il proprio ingresso nel monastero, camminando su di un preziosissimo tappeto intessuto con fili d'oro³⁴. Seguiva poi la messa solenne, celebrata da un vescovo scelto personalmente dal Doge.

Finita la celebrazione, il Serenissimo si recava al parlatorio dove lo aspettavano la badessa con tutto il Capitolo. La badessa vestiva un lungo abito bianco, mentre sul capo portava due lunghi veli, uno bianco e uno nero lunghi fino ai fianchi. Era poi la stessa badessa a pronunciare un'orazione in latino. Al termine del discorso, veniva offerto al Doge, un prezioso mazzetto di fiori lavorato con fili d'oro e con splendidi merletti veneziani. Seguiva infine un ricco banchetto offerto a più di cinquecento persone a cui partecipavano tutte le autorità civili e religiose e le famiglie aristocratiche veneziane più prestigiose.

Così il diarista Marin Sanudo³⁵ descrive la cerimonia avvenuta nel 1506:

“Il principe fo, con li piati, a sposar la badessa di le verzene da c ha 'Badoer, qual da poi l' anno che l'asentà, per esser juspatronatus dil doxe, el vien a sposarla; e cussi andò con la Signoria e patricij . Udite messa picola; poi el patriarcha disse la gran da, ma el doxe non vi ste te. Et la chiesia era conzata benissimo, più che mai fusse conzada chiesa in questa terra, si spexe in conzar ducati 60; et si poteva andar fino in refitorio, dove manzò più di 500 done e homeni pochi. Era una credenziera richissima”

I documenti d'archivio del Cerimoniale³⁶ della Serenissima descrivono così la partenza del Doge da Palazzo Ducale verso il monastero delle Vergini e parte del rito dello sposalizio:

“ La mattina dopo la messa in Collegio, si anderà per le scale d'Oro e dei Giganti nei Peatoni all'e Vergini. Li parenti dell'Abbadessa saranno alla riva a riceverlo, e lo accompagneranno in Chiesa... [...], il Maestro di Cerimonie con inc hino farà cenno al Serenissimo che si levi e vada al la Grada, [...] ricevuti due anelli da Monsignore quello del la bolla lo porrà nell'indice dito, ed il Zaffiro nell'anulare dell'abbadessa tutti e due nella dritta di cendogli: Accipe Annulum Abbatialem in signum desponsationis hujus Monasterij; indi scoprendosi tornerà al Trono. Nel tempo che Monsignor darà la santissima Eucarestia all'Abbadessa, sua Serenità si leverà la cuffietta poi l a riponerà, quando il Maestro di cerimonie farà segno si leverà e copr endosi ritornerà alla gra da, prendendo la mano destra dell'Abbadessa e il vescovola sinistra, la poneranno nela sedia abbatiale, poi ricevendo da Monsignore le chiavi del Monastero, le consegnerà alla stessa dicendo: Accipe Claves custodes hujus Monasterij [...] e scoprendosi tornerà al Trono.

4. Conclusioni

L'avvicinarsi di eventi storici, guerre, pestilenze, dogi, patriarchi e badesse, non interferirono mai nella celebrazione di questi riti veneziani, da sempre tutt'uno con la città. Tra potere politico laico e potere religioso vi era un patto di profondo rispetto, perché uno serviva all'altro e viceversa, tanto che Mary Laven arriva a definirle “sante alleanze”. Lo splendore di una città unica, rendeva poi le feste veneziane talmente spettacolari che facevano risaltare ancora di più il mito di Venezia amata dai suoi concittadini, e ammirata da tutti gli stranieri. I percorsi del corteo dogale via terra attraversavano e univano tutti i *sestrieri*, e

³² F. Sansovino, *Venetia città nobilissima et singolare* (1581) con l'aggiunta di G. Martinoni, Venetia 1663, (anast. Filippi), 1968, p. 20.

³³ Le monache di questo monastero erano dette “biancovestite” perché la loro veste monacale era completamente bianca.

³⁴ L. Urban, *Processioni e feste...*, cit., p. 202. L'andata venne ufficializzata con decreto del Senato della Repubblica del 13 aprile 1613.

³⁵ M. Sanuto, I “*Diarii*”, a cura di G. Berchet, Venezia, 1881, t. VI, col. 353.

³⁶ Archivio di Stato di Venezia, ASVe, Cerimoniale, Registri, tomo terzo, 1572 f. 32.

quelli acquei con le splendenti barche dorate rimarcavano l'unione indissolubile della Serenissima con il mare. Ogni festa, ogni rito con il doge, le signorie, le insegne e i simboli dogali, rappresenta quindi una piccola tessera, che documenta con emozione, la storia millenaria della Serenissima.



Jacopo de' Barbari, veduta prospettica di Venezia, 1500, particolare l'area a destra con indicato il Monastero delle Vergini

Bibliografia

- Archivio di Stato di Venezia, ASVe, Cerimoniali, reg., III, 1572 f. 32.
- M. Agazzi, "Territorio Sancti Zacharie. La trasformazione del territorio tra IX e XIV secolo, da contesto agricolo e difensivo a città densamente abitata. Il ruolo del monastero benedettino", in "In centro et oculis urbis nostre": la chiesa e il monastero di San Zaccaria", A. Aikema eds., Venezia, Marcianum Press, pp. 37-52, pp. 38-40.
- F. Ambrosini, *Cerimonie, feste, lusso*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, vol.V., A. Tenenti, U. Tucci eds., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1996, pp. 448-512, pp. 444 -447 468.
- F. Corner, *Notizie storiche delle chiese e dei monasteri di Venezia e di Torcello*, Stamp. Del Seminario, Padova, appresso Giovanni Manfrè, 1758, pp. 93 – 95.
- M. Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, Bologna, 2004, pp. 81 - 84.
- P. Modesti, "Le Chiese e le monache di San Zaccaria (XV-XVII secolo)", in *In centro et oculis et urbis nostre la chiesa e il monastero di San Zaccaria*, edited by B. Aikema et. al., Venezia, Marcianum Press, 2016, 121 – 149, pp. 124 -125.
- P.G. Molmenti, *Curiosità di storia veneziana*, Bologna, 1919.
- P. G. Molmenti, *La storia di Venezia nella vita privata. Dalle origini alla caduta della Repubblica*, Bergamo, 1927 – 1929.
- G. Nifosi, "Arte in opera", in *Dal Rinascimento al Manierismo: Pittura Scultura Architettura*, vol. III, Roma, Gius. Laterza & Figli Spa, 2016.

- T. Plebani, *Storia di Venezia città delle donne. Guida ai tempi, luoghi e presenze femminili*, Venezia, Marsilio, 20080
- A. Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia: monache e monasteri femminili a Venezia tra IX e XIII secolo*, in *Anuario De Estudios Medievales*, vol. 44, Barcelona, 2014, p. 235.
- G. Ravegnani, “*Il Doge di Venezia*”, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 22 –25.
- G. Renier –Michiel, *Origine delle Feste Veneziane*, Venezia, Filippi Editore, 1994, pp. 14, 25, 48, 96- 97.
- J. G. Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1999, pp. 206 -215.
- M. Sanuto, *Diarii*, a cura di Guglielmo Berchet, Venezia, 1881, t. VI, col. 353.
- F. Sansovino, *Venetia città nobilissima et singolare*, 1581. *Con le aggiunta di G. Martinoni, Venetia 1663*, (anast. Filippi), 1968, p. 20.
- L. Urban Padoan, *Il Bucintoro. La festa e la fiera della "Sensa" dalle origini alla caduta della Repubblica*, Venezia, Centro Internazionale della Grafica, 1988, pp. 59–62.
- L. Urban, *Processioni e feste dogali: Venetia est mundus*, Venezia, Regione del Veneto- Neri Pozza Editore, 1998, pp. 16, 84–97, e 202-205.
- G. Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 63-67 e 346-363.

La processione dei ceri a Rieti

Ileana Tozzi

Museo dei beni ecclesiastici della Diocesi di Rieti– Rieti – Italia

Parole chiave: Patrimonio di San Pietro, Ordine dei Frati Minori, Devozione Antoniana, Confraternita.

1. Introduzione e metodologia della ricerca

L'analisi storica della religiosità popolare nelle sue forme variegata e complesse richiede un approccio multifattoriale comprendendo, accanto alla consultazione ed all'assidua comparazione delle fonti documentarie convenzionali, la lettura delle fonti materiali e l'irrinunciabile contributo delle fonti orali.

È dunque necessario ricorrere ad una metodologia della ricerca capace di avvalersi del patrimonio documentario presente negli archivi pubblici e privati, dagli Archivi Riuniti della Curia alla sezione locale dell'Archivio di Stato fino all'Archivio segreto Vaticano. I risultati illuminano tratti ancora inediti della storia religiosa e civile della città fra medioevo ed età moderna, capaci di informare a tutt'oggi i sentimenti, gli usi, la mentalità dei reatini che fin dal giorno che precede la solennità del Santo affollano la chiesa di San Francesco nelle lunghe e luminose giornate del mese di giugno per ritrovarsi a partecipare alla processione dei ceri.

2. La devozione antoniana tra il XV e il XVIII secolo

La devozione per Sant'Antonio di Padova fu diffusa dall'Ordine dei Minori e trovò particolare accoglienza nel territorio reatino dove la presenza di San Francesco e dei suoi confratelli era stata tanto assidua.

Nella città di Rieti, due sono i luoghi votati alla devozione del Santo: la chiesa ex conventuale di San Francesco, antica sede della confraternita attiva fino al 1739, rinnovata nel 1812 dalla costituzione della Pia Unione, il convento di Sant'Antonio del Monte, fondato sul finire del XV dai Frati dell'Osservanza Francescana.

Nel 1830, il dotto canonico Carlo Latini raccoglieva le sue *Memorie per servire alla compilazione della storia di Rieti*¹ che con modestia riteneva destinate allo “*scrigno d'una angusta cella, o qualche angolo oscuro di una Biblioteca*” riservando a sé “*la buona volontà di mostrarsi grato a Rieti*”².

Il Latini si dichiara debitore dell'opera secentesca di Pompeo Angelotti, anch'egli canonico della Cattedrale quando pubblicò in onore del cardinale Giovanni Francesco dei conti Guidi di Bagno la *Descrizione della città di Rieti*³ e ne ricalca almeno in parte lo stile narrativo accompagnando il lettore in un itinerario ideale attento a raffigurare fin nei dettagli le vie, le piazze, i monumenti, gli scorci di paesaggio fornendo nel contempo puntuali annotazioni documentarie, spunti di cronaca, attendibili notizie storiche.

“*La Città – scrive il canonico Latini – dividesi nella Città propriamente detta, e nel Borgo, il quale ha due bracci, uno formato dalle officine, e dalle povere abitazioni di Fabri, Ramieri, ed altri mestieri somiglianti; l'altro composto di casolari di Contadini. Esso è diviso dalla città per mezarchi (...)*”⁴.

Giunto a parlare della porta Sant'Antonio, che insieme con la porta Romana collega il Borgo alla città, l'erudito annota: “*così chiamasi, perché per essa si va al vicino Convento dei PP. Riformati sotto l'invocazione di S. Antonio del Monte. Di questa Porta non si è trovata menzione in alcun documento antico. Né fa meraviglia poiché il Convento di S. Antonio del*

¹ Manoscritto conservato presso la Biblioteca Paroniana e, in copia, presso l'Archivio di Stato di Rieti.

² Ivi, *Prologo* Vol. I p. 13.

³ Pubblicata a Roma nel 1635.

⁴ C. Latini, *Memorie per servire alla compilazione della storia di Rieti*, cit. p. 45.

*Monte non fu fondato prima dell'anno 1479, e fù fondato co' beni, che a tal fine lasciò il Novizio frat'Angelo Cappellari, come risulta dal suo Testamento rogato per gli Atti di Ser Benedetto di Sante di Cola Notajo Reatino a' 27 ottobre 1473. forse anticamente sopra questo ponticello, o nelle sue vicinanze esisteva il Monastero di S. Giacomo di cui sovente parlasi ne' Documenti farfensi (...)*⁵.

3. La chiesa e il convento di San Francesco

Il convento francescano risulta dunque essere parte integrante di un sistema in cui interagiscono la prepositura di San Michele Arcangelo, di pertinenza farfense fino al 1827, quando papa il pontefice Leone XII⁶ sancì l'inclusione del Borgo nel territorio della Diocesi di Rieti.

Stando alla tradizione, corroborata dalle fonti documentarie, la costruzione del complesso conventuale ha inizio intorno al 1245 e procede speditamente, poiché nel 1260 il convento è posto a capo della Custodia Reatina, che comprendeva oltre agli eremi di Greccio, Fonte Colombo e Poggio Bustone i conventi di Tarano, Magliano, Toffia, Monteleone, Poggio Cinolfo, Rocca Sinibalda, Longone, Radicaro, Antrodoco, Leonessa, Amatrice.

L'*Apparato minoritico della Provincia di Roma* curato da Bonaventura Theuli descrive così il complesso: “*Questo convento è grande, bello, con chiostro spazioso alla moderna e dei più belli della Religione. È luogo di noviziato. Vi scorre vicino il fiume Velino, che non lo rende d'aria molto perfetta, e qualche volta patisce inondazioni (...)*”.

Vi si conserva la Bussola del Magistrato per le elezioni del Capitolo Generale”. Gravemente lesionato dai terremoti del 1703, di cui cinquant'anni più tardi nella *Relatio ad Limina Petri* monsignor Antonino Serafino Camarda vescovo di Rieti di ricordava ancora amaramente le conseguenze e gli sforzi per la ricostruzione, il convento fu temporaneamente abbandonato dai frati costretti a rifugiarsi in delle *trabacche* costruite sull'argine e il noviziato fu trasferito a Viterbo.

Nel breve arco di due anni, fu però possibile portare a compimento i lavori di restauro del convento reatino e provvedere alla riapertura del noviziato⁷.

Durante il XVIII secolo, se si eccettuano gli effetti della soppressione della Compagnia di laici (1739) e la temporanea sospensione delle attività di formazione del noviziato (1713-1727), la vita del convento reatino trascorse serena, appena incrinata dalla breve soppressione napoleonica.

Riattivato nel 1816 il noviziato, dal 1831 il convento poté ospitare la prima biblioteca pubblica reatina, generosamente aperta dal vescovo Filippo Paroni.

Le soppressioni postunitarie condannarono il complesso conventuale ad un inarrestabile degrado, arginato dopo il 1925 unicamente per la bella chiesa, le cui pareti non cessano di restituire importanti testimonianze d'arte sacra.

Anche a Rieti i membri delle Corporazioni delle Arti, dotate di propri statuti fin dal 1474, erano infatti frequentemente associati in confraternite che, ponendo i lavoratori sotto la tutela di un Santo e la protezione della Chiesa locale, assicuravano tutela e conforto, integrazione sociale e mediazione dei conflitti.

⁵ Ivi, p. 80.

⁶ Con lettera apostolica del 7 maggio 1827. Cfr. A.M. Tassi, *La chiesa reatina dall'età delle rivoluzioni all'unità d'Italia*, Rieti 1994, pp. 58-60 e R. Marinelli, *La basilica delle acque. La chiesa di S. Michele Arcangelo al borgo di Rieti*, Rieti 2003, pp. 165- 174.

⁷ Cfr. Archivio della Provincia Romana dei Frati Minori Conventuali, busta Rieti, *Stato del Ven. Convento di S. Francesco di Rieti, fatto per ordine del P. Maestro Conti Consultore del S. Ufficio e Ministro Generale dei PP. Minori Conventuali, a. 1734*.

Soltanto le fonti materiali e la testimonianza indiretta di cronache antiche danno notizia di alcune delle attività assolate tra il XV e il XVI secolo dalla Compagnia di Sant'Antonio di Padova.

La soppressione del 1739 ha infatti comportato la perdita dell'archivio confraternale, se si eccettuano i tre registri conservati presso l'Archivio di Stato. È plausibile ipotizzare che la Compagnia di Sant'Antonio di Padova si ispirasse alla Regola francescana praticando tra le



Rieti, interno della chiesa parata a festa (inizi sec. XX) Le Confraternite

pie pratiche di devozione il canto delle laude, i Misteri itineranti, il *batimentum*, vale a dire l'uso della disciplina.

La prima fonte documentaria è data dalla nota del Visitatore Apostolico monsignor Pietro Camaiani⁸, stilata al termine dell'ispezione condotta il 18 gennaio 1574 presso la sede della confraternita.

L'erudito Loreto Mattei, nel suo *Erario Reatino*, lascia memoria di un rituale propiziatorio messo in pratica dalla Compagnia dei Bifolchi “nella festa di Sant'Antonio di Padova che parimente con quantità di torce guarnite tutte di gran monete d'argento, a suono di pifferi e flauti conducono per la città molti bovi bardati di belle valdrappe e pomposamente coronati a guisa di vittime con un fanciullin tutto adorno cavalcatovi sopra quasi portano in trono l'innocenza o pur rappresentando il Bambin Gesù ad ogni vociferazione del nome di S. Antonio i detti giumenti ammaestrati si genuflettono, portandosi poi ad esser benedetti alla chiesa di S. Francesco con offerir il donativo alla cappella della confraternita di essa stessa”⁹.

4. La confraternita di Sant'Antonio di Padova, committente d'arte sacra

Tra il 1505 e il 1506, la confraternita di Sant'Antonio di Padova si rivolse ad Antoniazzo Romano e a Marcantonio di Antoniazzo, padre e figlio, perché eseguissero due gonfaloni, purtroppo perduti.

Il corso del Cinquecento vide attivi il veneto Giovanni Andrea Toretti, l'aquilano Tobia Cicchini, il reatino Panfilo Carnassali, il cicolanense Ascanio Manenti. Il Seicento reatino sarà dominato per larga parte da Vincenzo Manenti¹⁰, figlio di Ascanio, che per la confraternita di Sant'Antonio di Padova nel 1640 eseguì la tela¹¹ raffigurante il Santo in una posa originale,

⁸ Arezzo, 1519 – Ascoli, 1579.

⁹ L. Mattei, *Erario Reatino* Capitolo III Altri provvedimenti per l'util pubblico e privato de cittadini e usanze popolari, par. 15.

¹⁰ Canemorto (l'attuale Orvinio) 1600-1674.

¹¹ Esposta presso la Pinacoteca Diocesana, la tela misura cm. 200 x 134.

capace di riutilizzare con versatilità gli elementi propri dell'iconografia antoniana proponendosi come un archetipo più volte replicato¹² nel corso del Seicento.

Sant'Antonio viene raffigurato come un giovane di bell'aspetto, imberbe, il capo tonsurato, l'umile saio bigio dei Conventuali che scopre i piedi nudi, la mano destra levata in un gesto di benedizione, la sinistra stretta intorno al gambo di un giglio.

In piedi su un pilastro, il Bambino Gesù riccioluto, nudo e ridente s'appoggia con un gesto fiducioso alla spalla del Santo.

Al di là della quinta architettonica caratteristica della visione spaziale messa a punto da Vincenzo Manenti, si apre un luminoso scorcio di paesaggio: sotto un cielo velato da nuvole folte, grevi di pioggia, il Santo predica alla folla che lo ascolta commossa.

5. Gli effetti della soppressione (1739)

Nel 1739, quando viene decretata la soppressione delle più ricche confraternite di Narni, Rieti e Terni per convogliare le ingenti risorse economiche al finanziamento della costruzione del brefotrofito di Narni, destinato ad accogliere i proietti e gli orfani dell'Umbria meridionale,



Rieti, Pinacoteca Diocesana, Vincenzo Manenti, Sant'Antonio di Padova
olio su tela

viene redatto il *Libro dei beni che gode la Ven. Comp.a di S. Antonio da Padova*¹³.

Gli immobili di proprietà della confraternita all'atto della soppressione si trovavano nel Borgo detto appunto Sant'Antonio lungo la riva sinistra del Velino: constavano di tre botteghe, sei case con bottega, una bottega munita di una stanza al primo piano, due magazzini, a cui si aggiungono due censi *in sorte* e nella piana “*un corpo di terra detto la tenuta di S. Antonio*” e tre appezzamenti di terreno di dimensioni più contenute.

Dai documenti d'archivio, due secoli prima il patrimonio immobiliare risultava essere più cospicuo ed articolato.

Il più antico registro della Confraternita, risalente al 1653¹⁴, aggiunge infatti alle botteghe, alle stanze e ai magazzini almeno una stalla, una loggia, un'*hostaria*, un mulino a grano ed un mulino a guado.

Gli affittuari provenivano per lo più dalla campagna o dai paesi limitrofi come Casette, ma non mancava qualche forestiero come un tale Bartolomeo Martelli di cui si annota “*milanese sediaro*”. Molti erano artigiani, come Francesco Porrina “*falegname*” che a volte scontava l'affitto con i lavori di manutenzione frequentemente affidati alla sua bottega.

Gli affitti erano riscossi con regolarità, quasi sempre in moneta sonante.

¹² L'immagine di Sant'Antonio benedicente, alle cui spalle s'appoggia il Bambino Gesù viene riprodotta tra l'altro, con modeste varianti, per la chiesa parrocchiale di Santa Rufina di Cittaducale e per la chiesa di San Venanzio a Marcellino.

¹³ ASRi, *Corporazioni Religiose Soppresse*, Confraternita di S. Antonio 3.

¹⁴ ASRi, *Corporazioni Religiose Soppresse*, Confraternita di S. Antonio, 1.

I proventi degli affitti e dei censi erano ordinariamente utilizzati per la manutenzione ordinaria e straordinaria della cappella, per l'organizzazione delle attività confraternali, per la celebrazione delle messe in suffragio di singoli membri della Compagnia, per le liturgie ordinarie, gli oratorii, le processioni, l'allestimento degli altari, i cicli di predicazione, la *solita elemosina* devoluta preferibilmente ai monasteri o al capitolo della Cattedrale – in specie alle religiose di San Benedetto, chiesa che insieme con la cappella della Madonna del Popolo è meta di fastose processioni per le quali si fornisce anche la musica.

I frati di San Francesco erano pagati annualmente per *gli officii celebrati nella nostra cappella di S. Antonio*. Nel corso degli anni, si registrano ulteriori retribuzioni per le messe di suffragio, per oratori o *per li doi vesperi et Messa cantata il giorno della festa di S. Antonio*.

Nel 1661, il 15 aprile, vengono pagati 3 scudi al procuratore *delli PP. Zoccolanti per li sermoni fatti nell'Oratorio*.



La macchina processionale, sostenuta da 16 portatori organizzati in squadre estratte a sorte tra i Fratelli di Sant'Antonio, membri della Pia Unione

Si tratta dei frati del convento di Sant'Antonio del Monte, impegnati nei quaresimali.

Tra il 1657 e il 1661, fu di frequente incaricato della musica il celebre maestro di cappella Alessandro Ponteggi¹⁵.

Tra i maestri di bottega e gli artisti elencati nel libro paga della Compagnia sono elencati i Porrina – Carlo, Francesco ed Antonio - abili ed apprezzati ebanisti insieme con Francesco Reveccia *falegname*, maestro Agostino Colantoni a cui vengono pagati 3 scudi nel 1657 per la tornitura e la brunitura delle aste adoperate per la processione, maestro Basilio Tarchi a cui vengono pagate il 14 aprile 1662 le forniture *per le discipline delli battenti del venerdì Santo*.

Ancora a fine secolo, le spese affrontate dalla Confraternita vengono enumerate con accuratezza: *“A dì 17 giugno 1697 - Si è spedita Bolletta alli Padri di S. Francesco di scudi diece e baiocchi quaranta cioe per dui offitii dopo la festa di San Cosmo, e Damiano”*.

Oltre agli oneri di messe, applicate per i confratelli defunti, per l'assistenza ai vesperi, per i venerdì di quaresima, per l'assistenza spirituale, *“cioe per le messe di tutte le*

Domeniche senza applicazione”, nel 1697 si paga *“il solito donativo di paoli quindici per la S.^{ma} Madonna del Popolo nella seconda Festa di Pasqua”*, si accordano diciotto paoli al maestro Giacinto Massarucci per *“tre servitii di musica fatta nella Festa del nostro Glorioso Sant'Antonio”* e si fa un'offerta *“per la pietanza delli Padri nel Giorno di S. Antonio per cortesia”*.

Il rinnovo delle cariche di priore e di camerlengo della Compagnia di Sant'Antonio era piuttosto frequente, benché il termine fissato fosse di cinque anni.

¹⁵ Nato a Rieti nel 1725, morto nel 1671, fu nella città natale tra i più celebri musicisti del suo tempo.

Ricorrono frequenti i nomi degli esponenti delle più cospicue famiglie reatine, da cui provengono gli stessi religiosi, nell'intento prevalente di garantire il consolidamento dello stato economico della confraternita e dello status sociale dei suoi membri.

Fu il prevalere di questi aspetti, invano più volte sanzionati negli atti sinodali, ad indurre papa Clemente XII alla soppressione che nel 1739 colpì le confraternite reatine di Sant'Antonio di Padova e di San Bernardino di ispirazione francescana, di San Pietro Martire e di San Vincenzo Ferrer di tradizione domenicana, di San Barnaba, della Madonna della Pietà, di Santa Maria del Pianto, di Santa Maria della Misericordia.

6. La pia Unione di Sant'Antonio di Padova

In un solido armadio da sagrestia, sono radunate le poche carte relative ai due secoli di vita della Pia Unione di Sant'Antonio di Padova costituitasi nel 1812, sotto gli auspici dell'Ordine



I ceri più grandi e pesanti sono condotti in processione ricorrendo ad ingegnosi meccanismi

dei Frati Minori. Fu questo uno degli ultimi atti dovuti all'interessamento del vescovo Saverio Marini¹⁶, prudente e strenuo difensore della fede, della carità cristiana, della pietà popolare negli anni difficili dell'occupazione francese.

La Pia Unione dovette attendere fino al 1858 per ottenere il primo Statuto da parte di monsignor Gaetano Carletti¹⁷.

Nel 1996, monsignor Giuseppe Molinari¹⁸ decretò la Pia Unione Associazione pubblica di fedeli, a norma del canone 301 comma 1 del Codice di Diritto Canonico.

Dal 1 gennaio 2012, monsignor Delio Lucarelli¹⁹ ha consegnato alla Pia Unione il nuovo Statuto, che ne ridisegna l'organigramma.

Anche i frati di Sant'Antonio del Monte promossero la devozione antoniana tra gli abitanti del Borgo, che nel nome del Santo parteciparono alle opere di carità e dettero vita nel tempo alla tradizionale processione di fine agosto, quando il simulacro del Santo portato a spalla dei confratelli scendeva dall'erta strada del convento fino a percorrere le vie del popoloso rione affacciato sulla riva sinistra del Velino.

In anni recenti, si è ricostituita la Confraternita di Sant'Antonio del Monte con 135 membri, 86 uomini e 49 donne, che hanno intrapreso con rinnovato vigore l'antico cammino di fede ispirato alla devozione per Sant'Antonio di Padova.

Sono queste le fasi salienti di una storia secolare ispirata alla devozione per Sant'Antonio di Padova, nel cui nome generazioni e generazioni di fedeli hanno pregato, hanno reso grazie a Dio, hanno chiesto e ricevuto conforto, si sono impegnate nell'attività caritativa, nel servizio prestato alla comunità di cui si sono sentite parte integrante.

Le fonti d'archivio e i documenti materiali ci consegnano una realtà assai distante dallo stereotipo di una esasperata rivalità tra gli abitanti del Borgo e i popolani di San Francesco, al

¹⁶ Vescovo di Rieti dal 1779 al 1812.

¹⁷ Vescovo di Rieti dal 1849 al 1867.

¹⁸ Vescovo di Rieti dal 1990 al 1997.

¹⁹ Vescovo di Rieti dal 1997 al 2015.

di qua e al di là del Velino che segnò a lungo i confini tra le pertinenze farfensi e il territorio diocesano.

La pietà popolare, alimentata dai Conventuali inurbatisi già nel primo quarto del Duecento non meno che dagli Osservanti raccolti nell'eremo di colle Belvedere, si è manifestata nei riti e nelle processioni di giugno e di agosto, intimamente legate alle tappe dell'anno liturgico, all'avvicendamento delle stagioni, al ritmo antico e sempre nuovo delle età della vita.

Bibliografia

G. Colasanti, *Reate Ricerche di topografia medioevale ed antica*, Perugia 1910.

R. Marinelli, a cura di, *La basilica delle acque. La chiesa di San Michele Arcangelo al borgo di Rieti*, Rieti 2003.

L. Mattei, *Erario Reatino* Rieti, 2005.

I. Tozzi, *Sant'Antonio di Padova a Rieti, il giglio e la spiga*, Rieti 2003.

Un nuovo contributo alla storia di Noto antica e del suo territorio: la ricostruzione dei luoghi e dei percorsi di San Corrado

Lucia Trigilia

Università di Catania sede di Siracusa – Siracusa – Italia

Parole chiave: Noto Antica, Corrado Confalonieri, festa di San Corrado.

1. La storia del territorio e i luoghi di San Corrado

L'originaria Noto fu abbandonata dagli abitanti dopo i terremoti del 9 e 11 gennaio 1693 che sconvolsero in particolar modo la Sicilia sud-orientale con la distruzione di una sessantina di città piccole e grandi. Molti i documenti che testimoniano la violenza del sisma, rimasto nella memoria collettiva dei siciliani come l'*horribilissimo terremoto*, tra i più forti che si ricordino nella storia di Sicilia¹. Da quei giorni Noto subì un doloroso abbandono con i suoi abitanti costretti a lasciare per sempre le proprie case, ricostruite nel corso del Settecento in una nuova città nell'altopiano del Meti, a una decina di chilometri dal vecchio sito. Nasceva così l'attuale Noto², città tutta barocca, con i suoi spazi scenografici, emblema della ricostruzione iblea.

Luogo di straordinaria valenza paesaggistica in cima al monte Alveria, il sito archeologico di Noto antica³ e quello di San Corrado di Fuori conservano consistenti preesistenze architettoniche di epoca sicula, greca e bizantina e inoltre ruderi sparsi che testimoniano la lunga storia dell'insediamento urbano. È in piedi un tratto delle poderose mura che circondavano la città, in quella che rimane una straordinaria fortezza naturale a difesa dell'originaria greca Neas, Netum per i romani, che si ergeva tra profonde valli, ricche di necropoli sicule e corsi d'acqua. Rimangono i ruderi del Castello normanno e fondamenta di edifici portati alla luce. Allo stesso modo, assai ricco di preesistenze archeologiche e architettoniche misconosciute è il territorio di San Corrado di Fuori.

Ma com'era la configurazione urbana dell'antica Netum, che alcune carte rappresentano con una morfologia cuoriforme? Quali le vie, le piazze principali e le porte che si aprivano attraverso le mura che la cingevano?

Conosciamo alcune interessanti ipotesi di ricostruzione, avanzate in recenti progetti di ricerca⁴, preceduti dagli studi dell'ISVNA promossi da Francesco Balsamo, di cui bisogna tener conto⁵.

¹ L. Trigilia (a cura di) *1693 Iliade Funesta*, Palermo, Arnaldo Lombardi – Marsilio, 1994, cui si rimanda pure per la vasta bibliografia relativa alla ricostruzione post 1693.

² S. Tobriner, *La genesi di Noto*, traduzione italiana a cura di V. Latina, Bari, Laterza, 1989; L. Dufour, H. Raymond, *Dalle baracche al barocco*, Palermo, Arnaldo Lombardi, 1990; L. Trigilia, *La Valle del barocco*, Catania, Domenico Sanfilippo editore, 2002; P. Hofer, *Noto città ideale e spazio urbano del XVIII secolo siciliano*, Catania, Domenico Sanfilippo, editore, 2016.

³ L. Guzzardi, *Noto antica una scheda del sito*, Siracusa, Soprintendenza dei Beni Culturali, 1996; Idem: "Noto antica tra storia e memoria", in *Kalòs*, 1, 11, Palermo 1999, pp. 26-31; "Scavi archeologici a Noto Antica nel 2007", in *Notoinforma*, XIII, 1, Noto 2008, p. 7.

⁴ EFIAN, Experimental Fruition Ingenious Ancient Noto, è un progetto innovativo frutto della collaborazione tra società private e gruppi di ricerca delle Università di Palermo (coordinatori scientifici: M.R. Nobile, S. Piazza, F. Agnello) e di Catania (coordinatori scientifici: B. Messina, E. Fidone) e il Comune di Noto. Si tratta di un percorso multimediale interattivo nel sito di Noto Antica, in cui sono virtualmente ricostruite le principali architetture scomparse nei luoghi dove sorgevano i relativi contesti urbani. Si veda inoltre M. M. Bares, "La cappella reale di S. Michele nel Castello di Noto Antica (XII-XVI secolo)", *Quaderni di Lexicon*, 3, Edizioni Caracol, 2012.



Veduta panoramica dell'eremo di San Corrado nella Valle dei Pizzoni

Quel che interessa tuttavia proporre con questo contributo è l'individuazione degli elementi nodali di Noto antica e del sito di San Corrado di Fuori, che configurano un suggestivo percorso di visita, ricco di preesistenze intorno all'originaria città e ad essa strettamente collegato; ne consegue la possibilità di ricostruire la configurazione del vecchio sito, almeno nei tratti principali che si mantennero fino all'epoca del terremoto, utilizzando come strumento di indagine il "cammino"⁶ di San Corrado e gli itinerari processionali legati alla festa istituita in suo nome dopo la beatificazione.

Consapevole dell'utilità, ai fini della conoscenza più accurata della storia urbana e del territorio, dello studio dei percorsi rituali, processionali e festivi, la ricostruzione qui proposta si basa sull'interpretazione dei documenti e delle fonti storiche che narrano la vita e i percorsi dell'eremita Corrado Confalonieri, che nella prima metà del Trecento, giunto da Piacenza dopo essersi pentito di un'azione che gli aveva per sempre cambiato la vita⁷, scelse di vivere in una grotta nel sito denominato San Corrado di Fuori. Venerato e beatificato nel 1515, Corrado divenne il patrono di Noto.

⁵ Molti sono gli studi di Balsamo, di cui qui si citano i più importanti: F. Balsamo, *Città ingegnosa, sintesi di storia netina*, Noto ISVNA 1992; *Noto nel Seicento*, Noto ISVNA, 1994; *Noto nel Cinquecento*, Noto ISVNA, 2000.

⁶ Le principali fonti storiche sulla vita di Corrado Confalonieri sono: Anonimo, *Vita beati Conradi*, opera datata tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo e di A. Venuto, *Vita Beati Conradi Heremitaie*, ms in *Libro Verde* della Cattedrale di Noto; *Vita Beati Corradi* del Pseudo Guiti (fine XVI secolo) nell'edizione critica di L. Curti, *La vita del Beato Corrado Confalonieri tratta dal Codice dell'Archivio Capitolare della Cattedrale di Noto*, Noto 1990.

⁷ Corrado Confalonieri, nato a Piacenza nel 1290, visse da eremita in seguito all'abbandono della città d'origine dovuto ad una condanna a morte subita che lo indusse a pentirsi; intraprese così la vita da eremita. Molti gli studi di F. Balsamo sulla vita e il culto di San Corrado, tra cui: F. Balsamo, *San Corrado di Noto, biografia critica e storia di culto*, Noto, ISVNA, 1990; *San Corrado Confalonieri nella letteratura e nell'arte*, Noto, Arti Grafiche San Corrado, 1988.

Dalla grotta in cui viveva, l'eremita attraversava periodicamente la valle fino a giungere a Noto. È possibile in tal modo tracciare il suggestivo “cammino” di San Corrado che le fonti narrano esser vissuto nella città per venti anni.

Se questo itinerario, che si dirama tra grotte e necropoli, ci aiuta a conoscere meglio il territorio e le notevoli potenzialità di valorizzazione della frazione di San Corrado di Fuori, conosciuta anche come Valle dei Miracoli, le cronache che narrano il primo ingresso dell'eremita in città e che ne documentano le sue successive visite sono assai utili per ricostruire, almeno a livello embrionale, gli scenari urbani di Noto antica con la sua cinta muraria, la strada principale e gli edifici più importanti come la chiesa del SS. Crocifisso (prima meta di Corrado), le Celle e l'ospizio dei pellegrini (poi ospedale di San Martino) dove sostò appena arrivato a Noto, precedentemente al suo trasferimento nell'altra grotta, in cui visse da eremita e morì nel 1351.



Scala dei Porci presso Cava Piraro in cui è possibile seguire il percorso di Corrado Confalonieri

1.1. La configurazione della <turrita> Noto

La città prima che il terremoto del 1693 ne determinasse la distruzione era un centro urbano tra i più importanti della Sicilia, capitale del Val di Noto, che col Val Demone e Val di Mazzara dal tempo degli arabi identificavano amministrativamente l'Isola.

Dall'opera di Vincenzo Littara⁸ si possono trarre interessanti descrizioni dell'antica Noto, i cui dati raffrontati con i percorsi di San Corrado, ricostruibili attraverso le fonti, costituiscono una ulteriore conferma e in alcuni casi un aggiornamento sulla città e le sue principali strutture di culto.

Noto aveva 8 conventi, 11 monasteri, cinquantasei chiese, tra cui cinque parrocchie. Era abbellita da sontuosi palazzi e da mirabili fontane, tra cui la Fontana Grande. Tra le chiese particolare importanza riveste quella del SS Crocifisso legata alla vita dell'eremita Corrado, di cui il Littara scrive: <un tempo era detta della vergine Maria del Castello, per cui si ritiene fondata da Giordano, figlio del Conte Ruggero, che per incarico del padre costruì quel

⁸ L'opera cinquecentesca del Littara *Netinae urbis topographia* è stata tradotta dal latino (da cui si cita) da F. Balsamo, *Descrizione dell'antica Noto e del suo territorio*; si veda inoltre dello stesso V. Littara, *De rebus Netinis*, Panormi 1593 (*Storia di Noto Antica*, traduzione e note di F. Balsamo, Noto, Arti Grafiche San Corrado, 1997).

Castello. Ma per via dell'immagine della Santa Croce [...] cambiò nome>. La sua festa viene celebrata l'11 maggio, quella del Crocifisso nei giorni della festa di Pentecoste.

La configurazione urbana era imperniata su un tessuto viario di tipo medievale, arroccato sul Monte Alveria, con strette strade ad andamento irregolare, difeso da poderose mura. All'interno si distinguevano la strada principale, via Piana, e le due piazze più importanti: la piazza Maggiore (con la Chiesa Madre dedicata a S. Nicolò, la Casa Senatoria e il palazzo del Magistrato) e la piazza Santa Venera (con la Chiesa e il Collegio dei Gesuiti e il palazzo Landolina di Belludia). La via Piana era l'asse cittadino più importante, ad andamento nord-sud, che disponendosi lungo il crinale del monte congiungeva le più importanti istituzioni civili e religiose, tra cui la Chiesa Madre e la Chiesa del SS. Crocifisso. L'ingresso principale della città era presidiato dalla Porta della Montagna, conosciuta anche come Porta Reale, davanti al Castello, che si apriva tra i robusti muraglioni, aggiornati con rocche e nuovi baluardi nel 1542. Noto era infatti protetto da una ragguardevole cinta muraria in cui si aprivano dieci porte. Nel Cinquecento le porte ricordate sono solo due, mentre le altre sarebbero state aperte nel Seicento. Tra queste sono menzionate, oltre alla citata Porta della Montagna, la Porta di San Michele, a est la Porta di Poggio e la Porta di Paolo, a sud la Porta dei Saccari, di Santa Margherita e delle Discipline. L'epoca degli edifici e lo stile architettonico sarebbero riconducibili prevalentemente al periodo medievale e del primo Rinascimento.

Questa breve introduzione all'immagine di Noto prima del 1693 consente di riallacciare i punti nodali della città ai percorsi dell'eremita Corrado.

1.2. L'arrivo di Corrado Confalonieri a Noto e i primi luoghi di visita

Le fonti sul culto di San Corrado riferiscono che, dopo aver a lungo peregrinato in viaggio da Piacenza – sua città natale – verso Roma e probabilmente Palermo e Malta, Corrado giunse in Sicilia. Dopo aver sostato a Palazzolo decise di recarsi a Noto. Vi giunse per il giorno di Pentecoste⁹, mentre erano in corso le celebrazioni nella Chiesa del SS. Crocifisso, dove entrò per venerare l'antico Crocifisso di cui aveva molto sentito parlare. Come primo alloggio gli venne indicato l'Ospizio di San Martino, fondato dalla ricchissima e nobile aragonese Martina de Trexellis circa nel 1373. Dopo i primi giorni Corrado dimorerà nelle Celle nei pressi del SS. Crocifisso, un complesso di ambienti rupestri scavati nel costone sotto l'abside della chiesa, dove già si trovava un altro penitente francescano di nome Guglielmo. Questi apparve turbato dall'interesse che i cittadini mostravano nei confronti del forestiero e Corrado decise così di spostarsi in un'altra grotta fuori Noto nella cava dei Pizzoni, luogo ancora più isolato. Ogni venerdì si recava a Noto; entrando attraverso la Porta della Montagna giungeva alla Chiesa del SS. Crocifisso. La strada che percorreva a piedi dalla cava dei Pizzoni era di circa 4 km (tre miglia secondo le fonti storiche); tale percorso in cui si infittisce una rete di antiche mulattiere è ricco di corsi d'acqua e di una intricata vegetazione; a tratti è impenetrabile ed è particolarmente tortuoso nei fondovalle. Si scopre così un tratto di territorio quanto mai suggestivo e ricco di storia, natura e paesaggio, caratterizzato dalla presenza di grotte, santuari, edicole votive e luoghi della memoria¹⁰.

⁹ F. Balsamo, *Corrado*, poema in 10 canti con note esplicative e riferimenti storico letterari, Noto, ISVNA, 2003 che si rifà al poema *Conradias* di V. Littara. Si veda pure: F. Balsamo, V. La Rosa (a cura di), *Corrado Confalonieri la figura storica, l'immagine e il culto*, Atti delle Giornate di Studio del VII Centenario della nascita, Noto, Arti Grafiche San Corrado, 1992.

¹⁰ Attraverso San Corrado di Fuori, sovrastato dal Santuario di Santa Maria della Scala, il territorio è caratterizzato da una serie di valloni: Cava Santa Chiara, Cava Piraro, Cava del Salitello; nella prima cava, nella Valle dei Pizzoni o di San Corrado, si trova l'omonimo Eremo, meta di pellegrinaggio. In proposito: A. Cicero, L. Trigilia, *Echi dei "cammini" europei: i sentieri di San Corrado a Noto tra storia e valorizzazione del paesaggio* in corso di stampa nei risultati del progetto PRIN "La difesa del paesaggio tra conservazione e

Lungo questo tragitto ogni 10 anni si celebra la festa di San Corrado patrono della città di Noto.



Paesaggio di vallate e cave attorno a Noto Antica

2. La festa di San Corrado

Il culto per l'eremita è all'origine della festa¹¹ e della rituale processione che fin dal XIV secolo fu celebrata nell'antica città, inizialmente per il 19 febbraio e poi anche l'ultima domenica di agosto. Le tappe del percorso che si snodava intorno alle chiese si carica, come di consueto, di un preciso significato urbanistico; documentate nelle cronache, scandiscono il passaggio attraverso i luoghi più significativi dell'antica città. Nella nuova Noto ricostruita dopo il 1693 la festa di San Corrado, nel perpetuare l'antico itinerario attraverso gli edifici ricostruiti, innanzitutto la Chiesa Madre e la chiesa del SS. Crocifisso, ripropone l'originario rituale processionale, che diventa in epoca barocca sempre più sfarzoso e spettacolare, come già le cronache manoscritte della festa del 1620 e del 1653 raccontano con dovizia di particolari¹².

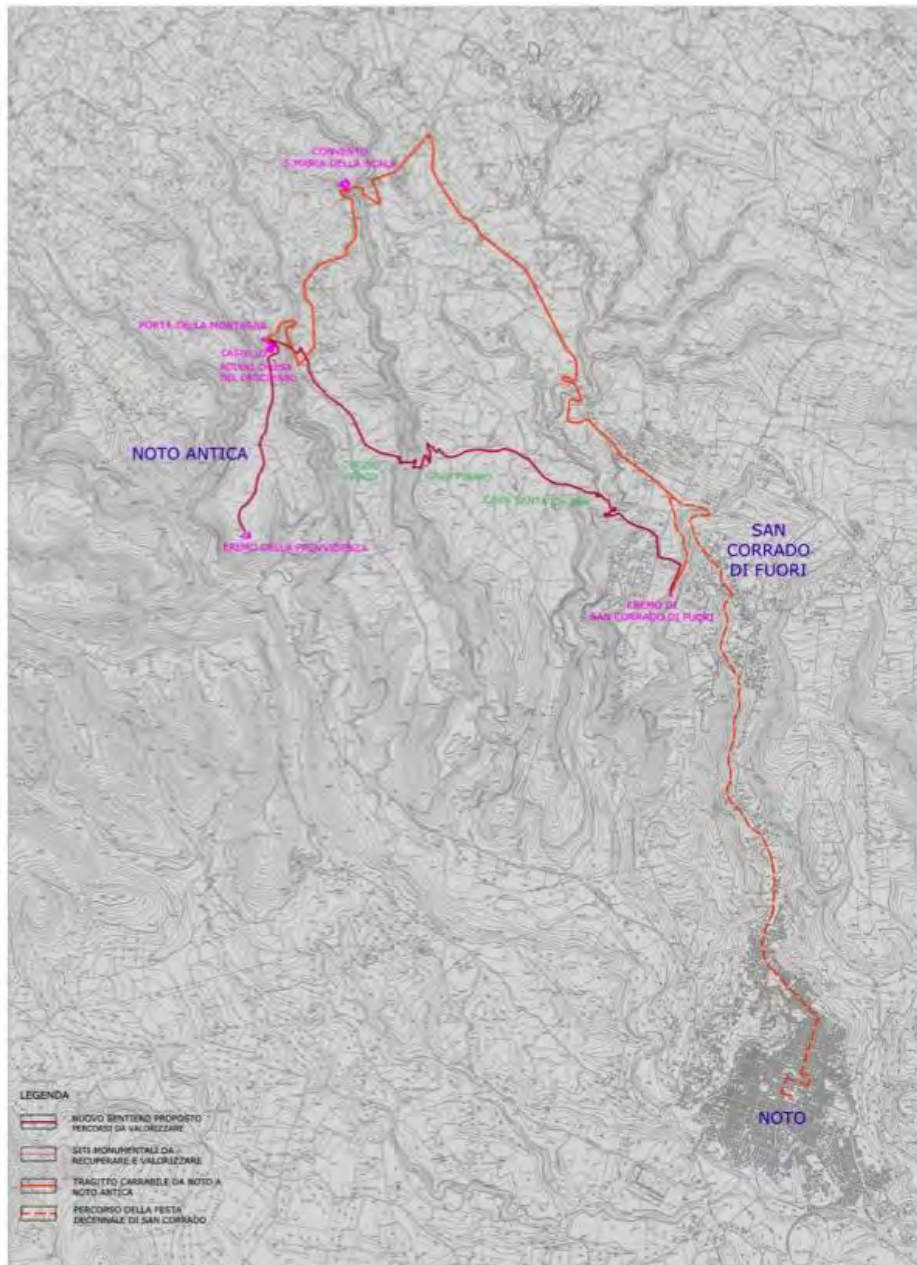
La prima processione, che dopo il terremoto del 1693 giunge a partire dalla nuova Noto fino all'antica città, dopo aver attraversato la valle dei Pizzoni, recupera i luoghi ricchi di memoria del "cammino" di San Corrado. Ogni 10 anni il rito che unisce simbolicamente il nuovo col vecchio sito si ripete. Tale percorso decennale fa rivivere la storia del territorio di Noto Antica, delle sue preesistenze archeologiche e architettoniche.

L'auspicio di questo studio sui luoghi dell'eremita è contribuire alla valorizzazione del sito dell'antica città e del territorio circostante attraverso l'istituzione di un "cammino" di San Corrado come percorso della memoria e della bellezza sulla scorta della positiva esperienza dei cammini europei.

trasformazione. Economia e bellezza per uno sviluppo sostenibile" anni 2013-16 (responsabile scientifico: Prof. Carlo Truppi).

¹¹ F. Balsamo, *Appresso a Sancto Corrado. Origine evoluzione e vicende della processione di San Corrado Confalonieri (1545-2000)*, Noto, ISVNA, 1999.

¹² Ibidem pp. 11-12: P. M. Campi, *Vita di San Corrado eremita*; Anonimo, *Breve racconto della solennità della festa di San Corrado piacentino celebrata in Noto l'anno 1653*; G. Lanza, *Breve relazione delle feste di S. Corrado fatte l'ultime d'agosto dell'anno 1620*, in F. Balsamo, cit. 1993, pp.64-65 e 83.



I luoghi e i cammini di Corrado Confalonieri nel territorio di Noto (progetto Neptis)

«Ti fazzu vidiri lu Sant’Uffiziu a cavaddu»: autodafé nella Palermo barocca

Nicoletta Bazzano

Università di Cagliari – Cagliari – Italia

Parole chiave: Cerimoniale, Inquisizione, Sicilia.

In una nutritissima raccolta di *Proverbi, motti e scongiuri siciliani*, pubblicata nel 1919, l’etnologo Giuseppe Pitre riporta la minacciosa frase, «Ti fazzu vidiri lu Sant’Uffiziu a cavaddu», con il significato di «ti farò vedere cose bruttissime, cose da far paura», specificando come «il Sant’Uffiziu a cavaddu era la processione della SS. Inquisizione per gli atti di fede»¹. La frase testimonia il fatto che gli autodafé, le pubbliche manifestazioni cerimoniali che chiudevano i processi inquisitoriali, nella Palermo della prima età moderna – come del resto in tutti i luoghi dove venivano celebrati – erano uno spettacolo, ricercatissimo e assai frequentato, in grado di destare il terrore negli astanti e all’interno della «pedagogia della paura» promossa dal Tribunale dell’Inquisizione².

Gli autodafé, promossi sia dall’Inquisizione romana che dall’Inquisizione spagnola, sono manifestazioni ricorrenti nella vita delle città europee e americane di età moderna: essi sono l’evoluzione, in chiave via via sempre più enfatica del *sermo generalis*, che sin dall’epoca dei tribunali inquisitoriali medievali chiude pubblicamente un processo, svoltosi fino a quel momento nella più assoluta segretezza. Il *Manuale dell’Inquisitore*, messo a punto da Nicolau Eymerich nel 1376 e commentato dall’inquisitore Francisco Peña nel 1578³, non si sofferma con particolare attenzione su questo, seppure non manchino suggerimenti per le manifestazioni di pubblico ludibrio di cui sono protagonisti i condannati: si prescrive, per esempio, che al termine di un processo venga costruito un palco nella chiesa cattedrale; si deve poi procedere a un bando che chiami a raccolta i cittadini affinché assistano alle sentenze di penitenza comminate dai giudici traendone i dovuti insegnamenti; a seconda della alla gravità della colpa punita sono poi raccomandati rituali differenti.

Nel corso dell’età moderna, tuttavia, gli autodafé, alla pari di molte altre manifestazioni pubbliche, assumono caratteristiche di grande spettacolarità, in modo da rivaleggiare per fasto e imponenza con le cerimonie, sacre e profane, che costellano la vita delle città europee. E al pari di molte altre feste cittadine, anche nel caso degli autodafé, vengono commissionati a scrittori o cronisti vere e proprie descrizioni, redatte con grande celerità e stampate in ampie tirature, allo scopo di informare i contemporanei e lasciare ai posteri memento e monito dell’avvenimento. Il *Racconto dell’atto pubblico di fede celebrato in Palermo a dicisette di Marzo dell’anno che ancor dura*, scritto da Gerolamo Matranga nel 1658, l’anonimo *Compendioso raguaglio dell’Atto generale di fede celebrato in Palermo a 2 ottobre 1731 dal Tribunale del S. Uffizio di Sicilia* e *L’atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città*

¹ G. Pitre, *Proverbi, motti e scongiuri del popolo siciliano*, Torino, Carlo Clausen, 1910, p. 370.

² Per un quadro generalissimo sull’Inquisizione spagnola si vedano il classico H. Kamen, *L’Inquisizione spagnola*, Milano, Feltrinelli, 1966; B. Bannassar, *Storia dell’Inquisizione spagnola dal XV al XIX secolo*, Milano, Rizzoli, 1980, che si sofferma particolarmente sulla «pedagogia della paura», e il più recente H. Rawlings, *L’Inquisizione spagnola*, Bologna, Il Mulino, 2008; sull’Inquisizione in Sicilia si vedano H. C. Lea, *L’inquisizione spagnola nel regno di Sicilia*, a cura di V. Sciuti Russi, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1995; V. La Mantia, *Origine e vicende dell’Inquisizione in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1977; C. A. Garufi, *Fatti e personaggi dell’Inquisizione in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1978; F. Renda, *L’Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Palermo, Sellerio, 1997; M. Rivero Rodríguez, *La Inquisición española en Sicilia*, in *Historia de la Inquisición en España y América*, a cura di J. Pérez Villanueva e B. Escandell Bonet, Madrid, Biblioteca de autores cristianos - Centro de estudios inquisitoriales, 2000, pp. 1031-1222; M.S. Messina, *Il Santo Ufficio dell’Inquisizione. Sicilia 1500-1782*, Palermo, Istituto Poligrafico Europeo, 2012.

³ N. Eymerich, *Directorium inquisitorum*, Roma, Stamperia del popolo romano, 1578.

di Palermo a 6 aprile 1724, dato alle stampe da Antonino Mongitore a pochi giorni dalla sua celebrazione⁴, sono i testi commissionati dal Tribunale dell'Inquisizione di Palermo che possono utilmente servire per tentare di ricostruire tali manifestazioni cittadine in tutto il loro rilievo, cerimoniale e politico: operazione che, malgrado il recente interesse per le manifestazioni festive e cerimoniali, per la città di Palermo come per altri contesti, sia per l'Inquisizione romana che per l'Inquisizione spagnola, non è ancora stata effettuata nel dettaglio⁵. Nel corso della seconda metà del Cinquecento la città di Palermo viene ridisegnata dal punto di vista urbanistico. Nel 1567, a partire dal luogo dove sorgono il Palazzo Reale, oggi Palazzo dei Normanni, e la Cattedrale viene tracciato un rettilineo, per congiungere questa zona al mare della Cala. I lavori proseguono a tappe, con lentezza, poiché è necessario demolire gran parte delle costruzioni che sorgono sulla direttrice, e si concludono solo nei primi anni ottanta del Cinquecento, quando la nuova direttrice – via Toledo, dal nome del viceré Garcia de Toledo che dà inizio ai lavori, o Cassaro – divide in due metà l'impianto urbano. Negli ultimi anni del secolo, dal Senato di Palermo, viene progettata la Strada Nuova inaugurata il 24 di luglio del 1600 dal viceré Bernardino de Cardenas y Portugal duca di Maqueda. All'incrocio si apre, come racconta lo storico ottocentesco Giovanni Evangelista di Blasi e Gambacorta, la «Superba Piazza ornata di balconi, di marmi di statue e di fontane, [...] detta l'Ottangolo [...], Piazza del Sole (perché il sole dal suo nascere al suo tramonto non l'abbandona mai), Piazza Villena (dal nome del viceré [Juan Fernández Pacheco, marchese di Villena che la inaugura]) e la Piazza dei Quattro Cantoni»⁶.

Ridefinita urbanisticamente, pronta ad accogliere architetture rinnovate – i palazzi dell'aristocrazia che sempre più frequentemente si trasferisce in città per beneficiare della vicinanza della corte vicereale – Palermo assume l'aspetto di una capitale europea e al pari di ogni altra città europea ospita numerose manifestazioni cerimoniali, che il gusto barocco rende sempre più fastose: entrate del viceré, cavalcate, giostre, tornei, festeggiamenti in onore dei sovrani lontani a Madrid, processioni, cortei... Il Cassaro, disegnata come *via triumphalis* dai viceré del Cinquecento, offre una scenografia sempre cangiante alle diverse manifestazioni, che partono dal mare, dalla Strada Colonna, superano Porta Felice, e

⁴ G. Matranga, *Racconto dell'atto pubblico di fede celebrato in Palermo a diciassette di Marzo dell'anno che ancor dura*, in Palermo, per Nicolò Bua, stampatore del Tribunale della Santa Inquisizione, 1658; *Compendioso ragguaglio dell'Atto generale di fede celebrato in Palermo a 2 ottobre 1731 dal Tribunale del S. Uffizio di Sicilia*, in *Biblioteca storica e letteraria di Sicilia*, a cura di G. Di Marzo, vol. IX, Palermo, Pedone Lauriel, 1871, pp. 174-187; A. Mongitore, *L'atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo a 6 aprile 1724*, in Palermo, nella Regia stamperia d'Agostino, e Antonino Epiro, familiari, e impressori del medesimo Tribunale, 1724.

⁵ Pagine interessantissime sulla celebrazione degli autodafè sono contenute in F. Bethencourt, *The Inquisition. A Global history, 1478-1834*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 246-315.

⁶ Di Blasi, *Storia cronologica dei Viceré, Luogotenenti e Presidenti del Regno di Sicilia*, Palermo, Tip. P. Pensante, 1867, p. 278; M. Fagiolo e M.L. Madonna, *Il teatro del sole. La rifondazione di Palermo nel Cinquecento e l'idea della città barocca*, Roma, Officina, 1981; E. Guidoni, *L'arte di costruire una capitale. Istituzioni e progetti a Palermo nel Cinquecento*, in *Storia dell'arte italiana*, vol. XII, Torino, Einaudi, 1983, pp. 265-297; R. Patricolo, F.S. Brancato e G. Fiducia, *Giulio Lasso, l'architetto del Teatro del Sole*, Palermo, Istituto storico siciliano, 1991; M.S. Di Fede, *Il cantiere dei Quattro Canti a Palermo: il progetto del 1619*, in «Annali del barocco in Sicilia», 2, 1995, pp. 49-59; G. Fanelli, *I Quattro Canti di Palermo. Il cantiere barocco nella cultura architettonica ed urbanistica della capitale vicereale*, Palermo, Regione siciliana, 1998; S. Piazza, *Strategie insediative della classe dirigente nel secondo Cinquecento a Palermo*, in *L'urbanistica del Cinquecento in Sicilia*, a cura di A. Casamento ed E. Guidoni, Roma, Edizioni Kappa, 1999, pp. 218-224; Id., *I palazzi di via Maqueda tra Sei e Settecento*, in *Architettura. Processualità e trasformazione*, a cura di M. Caperna e G. Spagnesi, Roma, Bonsignori, 2002, pp. 469-474; *I Quattro Canti di Palermo. Retorica e rappresentazione nella Sicilia del Seicento: 1608-2008*, a cura di M.S. Di Fede e F. Scaduto, Palermo, Caracol, 2011; M. Vesco, *Dal rettilineo alla croce: l'apertura di strada Maqueda a Palermo*, in «ArcHistor», II, 4, 2015, pp. 5-25.

culminano dinanzi al Palazzo Regio, non senza una sosta nel Teatro del Sole e nello spiazzo adiacente la Cattedrale⁷.



F.lli Chereau, Palermo. Veduta panoramica, 1720

Malgrado sia in vigore una legge dell'alternanza che preveda che la città di Messina goda per metà dell'anno del titolo di capitale, è a Palermo che risiedono i principali organi di governo della Sicilia: il viceré, i maggiori funzionari e il personale di tutti i tribunali del Regno. Il viceré è l'*alter ego* del sovrano e, quindi, teoricamente rappresenta un potere superiore a tutti gli altri presenti a Palermo e nell'isola. Tutti gli attori politici presenti sul territorio danno mostra di rispettare questo assunto, non disdegnando peraltro dietro le quinte, in caso di inimicizia politica, di combattere senza esclusione di colpi il viceré⁸.

Il tribunale dell'Inquisizione è spesso apertamente in contrasto con le autorità laiche, in virtù del fatto che esso trae la propria autorità, al pari del viceré, direttamente dal sovrano. Il fenomeno, riscontrabile in tutti i domini della Monarchia asburgica dove è presente l'Inquisizione spagnola, è particolarmente evidente a Palermo. Il punto di frizione formale

⁷ G. Isgrò, *Festa teatro rito nella storia di Sicilia*, Palermo-Caltanissetta-Catania, Vito Cavallotto editore, 1981; G. Isgrò, *Feste barocche a Palermo*, Palermo, Flaccovio, 1981; Id., *Teatro del '500 a Palermo*, Palermo, Flaccovio, 1983; M.S. Di Fele, *Architettura e trasformazioni urbane a Palermo nel Cinquecento: la committenza viceregia*, in «Espacio, Tiempo y Forma», VII, Historia del Arte, 8, 1995, pp. 103-117; A. Tedesco, *La ciudad como teatro: rituales urbanos en el Palermo de la Edad Moderna*, in *Música y cultura urbana en la Edad moderna*, a cura di A. Bombi, J.J. Carreras e M.Á. Martín, Valencia, Universitat de Valencia – IVM, 2005, pp. 219-242; M.S. Di Fele, *La festa barocca a Palermo: città, architetture, istituzioni*, in «Espacio, Tiempo y Forma», VII, Historia del Arte, 18-19, 2005-2006, pp. 49-103; N. Bazzano, *Palermo fastosissima. Cerimonie cittadine in età spagnola*, Palermo, Palermo University Press, 2016.

⁸ Sulla rivalità con Messina si veda F. Benigno, *La questione della capitale: lotta politica e rappresentanza degli interessi nella Sicilia del Seicento*, in «Società e storia», 47, 1990, pp. 27-63.

attiene all'esercizio della giurisdizione: gli inquisitori prestano il loro foro a tutti (e sono molti) i loro familiari – gli informatori presenti a ogni livello della società. Questi ultimi evitano così, anche per reati comuni, i tribunali regi e, naturalmente, vantano, fra i diversi privilegi di cui godono in virtù della famigliatura, anche di quello dell'impunità. I dissidi fra le forze viceregie e quelle inquisitoriali costellano la vita quotidiana fra Cinque e Settecento e alimentano la competizione fra viceré e inquisitore generale del regno di Sicilia, che divengono in questo modo naturalmente candidati a capitanare fazioni contrapposte, dove ci si iscrive in virtù dei più diversi motivi personali (tradizione parentale, convenienza momentanea, inimicizie familiari e così via). Come nota con grande nitidezza il pamphlettista Scipio di Castro, nella seconda metà del Cinquecento,

Sogliono avere per l'ordinario li Reggitori di Sicilia qualche rivolta fastidiosa con gli Inquisitori per causa della giurisdizione. Donde poi nascono li mali ufficij, che si fanno nella Corte fra loro, et nel Regno certe spetie di fattioni. Perciò, che scoperte che sono queste gare, quelli che stanno malsatisfatti del Viceré fan subito capo all'Inquisitori. Et quelli che si tengono offesi dagli Inquisitori fan professione di gran devoti del Viceré. Et dove ci è modo da far queste divisioni per l'ordinario, il governo va molto inquieto⁹.

L'Inquisizione è, quindi, il punto di attrazione e di coagulo di tutte quelle forze desiderose di contrastare un'azione viceregia troppo energica e autoritaria o più semplicemente di ottenere con la diffamazione del rappresentante del sovrano sull'isola e con la sua destituzione una vittoria politica. Allo stesso modo anche l'istituzione viceregia non è la principale istanza statale presente in Sicilia in epoca moderna. Sia il viceré che il Santo Ufficio sono forme del potere regio, legittime e legittimate, nessuna delle quali esente dalla corruzione, dal clientelismo e dai favoritismi e ambedue concentrate in un'aspra competizione per tutelare la propria porzione di autorità all'interno dell'isola e accrescerla a scapito dell'avversario (scontro politico, peraltro, che coinvolge la Sicilia, come gli altri domini della Monarchia, per essere combattuto con la più grande intensità sul palcoscenico madrileno). Il contrasto dura per l'intera età asburgica, variando di intensità a seconda dei singoli attori politici, ma appare sotteraneamente incoraggiato dal sovrano stesso, che alimentando il dissidio può avere ragguagli provenienti da diverse, e contrastanti fonti, su quanto avviene in Sicilia.

En verdad, yo no se como tan buenos ingenios, como asisten cerca de la persona de Su Majestad, no le han representando que dos cuchillos, como dizen, no pueden estar en una cayna y que no puede haver dos jurisdicciones tan separadas y distintas una de otra en un mesmo Reyno sin que la una no sea reconocida de la otra mayor¹⁰.

si chiede Francisco Fortunato nei suoi *Avertimientos*, ancora una volta un *pamphlet* indirizzato al conte di Olivares, che sarebbe arrivato in Sicilia come viceré nel 1592.

Anche le manifestazioni cerimoniali, gli autodafé, sono un momento della lotta fra potere inquisitoriale e potere viceregio, e segnatamente di pubblica autocelebrazione dell'Inquisizione. Antefatto dell'autodafé è la pubblicazione del bando che non solo rende nota la manifestazione ma spinge la popolazione a partecipare, da un lato perché assistendo alla processione e ai riti successivi si «guadagneranno le Indulgenze concesse loro dai Sommi Pontefici», dall'altro perché non vi è in tutta la città un luogo dove pregare visto che non si può «quella mattina predicare, né celebrare Messa Cantata, fin tanto che, quelle del S. Ufficio non siano finite»¹¹. Contestualmente si procede agli «apparecchiamenti necessari»¹². Lo

⁹S. Di Castro, *Avvertimenti di don Scipio di Castro a Marco Antonio Colonna quando andò viceré di Sicilia (1577)*, a cura di A. Saitta, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1950, p. 67.

¹⁰F. Fortunato, *Los avvertimientos del doctor Fortunato sobre el gobierno de Sicilia (1591)*, a cura di A. Baviera Albanese, in *Documenti per servire alla storia di Sicilia*, s. IV, vol. XV, Palermo, Società siciliana per la storia patria, 1976, pp. 93-94.

¹¹Matranga, *Racconto dell'atto pubblico di fede celebrato*, cit. p. 2.

¹²Ivi, p. 3.

spazio interessato non è, però, piazza Marina, lo spiazzo antistante lo Steri, il magnifico palazzo medievale vicino al mare, già significativamente residenza del viceré, dove dal 1601 l'Inquisizione si è stabilita e dove rimarrà fino alla sua abolizione. A Palermo l'autodafé viene preferibilmente celebrato nella piazza a lato della cattedrale, sotto le finestre dell'arcivescovo, a pochi passi dal Palazzo Regio.



Francesco Cichè, Autodafé a Palermo, in Antonino Mongitore, L'atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo à 6 aprile 1724 dal Tribunale del S. Uffizio di Sicilia, Palermo, nella Regia stamperia d'Agostino, e Antonino Epiro, familiari, e impressori del medemo Tribunale, 1724

Per giungervi, generalmente la sera prima della celebrazione, quando già è stato montato un imponente anfiteatro di legno, alla luce delle torce, il corteo inquisitoriale percorre l'intero Cassaro, rifacendo a passo lento e cadenzato lo stesso cammino che il viceré compie durante il suo ingresso trionfale in città e mostrandogli come sia capace di radunare un «folto concorso del Popolo, cha a larga piena [inonda] il vasto piano della Marina, e'l Cassaro, strada la più magnifica e principale della città»¹³. Gli astanti, possono ammirare una lunghissima processione di alabardieri, tamburini e pifferai, magistrature municipali e regie, titolati e funzionari che, al suono di strazianti melodie intervallate dall'ossessivo ritmo dei tamburi, precede lo stendardo reale e l'insegna del Santo Uffizio. Seguono le congregazioni

¹³ Mongitore, *L'atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo*, cit., p. 40.

religiose e gli ordini regolari, ordinatamente e al completo dei loro ranghi, che recano ciascuna una croce. Avanza poi l'intero corpo del tribunale del Santo Ufficio, dal più umile dei portieri ai giudici più famosi. Infine, come in un trionfo, preceduta da un gruppo di musicisti «che con flebile canto [sveglia] affetti di somma divozione», sfila la croce «in campo nero [...] di verde colorata [di modo che] col verde, al disperato nero si diede speranza», circondata dalle allegorie di Pietà, Giustizia, Severità e Clemenza e adornata di una spada «Strumento delle Vendette» e di un ramo d'ulivo «simbolo della Misericordia, e della Speme»: «gioconda, malinconica; nera, verdeggiante; aspra, ramosa; tremenda, piacevole; armata, adorna; ridente, adirosa; oscura, illustre; minaccevole, pietosa. Così convenne, che fosse ad intimorire la perfidia, e dar coraggio al pentimento»¹⁴. Giunta la processione sulla spianata della cattedrale, la croce viene posta al centro del teatro temporaneo lì innalzato, in attesa dell'indomani, quando nel pomeriggio una nuova processione si diparte dal palazzo dello Steri.

Un lungo corteo di congregazioni e ordini regolari, «colle Croci velate, e grimpie di color nero; a riserva de' Padri Domenicani, che andarono con Croce svelata, e Grimpia di cremesino smorto» precede coloro che sono stati processati, in ordine di importanza, dai colpevoli di reati minori, ai penitenziati, ai riconciliati, ai condannati al rogo, « con abito giallo [il sambenito] e candela di cera gialla estinta in mano [...] con vergognose mitre sul capo, [con] rozzamente dipinte l'enormità commesse». Chiudono il corteo una schiera di grandi nobili su cavalli ingualdrappati di velluto nero e gli inquisitori, «fiancheggiati [...] dagli Alabardieri della guardia del Viceré, sopra mule bianche ornate di gualdrappe di velluto nero, con cappelli fregiati di cordon nero in testa; e Croce in riccama d'oro, ed argento nel mantello, oltre quella pendente in petto»¹⁵: in sequenza, agli astanti che si affollano viene così offerto un primo spettacolo della «vera fede» rappresentata dalla croce, delle pene infamanti in cui incorrono coloro che da essa si allontanano e dei terribili giudici supremi – *lu Santu Uffiziu a cavaddu* – che, in nome di essa, le comminano.

All'arrivo nei pressi della Cattedrale, nel «Theatro intieramente, e superbamente apparecchiato, [con] su l'Altare ricco Baldacchino d velluto di colore pavonazzo, freggiato intorno d'oro»¹⁶, un secondo, ancor più incisivo, spettacolo è costituito, dalla celebrazione che comprende la prima parte della messa, il *sermo generalis*, la lettura dell'editto di fede e delle sentenze comminate ai rei: una cerimonia spesso lunga, durante la quale, incuranti delle sofferenze dei condannati, gentiluomini accompagnati dalle nobildonne, ufficiali del tribunale, consultori, qualificatori, avvocati insieme con il pretore di Palermo e i senatori banchettano «con sontuosa lautezza», mentre i plebei che si accalcano nella piazza consumano le merende portate con sé per affrontare una lunga giornata.

Generalmente il viceré e l'arcivescovo di Palermo non partecipano a questa manifestazione, perché sarebbero costretti a occupare, dal punto di vista cerimoniale, posizione di livello inferiore rispetto agli inquisitori. Nel 1658, «guardò dal suo Balcone, l'una e l'altra processione, l'Eccellentissimo, e Reverendissimo Monsignor Don Pitero Martinez Rubio, Arcivescovo di Palermo, e Presidente del Regno [ossia, sostituto del viceré]: ne senz'applauso. Che ben dimostrò, nell'espressione delle parole di lode, e ne' contrasegni del volto, l'interno compiacimento, che n'ebbe», scrive Gerolamo Matranga. Nel 1724, «il Viceré vide così questa, come la seconda processione, e tutta la funzione dal Balcone preparatogli nel Palazzo Arcivescovale, insieme coll'Arcivescovo di Palermo, Fr. D. Giuseppe Gasch, col Generale dell'Armi Cesaree il Baron di Zum-Jungen, e altri Cavalieri»¹⁷.

¹⁴ G. Matranga, *Le solennità lugubri e liete in nome della fidelissima Sicilia nella felice e primaia città di Palermo*, Palermo, nella stamperia di A. Colicchi, 1666, pp. 320-321.

¹⁵ Mongitore, *L'atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo*, cit., p. 52.

¹⁶ Matranga, *Racconto dell'atto pubblico di fede celebrato*, cit. p. 11.

¹⁷ Mongitore, *L'atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo*, cit., p. 41.

Assente del tutto, poi, è il viceré quando si esegue la sentenza nei confronti dei rilasciati al braccio secolare, che vengono portati al rogo ancora una volta al termine di una processione sul piano di S. Erasmo, fuori dalle mura di Palermo: un'assenza significativa, che può essere letta come il tentativo del massimo esponente del governo sull'isola, *alter ego* del re, di non riconoscere, malgrado le continue tensioni presenti in altri ambiti, nessuno superiore a sé in una sfera così delicata e significativa come quella dei pubblici cerimoniali.



Francesco Cichè, Autodafé a Palermo, in Antonino Mongitore, L'atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo à 6 aprile 1724 dal Tribunale del S. Uffizio di Sicilia, Palermo, nella Regia stamperia d'Agostino, e Antonino Epiro, familiari, e impressori del medemo Tribunale, 1724

Agatha Catanensis

Matilde Russo

Associazione Etna 'ngeniousa – Catania – Italia

Parole chiave: Sant'Agata, Catania, devozione, tradizione, identità, urbanistica.

1. Tradizione, identità e devozione di una città in festa

Catania e Agata. Un binomio inscindibile quello fra la città etnea e la sua patrona, pegno di una identità storica e religiosa che ha attraversato secoli e che ogni anno si esprime attraverso quella che è riconosciuta come la terza festa religiosa più importante al mondo, nonché Bene Etnoantropologico Unesco.

Il fuoco sacro che ogni anno anima Catania durante la prima settimana di Febbraio, è fatto di un pellegrinaggio cittadino ininterrotto attraverso i luoghi della memoria e del culto, è fatto di simboli, di momenti di aggregazione collettiva che riscrivono il rapporto fra i cittadini ed il contesto urbano. La festa è l'anima di una città la cui forma stessa è stata disegnata in relazione al passaggio della processione.

2. Agata e la città

Il culto agatino si manifesta, fin dall'inizio, con una forte connotazione cittadina, come pegno di salvezza della città attraverso la sua Santa Patrona. La Tavoleta Angelica lo aveva già promesso, fin dal giorno della morte di Agata: *"et patriae liberationem"*. A compiere quella promessa, nel corso della storia, sono stati gli interventi miracolosi del Velo portato solennemente in processione per frenare la furia dell'Etna e contro le pestilenze che in più occasioni hanno afflitto la città.

Catania, araba fenice sette volte distrutta e altrettante rinata dalle sue ceneri, come rispecchiando la propria storia nei martiri subiti da Agata, ha sempre trovato nella devozione verso la Patrona la forza per rialzarsi dopo ogni disastro.



Festa di Sant'Agata, processione del 4 Febbraio

2.1. La festa attraverso i secoli

La prima processione attestata dalle fonti, è quella che si forma spontaneamente per accogliere le Reliquie della Santa al ritorno da Costantinopoli, nel 1126.

Successivamente a quella data comincia a delinearsi l'aspetto della festa solenne di Febbraio, la cui struttura – attestata per la prima volta dal Cerimoniale di don Alvaro Paternò del 1522 – mostra già caratteristiche si manterranno, con poche modifiche, pressoché immutate fino ad oggi. Nemmeno la cesura storica rappresentata dall'eruzione del 1669 prima e dal terremoto del 1693 poi, e le trasformazioni urbanistiche che sono seguite a questi due disastrosi eventi, hanno apportato modifiche sostanziali alla festa.

All'alba del XVIII secolo, provata dalla rapida successione di tante calamità, Catania adatta l'antico cerimoniale al nuovo assetto urbano – sfruttandone le ampie dimensioni e la nuova teatralità barocca – ma rivestendolo di tradizioni secolari, che permettono ad una comunità tanto provata, di trovare in questo evento il senso della continuità storica e conservando “il sentimento dei luoghi”.

2.1.1. Urbanistica e processioni

Ripercorrendo la storia catanese, si nota quanto le esigenze processionali abbiano influenzato le scelte urbanistiche, nell'ordinaria amministrazione come – soprattutto - nei momenti più drammatici della sua storia.

Storicamente la processione delle reliquie di Sant'Agata era una sola, quella che il 4 febbraio si svolgeva attorno alle mura della città. Un itinerario che, pur in un contesto urbanistico totalmente diverso, si mantiene tuttora e che per questo viene ancora chiamato "il Giro Esterno".

Era questa in origine una processione penitenziale e propiziatoria, perché percorrendone tutto il perimetro esterno, la benedizione della Patrona si estendesse all'intera città, come uno scudo celeste che rinforzando le mura cittadine, la proteggesse contro tutte le minacce dell'uomo o della natura.

Quest'azione si rivelò particolarmente efficace ad esempio, allorché in occasione della grande eruzione del 1669, mentre la lava si avvicinava minacciosa alla città, un quadro di Sant'Agata venerato all'interno di un altare nei pressi delle mura, cominciò a galleggiare sul fiume di fuoco, che sotto la sua guida cambiò direzione salvando la città e andando a gettarsi in mare nei pressi del Castello Ursino.

Dopo l'eruzione, si fece presto a tracciare una nuova strada più ampia sugli aspri terreni lavici, ancora fumanti. Il piccolo sentiero precedente divenne così la "Strada della Vittoria", ampia circonvallazione portata a termine nel 1674 e disegnata in funzione della processione, che assume ora un nuovo significato: non più solo rito penitenziale ma solenne rendimento di grazie, riconoscimento della *vittoria* di Agata sulle forze incontrollabili della natura e sul vulcano.

Questa urgenza della ricostruzione per ripristinare le forme della processione, fu sentita sicuramente anche dal Duca di Camastra impegnato, dopo il grande terremoto del 1693, nel disegno del nuovo assetto urbano della città.

In esso, il ruolo principale viene svolto dalla nuova Via Uzeda – l'attuale Via Etnea – frutto della rettificazione della precedente Via della Luminaria, di cui riprende anche la funzione simbolica processionale.



Festa di Sant'Agata, l'Offerta della Cera 3 Febbraio

Quest'antica strada, doveva il suo nome alla processione della Luminaria, che apre le celebrazioni patronali la mattina del 3 Febbraio, con l'Offerta della Cera alla Santa da parte delle corporazioni cittadine, rappresentate dai *glij* (le Candelore), e che si svolgeva con un percorso che andava dalla Cattedrale alla chiesa di Sant'Agata la Vetere.

Già prima del terremoto, all'inizio del '600, la Via della Luminaria e la Platea Magna davanti alla Cattedrale

erano state ampliate per meglio accogliere le processioni. Adesso, in una città rasa al suolo, il Duca di Camastra disegna il nuovo asse nord-sud della Via Uzeda, asse fondante del nuovo sviluppo urbano, con le straordinarie dimensioni di 8 canne di larghezza (circa 16 metri).

La simbolica riappropriazione processionale del nuovo spazio urbano avviene nel febbraio del 1695, appena due anni dopo il disastro.

Nel nuovo contesto, in occasione della Luminaria – allora come oggi – il colpo d’occhio è mozzafiato: il barocco dei palazzi e delle chiese quasi fa a gara con quello delle Carrozze del Senato e delle Candelore, o con le pompose uniformi degli ordini cavallereschi.

Da quel momento, la festa di Sant’Agata diventa davvero una festa barocca: l’analisi dei documenti e la lettura dei diari di viaggio del Grand Tour – in particolare quelli di Jean Houel – danno ampio spazio in particolare agli spettacolari apparati effimeri che adornano chiese, piazze e strade in occasione delle celebrazioni patronali fra Settecento e Ottocento.

2.1.2. Gli spazi del sacro e gli spazi della città

La Festa di Sant’Agata è considerata la terza festa più importante al mondo, dopo il Corpus Domini di Cuzco e la Settimana Santa di Siviglia.

Al di là delle classifiche, essa presenta però alcune connotazioni che la rendono unica: si tratta di una festa che permea di sé un’intera città, che per un mese vive in un’atmosfera sospesa, in un conto alla rovescia scandito dalle allegre musiche delle Candelore nei quartieri, dai pellegrinaggi nelle chiese dei luoghi del martirio, dalle manifestazioni religiose e culturali di un lunghissimo ed intenso mese di Gennaio.

L’arrivo di Febbraio segna l’inizio della grande festa, “gran veglione di cui tutta la città è teatro” come diceva Verga.

Una delle caratteristiche che segnano i giorni di Sant’Agata a Catania è il coinvolgimento dell’intero spazio urbano, che diventa esso stesso protagonista delle processioni e dei pellegrinaggi.

Non è un quartiere, né una chiesa o una confraternita: ma l’intera città che scende in piazza si appropria dello spazio urbano per celebrare la propria Patrona e in fondo la propria identità cittadina. E le piazze, le strade diventano scenario che unisce sacro e profano, pubblico e privato, celebrazione religiosa e orgogliosa rivendicazione identitaria.

Questa, forse strana, ma emozionante combinazione, si manifesta nella sua maniera più straordinaria con l’uscita delle Reliquie, all’alba del 4 Febbraio: una processione di quasi 24 ore che ancora oggi ricalca l’antico percorso *extramoenia*, e vive i suoi momenti più intensi nel pomeriggio, quando diventa vero e proprio pellegrinaggio cittadino, in cui lo sforzo immane della Salita dei Cappuccini, riporta Agata nei luoghi che secondo la tradizione furono testimoni del suo martirio. Quindi il senso della processione cambia ancora: il Fercolo argenteo si avvia lungo la Strada della Vittoria – oggi Via Plebiscito – per riannodare il legame con la memoria del 1669.

Ma oggi, quasi scomparse le antiche distese di sciara, questo è il cuore popolare di Catania: qui lo spazio urbano diventa estensione dello spazio privato, e la festa

diventa davvero celebrazione di popolo; spazio sacro, spazio urbano e spazio domestico si fondono diventando insieme spazio dell’identità cittadina. Qui, l’espressione dei sentimenti è più semplice ma autentica, il cuore batte più forte e diventa qualcosa di più al momento in cui la Santa Bambina raggiunge il reparto pediatrico dell’Ospedale Vittorio Emanuele, accompagnata da canti che strappano una lacrima anche agli occhi più aridi.

Lo stesso connubio – sacro, pubblico, privato – si manifesta anche durante la processione di giorno 5, ma con forme totalmente diverse. Questa seconda processione, la cui istituzione nel



Altarino votivo in Via Plebiscito

1846 fu sollecitata dalle monache dei monasteri di clausura cittadini, dopo l'unità d'Italia e ancora di più nel XX secolo ha cambiato la sua connotazione, diventando il momento del "trionfo". Lo scenario urbano è quello della Via Etnea: lungo tutto il percorso l'aristocrazia cittadina apre gli scintillanti saloni dei suoi sontuosi palazzi, per ospitare ricche feste in attesa di ammirare dai balconi il passaggio della processione. Sulle ricche tavole imbandite, il barocco si fa anche cultura e ricerca enogastronomica.

Giù, in strada, però non cambia nulla.

Le luci delle candele illuminano la Via Etnea, improvvisamente troppo piccola per centinaia di migliaia di persone; le voci si rincorrono, fra invocazioni e canti; attorno le bancarelle offrono dolci e cibo di strada, e l'aria profuma di torrone.

Un colpo d'occhio impressionante, un popolo intero che scende per strada e si riappropria degli spazi urbani, e di una dimensione più umana e "lenta" del tempo, custode e testimone di millenni di storia.



Festa di Sant'Agata, processione del 5 Febbraio

2.2. La festa dei "cittadini": devozione e identità

Questa fortissima connotazione cittadina, è espressa però anche da un dettaglio cui spesso non si fa caso. I devoti di Sant'Agata si chiamano «cittadini». L'invocazione che durante la processione risuona da un lato all'altro del cordone è «Siamo tutti devoti tutti?» cui viene inevitabilmente risposto: «cittadini, cittadini».

C'è dunque quasi un rapporto di sinonimia fra l'essere cittadino e l'essere devoto.

Quella di Sant'Agata è dunque la festa dell'identità cittadina catanese, dell'orgoglio civico, espresso dalla solennità e dallo sfarzo della processione, e legata a doppio filo allo scenario urbano. È una città intera che compatta, per tre giorni, si ferma, e scende in strada in onore di

una ragazzina che seppe testimoniare con forza e fino al sacrificio della sua stessa vita la propria fede, diventando una delle martiri più importanti della Chiesa, tanto in oriente quanto in occidente.

La festa è il segno vivo del fuoco di una passione antica che dopo più di 17 secoli vive negli occhi di ogni catanese, che riflette negli occhi di Agata tutta la propria vita. E' segno di un legame profondo, viscerale, intimo fra Agata ed i suoi devoti, che è quello che davvero rende unica questa festa. E' segno identitario forte, antico e sempre vivo.

Bibliografia

R. Di Liberto, «La Festa di Sant'Agata a Catania nel "Cerimoniale" di Alvaro Paternò – sec. XVI», in ASSO, serie IV, 1952, pp. 19-27.

L. Dufour, H. Raymond, 1693. *Catania, Rinascita di una città*. Catania, Domenico Sanfilippo Editore, 1992.

G. Lanzafame, *Sant'Agata e la sua festa. Barocco in processione*. Catania, Edizioni Greco, 2005.

G. Pagnano, *Il disegno delle difese – L'eruzione del 1669 e il riassetto delle fortificazioni*. Catania, CUECM, 1992.

R.A. Spina, «Architettura senza ombre. Il trionfo dell'effimero», in *Realtà e Immaginario. Storie di architetture a Catania*, a cura di E. Pagello eds., Siracusa-Palermo, A. Lombardi Editore, 2000, pp. 35-66.

Cortei, percorsi rituali e spazio urbano nel solenne ingresso degli arcivescovi a Santiago de Compostela tra XVII e XVIII secolo*

Fernando Suárez Golán

Universidade de Santiago de Compostela – Santiago de Compostela – Spagna

Parole chiave: cerimonie d'ingresso, percorsi rituali, vescovi, Santiago de Compostela (Spagna), età moderna.

1. Introduzione

Prendendo in esame i percorsi rituali e i cortei celebrati per l'ingresso solenne di un nuovo vescovo nella sua città come uno degli indicatori più efficaci per l'articolazione gerarchica della società e dello spazio urbano, il presente lavoro intende analizzare le pratiche cerimoniali legate all'ingresso pubblico degli arcivescovi di Santiago de Compostela e il loro sviluppo nello spazio urbano nel corso dei secoli XVII e XVIII.

Gli ingressi solenni dei vescovi nelle città episcopali rappresentavano un tipo di cerimonia che, come altre processioni e cortei, prevedeva uno spostamento all'interno dello spazio urbano, e veniva ripetuta con un alto grado di omogeneità praticamente in tutte le diocesi cattoliche e in molte di quelle protestanti¹. Tale omogeneità era in gran parte dovuta alla presenza di manuali che ne regolavano lo svolgimento, in particolare il *Cæremoniale episcoporum* pubblicato nel 1600, favorendo il fatto che, in generale, si seguissero determinate fasi chiaramente definite². Tuttavia, l'insediamento dei nuovi arcivescovi di Compostela era piuttosto diverso dal modello prescritto dal cerimoniale dei vescovi, soprattutto nei confronti del primo ingresso solenne. A Santiago de Compostela il prelado era il protagonista di una cerimonia molto più elaborata, in cui si mettevano in evidenza i suoi ruoli secolari come signore giurisdizionale della città. La morfologia di questo rituale può essere suddivisa in due fasi, ciascuna delle quali con più passaggi che si sviluppavano in uno spazio esteso: da un lato, il *recibimiento*, ovvero la ricezione nella diocesi e, dall'altro, la *solemne entrada pública*, cioè l'ingresso solenne nella città e nella cattedrale.

L'analisi dei cerimoniali redatti a tale scopo rivela dei considerevoli punti in comune con gli ingressi reali³. A questo proposito, l'ingresso solenne degli arcivescovi ne rappresentava l'atto più significativo a livello simbolico e, allo stesso tempo, la più importante dimostrazione pubblica del potere episcopale, anche se questa cerimonia veniva utilizzata anche da altre

* La presente comunicazione è stata redatta nell'ambito del progetto di ricerca *Culturas urbanas: las ciudades interiores en el noroeste ibérico, dinámicas e impacto en el espacio rural* (HAR2015-64014-C3-3-R), finanziato dal Ministero dell'Economia e della Competitività del Governo della Spagna.

Abbreviazioni: ACS = Archivio della Cattedrale di Santiago de Compostela; AHDS = Archivio Storico Diocesano di Santiago de Compostela; AHUS = Archivio Storico Universitario di Santiago de Compostela.

¹ P. Nestola, «“Ecce sacerdos magnus”: as entradas dos bispos nas dioceses de regio patronato. Uma comparação entre o vice-reino de Nápoles e os espaços portugueses (séculos XVI-XVIII)», *História: revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 4, 2014, pp. 167-185; R. Schilling, «„Homagium“ or Hospitality? The Struggle for Political Representation in Bremen around 1600», *Eras Journal*, 5, 2003; J. P. Paiva, «Les entrées des évêques dans leurs diocèses dans l'Europe moderne : une vision comparée», in *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, a c. di B. Dompnier, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, p. 495.

² J. P. Paiva, «O cerimonial da entrada dos bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757)», *Revista de História das Idéias*, 15, 1993, pp. 131-132.

³ A. I. Carrasco Manchado, «Las entradas reales en la corona de Castilla: pacto y diálogo político en torno a la apropiación simbólica del espacio urbano», in *Marquer la ville: Signes, traces, empreintes du pouvoir (XIIIe-XVIIe siècle)*, a c. di P. Boucheron e J.-Ph. Genet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, pp. 191-217; F. J. Pizarro Gómez, «La entrada triunfal y la ciudad en los siglos XVI y XVII», *Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del arte*, 4, 1991, pp. 121-134.

istituzioni per esprimere e ottenere il riconoscimento della propria posizione⁴. Rigorosamente codificate e controllate dal capitolo della cattedrale, le pratiche legate al solenne ingresso in città erano estremamente importanti perché, a differenza di altre parti del rito di inaugurazione dell'episcopato, questa prevedeva la partecipazione di un pubblico vasto e diversificato, proveniente dalla città stessa e dai suoi dintorni⁵. Pertanto, queste occasioni offrivano la possibilità di creare un'immagine della città che mostrasse le strutture politiche e sociali urbane, rendendole particolarmente interessanti per gli storici, soprattutto se si tiene conto dello stretto rapporto che legava queste cerimonie alle società urbane⁶. La documentazione conservata nell'archivio della cattedrale e in quello storico municipale di Santiago de Compostela consente di osservare i continui conflitti derivanti dai tentativi di rielaborazione e di adattamento relativi alla periodica ripetizione rituale di un percorso e di un corteo, considerati sia un riflesso della struttura gerarchica che della partecipazione nella *governance* delle istituzioni coinvolte nel suo sviluppo⁷.

2. Lo spostamento urbano della cerimonia: cortei e percorsi rituali

Il momento che dava il via al complesso rituale, che le fonti chiamano *recibimiento*, si svolgeva al di fuori della città e comprendeva gli atti del primo incontro tra l'arcivescovo e vari delegati del consiglio comunale e del capitolo dei canonici, che dovevano accompagnare il prelado nel trasferimento dai confini della diocesi alla città di Santiago. Pertanto, le celebrazioni di ingresso non iniziavano nel momento in cui l'arcivescovo giungeva alle porte della città, ma prima, nel primo luogo della diocesi in cui si partiva per raggiungerla. Di solito il punto prescelto era il monastero cistercense di Santa María de Sobrado, distante circa 60 km dalla capitale diocesana. Durante il viaggio da Sobrado a Santiago, che richiedeva uno o due giorni, i canonici avevano il privilegio di accompagnare il nuovo arcivescovo fino al suo ingresso al palazzo arcivescovile, mentre i deputati cittadini li seguivano oppure facevano il percorso da soli, creando non poche situazioni conflittuali.

Il secondo momento significativo, la *entrada pública*, ovvero il vero e proprio ingresso solenne in città, si svolgeva diversi giorni dopo, pur costituendone «una moral continuación del viaje [...] desde Sobrado»⁸. A sua volta può essere suddiviso in più passaggi con alcuni atti principali, il primo dei quali era preceduto dalla partenza delle autorità comunali e dei canonici per incontrare l'arcivescovo, che a tale scopo si era precedentemente trasferito al convento della Mercede di Conxo, a un quarto di lega di distanza, da cui partiva verso il secondo crocevia che si trovava sulla strada che lo avrebbe portato in città. Veniva così ricevuto, in primo luogo, dal comune «en cuerpo pleno»: in testa marciavano le corporazioni con le loro danze e fanfare, successivamente «*quatro alguaziles a cauallo, con sus baras de justtizia, y el ueedor y portero, y luego los dos mazeros de la ciudad con sus garnachas y mazas doradas*», a seguire gli scrivani, che precedevano il procuratore generale, i *regidores* e

⁴ F. Suárez Golán, «Alteraciones rituales e instituciones urbanas en las ceremonias episcopales compostelanas», in *Identidades urbanas en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, a c. di O. Rey Castelao e T. A. Mantecón Movellán, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2015, p. 433.

⁵ M. Elbel, «Bishop's Secular Entry: Power and Representation in Inauguration Ceremonies of the Eighteenth-Century Bishops of Olomouc», in *Religious Ceremonials and Images: Power and Social Meaning*, ed. by J. P. Paiva, Coimbra, Palimage Editores, 2002, p. 48.

⁶ M. Boiteux, «Parcours rituels romains à l'époque moderne», in *Cérémonial et rituel à Rome (XVIIe-XIXe siècle)*, a c. di M. A. Visceglia e C. Brice, Rome, École Française de Rome, 1997, pp. 27-28.

⁷ R. J. López, *Ceremonia y poder en Galicia a finales del Antiguo Régimen*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995, pp. 58-72. D. Rando, «Ceremonial episcopal entrances in fifteenth century North-Central Italy: images, symbols, allegories», in *Religious Ceremonials and Images: Power and Social Meaning*, ed. by J. P. Paiva, Coimbra, Palimage Editores, 2002, p. 27.

⁸ ACS, IG 292.

gli *alcaldes*, tutti i quali marciavano in due colonne, disposti in ordine crescente di anzianità⁹. Questo corteo partiva da piazza del Campo, di fronte al Municipio, e passava attraverso piazza di Fonte Sequelo, via Rúa Nova e Porta Faxeira e da lì fino a «*más auajo del lugar de Cornes, cerca del Cruzero que ba al conuento de Conjo*»¹⁰. In questo punto avveniva l'incontro con l'arcivescovo, a cui il *regidor* più antico presentava i membri del consiglio cittadino, e in seguito si congedavano per consentire l'accesso del capitolo.



Pianta topografica di Santiago de Compostela, datata nel 1783 (dettaglio)

Il corteo capitolare partiva dalla Quintana de Mortos, accanto alla torre dell'orologio della cattedrale, per poi seguire lo stesso itinerario percorso in precedenza dai rappresentanti comunali. In testa al gruppo capitolare c'erano i *pincernas* della Santa Apostolica Metropolitana Chiesa, con le sue bacchette d'argento, seguiti dai notai capitolari, e dai prebendari e, infine, i canonici, i cardinali e le dignità del capitolo¹¹. Quando questa delegazione incontrava il corteo arcivescovile, il decano doveva separarsi per dare il benvenuto al prelado e, successivamente, presentargli ciascun capitolare in segno di devozione e di sottomissione. L'incontro dei due corpi istituzionali con il gruppo dell'arcivescovo si svolgeva, come si è detto, al di fuori delle mura della città, tra il crocevia di Conxo e l'eremo di San José, sul cui terreno le corporazioni, caratterizzate singolarmente, mettevano in scena la battaglia di Clavijo dinanzi al prelado, ricordando simbolicamente l'origine dei privilegi della sede. La corporazione degli artigiani del gajetto interpretava il ruolo principale, infatti gli spettava il diritto di trasportare la statua dell'apostolo San Giacomo il Maggiore e di rappresentare un plotone di spagnoli che dovevano affrontare un plotone di mori della confraternita di Santo Stefano, di mercanti di gioielli e tessuti¹². Le caratterizzazioni delle

⁹ AHUS, AMS 107, 34 r.

¹⁰ AHUS, AMS 115, f. 166 r.

¹¹ ACS, IG 292.

¹² AHUS, AMS 115, f. 166v.

rimanenti corporazioni variavano a seconda delle occasioni; nel 1752 gli armaioli parteciparono all'ingresso pubblico di Don Bartolomé Rajoy con i pescivendoli, rappresentando una danza di marinai, mentre i calzolari rappresentarono una danza di portoghesi¹³, pur se in altre occasioni si erano esibiti con una danza di selvaggi oppure rappresentando la storia di San Giorgio, il drago e la fanciulla¹⁴. In ogni caso, si deve sottolineare lo stretto legame tra le rappresentazioni in onore del nuovo arcivescovo e un'altra processione che prevede un percorso urbano, quella del Corpus Domini, in cui allo stesso modo partecipavano le corporazioni¹⁵.

Dopo questo episodio popolare e teatralizzato, che consentiva di integrare le classi inferiori nel rigido rituale del solenne ingresso, si riprendeva la marcia verso la città. In testa sfilavano le corporazioni, seguite dagli *alcaldes* e dai *regidores* in due file, il capitolo della cattedrale e, infine, l'arcivescovo, affiancato dal decano e dal cantore, due delle dignità capitolari, e dalla sua famiglia che chiudeva il gruppo¹⁶. Questo corteo si dirigeva dall'eremo di San José a Porta Faxeira e da lì, lungo la parte esterna delle mura, avanzava fino alla Porta del Cammino, dove solitamente veniva installata una struttura temporanea per contribuire alla solennità dell'occasione. Nel 1716, in occasione dell'ingresso dell'arcivescovo Don Luis de Salcedo y Azcona, il consiglio cittadino ordinò di erigere un arco temporaneo e di imbiancare la porta delle mura adornandola con lo stemma del nuovo prelado¹⁷. In questo luogo allestito per l'occasione, il decano doveva smontare da cavallo e, secondo il protocollo della cerimonia, inchinandosi di fronte al prelado, gli offriva un vassoio d'argento con otto chiavi di legno placcate d'oro, che corrispondevano alle porte delle mura¹⁸. Questo atto, che si doveva eseguire in presenza dei consiglieri comunali, ma senza la loro partecipazione, simboleggiava il trasferimento della giurisdizione signorile sulla città dal capitolo della cattedrale, che aveva governato durante il periodo vacante, all'arcivescovo, a cui spettavano i pieni poteri di governo. Dopo la consegna delle chiavi, il corteo iniziava il percorso all'interno delle mura: passava sotto la Porta del Cammino, giungeva via Casas Reales, attraversava piazza del Campo e scendeva verso l'Azabachería fino al palazzo arcivescovile, per poi entrare attraverso l'Arco de Palacio in piazza del Hospital, attualmente denominata dell'Obradoiro, in direzione della cattedrale. Durante questo tragitto, nel 1603, per l'ingresso pubblico di Don Maximiliano de Austria, il comune finanziò la costruzione di tre archi di trionfo, la cui iconografia intendeva esaltare le virtù e i trionfi del nuovo arcivescovo¹⁹. Come regola generale, il municipio si faceva carico dei costi di costruzione e di decorazione delle architetture temporanee e degli stipendi dei pittori che decoravano con gli stemmi del nuovo arcivescovo gli scudi che presiedevano le sedi municipali, le fortezze arcivescovile e le porte delle mura della città²⁰. Inoltre, nei mesi precedenti l'arrivo del prelado, spesso il comune investiva nel miglioramento delle strade di accesso e nel consolidamento delle mura e delle fontane, invitando la cittadinanza a pavimentare le vie e ad abbellire le facciate delle loro case con arazzi e tessuti²¹.

¹³ AHUS, AMS 189, f. 31.

¹⁴ M. Murguía, «De los regocijos públicos con que se celebraba en Santiago la recepción de sus prelados», *Suevia*, II, 30, 1912, p. 12.

¹⁵ R. J. López, «Las entradas públicas de los arzobispos compostelanos en la Edad Moderna», in *Homenaje a José García Oro*, a c. di M. Romani Martínez e M^a Á. Novoa Gómez, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2002, p. 201.

¹⁶ ACS, IG 292.

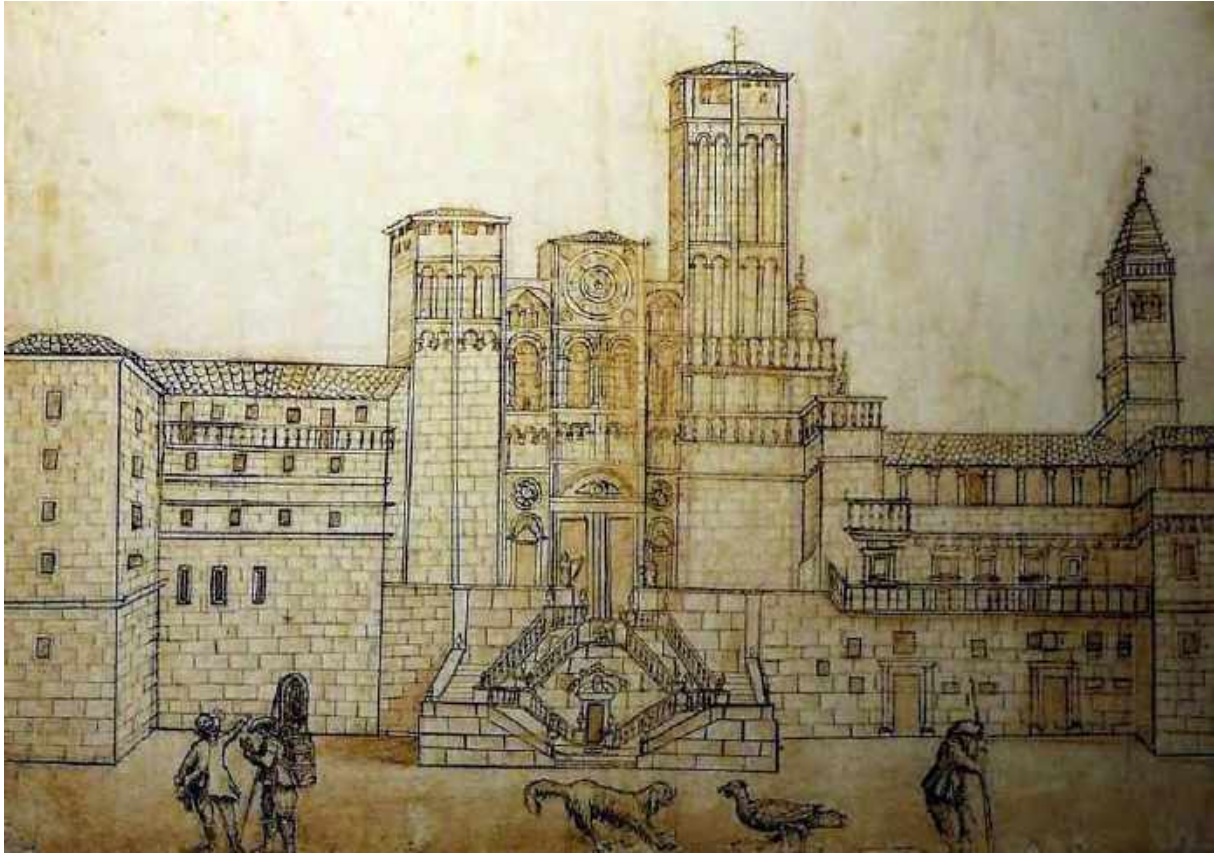
¹⁷ AHUS, AMS 106, f. 409.

¹⁸ ACS, IG 292.

¹⁹ AHUS, AMS 11, f. 234v.

²⁰ A. Goy Diz, «Las Entradas triunfales de los arzobispos en Compostela en los albores del Barroco», in *Barroco: actas do II Congreso Internacional*, Porto, Universidade do Porto, 2003, pp. 53-54.

²¹ AHUS, AMS 13, f. 180r.



Facciata dell'Obradoiro della cattedrale di Santiago circa 1656, secondo José Vega y Verdugo.

Giungendo in piazza del Hospital il prelado scendeva dalla mula, che veniva presa in carico dai *pincernas*, mentre i bambini del coro gli toglievano gli speroni d'argento in modo che, salendo la scala imperiale, raggiungesse le porte della cattedrale. Lì l'arcivescovo prendeva la berretta e l'acqua santa, indossava la cappa concistoriale e, su un altare preparato allo scopo, faceva il giuramento di osservare e far osservare i diritti e i privilegi della Chiesa di Compostela. Successivamente, il prelado, accompagnato in processione con la croce e i candelieri dai membri del capitolo, si dirigeva alla cappella maggiore, mentre il coro con i menestrelli e gli organi intonava il *Te Deum*, contribuendo in tal modo ad aumentare il carattere solenne dell'intera celebrazione. In genere, gli atti che si svolgevano all'interno del tempio consistevano fondamentalmente in una cerimonia in cui si succedevano alcuni canti liturgici, l'abbraccio dell'arcivescovo alla statua dell'Apostolo, il baciamento o l'abbraccio dei capitolari al loro nuovo prelado e la benedizione solenne di quest'ultimo a tutti i partecipanti²². Dopo la cerimonia religiosa, l'arcivescovo si ritirava nel suo palazzo, dove offriva un rinfresco ai canonici.

3. A modo di breve conclusione

Il quadro complessivo del solenne ingresso degli arcivescovi di Santiago sarebbe però incompleto, senza le celebrazioni di carattere popolare che facevano da sfondo e prolungavano la cerimonia vera e propria. Le torri venivano decorate con filatteri e lampade²³, mentre i *giganti e testoni* attraversavano le vie e le piazze²⁴. La notte erano previsti i fuochi d'artificio e la mattina dopo quattro delegati del capitolo andavano a visitare il prelado al

²² AHDS, FG 219.

²³ ACS, IG 538, f. 91v.

²⁴ ACS, IG 540, f. 77.

palazzo arcivescovile. Inoltre, a volte, i consiglieri comunali offrivano al nuovo prelado uno squisito banchetto presso la sede municipale, allietato da musicisti e archibugieri²⁵. Uno o due giorni dopo, il prelado veniva ricevuto dai canonici presso la sala capitolare, chiudendo così il ciclo rituale dei ricevimenti e dei saluti di protocollo. Tuttavia, per le strade i festeggiamenti continuavano per diversi giorni: corride di tori, giochi equestri, tornei e balli. A questo proposito, la festa, come la cerimonia, serviva a mostrare il ruolo di ciascuno dei gruppi partecipanti, in base alla propria posizione, alla gerarchia sociale e alla politica urbana nei confronti della figura del nuovo arcivescovo.

In fine, i cortei di benvenuto, le sfilate a cavallo, i balli in maschera, la consegna delle chiavi della città, il baciamento e il percorso trionfale di una popolazione trasformata per l'occasione richiedono l'adattamento al caso di Compostela del cerimoniale di ingresso dei monarchi. Ciò significa l'adozione e l'applicazione negli ingressi dei arcivescovi di Santiago de Compostela di uno schema già affermato, attraverso il quale, in combinazione con il cerimoniale dei vescovi, si stabiliva una relazione tra la figura del monarca e dello stesso arcivescovo, signore giurisdizionale e autorità suprema nei territori della diocesi. Inoltre, l'analisi di queste cerimonie rivela l'attuazione nel corso dei secoli XVII e XVIII di diverse procedure di perpetuazione o, per converso, di continua revisione e adattamento implicito nella ripetizione rituale, rivelando come le tensioni tra continuità e innovazione sono stati i due principi che hanno guidato l'azione dei diversi settori o istituzioni coinvolte. In breve, i rituali e i gesti si sono trasformati in un linguaggio senza parole, attraverso il quale si esprimevano le relazioni di potere nello spazio urbano.

Bibliografia

M. Boiteux, «Parcours rituels romains à l'époque moderne», in *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*, a cura di M. A. Visceglia e C. Brice, Rome, École Française de Rome, 1997, pp. 27-87.

A. I. Carrasco Manchado, «Las entradas reales en la corona de Castilla: pacto y diálogo político en torno a la apropiación simbólica del espacio urbano», in *Marquer la ville: Signes, traces, empreintes du pouvoir (XIIIe-XVIe siècle)*, a cura di P. Boucheron e J.-Ph. Genet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, pp. 191-217.

M. Elbel, «Bishop's Secular Entry: Power and Representation in Inauguration Ceremonies of the Eighteenth-Century Bishops of Olomouc», in *Religious Ceremonials and Images: Power and Social Meaning*, edited by J. P. Paiva, Coimbra, Palimage, 2002, pp. 47-60.

A. Goy Diz, «Las Entradas triunfales de los arzobispos en Compostela en los albores del Barroco», in *Barroco: actas do II Congresso Internacional*, Porto, Universidade do Porto, 2003, pp. 47-61.

«Las entradas públicas de los arzobispos compostelanos en la Edad Moderna», in *Homenaje a José García Oro*, a cura di M. Romani Martínez e M^a Á. Novoa Gómez, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2002, 193-209.

«Les entrées des évêques dans leurs diocèses dans l'Europe moderne: une vision comparée», in *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, a cura di B. Dompnier, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, pp. 495-508.

R. J. López, *Ceremonia y poder en Galicia a finales del Antiguo Régimen*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995.

M. Murguía, «De los regocijos públicos con que se celebraba en Santiago la recepción de sus preladados», *Suevia*, II, 30, 1912, pp. 11-12.

P. Nestola, «“Ecce sacerdos magnus”: as entradas dos bispos nas dioceses de regio patronato. Uma comparação entre o vice-reino de Nápoles e os espaços portugueses (séculos XVI-

²⁵ AHUS, AMS 11, f. 256v.

XVIII)», *História: revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 4, 2014, pp. 167-185.

J. P. Paiva, «O cerimonial da entrada dos bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757)», *Revista de História das Idéias*, 15, 1993, pp. 117-156.

F. J. Pizarro Gómez, «La entrada triunfal y la ciudad en los siglos XVI y XVII», *Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del arte*, 4, 1991, pp. 121-134.

D. Rando, «Ceremonial episcopal entrances in fifteenth century North-Central Italy: images, symbols, allegories», in *Religious Ceremonials and Images: Power and Social Meaning*, edited by J. P. Paiva, Coimbra, Palimage Editores, 2002, pp. 27-46.

R. Schilling, 2003. «„Homagium“ or Hospitality? The Struggle for Political Representation in Bremen around 1600», *Eras Journal*, 5, 2013, <http://artsonline.monash.edu.au/eras/schilling-r-homagium-or-hospitality/>.

F. Suárez Golán, 2015. «Alteraciones rituales e instituciones urbanas en las ceremonias episcopales compostelanas», in *Identidades urbanas en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, a cura di O. Rey Castelao e T. A. Mantecón Movellán, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2015, pp. 419-441.

Gerusalemme allo specchio: il mito e la materia nelle evocazioni della Città Santa da parte di guerrieri, pellegrini, viaggiatori

Sono passati solo quattro anni dal Convegno fiorentino su *Come a Gerusalemme*, i cui atti sono stati editi nel 2013 a cura di Anna Benvenuti e Pierantonio Piatti, ma la ricerca è progredita specialmente sul piano archeologico e sull'impiego di moderne tecnologie informatiche. Infatti chi scrive si è occupato del caso di L'Aquila come paradigma del radicarsi di una mitologia riguardante evocazioni di Gerusalemme quali la corrispondenza della pianta delle due città, con la conseguente organizzazione dell'urbanistica cittadina, e il ruolo dei Templari e di Celestino V nel transito della Sindone dalla basilica di Collemaggio, con le ben note implicazioni nel tessuto decorativo della facciata, e nella ancora indimostrata custodia del Santo Graal nei sotterranei della stessa. Saranno esposti i risultati degli scavi archeologici all'interno della basilica e la rilettura delle strutture architettoniche dell'edificio, con particolare riguardo alla identificazione della loggia originale dalla quale Celestino V proclamò la Perdonanza. Questo atto penitenziale avrebbe avuto il compito di attrarre ulteriormente pellegrini e viaggiatori nella città trasformandola, con evidenti vantaggi anche economici, in un significativo polo santuarioale, come di fatto avvenne più tardi con la custodia delle reliquie dello stesso Celestino V, di San Bernardino da Siena e di altri Santi. Altri saggi di seguito raccolti amplieranno l'orizzonte in altre città italiane o approfondiranno aspetti di ordine generale e ideologico nei riflessi materiali dell'urbanistica e dell'architettura della Città Santa, o ancora evidenzieranno la pratica del riportare a casa evocazioni del viaggio in Terrasanta, utilizzando anche visualizzazioni informatizzate dell'edificazione di ambienti e strutture ad immagine di Gerusalemme o dei Luoghi Santi.

Fabio Redi

Portarsi a casa Gerusalemme.

Riflessioni su una visualizzazione informatica dell'edificazione di luoghi ad immagine di Gerusalemme al ritorno dalla Città Santa tra XI e XV secolo

Alessandra Baldelli

Università degli di Macerata – Macerata – Italia

Parole chiave: Marche, Gerusalemme, santuari, Santo Sepolcro, Rotonde mariane, database, GIS.

1. Sovrapposizioni

Difficile, difficile, difficile separare, difficile leggere i segni e sciogliere l'intrico dei significati. Già dalla realizzazione dell'«Anastasis» costantiniana il sovrapporsi della tipologia architettonica del Mausoleo al luogo del Santo Sepolcro ha creato pieghe inesplicabili di senso. Già lì, sul luogo, nel santuario, luogo sacro perchè toccato direttamente dal divino, è presente una sovrastruttura; nello svilupparsi delle moltiplicazioni delle esperienze del sacro, nelle diverse possibilità di ricostruzione, di sacralizzazione delle riproduzioni, la difficoltà di comprendere, di dividere, di catalogare, aumenta. Pertanto queste poche pagine si vogliono presentare come un tentativo di riflessione sull'opportunità e sulla possibilità di realizzazione di un sistema di base di dati georeferenziato che possa in qualche modo rappresentare alcune linee d'indagine sul tema. L'ambito geografico preso in esame è quello delle Marche, nel periodo storico del passaggio dal Medioevo alla prima Età Moderna, periodo in cui il pellegrinaggio a Gerusalemme acquista connotati diversi e viene sostituito in parte con la visita a simulacri, immagini, santuari *ad instar*. Tipologie edificatorie diverse sono connesse strettamente a pratiche devozionali e liturgiche differenti, che variano anche, nello stesso sito, con il mutare di alcune condizioni. Altro elemento che la ricerca si pone come obiettivo è quello di evidenziare i legami dei luoghi trattati con i committenti, con le diocesi di appartenenza, con gli Ordini religiosi, insomma una «dipendenza» dell'edificio da influenze di tipo amministrativo, politico o economico¹.

2. I santuari ad instar e altre forme di imitationes

Il pellegrino riportava, al ritorno dal luogo visitato, non solo ricordi ed esperienze interiori, ma anche un suggello materiale dell'avvenuto pellegrinaggio, un segno tangibile che gli consentisse, tornato nella propria terra, di dimostrare di aver effettuato il viaggio, di aver percorso l'*iter* devozionale o di espiazione fino in fondo. Il sorgere poi, intorno a una reliquia di un edificio che permettesse il culto legato alla reliquia, era un avvenimento consueto, e proprio al culto delle reliquie si può assimilare l'uso di creare santuari *ad instar*, *imitationes* dei Luoghi Santi che potessero sostituirsi a tutti gli effetti agli «originali» nel culto e nella devozione. Occorre sgombrare la nostra mente dalle idee correnti di «copia» e di «originale», per seguire il pellegrino e il fedele della *Christianitas* medievale nella sua devozione per oggetti ed immagini che non sono per lui semplici evocazioni ma partecipano dell'essenza del santo, del luogo con il quale sono entrati in contatto, del quale imitano le misure o la forma o ancora edifici, luoghi, che riprendano il rituale liturgico devozionale legato al culto particolare². Al pontificato di Silvestro II si fanno risalire le prime fondazioni su suolo italiano dedicate al Santo Sepolcro, e il nucleo più numeroso di edifici in

¹ Presento il testo così come letto in occasione del congresso, limitandomi a segnalare che il database, ancora in fase di studio, non è al momento accessibile, mentre sono stati messi a disposizione sul web alcuni layer che mostrano una visualizzazione di quanto esposto nel contributo, attraverso Google My Maps: https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1zOp-wwX5lQwKAiI_3BqFyKJ92iU&ll=43.210028544005155,13.259422200000017&z=10

² R. Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo. Spazio, liturgia, architettura*, Milano, Jaca Book, 2008, pp. 9-42; M. Sensi, «Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche», p. 703; C. Tosco, «Architetture del Santo Sepolcro nell'Europa medievale», pp. 13-19.

memoria dell'Anastasis al primo XI secolo, fino alla prima crociata, in particolare per committenze della Francia settentrionale, ma anche in Italia, ad esempio a Bologna³; e al periodo che va dalla conquista di Gerusalemme alle esperienze crociate possono essere iscritte le più frequenti esperienze di imitazione del modello dei Luoghi Santi, a causa sia del forte legame con la Terrasanta che a causa delle difficoltà sempre maggiori di compiere il pellegrinaggio⁴. Il *transfert* del sacro porta i santuari costruiti *ad instar* ad avere lo stesso «valore», anche dal punto di vista della possibilità di lucrare le indulgenze⁵. Secondo Renata Salvarani per comprendere come venisse recepito l'edificio costruito ad immagine dell'*exemplum* di Terrasanta, un'analisi formale non è affatto sufficiente, ma è necessaria «un'indagine sulle finalità e sulle motivazioni del processo di *imitatio*»⁶.

3. Le Marche

Le pratiche devozionali legate ai pellegrinaggi, verso Gerusalemme sono legate ai primi secoli della cristianità, quando un culto nato in Palestina si diffonde in tutto l'Impero, il legame con i luoghi toccati dal Dio fatto uomo resta forte (e anche, perlomeno in Italia, il retaggio ebraico del legame con quella terra⁷). Le Marche restano tagliate fuori dalle grandi vie di pellegrinaggio, come si può osservare dalle cartine che descrivono i percorsi europei nel recente volume di Franco Cardini, unico sito indicato è il santuario di Loreto, per il resto si tratta di una cartina muta⁸. Per quanto riguarda l'evocazione di Gerusalemme e la realizzazione di edifici e loca ad imitazione dei luoghi santi, le Marche, per quanto ancora poco studiate, posseggono alcune testimonianze interessanti e lo stesso Cardini cita tra gli altri l'Oratorio dei Beati Becchetti in S. Agostino a Fabriano, esempio perfetto della volontà di due pellegrini di portarsi a casa Gerusalemme, per rivivere e per far vivere l'esperienza del contatto con i *Loca Santa*⁹. In particolare i luoghi marchigiani si distinguono per appartenere alle tipologie del *tegurium* e della Rotonde mariana, talvolta confondendosi anche le due devozioni al mutare dei tempi; si distinguono poi anche per una certa tendenza allo spostamento, alla peregrinazione, per cui il database dovrà tenere conto nella progettazione dei problemi legati a questi fenomeni.

3.1. Santo Sepolcro

Tra i *loca* marchigiani che sorgono a imitazione, in ricordo del Santo Sepolcro ricordo: il primo periodo dell'edificio lauretano, prima *tegurium* e poi dopo la costruzione dell'abside, probabilmente più vicino all'evocazione del Santo Sepolcro, l'edificio riunisce in sé le due caratteristiche del «trasporto» da parte degli angeli dalla Terrasanta in terra marchigiana, e l'evoluzione tipologica e devozionale nel tempo, costituendo, al contempo, un fenomeno a sua volta imitato, nel momento in cui, priva nuovamente di abside e di pianta più allungata, diviene l'immagine l'«icona» di Nazaret¹⁰; il già citato Oratorio di S. Agostino di Fabriano; S. Giusto a San Maroto, in Comune di Pievebovigliana, edificio forse *ad instar* del Santo Sepolcro, per il quale non esiste concordanza di vedute tra gli studiosi, (per alcuni potrebbe trattarsi di una Rotonda mariana o anche di una Cappella Palatina), come del resto non se ne hanno sull'avvenuto o meno pellegrinaggio in Terrasanta da parte dei conti Mainardi, committenti dell'opera¹¹; il duomo di Montalto che possiede sicuramente una vocazione devozionale che lo lega al Santo Sepolcro, secondo la volontà del papa

³ C. Tosco, «Architetture del Santo Sepolcro nell'Europa medievale», pp. 26-27 e 34.

⁴ R. Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo*, p. 10.

⁵ M. Sensi, «Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche», p. 703

⁶ R. Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo*, p. 9.

⁷ F. Cardini, *Andare per le Gerusalemme d'Italia*, Cap. 1.

⁸ F. Cardini, *Andare per le Gerusalemme d'Italia*, Mappa.

⁹ F. Cardini, *Andare per le Gerusalemme d'Italia*, Cap. 7 e 8.

¹⁰ M. Sensi, «Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche», p. 724.

¹¹ M. Sensi, «Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche», pp. 712-720, anche per un'attenta disamina delle ipotesi interpretative ed una bibliografia specifica.

francescano Sisto V di trasferire nel proprio luogo di nascita l'edificio, per creare anche un importante meta di pellegrinaggio¹²; la più tarda costruzione della cappella del Santo Sepolcro, nella chiesa conventuale di S. Colomba a Mogliano, legata agli Osservanti francescani¹³.

3.2 Rotonde mariane

Tra i *loca* marchigiani che sorgono ad imitazione di edifici della Terrasanta ci sono alcune Rotonde mariane, edifici a pianta centrale che sono più vicine alla tipologia della tomaba dei santi, o della tomba di Maria, anche queste possono essere *imitationes* topomimetiche o *imitationes* devozionali. Tra queste ricordo: il Santuario di Macereto; S. Maria di Caspriano; S. Maria di Varano¹⁴.

4. Visualizzazione informatica

La visualizzazione informatica di una situazione dinamica come quella in esame presenta alcune criticità: in particolare il rendere conto dell'identificazione univoca degli oggetti, pur nella loro evoluzione nel tempo e nei loro spostamenti spaziali. La base di dati è organizzata secondo le indicazioni di Mario Sensi per il censimento delle *imitationes* di Gerusalemme, che prevedono di creare una prima suddivisione in sculture, raffigurazioni e monumenti; quindi secondo lo studioso sarebbe utile suddividere gli edifici in monumenti, santuari *ad instar* o altro; un'ulteriore suddivisione poi dovrebbe seguire per tipologia edilizia: rotonda, edicola, *tegurium*; poi per devozioni: Sacri Monti, via Crucis, Scala Santa; per ogni oggetto della base di dati deve essere indicata la data di fondazione, il nome del fondatore, la diocesi di appartenenza, le caratteristiche e le vicende culturali¹⁵. Ho integrato queste indicazioni generali con la creazione di attributi che rendano conto della dipendenza delle diverse costruzioni o *imitationes* affinché risultino notazioni legate alla vicinanza o appartenenza ad Ordini religiosi o a particolari sfere d'influenza e infine con un campo che contenesse la prima menzione e un campo per la bibliografia. L'elaborazione dei dati in un GIS implica lo studio di entità misurabili, sia pure su base nominale: è necessario definire gli oggetti, gli attributi, le relazioni. Nel caso studiato le *imitationes*, i luoghi e gli edifici devono essere intesi come elaborazione storica, non come oggetti univocamente geografici. Per poter interrogare il sistema in modo che possa rispondere alle domande che riguardano mutazioni nella struttura, la diffusione in un dato periodo storico di devozioni particolari o spostamenti spaziali dello stesso oggetto, il metodo di progettazione seguito è stato, in parte, empirico, formulando alcune interrogazioni dopo averla strutturata, in modo da poter verificare che il sistema potesse fornire le risposte cercate. Il problema per quanto riguarda la realizzazione di un sistema GIS con una forte presenza di dati di tipo temporale è legato alla possibilità di rappresentazione del dato legato al tempo. Per analogia con quanto in genere avviene nello studio di eventi sismici o climatici, ho utilizzato il tempo come layer e non come attributo. Il metodo è valido sia per una lettura diacronica che sincronica, e mantiene la possibilità di costruire relazioni tra i dati, seppure solo come ricostruzione visiva, animazione, produzione di una realtà virtuale, di una rappresentazione dei dati, non della realtà modellata effettivamente tramite il GIS e quindi analizzabile. Lo strumento utilizzato per la realizzazione del GIS è il programma MacMap®¹⁶, un software proprietario compatibile con i più noti servizi web di mappatura geografica e di generazione di immagini virtuali da immagini satellitari.

¹² M. Sensi, «Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche», pp. 707-708.

¹³ C. Guarino, «Il Santo Sepolcro di Mogliano (Marche)», pp. 727-739.

¹⁴ M. Sensi, «Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche», pp. 707-708.

¹⁵ M. Sensi, «Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche».

¹⁶ <http://www.macmap.it>.

5. Conclusioni

Il progetto «Censimento Santuari Cristiani in Italia dall'antichità ai giorni nostri¹⁷» ha creato una banca dati che resta un punto fermo nella definizione di analoghe ricerche nel campo, questo progetto, di gran lunga più limitato sul piano geografico e nell'arco temporale preso in considerazione, ma implementabile, intende permettere l'analisi dei dati in un sistema che consente analisi quantitative, topologiche, statistiche e spaziali.

Le Marche hanno la caratteristica peculiare di una forte presenza dell'Ordine francescano, gli insediamenti presenti sono superiori come numero perfino a quelli della regione d'origine del Santo d'Assisi e la presenza francescana in Terrasanta lega la regione ai Luoghi Santi in modo indissolubile, con intrecci d'interessi, devozioni, partenze e ritorni. Ma uno studio più attento potrà portare anche ad analizzare l'influenza di altre realtà istituzionali, poteri locali, centrali e semplici, ma carismatiche, personalità individuali, come quelle di Pietro Becchetti e poi del cugino Giovanni che hanno agito a Fabriano alla fine del XIV secolo.

Bibliografia

F. Cardini, *Andare per le Gerusalemme d'Italia*, Bologna, Mulino, 2015.

C. Guarino, «Il Santo Sepolcro di Mogliano (Marche): l'arte e la passione per l'*ars aedificatoria* di Giovanni Filippo Carnili», in *La mimesi di Gerusalemme in Italia: evocazioni, riproduzioni, imitazioni tra Medioevo e Rinascimento*, F. Cardini e A. Benvenuti eds., Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 727-739.

Ordini religiosi e santuari in età Medievale e Moderna, a cura di L.M.M. Olivieri, Bari, Edipuglia, 2013, p. 248.

R. Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo. Spazio, liturgia, architettura*, Milano, Jaca Book, 2008, pp. 9-42; 75-96; 133-155.

M. Sensi, «Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche», in *La mimesi di Gerusalemme in Italia: evocazioni, riproduzioni, imitazioni tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di F. Cardini, A. Benvenuti, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 701-726.

C. Tosco, «Architetture del Santo Sepolcro nell'Europa medievale», in *Le rotonde del Santo Sepolcro. Un itinerario europeo*, a cura di P. Pierotti, C. Tosco, C. Zannella, Bari, Edipuglia, 2005, pp. 13-54.

¹⁷ <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it>.

Cimitile nuova Gerusalemme. La memoria dei luoghi santi attraverso la “copia” per contatto¹

Maria Carolina Campone

Scuola Militare Nunziatella – Napoli – Italia

Saverio Carillo

Università della Campania Luigi Vanvitelli – Napoli – Italia

Parole chiave: Cimitile, Città santa, Architettura paleocristiana, Prototipi di spazio sacro, Restauro e conservazione dei luoghi di culto, Mete di pellegrinaggio, Accessibilità plurale, Design, spazi e componenti degli ambienti liturgici, Palinsesti testimoniali del costruito storico, Paolino di Nola, Comunicazione di beni culturali.

1. Cimitile. Architettura come copia delle forme dei luoghi di pellegrinaggio

Gli studi sul complesso basilicale di Cimitile hanno conosciuto di recente un rinnovato vigore, grazie a diversi filoni di ricerca, che, mentre hanno confermato i legami delle costruzioni volute da Paolino di Bordeaux (355-431) con l'architettura di area egea e nordafricana, nel contempo hanno rilevato la necessità di chiarire le modalità di tali contatti tipologici (Campone 2014; Jacazzi 2014). La *basilica nova*, consacrata nei primi anni del V secolo, e l'intero complesso paoliniano, sorto su un precedente sito cimiteriale, costituiscono un *unicum* soprattutto in relazione allo sviluppo dell'architettura sacra delle origini, che, tra IV e V secolo, non sembra conoscere, se non nell'area mesopotamica (Monneret de Villard 1940), una differenziazione tipologica su base regionale. Un campo di ricerca pressoché inedito riguarda il nesso con le costruzioni costantiniane in Terra Santa, particolarmente rilevante nel caso specifico, in considerazione dei rapporti personali che Paolino intratteneva con intellettuali di spicco dell'area palestinese, *in primis* Girolamo (347-419 ca.) e sua la cerchia monastica.

Al riguardo, non si può prescindere dall'importante testimonianza di prima mano -unica nel suo genere per l'età paleocristiana- costituita dagli scritti del bordolese e, in particolare, dalle epistole 29 e 31, specie la seconda, composta dal santo per accompagnare il dono all'amico Sulpicio Severo di un frammento della Vera Croce, a sua volta inviatogli dal vescovo della Città Santa, dono cui Paolino sostiene di poter aggiungere ancora altre importanti reliquie, provenienti dallo stesso territorio, tramite Silvia, sorella di Vittore, in procinto di tornare dall'Oriente (*ep.* 31, 1). Al di là del problema, tuttora aperto, relativo all'identificazione, proposta in passato, di tale personaggio femminile con Egeria, autrice di uno dei primi resoconti di pellegrinaggio in Terra Santa, risulta evidente il dato di fatto per cui il Nolano manteneva stabili contatti con la Palestina negli anni in cui era impegnato nell'edificazione del centro monastico campano.

In tale contesto, l'arrivo a Cimitile di un frammento del *lignum Christi* assumeva un'importanza particolare, trattandosi di una delle prime reliquie del genere giunta in Occidente: non a caso, come è stato rilevato di recente (Campone 2014b), nonostante la proclamata devozione, da parte di Paolino, verso il prete Felice, intorno alla cui sepoltura era sorto il complesso cenobitico, nei fatti egli dedica la *nova* al Salvatore, con un mutamento non solo formale, ma finalizzato a una generale trasformazione del sito (*ep.* 32, 10). La decisione di erigere un nuovo tempio comporta in realtà la metamorfosi di precedenti costruzioni, cui Paolino allude *e silentio* quando lamenta, a più riprese, la mancanza di spazio, quasi a giustificare la sua febbrile attività edificatoria.

¹ Del paragrafo 1 è autrice Maria Carolina Campone; del paragrafo 2 è autore Saverio Carillo.

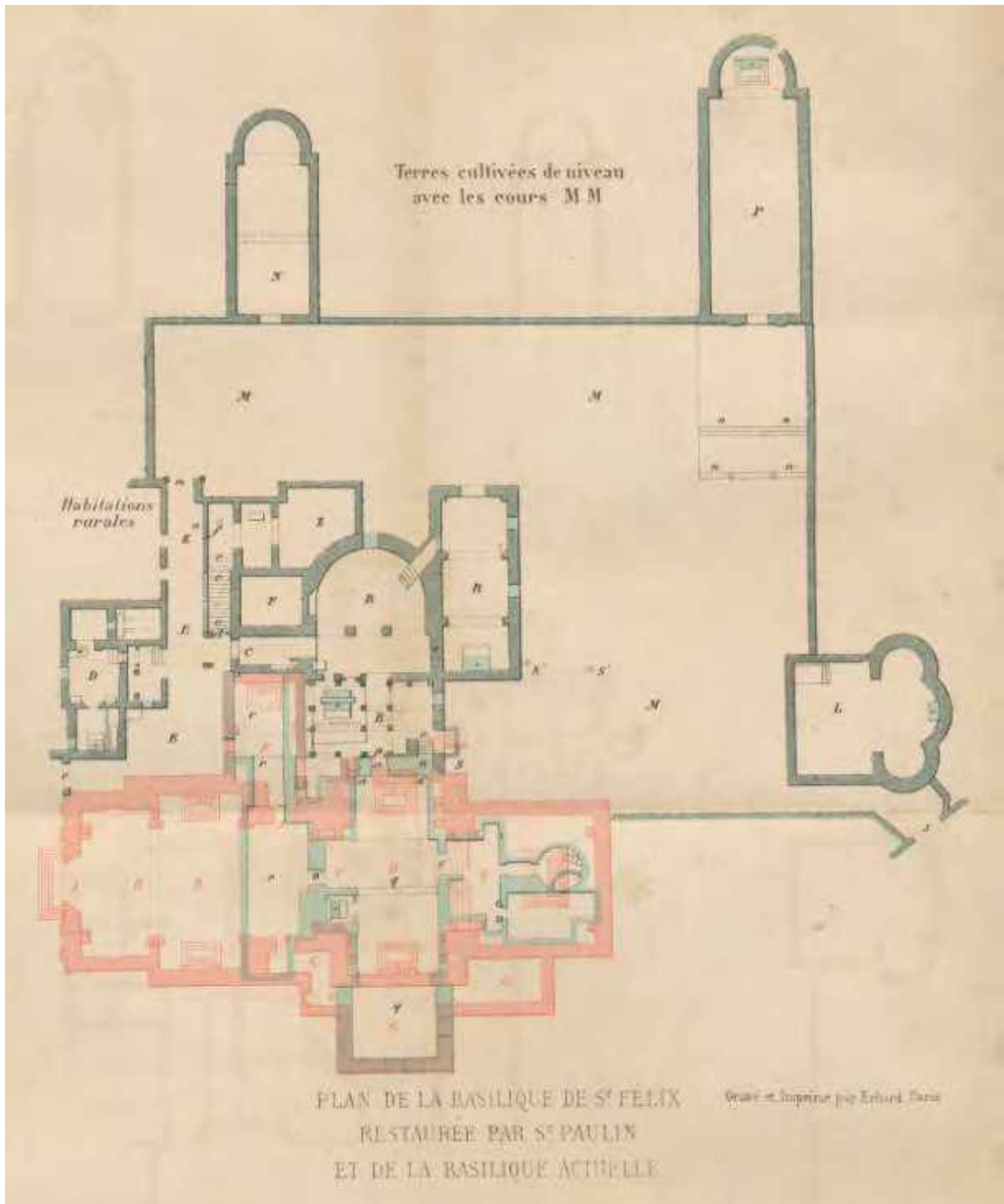


Fig 1. Planimetria generale del Complesso Basilicale di Cimitile (da F. Lagrange, *Histoire de Saint Paulin de Nole*, Paris 1882², II)

Com'è stato giustamente notato, «la costruzione della basilica nova ad opera di Paolino muta la gerarchia preesistente all'interno del complesso monumentale» (Testini 1985) sostituendo alle precedenti costruzioni un vero e proprio percorso processionale, con la successione *aula ad corpus-triforium-basilica nova*- culminante nella zona della *trichora*, in cui l'associazione reliquie-battistero era densa di significato.



Fig 2. Cimitile, Recinto musivo, particolare della decorazione con pavoni del fronte est
(foto A. Feliciello, 2016)

Se già in passato si è accennato all'ipotesi di leggere nell'esperienza del bordolese il tentativo di creare una nuova Gerusalemme, atta a rievocare la successione Triportico-Golgota-Martyrium-Anastasis (Pani Ermini 1993), tale supposizione può essere suffragata da una serie di dati, non ultimo il cambio di orientamento del complesso, che di fatto veniva a creare una contro-abside, spostando l'attenzione dal *botros* feliciano al triconco, collocato nell'area nord-orientale e quindi orientato, per quanto possibile, date le preesistenze, verso i monumenti costantiniani di Terra Santa, con un'operazione in atto anche nelle coeve basiliche di Roma (Sigismondi 2008) e soprattutto in quella del Laterano, eretta da Costantino nel 312, di cui la *nova* riprende l'intitolazione.

Al riguardo la critica tralascia l'importanza attribuita da Paolino all'orientamento delle sue basiliche, i legami con gli edifici di Roma e con i centri di culto gerosolimitani, così come il forte simbolismo spirituale dei punti cardinali, in relazione agli edifici della Città Santa, specie alla chiesa dell'Ascensione, che Paolino dimostra di conoscere direttamente (*ep.* 31) e che costituisce un punto topograficamente rilevante.

La stessa decisione di collocare il battistero «interiore situ maioris in aulae» (*c.* 28, 180), che trova, nel corso del V secolo, molte corrispondenze nell'Africa settentrionale, aveva un autorevole precedente a Roma, dove peraltro, nello stesso periodo di tempo, sorgono monasteri accanto al sepolcro di martiri e dove, com'è stato rilevato (Campone 2014a), si conosce l'unico caso di "orientamento invertito" precedente quello di Cimitile. Proprio la presenza del fonte battesimale entro il perimetro della basilica, come avveniva anche nel *Martyrium* gerosolimitano, segna il passaggio di rango della costruzione paoliniana, destinata ad essere *ecclesia baptismalis* al servizio dei pellegrini e spiega meglio l'allusione di Paolino a un mutato *iter* processionale (*ep.* 32, 15), destinato a concludersi, come avveniva nella basilica del Santo Sepolcro, con l'adorazione della Croce nell'abside della *nova*.

Il progetto del monastero di Cimitile rientra dunque nell'ambito di un più vasto e ambizioso proposito, volto a rievocare *in loco*, codificandolo, il modello per eccellenza della cristianità delle origini, ispirandosi, nel contempo, ai prototipi romani, che il bordolese ben conosceva (*ep.* 13, 11). In tal senso, un ruolo non secondario avrà svolto la regione di provenienza del presule, la Gallia, da cui il flusso di pellegrini verso il Medio Oriente risulta ininterrotto sin dal III secolo, come prova fra l'altro, il fatto che il più antico resoconto di viaggio in Terra Santa, l'*Itinerarium Burdigalense*, tracci il percorso verso l'agognata meta a partire proprio dalla città di Paolino.

Cimitile costituisce, dunque, il primo caso, in ordine cronologico, di quella che viene definita «architettura del Santo Sepolcro» (Tosco 2005; Campone 2015) di cui sinora l'esempio più antico veniva indicato nella basilica di Santo Stefano a Bologna.

2. Cimitile. Accessibilità, conservazione e comunicazione di una città meta di pellegrinaggio

La complessità di lettura del santuario di Cimitile è documentata, paradossalmente, dalla molteplicità di indagini che lo coinvolgono, indagini, vale la pena sottolinearlo con maggiore enfasi, che non possono essere pertinenti i soli ambiti archeologici, data la ricchezza stessa del suo bimillenario palinsesto testimoniale (Carillo et Alii 2014; Carillo et Alii 2016; Campone, Carillo 2017).

La materica consistenza del Centro religioso, così come stratificatosi nel tempo, rappresenta una risorsa inestimabile di riflessioni teoriche e di complesse operosità tecniche, susseguitesi nei secoli, delle quali sarebbe incomprensibile non tenere giusta considerazione in sede di progetto di fruizione adeguata.



Fig 3. Bakstage del documentario Cimitile: Santuario dei destini incrociati (R. Pacifici e F. Cataldi) per Italia viaggio nella Bellezza su RaiStoria, andato in onda lunedì 3 ottobre 2016 ore 21,38 con la partecipazione didattica degli studenti del corso di Laboratorio di Restauro Architettonico B (prof. arch. Saverio Carillo)

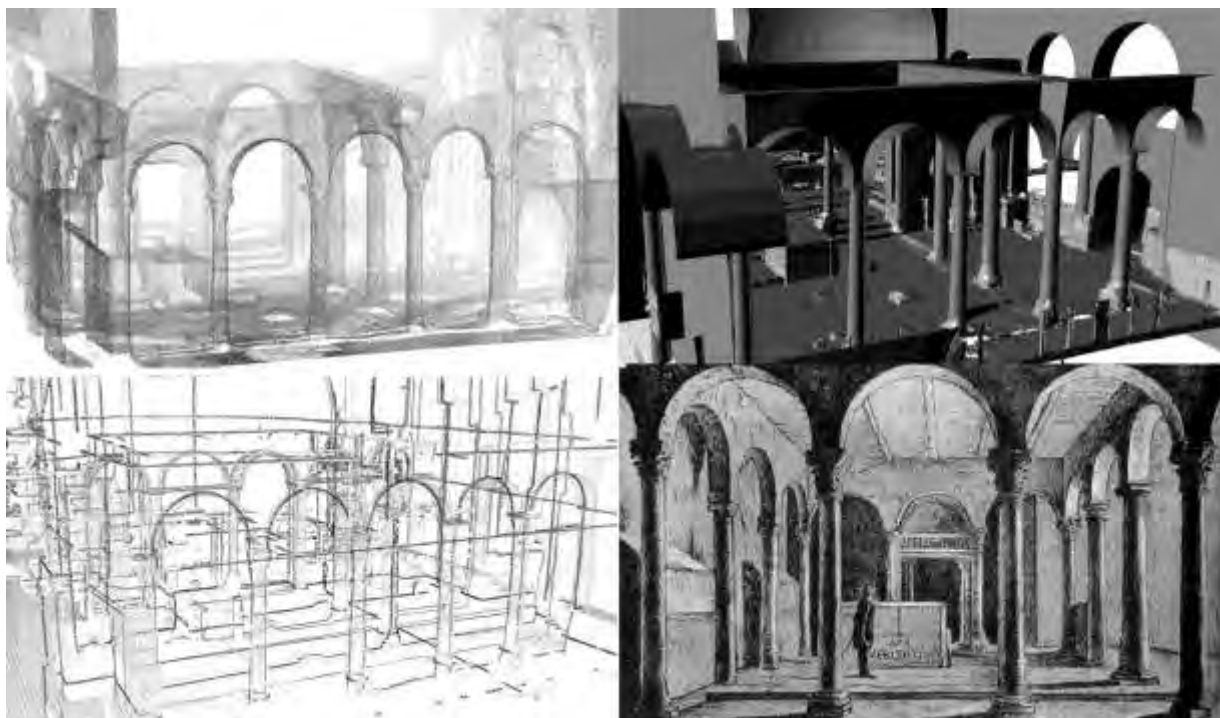


Fig. 4. Elaborazioni di un gruppo di ricerca di docenti del Dipartimento di Architettura e Disegno Industriale dell'Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli condotte sul Recinto mosaicato di Cimitile con comparazioni tra modelli estratti dal rilievo digitale 3D e la rappresentazione della medesima area monumentale pubblicata da F. Lagrange, op. cit. Paris 1882, II (redazione: P. Argenziano-I. Minini 2014)

I dati concreti dei contraddittori approcci che gli interventi restaurativi, soprattutto del Novecento, mettono in luce, costituiscono essi stessi ancora 'materia' cospicua per cogliere, nel contatto con simili reperti, motivazioni argomentative funzionali ad una più attenta percezione dei luoghi medesimi. Ragionare al riguardo significa, in primo luogo, riconoscere quanto sia intricata la stratigrafia dei luoghi e, dunque, quanto possa essere infruttuosa una lettura che preveda narrazioni unitarie ed univoche. Eppure, proprio simile complessità costituisce la ricchezza 'comunicativa' di Cimitile. Il sito di pellegrinaggio dunque rappresenta anche un sistema di fruizione non solo delle modalità storiche di approccio al luogo quanto la possibilità sperimentale di agevolare l'allargamento dei beni culturali a settori di fruitori in passato trascurati dalla cultura storico archeologica. La riflessione sull'*Accessibilità plurale*, intesa come eliminazione non solo delle barriere architettoniche, ma soprattutto di quelle psicologiche per una più ampia comprensione del bene testimoniale, costituisce esperienza argomentativa peculiare della tradizione culturale del viaggio, soprattutto religioso, che, nel contatto con le reliquie, -e, a Cimitile, già solo le pavimentazioni, in frammenti di opera lapidea, sono vere raccolte di *ex-voto*- trovava le motivazioni esaustive della propria epifania. Il *contatto* come termine valoriale concretizza, a Cimitile, la *prossimità* fisica del divino, per la qual cosa occorre adeguata trascrizione in chiave di comunicazione onde favorire l'approccio etico e concreto al messaggio di Paolino e della cultura religiosa generata da quella esperienza di spiritualità. L'*accessibilità plurale* come strumento di valorizzazione e salvaguardia del contesto del santuario nolano si esplicita inoltre nella dimensione urbana del Complesso, inserito all'interno del fitto tessuto edilizio, schermato com'è da alcune aree verdi che evocano, evidentemente, il patronato esercitato dal Vescovo nolano sulla categoria dei giardinieri. Il viaggio come metafora, strumento rigenerativo dei luoghi e copia "per contatto" diviene esperienza mistagogica prefigurativa delle attese suscitate dalla promessa di una dimensione metafisica altra rispetto alla caducità della condizione umana.

Bibliografia

- Campone 2014a: M.C. Campone, «Morfologie degli spazi liturgici antichi. Radici mediterranee nel battistero paoliniano di Cimitile», in Carillo-Jacazzi 2014, pp. 27-38.
- Campone 2014b: M.C. Campone, «Prototipi e modelli: l'invenzione dell'impianto basilicale nella recens nata opera di Paolino», in Carillo-Jacazzi 2014, pp. 109-116.
- Campone 2015: M.C. Campone, «La "città attesa". La costruzione dei luoghi santi e della forma urbis nel Medioevo», in *Spazi e culture del Mediterraneo. 4. Costruzione di un Atlante del Patrimonio Culturale Mediterraneo. Conoscenza, Comunicazione, Governance*, edited by M. Giovannini, M. Arena, P. Raffa, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2015, pp. 1044-1052.
- Campone, Carillo 2017: M.C. Campone, S. Carillo, «Il parco urbano del complesso archeologico basilicale di Cimitile. Progetto di conservazione e project management per la rifunzionalizzazione delle attrezzature religiose», in *Patrimonio architettonico religioso. Nuove funzioni e processi di trasformazione*, edited by C. Bartolozzi, Roma, Gangemi Editore, 2017, pp. 269-278.
- Carillo-Jacazzi 2014: S. Carillo-D. Jacazzi, *Materia Cimitile Didattica e Innovazione*, Atti della XXI e XXII Settimana della Cultura Scientifica e Tecnologica del MIUR (Parco Urbano del Complesso Archeologico di Cimitile, 17-23 ottobre 2011; 15-21 ottobre 2012), Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2014.
- Carillo et Alii 2014: S. Carillo, P. Argenziano, I. Minini, «Preventive and planning conservation: the multidimensional database from the restoration to augmented reality The case of the Mosaic Peristyle in Cimitile», in *ICT per il miglioramento del processo conservativo*, edited by S. Della Torre, Firenze, Nardini Editore, 2014, pp. 167-177.
- Carillo et Alii 2016: S. Carillo, S. Sibilio, P. Argenziano, M. Montuori, I. Minini, M. Scorpio, A. Rosato, G. Iuliano, «Reflections of pluralized accessibility in Cimitile. Geometry, Light, Matter, Conservation, and Enhancement of the Cultural Heritage», in C. Gambardella, *World Heritage and Degradation. Smart Design, Planning and Technologies*, ID 256 a, b, c, Le vie dei Mercanti, XIV Forum Internazionale di Studi, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2016.
- Jacazzi 2014: D. Jacazzi, «La nascita del linguaggio del sacro tra Oriente e Occidente: l'architettura cristiana del complesso basilicale di Cimitile», in Carillo-Jacazzi 2014, pp. 143-154.
- Monneret de Villard 1940: U. Monneret de Villard, *Le chiese della Mesopotamia*, Roma 1940.
- Pani Ermini 1993: L. Pani Ermini, «Cimitile», in *Enciclopedia dell'Arte medievale*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1993.
- Sigismondi 2008: C. Sigismondi, *Effemeridi-Introduzione al calcolo astronomico*, Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Roma 2008.
- Testini 1985: P. Testini, «Note per servire allo studio del complesso paleocristiano di S. Felice a Cimitile (Nola)», in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 97/1, 1985, pp. 329-371.
- Tosco 2005: C. Tosco, «Architettura del Santo Sepolcro nell'Europa medievale», in P. Pierotti, C. Tosco-C. Zannella, *Le rotonde del Santo Sepolcro: un itinerario europeo*, Bari, Edipuglia, 2005, pp. 13-54.

La *Hierusalem* di Bernardino Caimi: evocazioni di Terra Santa sul Sacro Monte di Varallo Sesia

Lorenzo Fecchio

Politecnico di Torino – Torino – Italia

Parole chiave: Sacro Monte di Varallo Sesia, *Hierusalem* di Bernardino Caimi

1. Introduzione

Il Sacro Monte di padre Bernardino Caimi (1425-1499/1500), minore osservante già custode dei *sacra loca* di Gerusalemme¹, nasceva a Varallo Sesia nel 1491 con l'intento di riprodurre mimeticamente i luoghi della Terra Santa². Come testimoniato dalla guida in rima pubblicata nel 1514, conservata in un unico esemplare alla Biblioteca Colombina di Siviglia³, il progetto originario prevedeva le evocazioni, adattate all'orografia naturale del luogo, delle seguenti aree: nella parte meridionale del complesso (*area alta*) il *Monte Oliveto*, il *Monte Calvario*, il *Monte Sion* e la *Valle di Giosafat* (tutte riferibili alla città di Gerusalemme) e in quella settentrionale (*area bassa*), a qualche distanza, immerse nella natura, *Nazareth* e *Betlemme*. Se per l'*area bassa* è possibile tuttora individuare con facilità i due gruppi di cappelle, conservatisi senza modifiche sostanziali, lo stesso non si può dire per l'*area alta*. La plurisecolare vicenda costruttiva del Sacro Monte ha, infatti, in gran parte celato l'originaria configurazione della *Hierusalem* di Bernardino Caimi. Molti dei monumenti descritti nelle primissime fonti sono stati distrutti o inglobati in edificazioni successive.

La quasi completa assenza di fonti grafiche coeve rende ardua l'interpretazione delle prime descrizioni del complesso, comunque redatte a più di vent'anni di distanza dalla fondazione. Le più antiche rappresentazioni del Sacro Monte risalgono almeno al 1530⁴ e le prime fonti scritte accompagnate da stampe illustrative e planimetrie sono tutte successive al 1560.⁵

In questo contesto una delle più urgenti problematiche nello studio delle fasi iniziali della costruzione del monumento risiede nell'individuazione non soltanto delle singole cappelle, ma anche delle aree geografiche evocate.

I numerosi tentativi di ricostruire la configurazione dell'originario complesso,⁶ per quanto filologicamente corretti, sono spesso viziati dalla mancanza del supporto di attendibili basi cartografiche, indispensabili per la lettura delle fonti e degli edifici esistenti.

Dall'analisi puntuale di planimetrie, disegni e fonti iconografiche risalenti alla seconda metà del XVI e alla prima metà del XVII secolo⁷, sovrapposte e confrontate con i rilievi degli edifici esistenti, è stato possibile ricostruire una più precisa planimetria illustrativa dello stato di fatto del Sacro Monte intorno al 1560, ovvero prima della redazione del grande progetto di pianificazione descritto nel cosiddetto

¹ Su Bernardino Caimi si veda: P. Galloni 1909; P.G. Longo 1984; P.G. Longo 2000.

² La targa di fondazione del Santo Sepolcro riporta la data 7/10/1491, mentre l'atto di fondazione era redatto dal notaio di Varallo Antonino Morondo il 14/4/1493. A questa data sul Sacro Monte erano già stati eretti la cappella del Santo Sepolcro, l'eremitorio, la "Capella esistente subtus Crucem" e l'Ascensione. P. Galloni 1909. La bibliografia relativa al Sacro Monte delle origini è molto vasta. Rimando in questa sede al testo più recente: P.G. Longo, P. Mazzone 2008. Per una panoramica storiografica sul Sacro Monte si veda: *Terra santa* 1999; P.G. Longo 2010.

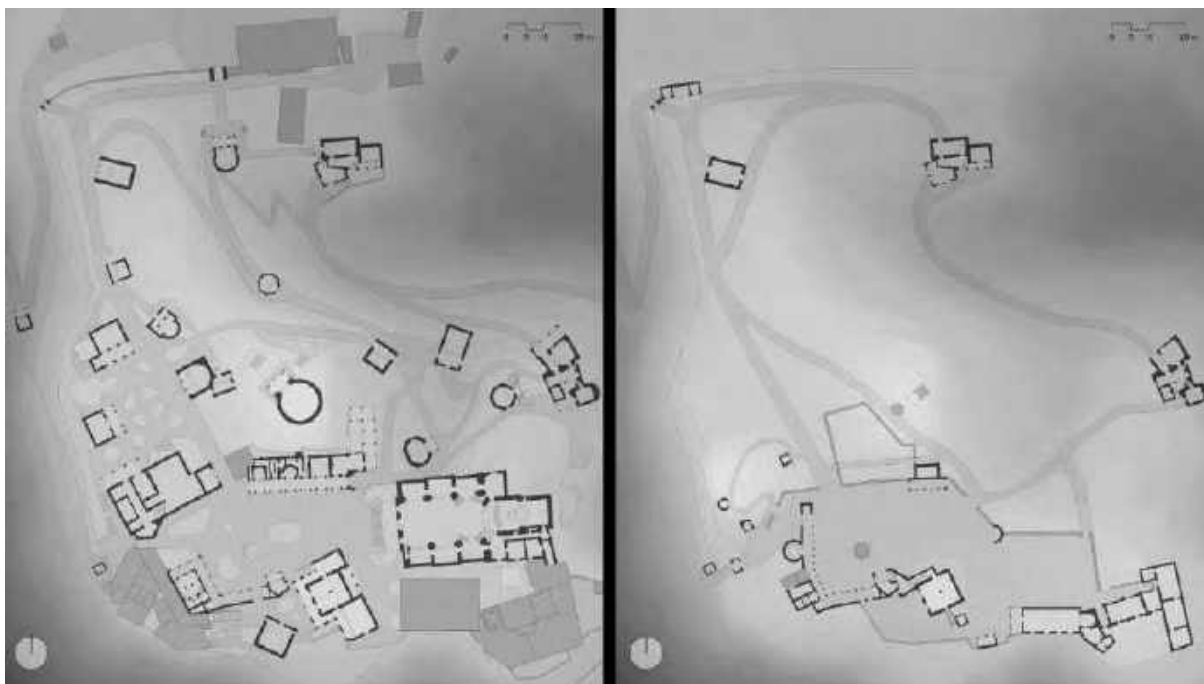
³ G. 1514. Pubblicata per la prima volta nel 1926 da Alberto Durio, storico locale, bibliofilo e collezionista. *Questi sono* 1987, pp. 7-43.

⁴ Una prima revisione sulle fonti iconografiche del Sacro Monte era stata realizzata da Alberto Durio in A. Durio 1943, pp.483-48; poi aggiornata, con un ampio corredo di immagini, in M. Cometti Valle 1984. Si tratta di tavole provenienti dalla bottega di Gerolamo Giovenone: nel paesaggio di sfondo delle scene sacre è rappresentato il Sacro Monte nella sua configurazione del 1530. L'immagine è presumibilmente tratta da un prototipo a stampa non pervenutoci: *Ibidem*; *Brera* 2011.

⁵ Si veda in particolare: G. 1566; LM; BAMi, *RF*, 130 sup, 158, ff. 211-212; S. 150 Sup, 31.

⁶ P. Galloni 1914; C. Debiaggi 1978; *Questi sono* 1987; R. Panzanelli, 1999.

⁷ LM; G.1566; LM; BAMi, *RF*, S. 150 Sup, 30-32; G. 1591; M. Cometti Valle 1984, pp. 22-23,27-30,36,43.



Planimetria del Sacro Monte di Varallo. A sinistra: stato di fatto attuale. A destra: ricostruzione dello stato di fatto al 1560 Rielaborazioni grafiche dell'autore su basi cartografiche gentilmente messe a disposizione dall'Ente di Gestione del Sacro Monte

Libro dei Misteri (1565-72)⁸. Per quanto cronologicamente distante dalla data di fondazione e dalla redazione della prima guida pervenutaci, questa base cartografica costituisce un attendibile punto di partenza per lo studio delle edificazioni precedenti.

Come è possibile dimostrare confrontando la ricostruzione dell'originaria *area alta* del Monte di Varallo con la planimetria di Gerusalemme, il complesso risulta frutto di una pianificazione estremamente unitaria e coerente, composta di due sistemi di luoghi attentamente compenetrati tra loro: il complesso del *Santo Sepolcro* e l'evocazione della città di Gerusalemme.

Nel presente intervento s'intende presentare la struttura generale della *Hierusalem* di Bernardino Caimi, ormai in buona parte irrimediabilmente scomparsa, cercando di mettere chiarezza sull'originaria disposizione delle cappelle e sulle matrici progettuali che hanno generato questo peculiare complesso.

2. Il complesso del *Santo Sepolcro*

Il complesso del *Santo Sepolcro*, attentamente rilevato nel *Libro dei Misteri* e nei fogli conservati alla Biblioteca Ambrosiana⁹ attribuibili a Martino Bassi (1576-82), non è mai stato ridisegnato su criteri scientifici, ponderando la ricostruzione sulle evidenze materiali che le edificazioni successive presentano. Il complesso era composto da cinque cappelle (più eremitorio e *altare di San Francesco*), racchiuse sotto un "porticheto" che, partendo dal *Monte Calvario*, si chiudeva con l'edicola detta "della croce in testa al portico"¹⁰. La cappella del *Monte Calvario*, ora occupata dalla celebre *Crocifissione* di Gaudenzio Ferrari¹¹, doveva originariamente ospitare la reliquia della croce portata dalla Palestina da Bernardino Caimi¹². A questa seguiva la cappella *subtus crucem*, prima destinata al *mistero* della *Pie-*

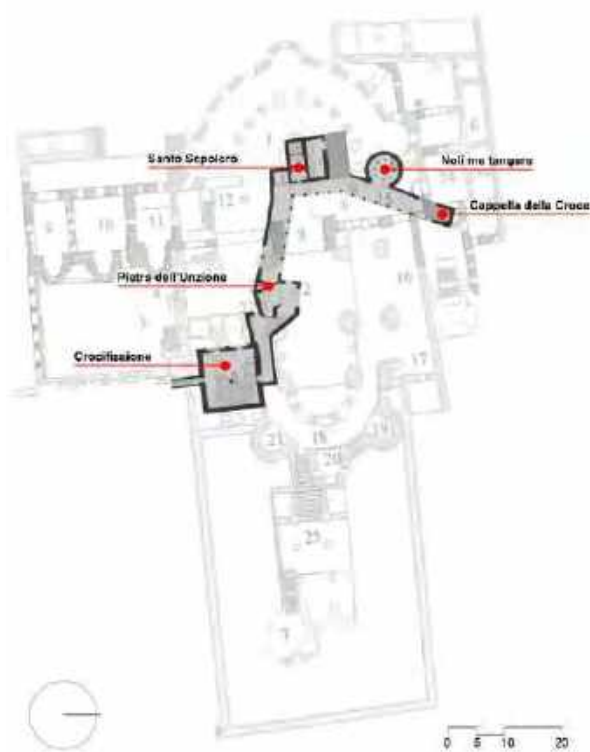
⁸ Non è stato possibile riprodurre una planimetria raffigurante lo stato di fatto precedente per la carenza di fonti documentarie a supportare la ricostruzione. Il LM è un volume manoscritto redatto tra 1565 e 1572 da Galeazzo Alessi e bottega. Sul LM si veda: *Galeazzo Alessi* 1974. È riportata in questa sede una datazione del volume revisionata rispetto alla tradizione storiografica, che pone come estremi cronologici il 1565 e il 1569: il LM, infatti, è citato per la prima volta soltanto il 22/4/1572, nel terzo testamento di Giacomo d'Adda, committente del progetto, mentre nel secondo, del 22/11/1571, non è fatto alcun cenno al volume.

⁹ LM, f. 258; BAMi, *RF*, S. 150 Sup, 31-32.

¹⁰ G. 1514, C. XVIII; LM, f. 277v.

¹¹ *Gaudenzio* 2006.

¹² P. Galloni 1914, pp. 14-15.



Sovrapposizione della planimetria del complesso del Santo Sepolcro presso il Sacro Monte di Varallo (stato di fatto al 1560 ca) e della Basilica del Santo Sepolcro di Gerusalemme (stato attuale). Rielaborazioni grafiche dell'autore su basi cartografiche gentilmente messe a disposizione dall'Ente di Gestione del Sacro Monte e sulla planimetria della Basilica del Santo Sepolcro tratta da M. Losito 2010

na¹⁹. Non soltanto: sovrapponendo la planimetria varallese a un rilievo della basilica del Santo Sepolcro risulta evidente che tutte e cinque le cappelle coincidano perfettamente ai corrispondenti palestinesi per orientamento, distanza, disposizione planimetrica e, nel caso del *Sepolcro* e della cappella della *Croce*, anche nella forma e dimensione del sacello. (fig. 3) È chiaro che il portico non sia frutto di una crescita spontanea e dell'aggiunta di vaghe suggestioni, come spesso suggerito dalla storiografia²⁰,

tra dell'Unzione e poi della *Pietà*¹³, che si trovava a metà strada tra *Monte Calvario* e *Santo Sepolcro*. Quest'ultimo, unico elemento pervenutoci senza modifiche sostanziali, riproduceva nelle misure e nelle forme interne la corrispondente edicola gerosolomitana.¹⁴ Al *Sepolcro* seguivano poi la cappella circolare del *Noli Me Tangere*¹⁵, conservatasi fino al XVIII secolo inoltrato, anche dopo l'abbattimento del portico¹⁶, e, infine, la cappella *della Croce*, destinata, a partire dal 1565, a ospitare la scena mai realizzata della *Cena in Emmaus* e infine inglobata agli inizi del XVII secolo nel Palazzo di Pilato.¹⁷

La conformazione del portico, vagamente a L, con bracci che s'incontrano a formare angoli non ortogonali, potrebbe apparire arbitraria e inspiegabile: l'orografia del sito, infatti, avrebbe permesso di realizzare un portico di forme perfettamente regolari senza che fossero necessarie opere di sbancamento. E nemmeno la notazione di Trovati¹⁸, pedissequamente riproposta dalla storiografia, che il *Santo Sepolcro* e il *Calvario* varallesi si trovino alla stessa distanza dei corrispondenti in Terra Santa, giustifica tale conformazione.

Tuttavia è il confronto diretto di tutto il complesso, non soltanto di queste due cappelle, con i monumenti di Terra Santa a fare luce sul significato della forma del "porticheto". Tutte e cinque le cappelle trovano delle corrispondenze, sul piano iconografico, all'interno della basilica del Santo Sepolcro di Gerusalemme: il *Golgota*, la *Pietra dell'Unzione*, il *Sepolcro*, la cappella della *Madalena* e la cappella *della Croce e della Colonna*

¹³ G.1514, C.17; G.1566, 38; M.1572. La cappella *subtus crucem*, insieme al *Santo Sepolcro* e all'*Ascensione*, compariva come nucleo originario del complesso negli atti di fondazione del 14 aprile 1493. La cappella *subtus crucem*, oggetto di forte dibattito tra gli storici del Sacro Monte è stata definitivamente identificata da Debiaggi in: C. Debiaggi 1975. La cappella, ha subito notevoli modifiche fin dai primi anni del XVI secolo, che ne hanno modificato il contenuto iconografico. *Ibidem*; E. Villata 2005.

¹⁴ G.1514, C.18-21; G.1566, 40.

¹⁵ G.1514, C.25; G.1566, 37; LM, 268-277; VP, 83v.

¹⁶ M. Cometti Valle 1984, p. 50.

¹⁷ G.1514, C.24; LM, 278-287; M.1572; VP, 82v. Si può tuttora vedere sull'intonaco della muratura del Palazzo di Pilato, nella parete affacciata sulla Piazza della Basilica dell'Assunta, i segni dell'arco d'ingresso alla cappella, ora tamponato.

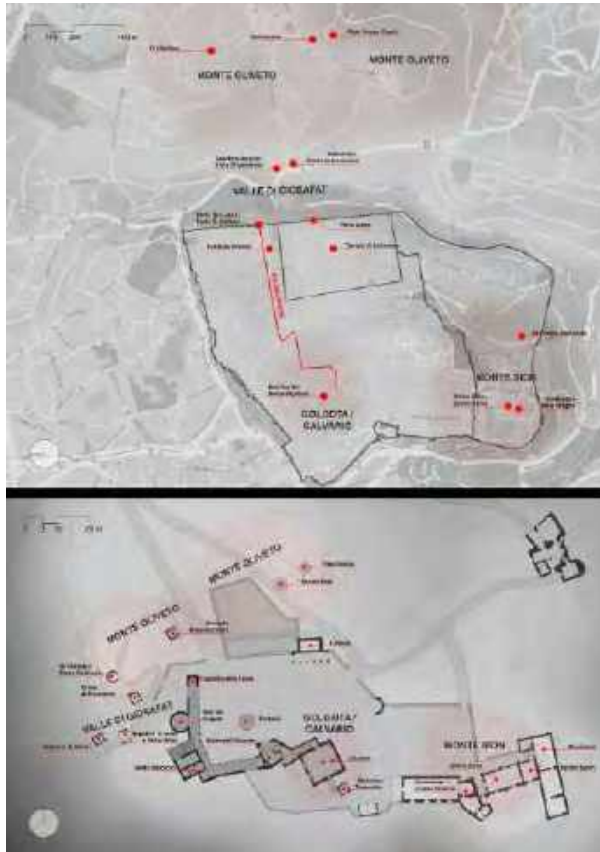
¹⁸ Padre Trovati, rettore del Sacro Monte negli anni Sessanta del Novecento, pubblicò la notazione nel 1963 sulla rivista parrocchiale: «Il Sacro Monte di Varallo», 1963 (marzo, luglio e agosto). Da C. Debiaggi 1975, p. 75.

¹⁹ G. Zuallardo 1585, p. 171; V. Corbo 1981-81; M. Losito 2010.

²⁰ Si fa spesso riferimento, ad esempio, a: Biblioteca Civica di Como, B. Caimi, *Sermones de articulis fidei*; o a diari di viaggio in Terra Santa (XV e XVI sec), non considerando la realtà materiale dei monumenti evocati. Si veda ad esempio: G. Gentile 1999; E. Villata 2005; P.G. Longo, P. Mazzone 2008.

ma di un progetto unitario, evidentemente nato sulla base di rilievi diretti, o comunque misurazioni e disegni, che il fondatore doveva aver portato direttamente dalla Terra Santa. L'osservazione sembra peraltro confermata da una fonte di prima mano: Girolamo Morone nel 1507, descrivendo il Sacro Monte all'amico Lancino Curzio, affermava che tutto era stato realizzato "ad instar locorum veri Sepuchri pari distantia, pari structura"²¹.

3. La *Hierusalem* di Bernardino Caimi



Confronto tra la planimetria di Gerusalemme e il Sacro Monte di Varallo. In alto: planimetria di Gerusalemme con indicazione dei sacra loca, come riportato nei resoconti di viaggio del XV-XVI secolo. In basso: planimetria dell'area alta del Sacro Monte allo stato di fatto del 1560 ca. Rielaborazioni grafiche su basi cartografiche gentilmente messe a disposizione dall'Ente di Gestione del Sacro Monte e tratta da Google Maps

È evidente che tutta l'*area alta* nel suo insieme, così come il complesso del *Santo Sepolcro* integrato al suo interno, non sia soltanto frutto d'impressioni di Terra Santa, di ricordi di viaggio: il confronto tra la ricostruzione del Monte qui proposta e la planimetria di Gerusalemme mostra un complesso pianificato con estrema precisione sfruttando l'orografia del sito.

Con un notevole salto di scala (circa 1:15) e una rotazione di tutto l'impianto dell'*area alta* di 90° si può riconoscere nuovamente una piena corrispondenza, seppur in dimensioni ridotte, di spazi e luoghi. A sud-est un'altura di scarso rilievo evocava il *Monte Sion*, con la cappella dell'*Ultima Cena*²² che ospitava le statue ora alloggiata nella cappella XX, la sala dello *Spirito Santo*²³ e, infine, la cappella della *Dormizione di Maria*, alloggiata all'interno della cosiddetta *Chiesa Vecchia*, distrutta nel 1773²⁴. Al centro del complesso era invece posto il *Monte Calvario*, annesso al portico del *Santo Sepolcro*. Questi spazi erano evidentemente cintati da muretti (come è possibile notare nella xilografia di introduzione alla guida del 1566²⁵), che rappresentavano, anche nella loro disposizione planimetrica, la cinta muraria della città di Gerusalemme. Appena fuori dalle mura, a nord-ovest, erano presenti due alture che, nel loro complesso, formavano "una vera e propria catena montuosa"²⁶: la prima, la più orientale, è quella attualmente occupata dalla cappella XVII (*Trasfigurazione sul Monte Tabor*), mentre la seconda, utilizzata all'inizio del XVII secolo come cava di materiale lapideo da costruzione²⁷, fu interamente cancellata dall'edificazione del seicentesco *Palazzo di Pilato*. Questa "catena montuosa", come dimostrato da Debiaggi, rappresentava il *Monte Oliveto*, ai cui piedi, a Ovest del complesso del *Santo*

²¹ R. Panzanelli, 1999, p. 283.

²² La cappella, privata delle sue statue, è ora annessa all'*Albergo del Pellegrino*. G.1514, C.6-7; G.1566, 18; VP, 81v.

²³ G.1514, C.34; VP, 84v.

²⁴ G.1514, C.37-40; G.1566, 50; VP, 85r-87rs; P. Galloni 1914, p. 46.

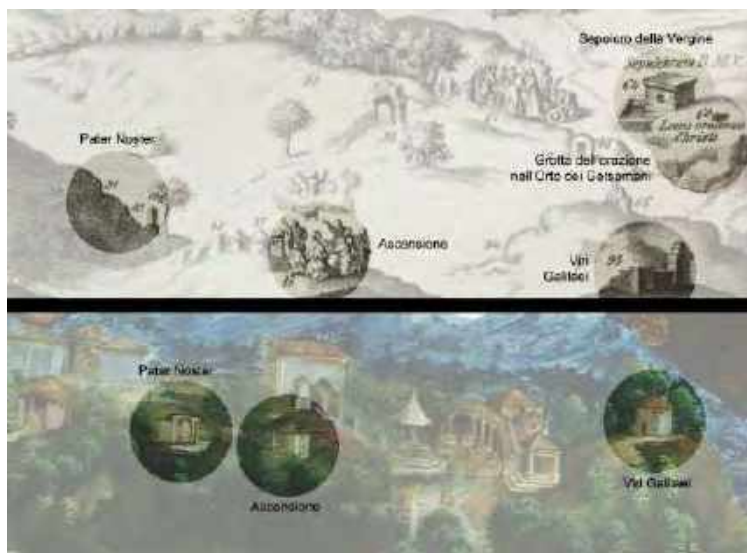
²⁵ G.1566; M. Cometti Valle 1984, p. 26.

²⁶ C. Debiaggi 1985.

²⁷ A. Cesa 1995, p. 141, doc. 21.

Sepolcro, in un avvallamento naturale, erano poste due piccole cappelle: il *Sepolcro di Maria*, realizzato nella forma e dimensione dell'originale gerosolomitano, e il *Sepolcro di Anna e Gioacchino* che, nell'insieme, costituivano un'evocazione della *valle di Giosafat*²⁸. Appena sopra ai due sepolcri era posta una piccola cappella scavata nelle pendici del *Monte Oliveto* che raffigurava la *Grotta dell'Orazione nell'Orto*²⁹.

Sul *Monte Oliveto* nelle guide del 1514 e del 1566 erano descritte quattro cappelle: i *Viri Galilaei*, l'*Annuncio della Morte di Maria*, l'*Ascensione* e il *Pater Noster*.³⁰ La cappella dei *Viri Galilaei*³¹ era così denominata, non perché collocata in *Galilea* (come accennato nella guida del 1514), ma in riferimento alla domanda posta ai discepoli da due uomini in veste bianca dopo l'apparizione di Cristo sull'*Oliveto*: "Uomini di Galilea, perché state a guardare il cielo?"³². Essa si trovava sull'altura occidentale del *Monte Oliveto* e, come ha notato Debiaggi³³, è da identificarsi con il piccolo sacello a pianta circolare con il fronte scandito da sottili paraste, illustrato sulla destra nella pala di Brera di Gerolamo Giovenone³⁴. La cappella, del diametro esterno di circa 3,75 m, era indicata nel *Libro dei Misteri* sotto la denominazione "*Lo Spirito Santo*" (a indicare il cambiamento del contenuto iconografico) e rilevata con precisione nei disegni dell'*Ambrosiana*³⁵. Sulle pareti esterne di questa cappella, già prima del 1514, era dipinto un *Pietro Piangente*, descritto ancora nella visita pastorale del vescovo di Novara Carlo Bascapè del 1593³⁶. L'affresco doveva essere sicuramente successivo alla morte di Caimi (1499-1500)³⁷: il luogo identificato come *San Pietro Gallicantu*, infatti, a Gerusalemme era collocato sulle pendici orientali del monte Sion e non associabile in alcun modo ai *Viri Galilaei*.



Confronto tra F. Quaresmio, Historica theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio (...), II, Anversa, 1639, particolare (in alto) e Gerolamo Giovenone, Madonna col Bambino e i santi Giuseppe, Giacomo, Marta e un donatore, 1543 ca., Milano, Pinacoteca di Brera, particolare (in basso). Rielaborazioni grafiche su fotografie dell'autore.

Appena sotto questa, come illustrato nella pala di Brera e nel preciso rilievo del *Libro dei Misteri*,³⁸ era presente una piccola cappella a pianta quadrata elevata su un podio di tre gradini, con pilastri angolari su piedistallo coronati da una trabeazione. L'edificio, di particolare valore architettonico se confrontato con le coeve costruzioni sul *Sacro Monte*, ospitava la scena dell'*Annuncio della Morte di Ma-*

²⁸ Il *Sepolcro di Anna e Gioacchino* fu distrutto nella prima metà del Novecento per la costruzione della funivia. G.1514, C.42-43; LM, f.7; G.1566, 49; VP, 84r.

²⁹ G.1514, C.9-10; G.1566, 21; VP, 81v, 82v. La *grotta dell'Orazione nell'Orto* è rappresentata nelle planimetrie generali del LM e nei disegni dell'*Ambrosiana*: LM, ff. 11,258; BAMi, RF, S. 150 Sup, 31-32.

³⁰ Non si considera la cappella del *Santo Credo*, in quanto descritta nel 1514 come "loco non finito". G.1514, C.42-43.

³¹ G.1514, C.26-27; G.1566, 44.

³² Atti 1,11; F. Quaresmio 1639, p. 243.

³³ Diversamente da quanto riportato da Pietro Galloni e Stefania Stefani che identificavano su quest'altura l'*Ascensione*. P. Galloni 1914; C. Debiaggi 1978; *Questi sono* 1987.

³⁴ Gerolamo Giovenone, *Madonna col Bambino e i santi Giuseppe, Giacomo, Marta e un donatore*, 1543 ca., Milano, Pinacoteca di Brera. Brera 2011.

³⁵ LM, ff. 11,258; BAMi, RF, S. 150 Sup, 31-32.

³⁶ Nella guida del 1566 San Pietro è confuso con San Tommaso. G.1566, 44; VP, 83v.

³⁷ P. Galloni 1909; P.G. Longo 2000, p. 19.

³⁸ LM, ff. 288-297.

ria³⁹, un *mistero* che non ha corrispondenze a Gerusalemme e difficilmente avrebbe potuto trovare posto nell'originario piano di Bernardino Caimi. Mi sembra molto probabile che la sua edificazione, così come la realizzazione del *Pietro Piangente* illustrato in precedenza, sia da collocare dopo la morte del fondatore, anche se l'architettura, come notato da Stefania Stefani, potrebbe richiamare prototipi gerosolomitani, come la tomba di Zaccaria nel cimitero ebraico del Monte Oliveto.⁴⁰ Sull'altura orientale, identificata nel *Libro dei Misteri* come *Monte Tabor*, erano presenti due cappelle a “quattro passi”⁴¹ una dall'altra, ben visibili nella pala di Brera. In stampe e rappresentazioni seicentesche è possibile osservare una fase di transizione del cantiere in cui i due piccoli edifici erano conservati e inglobati all'interno delle fondazioni del nuovo “tempio” alessiano della *Trasfigurazione*, “in forma rotonda” e in costruzione dal 1566-72.⁴² La prima delle due cappelle, sulla sinistra nella pala di Brera, sembra essere un piccolo sacello, forse di pianta quadrata, preceduto da un pronao ad archi su pilastri di dimensioni esageratamente maggiori della cappella stessa, che facilmente si possono identificare con i “Pilastri di dentro che sporgono in fuori”, citati in un celebre memoriale del 1572 pubblicato da Pietro Galloni⁴³. La seconda cappella, a poca distanza da questa, è a pianta circolare, scandita da quelle che sembrano essere otto paraste su un basamento continuo. Credo che, dopo un confronto con la planimetria di Gerusalemme, non ci siano dubbi che nelle due cappelle si possano individuare l'*Ascensione*⁴⁴ e il *Pater Noster*⁴⁵. L'*Ascensione* era descritta nel 1514 come una “capella tonda e depinta con grande diletto”⁴⁶ che conteneva al suo interno la copia dell'orma del piede di Cristo, ora murata all'interno della Basilica dell'Assunta. Per la forma stessa della cappella e per corrispondenza geografica con gli analoghi monumenti a Gerusalemme, mi sembra chiaro che l'*Ascensione* sia da identificare, non tanto nel sacello con pronao illustrato in precedenza, come proposto da Debiaggi, quanto nella cappella a pianta circolare. Questa, oltre ad essere parte del nucleo originario della *Hierusalem* di Caimi, era posta nel punto più alto di tutto il Monte e doveva essere una delle cappelle di maggior prestigio del complesso. Non stupisce quindi che nella pala di Brera essa sia raffigurata al centro della composizione, decisamente sovradimensionata rispetto agli edifici circostanti, a sottolineare la sua importanza gerarchica⁴⁷. Anche se di pianta circolare invece che ottagonale, si può ipotizzare che le sue dimensioni non si allontanassero molto dall'edicola dell'*Ascensione* di Gerusalemme. Per la modalità di riproduzione mimetica dei monumenti coevi sul Sacro Monte, l'insieme di caratteristiche della cappella (le otto paraste sul fronte esterno, le dimensioni in pianta e la presenza di una preziosa reliquia come l'orma del piede di Cristo) doveva essere sicuramente sufficiente a evocare le virtù salvifiche dell'originale gerosolomitano⁴⁸.

Mi sembra particolarmente significativo proporre in questa sede, a conferma della disposizione dei misteri sull'*Oliveto* varallese e sulle sue pendici, un particolare della stampa riassuntiva dei *sacra loca* di Gerusalemme nella *Terrae Sanctae Elucidatio* di Quaresmio del 1639⁴⁹. Qui, in basso a destra, sono

³⁹ G.1514, C.35-36; LM, f. 6v; G.1566, 48; M.1572; VP, 81v, 82v.

⁴⁰ *Questi sono* 1987, pp. 100-101. Della cappella, conservatasi per tutto il XVI e XVII secolo all'intersezione tra la *Prima Presentazione a Pilato* (XXVII) e la *Cattura* (XXIII) (come illustrato nelle stampe pubblicate in M. Cometti Valle 1984, pp. 38-43, 52), sono presenti ancora tracce delle falde della copertura nella muratura del Palazzo di Pilato.

⁴¹ G.1514, C.40.

⁴² LM, f. 88.

⁴³ M.1572.

⁴⁴ G.1514, C.28-29; G.1566, 46.

⁴⁵ G.1514, C.30-32; G.1566, 45.

⁴⁶ Forse sono proprio questi i dipinti a cui si riferiva il vescovo Carlo Bascapè nella sua visita pastorale del 1593: “Sequitur capella Transfigurationis Domini quae est adhuc imperfecta et sine fornice: providendum tamen ne picturae appositae temporis iniuria vitentur.” VP, 81r.

⁴⁷ La cappella era già ultimata nel 1493, come è possibile leggere negli atti di fondazione: P. Galloni 1909. Circa il sovradimensionamento della cappella, si vedano le stampe seicentesche e si confrontino le differenze dimensionali tra le fondazioni dell'attuale *Trasfigurazione* e i due sacelli inglobati al suo interno. M. Cometti Valle 1984, pp. 33, 36, 37, 43, 44.

⁴⁸ Circa l'“indifferenza rispetto all'esatta riproduzione di una data forma architettonica”, la “specificità di luogo” e l'idea di riproduzione dei monumenti di Terra Santa nell'architettura medievale, cui si possono assimilare gli edifici del complesso caimiano, si veda Krautheimer 1942; R. Ousterhout 2003.

⁴⁹ F. Quaresmio 1639. La conformazione di quest'area, dal punto di vista opposto, è rappresentata chiaramente anche in: B. Amico 1620, p. 43.

rappresentati, da un punto di vista estremamente simile a quello proposto da Giovenone nella pala di Brera, pressoché tutti i misteri dell'*Oliveto* del Sacro Monte. Sull'estrema destra, su un'altura, i *Viri Galilaei* (95); appena a sinistra, con una leggera depressione a dividere i due misteri, l'*Ascensione* (86); poco più in basso, sulla sinistra, il *Pater Noster*; infine, al di sotto dei *Viri Galilaei*, a qualche distanza, il *Sepolcro di Maria* (64) e la *grotta dell'Orazione* (60). (fig. 4)

La perfetta macchina evocativa "escogitata" da Bernardino Caimi era destinata ad avere vita breve. Già nel 1514, infatti, i *sacra loca* non erano più presentati seguendo la loro disposizione topografica, ma seguendo l'ordine della storia sacra. Un graduale cambiamento d'indirizzi e contenuti iconografici, ravvisabile già nella guida del 1514 e legato anche alla mancanza di un regista in grado di dirigere la Fabbrica con la consapevolezza del suo fondatore, trasformava la *Hierusalem* valsesiana in un percorso devozionale e formativo che illustrava i misteri della vita e della passione di Cristo e, quindi, nel *Gran teatro montano* di Gaudenzio Ferrari.⁵⁰ Da qui, in pieno spirito controriformista, avrebbe preso vita il grandioso sogno pianificatore di Galeazzo Alessi che avrebbe portato al progressivo occultamento dell'ormai irriconoscibile Sacro Monte di Bernardino Caimi.

A dispetto delle innumerevoli stratificazioni che i suoi cinque secoli di storia hanno portato con sé, rimane ancora, murata nella parete d'ingresso del primo edificio eretto sul Monte (il Santo Sepolcro), la lapide che ricorda le radici di questo monumento: "Padre Fra Bernardino Caimi di Milano, dell'Ordine dei Minori Osservanti, escogitò i luoghi santi di questo Monte affinché potesse vedere Gerusalemme chi in pellegrinaggio non può andare"⁵¹.

Bibliografia

- B. Amico, *Trattato delle Piante & Immagini de Sacri Edifizi di Terra Santa (...)*, Firenze, Pietro Cecconcelli, 1620.
- Atlante dei Sacri Monti prealpini*, a cura di L. Zanzi, P. Zanzi, Milano, Skira, 2002
- K. Blair Moore, *The Architecture of the Christian Holy Land, Reception from Late Antiquity through the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Brera mai Vista, Due momenti di Gerolamo Giovenone*, Milano, Skira, 2011.
- Come a Gerusalemme, evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo e età moderna*, a cura di A. Benvenuti, P. Piatti, Firenze, SISMEL, 2013.
- A. Cesa, «I D'Enrico: una dinastia di artisti negli atti dei notai valsesiani (1580-1696)», in *De Valle Sicida*, VI, 1995, 1, pp. 127-170.
- M. Cometti Valle, *Iconografia del Sacro Monte di Varallo (...)*, Varallo, Tipografia di Borgosesia, 1984.
- V. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme, aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, Jerusalem, Franciscan Press, 1981-82.
- C. Debiaggi, «La cappella "subtus crucem" al Sacro Monte di Varallo», in *Bollettino Storico per la Provincia di Novara*, 1, 1975, pp. 72-80.
- C. Debiaggi, «Le cappelle dell'Ascensione, dell'Apparizione di Gesù ai Discepoli e l'originaria topografia del Sacro Monte di Varallo», in *Bollettino Storico per la Provincia di Novara*, 2, 1978, pp. 56-82.
- C. Debiaggi, *A cinque secoli dalla fondazione del Sacro Monte di Varallo, Problemi e ricerche*, Varallo, 1980.
- C. Debiaggi, «La cappella della Trasfigurazione», in *Bollettino del Sacro Monte*, LXI, 1985, 5.
- Galeazzo Alessi, *Libro dei misteri (...)*, a cura di S. Stefani Perrone, Bologna, Arnaldo Forni Editore, 1974.
- A. Durio, «Bibliografia del Sacro Monte di Varallo. Omissioni e aggiornamenti (1600- 1943)», in *Bollettino Storico della Provincia di Novara*, 37, 1943, pp. 75-100.
- P. Galloni, *Sacro Monte di Varallo, Atti di fondazione – Bernardino Caimi Fondatore*, Borgosesia, Corradini, 1909.
- P. Galloni, *Sacro Monte di Varallo, Origine e svolgimento delle Opere d'Arte*, Borgosesia, Corradini, 1914.

⁵⁰ G. Testori 1965.

⁵¹ "R. P. Frater Bernardinus Caymus de Mediolano Ord. Min. de Obser. Sacra huius Montis excogitavit loca ut hic Hierusalem videat qui peragrare nequit"

- Gaudenzio Ferrari *la Crocifissione del Sacro Monte di Varallo*, a cura di E. De Filippis, Torino, Ubertorio Allemandi & Co., 2006.
- G. Gentile, *Evocazione topografica, composizione di luogo e tipologia dei sacri monti*, in *Sacri Monti, devozione, arte e cultura della Controriforma*, a cura di L. Vaccaro, F. Ricardi, Milano, Jaca Book, 1992, pp. 89-110.
- G. Gentile, *Le fonti dell'immaginario del Sacro Monte di Varallo (...)*, in M.L. Gatti Perer 1999, pp. 37-52.
- R. Krautheimer, «Introduction to an "Iconography of Mediaeval Architecture"», in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1942, 5, pp. 1-32.
- Lo itinerario de andare in Hyerusalem (1469), Loca sancta visitanda in partibus Jerusalem*, a cura di P.G. Longo, Villanova Monferrato, ATLAS, 2007.
- P.G. Longo, «Alle origini del Sacro Monte di Varallo, la proposta religiosa di Bernardino Caimi», in *Novarien*, 1984, 14, pp. 19-98.
- P.G. Longo, «Bernardino Caimi francescano osservante: tra "eremitorio" e "città"», in *Novarien*, 2000, 29, pp. 9-26.
- P.G. Longo et al., *I Sacri Monti, bibliografia italiana*, Ponzo Monferrato, ATLAS, 2010.
- P.G. Longo, P. Mazzone, *Imago fidei. Il Sacro Monte di Varallo tra XV e XVII secolo*, Varallo, Tipolitografia di Borgosesia, 2008.
- M. Losito, «Novità archeologiche sul Santo Sepolcro a Gerusalemme: Aelia Capitolina e la Nascita dell'Anastasis costantiniana», in *Arte Cristiana*, 856, 2010, pp. 59-72, 857, 2010, pp. 135-148.
- R. Ousterhout, «Architecture as Relic and the Construction of the Sanctity, The Stone of Holy Sepulchre», in *Journal of the Society of Architectural Historians*, 2003, 62, pp. 4-23.
- R. Panzanelli, *Pilgrimage in Hyperreality (...)*, Ph.D. Dissertation in Art History, UCLA, Los Angeles, 1999.
- M. Piccirillo, *La raffigurazione di Gerusalemme nei conventi francescani*, in *Religioni e Sacri Monti*, a cura di A. Barbero, S. Piano, Savigliano, ATLAS, 2006, pp. 141-152.
- F. Quaresmio, *Historica theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio (...)*, Anversa, 1639.
- Questi sono li misteri che sono sopra el Sacro Monte de Varalle, Milano 1515*, a cura di S. Stefani Perrone, Borgosesia, 1987.
- Terra santa e sacri monti*, a cura di M.L. Gatti Perer, Milano, ISU, 1999.
- G. Testori, *Il Gran Teatro Montano, Saggi su Gaudenzio Ferrari*, Varese, Feltrinelli, 1965.
- E. Villata, «Gaudenzio Ferrari e la Spogliazione delle vesti al Sacro Monte di Varallo», in *Arte Lombarda*, 155, 2005, 3, pp. 76-92.
- G. Zuallardo, *Il devotissimo viaggio di Gierusalemme*, Roma, Domenico Basa, 1586.

Abbreviazioni

- G.1514 = Biblioteca Colombina di Siviglia, *Questi sono li Misteri che sono sopra el Monte de Varale*, Milano, Gottardo da Ponte, 1514.
- G.1566 = Biblioteca Civica Farinone Centa di Varallo Sesia, *Descrittione del Sacro Monte di Varallo di Valsesia (...)*, Novara, Francesco Sesalli, 1566.
- G.1591 = Biblioteca Queriniana di Brescia, *Descrittione del Sacro Monte di Varallo di Valsesia (...)*, Varallo, Ravelli, 1591.
- LM = Biblioteca Civica Farinone Centa di Varallo Sesia, Sala Rari, *Libro dei Misteri*.
- VP = Archivio Storico Diocesano di Novara, *Atti di Visita*, vol. 19, cc. 77r-87r (Visita Pastorale di Carlo Bascapè al Sacro Monte di Varallo il 24 settembre 1593 pubblicata in G. Gentile, *Gli interventi di Carlo Bascapè nella regia del Sacro Monte di Varallo*, in *Carlo Bascapè, sulle orme del Borromeo, coscienza e azione pastorale di un vescovo di fine Cinquecento*, Novara, Interlinea Edizioni, Novara, 1994, pp. 477-482).
- M.1572 = P. Galloni 1914, pp. 189-196 (Memoriale della Fabbrica del Sacro Monte, 1572).
- BAMi = Biblioteca Ambrosiana di Milano.
- RF = *Raccolta Bernardino Ferrari*.

La secolarizzazione del viaggio in Terrasanta

Elina Gugliuzzo

Università Telematica Pegaso – Napoli – Italia

Parole chiave: pellegrinaggio, Gerusalemme, crociata, viaggiatori, secolarizzazione, letteratura di viaggio.

Radicata nella tradizione ellenistica (*Hodoiporicòn*), la letteratura di viaggio medievale, a partire dai racconti, risalenti al IV secolo, di Eteria e del Pellegrino di Bordeaux, è largamente connessa alla pratica del pellegrinaggio e in particolar modo, malgrado la presenza di altre importanti destinazioni (Roma, Santiago), alla *peregrinatio ad Terram Sanctam*. L'esistenza di una "letteratura di pellegrinaggio" come genere rimane tuttavia un argomento controverso e oggetto di dibattito: Franco Cardini distingue due grandi tipologie di scritture, una odeporica (*itinerà*), contenente informazioni storiche, geografiche e pratiche utili al viaggiatore, l'altra devozionale (*descriptiones*), proiettata direttamente sugli spazi sacri: spesso contaminate fra loro, insieme danno vita a una vera e propria «letteratura di pellegrinaggio»; si potrebbe affermare che il concetto stesso di *peregrinatio*, ovvero l'esperienza della vita come *status viatoris*, sia l'elemento centrale che autorizza l'analisi unitaria di un genere letterario¹. È infatti proprio la marcata intertestualità di questa produzione a rivelare come l'idea del pellegrinaggio rende il viaggio importante per se stesso: il pellegrinaggio è un viaggio significativo. Ma viaggiatori e pellegrini ci tramandano una letteratura di viaggio che riassume anche altre sfaccettature.

Dal X al XV secolo il viaggio era inteso innanzitutto come un pellegrinaggio ai Luoghi Santi, dove la via era intesa come ricerca spirituale e il perfezionamento morale assumeva la forma di uno spostamento topografico; tuttavia il pellegrino è in realtà l'erede di una millenaria vocazione mediterranea al viaggio.

Le ricerche di Fernand Braudel hanno mostrato quanto l'*homo mediterraneus* sia mobile e viaggiatore per natura, attraverso le acque e attraverso le terre del Bacino. In realtà la pratica del pellegrinaggio è di gran lunga antecedente. Aldilà delle fonti scritte, la stessa costruzione, dopo l'editto costantiniano del 313, della Basilica della Natività a Betlemme e di quella del Santo Sepolcro a Gerusalemme, confermano l'esistenza già nel IV secolo del fenomeno del pellegrinaggio, infatti la struttura architettonica delle due chiese, che associa alla pianta basilicale, di antica tradizione romana, lo schema centrale, sembra strettamente funzionale ad accogliere folle di visitatori consentendone la circolazione intorno ai luoghi venerati.

L'obiettivo di questo *paper* è quello di ripercorrere attraverso le testimonianze dei più svariati protagonisti il "viaggio per eccellenza" mettendo in luce la secolarizzazione del viaggio in Levante.

Il panorama viario si fece più movimentato a partire dai primi anni dell'XI secolo, seguendo le linee della rinascita demografica, economica e sociale dell'Europa occidentale del tempo. Le terre e le città del meridione d'Italia si andarono arricchendo di nuovi culti di santi e di reliquie, attorno a cui nascevano anche nuove *feriae*, le "fiere" stagionali; per le strade si aprirono nuovi *hospitia* per i pellegrini e i viandanti in genere – avventurieri, mercenari, mercanti -, mentre si moltiplicavano anche i ponti e i guadi che consentivano di varcare comodamente i corsi d'acqua. Questi nuovi guerrieri e pellegrini portavano cucita sulla spalla o sul petto una piccola croce di stoffa, un *signum super vestem* di quelli usati dai pellegrini per evidenziare simbolicamente il loro voto: l'avevano presa in seguito all'appello formulato dal papa nel novembre del 1095, a Clermont in Alvernia, su una delle direttrici viarie che portavano a Santiago. Là il papa aveva esortato gli uomini di valore a prendere le armi e accorrere in Oriente in difesa dei fratelli minacciati dai "nuovi barbari" turchi. Il papa non

¹ F. Cardini, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 197-203.

aveva nemmeno pronunciato il nome di Gerusalemme e tanto meno annunciato un programma che implicasse la sua conquista (disegno che secondo Franco Cardini, dall'Europa occidentale, sarebbe apparso inconcepibile e folle). Ma insieme con i guerrieri e i loro principi, si erano mossi dalla Francia, dalla Germania e dall'Italia migliaia di pellegrini guidati da predicatori mistici e visionari, spesso ai margini della disciplina ecclesiale. Era in quegli ambienti che si andava diffondendo l'idea che la fine dei tempi fosse vicina e che fosse giunto il momento dell'ultima battaglia proprio là, sotto Gerusalemme. Forse fu da quegli ambienti "popolari" che l'idea d'un'impresa tanto folle da apparire quasi improbabile venne assunta e prese forma anche nella mente di qualche squattrinato cavaliere. Come Boemondo d'Altavilla, primogenito di Roberto il Guiscardo, sfavorito da varie vicissitudini che si cucì a sua volta la croce di stoffa sulla spalla e col suo seguito raggiunse gli altri in cerca di avventura. Due anni dopo si sarebbe impadronito della ricca Antiochia e se ne sarebbe proclamato principe nel nome del Cristo, sfidando i turchi e i bizantini. Ecco "l'avventure". Era nata la "prima crociata": per quanto nessuno la chiamasse ancora così (e ci sarebbero voluti almeno tre secoli prima che assumesse quel nome).

Nella letteratura di pellegrinaggio tradizionale il pellegrino vede solo elementi privilegiati dell'itinerario e li interpreta in funzione della mappa spirituale della cristianità, mentre altre realtà spaziali (la natura che lo circonda, la realtà sociale che vi risiede) rimangono escluse da questa rappresentazione ideologizzata dello spazio. Accanto a questo modello idealizzato, il pellegrino esperisce l'iter geografico in un secondo senso: si tratta dello spazio inteso in senso puramente pragmatico: il viaggio misurato in giorni di cammino, la tappa misurata in *milia* giornalieri, la fatica del percorso che porta da una stazione all'altra.

In effetti il pellegrino sembra compiere due viaggi, uno "fisico" e uno "metafisico", il primo fatto di strade, di villaggi, di città, di ospedali e alberghi, di fatica, insicurezza e di pericoli, di temporali, di incontri con uomini e donne diversi, il secondo fatto di spiritualità tesa alla meditazione sul senso del viaggio intrapreso, sul raccoglimento interiore e il pentimento, sulla percezione della sacralità dei luoghi visitati, enfatizzato dalla ricerca e dalla raccolta di ogni genere di reliquie, vere o false che fossero.

Questa visione bifocale è facilmente associabile alla distanza che separa le differenti organizzazioni geografiche veicolate rispettivamente dalle *mappaemundi* e dalle mappe itinerarie, visualizzazioni le prime del totalizzante abbraccio divino che si estende a partire dal centro del mondo, le seconde del lungo e periglioso avvicinamento del pellegrino a questo centro, il lineare *chemin de Jérusalem* sovente scandito da simboli iniziatici, come la celeberrima immagine del labirinto circolare scolpita nel portico della cattedrale di Lucca. L'arrivo a Gerusalemme dimostra come la scrittura possa restituire il significato spirituale del contatto fisico con la terra in cui Cristo avrebbe riscattato l'umanità. Nella *Vita sive potius itinerarium sancti Willibaldi*, risalente all'VIII secolo, l'episodio è caratterizzato da un'abbondante effusione di lacrime e da intensa emotività.² Una scena del genere si ripresenterà più tardi, nel trecentesco viaggio di Jacopo da Verona, ma in un contesto discorsivo ormai largamente secolarizzato finirà per rappresentare sempre più un'eccezione piuttosto che un momento tipico decisivo nell'economia dell'itinerario. Per affrontare la questione della secolarizzazione bisogna considerare l'ultima delle quattro grandi fasi in cui Franco Cardini ha suddiviso la storia medievale della letteratura di pellegrinaggio: 1) dal IV all'VIII secolo, quando il pellegrinaggio costituisce un viaggio definitivo, un distacco dal mondo senza ritorno; 2) dall'VIII secolo all'inizio delle Crociate, una fase marcata dalla nascita del concetto religioso e giuridico di *peregrinatio paenitentialis*; 3) l'epoca delle

² *Vita sive potius itinerarium sancti Willibaldi*, in T. Tobler, a cura di, *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV* (1874), Hildesheim-New York, Georg Olms, 1974, pp. 65-66. Si veda anche, Willelmus Tyrensis, *Historiam rerum in partibus transmarinis*, in De Sandoli, S., a cura di, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, 4 voll, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1978-1983, vol. 1, p. 16.

Crociate e l'inizio delle missioni, caratterizzata da preoccupazioni militari di difesa e di conquista; 4) il Tre e Quattrocento, secoli in cui le istituzioni ecclesiastiche incoraggiano una più ampia conoscenza del territorio e dei suoi abitanti³. Due racconti italiani, quello di Jacopo da Verona e quello di Mariano da Siena, possono utilmente esemplificare gli elementi di continuità che resistono nel discorso del pellegrino medievale in quest'ultima fase tre-quattrocentesca. L'itinerario marittimo del frate veronese prevede innumerevoli tappe e scali, ma rimane nondimeno strutturato in funzione della destinazione finale: Gerusalemme. L'attrazione centripeta esercitata dal centro spirituale della Cristianità ne riflette la posizione cosmografica in base alla quale tutte le altre terre sembrano doversi orientare: il lettore viene subito informato di come Gesù abbia localizzato con precisione il centro del mondo nel mezzo del coro della chiesa del Santo Sepolcro⁴. Un secolo più tardi, nel 1431, Mariano da Siena, ripercorrendo lo stesso itinerario e rievocando nel suo racconto le stesse tematiche, dimostra ancora un marcato accento spirituale: arrivando al porto di Giaffa, il desiderio finalmente realizzato di raggiungere un luogo che è «incomprensibile et è gaudio, allegrezza, giocondità infinita», riscatta le terribili sofferenze patite durante il viaggio⁵. La dimensione collettiva dell'esperienza e la qualità straordinaria della percezione dei luoghi sono gli elementi che segnano la distanza dei viaggi di Jacopo da Verona e di Mariano da Siena da altre *peregrinationes* quattrocentesche, ormai pienamente secolarizzate, i cui protagonisti sono viaggiatori tanto laici (Milliaduse d'Este, Anselmo Adorno) quanto ecclesiastici (Alessandro Ariosto, Felix Faber), ognuno dei quali dà conto delle molteplici forze all'opera in questa considerevole permutazione. Figlio del marchese di Ferrara Niccolò III, a sua volta protagonista nel 1413 di un più tradizionale racconto di pellegrinaggio redatto dal segretario Luchino dal Campo⁶, Milliaduse d'Este, appartiene ad una delle più raffinate corti italiane e frequenta i circoli umanisti più esclusivi dell'epoca. Creato abate di Pomposa più per imposizione paterna che per inseguire una sua vocazione, Milliaduse si reca nel 1440 a Gerusalemme non per ragioni devozionali, ma per accompagnare la nobildonna Amedea di Monferrato, promessa in matrimonio al re di Cipro. Il resoconto di questo viaggio, stilato dal cappellano don Domenego, è uno dei rari pellegrinaggi tardomedievali a ricusare la rappresentazione eccessivamente negativa dei *mori*, quasi inevitabile ai tempi delle Crociate, ampiamente alimentata da una fiorente aneddotica sulle aggressioni subite dai pellegrini. Inoltre la sensibile marginalizzazione delle tematiche religiose evidenzia un atteggiamento di distacco dall'impronta penitenziale⁷. Diplomatico alla corte del duca di Borgogna, appartenente a una nobile famiglia genovese stabilitasi a Bruges, Anselmo offre il suo racconto di viaggio a un personaggio di rango, il re di Scozia Giacomo III. L'*Itinerarium Terrae Sanctae*, relativo a un viaggio in Palestina compiuto fra il 1470 e il 1471, colpisce per la complessità della rotta, che tocca Tunisi, Alessandria, il Cairo, Gerusalemme, Damasco, Roma e Napoli; per l'importanza accordata alle città quali centri della vita politica, commerciale, religiosa e culturale; infine per il marcato desiderio di acquisire informazioni sulla realtà economica dei paesi visitati nel corso del viaggio. Rifiutando inoltre di adeguarsi ai canonici giri turistici offerti dalle galee veneziane, Anselmo a proprio rischio e pericolo

³ F. Cardini, *Il pellegrinaggio in Terrasanta*, in Cleri, B., a cura di, *Homo Viator. Nella fede, nella cultura, nella storia*, Urbino, Quattro Venti, 1997, pp. 26-35.

⁴ Jacopo da Verona, *Pellegrinaggio ai Luoghi Santi. Liber peregrinationis di Jacopo da Verona*, a cura di V. Castagna, Verona, Fiorini, 1990, p. 203.

⁵ Mariano da Siena, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro: 1431. In appendice: Viaggio di Gaspare di Bartolomeo*, a cura di P. Pirillo, Ospedaletto (Pisa), Pacini, 1991, p. 78.

⁶ L. Dal Campo, *Viaggio del marchese Niccolò III in Terrasanta (1413)*, a cura di C. Brandoli, Edizioni digitali del CISVA, 2007, <http://www.viaggioadriatico.it>.

⁷ S. Fenoglio, S. e A. Rossebastiano, *Introduzione*, in Milliaduse d'Este, *Viaggio in Oriente di un nobile del Quattrocento. Il pellegrinaggio di Milliaduse d'Este*, Torino, Utet, 2005, p. 17.

sceglie di progettare un proprio eccentrico itinerario le cui motivazioni appaiono solo in maniera secondaria legate a intenti devozionali⁸.

Riassumendo, ognuna di queste *peregrinationes* mette in luce un aspetto diverso della secolarizzazione del viaggio in Levante: 1) il passaggio dalla linearità alla circolarità, con un conseguente decentramento geografico di Gerusalemme, l'itinerario non essendo più univocamente diretto alla Terrasanta, progressivamente declassata a tappa principale di una più ampia visita del Mediterraneo orientale; 2) la rivalutazione del viaggio in se stesso, nel suo svolgimento e nell'emergenza di diversi spazi profani; 3) la regressione delle pratiche devozionali e delle tematiche religiose nell'ambito narrativo del discorso, sempre più incentrato su aneddoti laici, mentre spazi sacri sembrano essere sempre più consegnati al modulo descrittivo; 4) l'ingresso di riferimenti letterari classici e volgari come filtri di comprensione del territorio. Tutti questi passaggi, in parte riecheggianti nella storia della cartografia, sono apprezzabili negli sviluppi rinascimentali che si registrano a Venezia, base di partenza del viaggio in Terrasanta e in Oriente. Se la credenza nella centralità geografica di Gerusalemme, come osserva Macleod Higgins, appare nel Medioevo più discontinua di quanto si possa pensare, non c'è dubbio che i viaggiatori e i cronisti dell'epoca delle Crociate vi attribuiscono un particolare risalto⁹. Molti di loro infatti concordano nel dichiarare genericamente che Gerusalemme è situata al centro del mondo visualizzata nella cartografia medievale come ombelico di Cristo, dunque l'ombelico del mondo. Come questi consolidati luoghi comuni potessero da una parte orientare un realistico ordine cosmografico e d'altra parte offrire sul campo la possibilità di un'esperienza straordinaria, come quelle narrate da Jacopo da Verona e da Mariano da Siena, è paradossalmente provato da un pellegrinaggio inventato, il più celebre della sua epoca, i *Viaggi* di John Mandeville¹⁰. L'autorialità di questo libro estremamente popolare, redatto in francese anglo-normanno fra il 1357 e il 1371, è stata posta in discussione in tempi relativamente recenti. Per quanto molti aspetti della questione rimangano ancora oscuri, si è generalmente concordi nel riconoscere come la narrazione non riguardi un itinerario reale, ma sia piuttosto una compilazione basata in larga parte su fonti precedenti, assemblate in maniera da incontrare i gusti di un pubblico cortigiano. Il libro inizia con la volontà di rioccupare una terra immaginata letteralmente come proprietà di Cristo: Gerusalemme è dunque la destinazione di un viaggio il cui scopo è la localizzazione delle tracce del Salvatore nei luoghi in cui ha preso possesso del mondo secondo un principio di posizionamento, derivato dalla legislazione romana, che legittimava il possesso attraverso l'occupazione fisica: è significativo che Mandeville insista sulla centralità di Gerusalemme attraverso il principio aristotelico della virtù mediana, lo stesso principio che configurava le *mappaemundi* medievali come la proiezioni del simbolismo ebraico sulla sfera della geografia greca antica. I *Viaggi* di Mandeville offrono dunque non solo un'immagine emblematica dell'esperienza del pellegrinaggio all'epoca delle Crociate, ma anche della sua estensione a Oriente, di modo che finiscono per costituire uno dei primi tentativi di portare soggetti secolari nel dominio della prosa inglese, e ciò è sufficiente a farne una pietra miliare. Questa giustapposizione riflette un cambiamento fondamentale nei discorsi di viaggio tardomedievali, il passaggio dalla descrizione di ben note *venerabilia* alla rappresentazione di sconosciute *mirabilia*, emblematico nei casi di Marco Polo e di John Mandeville. L'esplosione del viaggio a Oriente, che culmina nella dissociazione del libro di Marco dai

⁸ A. Adorno, *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471)*, a cura di J. Heers e G. de Groer, Paris, C.N.R.S., 1978.

⁹ I. Macleod Higgins, *Defining the Earth's Center in a Medieval 'Multi-Text'. Jerusalem in The Book of John Mandeville*, in Tomasch, S. e Gilles, S., a cura di, *Text and Territory*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 29-53.

¹⁰ J. Mandeville, *The Travels of Sir John Mandeville. The Fantastic 14th-century Account of a Journey to the East*, Mineola (New York), Dover, 2006.

legami devozionali con la Terrasanta, rappresenta sicuramente un aspetto cospicuo della secolarizzazione del discorso di viaggio nella storia veneziana, contribuendo alla progressiva perdita d'importanza di Gerusalemme in quanto destinazione assoluta della *peregrinatio*. Per quanto non costituisca un processo unitario, la secolarizzazione della *peregrinatio* medievale emerge dunque nella storia della cartografia come una regressione delle narrazioni religiose a favore di istanze profane e descrittive, con un passaggio dal mondo allo spazio e un decentramento della cosmografia cristiana, mentre nella letteratura di viaggio la perdita d'importanza geografica di Gerusalemme è determinata da una parte dalla trasformazione del pellegrinaggio in un periplo del vicino Oriente, con un passaggio dalla linearità alla circolarità, dall'altra dal riutilizzo del modello tradizionale per un viaggio la cui è destinazione è ormai pienamente secolare, Costantinopoli. Se la forza centripeta che orientava il pellegrino all'interno del mondo metonimico visualizzato nelle *mappaemundi* medievali ha lasciato il posto a una circolazione metaforica inerente a più ampie esplorazioni di terre, l'esperienza eterotopica sopravvive privata del precedente contenuto spirituale nella scrittura e nella pratica del viaggio da Venezia a Costantinopoli. La secolarizzazione dunque consiste anzitutto in una marginalizzazione del pellegrinaggio religioso cui contribuiscono in maniera determinante discorsi geografici ed etnografici incentrati su Venezia e i suoi domini marittimi e sulla formidabile contro-immagine offerta dall'impero ottomano e dalla sua capitale. Il pesante investimento simbolico condotto su questi itinerari da diplomatici, umanisti e cartografi suggerisce infine la presenza di una politica attiva all'opera nel modellamento del viaggio rinascimentale piuttosto che offrirsi come il semplice riflesso di un generale declino della spiritualità maturato in altre sfere della produzione culturale. Un viaggio che affonda in una lunga tradizione medievale e in qualche modo la innova, ma che d'altra parte fornisce un precoce contributo ai successivi discorsi esotizzanti sull'Oriente, la cui analisi permette un nuovo approccio alle correnti categorie di esotismo e orientalismo.

Evocazioni gerosolimitane all'Aquila: a proposito del portico della prima basilica di Collemaggio

Cristiana Pasqualetti

Università dell'Aquila – L'Aquila – Italia

Parole chiave: L'Aquila, Basilica di Collemaggio, Celestino V, incoronazione papale, *thalamus*, Loggia delle Benedizioni.

A partire dagli anni del governo aquilano di Margherita d'Austria (1572-1586), figlia naturale dell'imperatore Carlo V, venne maturando nei circoli antiquari locali la leggenda della conformazione della città alla pianta di Gerusalemme, che trasse ragioni e pretesti molto indietro nel tempo e s'intrecciò con l'altra, più nota tradizione dei 99 villaggi fondatori¹.

A ben riflettere, lo stesso concorso di folla nei festeggiamenti per l'ingresso di Margherita il 18 maggio 1569 – vigilia di san Pietro Celestino – e, di nuovo, il 16 dicembre 1572, nonché la speranza di rinnovamento espressa dagli apparati allegorici allestiti in quelle occasioni dovettero evocare nel ceto intellettuale cittadino i complessi risvolti simbolici legati al primo e più celebre *adventus* aquilano, quello appunto di Pietro del Morrone che, eletto papa il 5 luglio 1294, fece il suo ingresso all'Aquila «cum turba maxima» il 27 dello stesso mese «Domini sui exemplum retinens», ossia a dorso di un asino².

Il 29 agosto l'anziano eremita venne finalmente incoronato con il nome di Celestino V nella chiesa aquilana di Santa Maria di Collemaggio (fig. 1), fondata dai monaci della sua congregazione.



L'Aquila, Santa Maria di Collemaggio

Esattamente un mese dopo, l'emanazione della bolla «*Inter sanctorum solemnia*», con la quale il neoeletto concedeva l'indulgenza plenaria a quanti ogni anno nella ricorrenza della

¹ Sui miti fondativi aquilani nel contesto del periodo margaritano: C. Pasqualetti, «L'Aquila come Gerusalemme? Alle origini di una tradizione storiografica», in *Architettura e identità locali*, a cura di L. Corrain e F.P. Di Teodoro, Firenze, Olschki, 2013, I, pp. 255-270, con bibliografia precedente.

² F. van Ortroj, «S. Pierre Célestin et ses premiers biographes», *Analecta Bollandiana*, XVI, 1897, pp. 365-487: 417-418.

Decollazione del Battista si fossero recati in pellegrinaggio alla basilica celestina, rese l'Aquila una delle grandi mete della cristianità, sia pure per un tempo assai breve.

La bolla “del Perdono” seguiva di pochissimi anni la battaglia di San Giovanni d'Acri del 28 maggio 1291, che aveva comportato la perdita di ogni residua speranza di riconquista dei Luoghi Santi. È difficile non pensare che, nel clima di attesa di purificazione della Chiesa alla fine del Duecento, la decisione dell'Angeleri – sostenuta da Carlo II d'Angiò – di farsi incoronare, anziché a Roma, in una città ancora in parte inedita ai confini settentrionali del Regno di Sicilia³, e di concedere un'indulgenza plenaria ai pellegrini diretti a Collemaggio non rispondesse a una programmatica volontà di equiparare l'Aquila, definita «*urbs nova*» nella lapide di fondazione della Fontana della Rivera (1272), alla novella Gerusalemme della fine dei tempi.

Quale fu l'eventuale ricaduta in termini architettonici della sofisticata operazione religiosa e politica condotta intorno all'eremita del Morrone che, secondo la diffusa cultura millenaristica del tempo, realizzava l'avvento dell'età dello Spirito Santo di tradizione gioachimita, collocata appunto in una nuova Gerusalemme?

La risposta giunge dalla basilica stessa di Collemaggio, eretta sul luogo – forse già sede di un romitorio celestino – ove nel 1275 la Vergine era apparsa a Pietro del Morrone a esortarlo affinché vi edificasse una chiesa in suo onore. In via di costruzione già nell'ottobre del 1287 la chiesa fu consacrata nel 1288 e probabilmente conclusa entro il 1294, mentre si continuava a concedere indulgenze a chi avesse favorito l'edificazione del monastero⁴.

Che la basilica dell'incoronazione fosse pressoché terminata sembra in effetti desumersi anche da un celebre ma non ben compreso passo della prima parte dell'*Opus metricum* del cardinale Jacopo Stefaneschi⁵, fra i presenti alla cerimonia:

Post celebrata Deo misse solemnia pape
Imposuit capiti, populo spectante, coronam.
Deforis en thalamus campo sublimis aperto
Structus erat iuxta templum, quo turba sedentem
Cerneret hunc apicem nimium populata pedestris⁶.

Dopo la messa solenne in chiesa, Celestino fu dunque incoronato al cospetto dei fedeli assiepati all'esterno della basilica, mostrandosi loro da una struttura sopraelevata («*sublimis thalamus*»), che era stata eretta nell'area di Collemaggio («campo») proprio accanto al sacro edificio («*iuxta templum*»).

Un cerimonialista attento come lo Stefaneschi, autore di versi ricercati e faticosi, non avrà certamente usato a caso il termine *campo*, che *ab antiquo* designa il Laterano, bensì col fine precipuo di neutralizzare, “romanizzandolo”, il potenziale eversivo dell'incoronazione aquilana di Celestino V.

³ Così la descrive J. Stefaneschi, *Opus metricum*, in *Monumenta coelestiniana*, hrsg. und bearb. von F.X. Seppelt, Paderborn, 1921, pp. 1-146: 58 vv. 51-53.

⁴ Per la cronologia: C. Bartolomucci, *Santa Maria di Collemaggio: interpretazione critica e problemi di conservazione*, Roma, Palombi, 2004, pp. 25-29. Sulla storia e l'architettura della basilica cfr. inoltre O. Antonini, *Chiese dell'Aquila. Architettura religiosa e struttura urbana*, Pescara, Carsa, 2004, pp. 162-186; F. Redi, *Santa Maria di Collemaggio. Archeologia di un monumento*, in L. Giardini, M. Pezzuti, F. Redi, *Celestino V e la sua basilica*, Cinisello Balsamo, Silvana, 2006, pp. 71-134.

⁵ Su tempi e struttura dell'*Opus metricum* cfr., di recente, F. Delle Donne, «La dedica del cosiddetto “Opus metricum” di Iacopo Stefaneschi», *Filologia mediolatina*, XVII, 2010, pp. 85-103.

⁶ Stefaneschi, *Opus metricum* cit., p. 65, vv. 187-191.



2. L'Aquila, Santa Maria di Collemaggio, veduta del fronte interno attuale con i resti di due arcate ogivali (da Redi, Santa Maria cit., p. 120)

Identica considerazione vale per *thalamus*, vocabolo che designava la bonifaciana Loggia delle Benedizioni eretta sul lato settentrionale del Patriarchio lateranense poco dopo l'elezione di Bonifacio VIII (23 gennaio 1295)⁷, e comunque prima del 1299, come attestano i documenti di pagamento per la riparazione dell'edificio nell'aprile di quell'anno⁸. Il fatto che si dovesse provvedere così presto a interventi di restauro suggerisce che il *thalamus* lateranense, «totum e lateribus et marmore factum», con pulpito sostenuto da tre colonne architravate, fosse stato costruito in fretta, forse proprio perché concepito come tempestiva risposta romana all'impalcatura cerimoniale di Collemaggio, oltretutto arricchito da un ciclo pittorico fondato su un programma di teocrazia papale imperniato sull'Urbe e su papa Caetani.

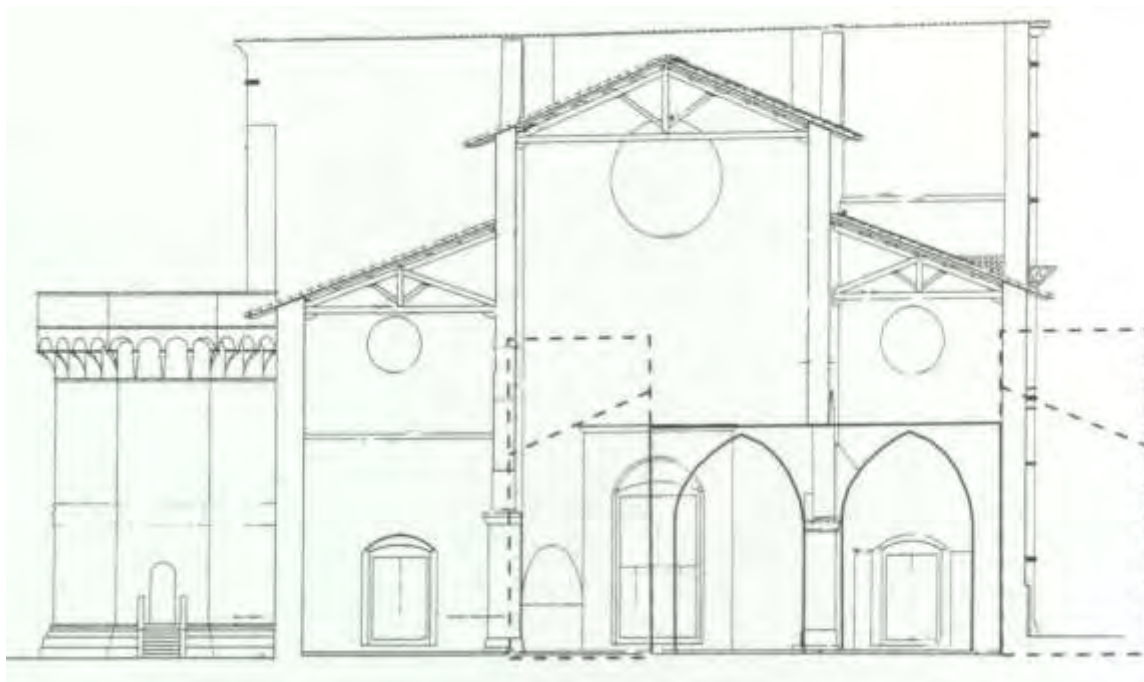
Naturalmente la tribuna aquilana avrebbe potuto somigliare al «cadafalcum seu pulpitem ligneum» eretto all'ingresso della cattedrale di Lione per l'incoronazione di Giovanni XXII il 5 settembre 1316⁹, o all'analogo «cadafalco» sul quale nel 1342 fu incoronato Clemente VI presso la chiesa dei Domenicani di Avignone¹⁰. L'attenta rilettura dei versi dello Stefaneschi

⁷ O. Panvinius, *De precipuis Romae sanctoribusque basilicis [...]*, Roma, 1570, p. 182, riferisce la perdita iscrizione che accompagnava la decorazione pittorica della Loggia: «DOMINVS BONIFACIVS PAPA VIII . / FECIT TOTVM OPVS PRÆSENTIS / THALAMI. / ANNO DOMINI MCCC.»). Su tempi, forma e funzione del *thalamus* lateranense: S. Maddalo, «Ancora sulla Loggia di Bonifacio VIII al Laterano: una proposta di ricostruzione e un'ipotesi attributiva», *Arte medievale*, XII-XIII, 1998-1999, pp. 211-229, con bibliografia precedente.

⁸ T. Schmidt, *Libri Rationum Camerae Bonifatii Pape VIII*, Città del Vaticano, Scuola vaticana di paleografia diplomatica e archivistica, 1984, p. 75 n. 448, p. 79 n. 482.

⁹ M. Dykmans, *Le cérémonial papal [...]*, Bruxelles-Roma, Institut Historique Belge de Rome, 1981, II, p. 299.

¹⁰ *Die Ausgaben der Apostolische Kammer [...]* (1335-1362), bearb. von K.H. Schäfer, Paderborn, p. 190.



3. L'Aquila, Santa Maria di Collemaggio, ricostruzione ipotetica del portico di facciata del primo impianto della Basilica (da Redi, Santa Maria cit., p. 120)

consente quantomeno di aggiornare il convincimento che prima del 1316 non si trovi alcuna menzione di questo genere di struttura nelle fonti sulle cerimonie d'incoronazione papale¹¹. A rendere però ancor più significativo il brano dello Stefaneschi sono i risultati dei sondaggi archeologici anteriori al sisma 2009, dai quali emerge che la basilica dell'incoronazione di Celestino V era dotata di avancorpo a due ordini con portale gemino a sesto acuto (figg. 2-4)¹².

Si fa strada pertanto l'ipotesi che il *thalamus* aquilano fosse non una struttura effimera, bensì proprio un vero e proprio portico¹³. Malgrado il fronte occidentale di Collemaggio nell'estate del 1294 si trovasse probabilmente ancora allo stato rustico, privo di paramento, l'uso del piuccheperfecto («structus erat») da parte dello Stefaneschi fa presumere in effetti che il progetto e la costruzione del *thalamus* preesistessero alla scelta di Pietro del Morrone di farsi incoronare all'Aquila, e che corrispondessero alla volontà della congregazione celestina di includere quel santuario nei percorsi di pellegrinaggio dell'Europa tardomedievale.

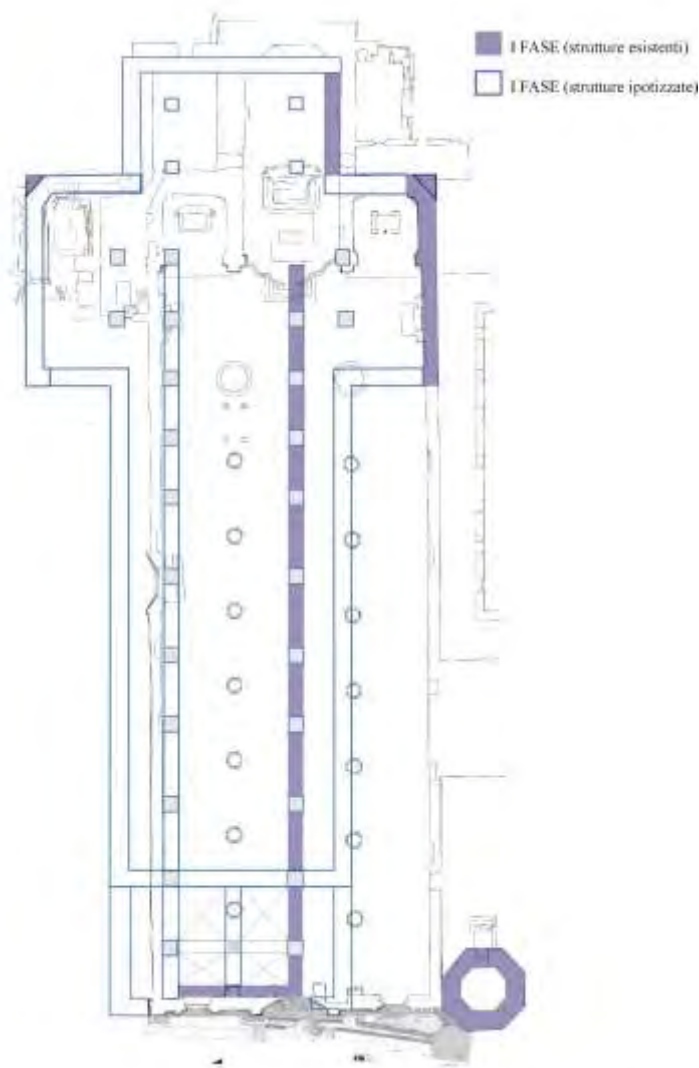
Il portico della prima basilica aquilana dovette costituire una soluzione architettonica che per quanto attiene al doppio fornice non era affatto comune nella penisola italiana, trovando di fatto un solo precedente nel portale biforo della chiesa superiore di San Francesco ad Assisi. Qui però è il portale stesso dal profilo archiacuto a sdoppiarsi internamente in due aperture, mentre all'Aquila l'archivolto è duplice come nella chiesa di San Francesco a Pavia¹⁴, il cui fronte, completato entro il 1298, è stato restituito dai restauri degli anni '50 del secolo scorso. La facciata pavese si segnala inoltre per il paramento bianco e rosso che, al livello delle

¹¹ Dykmans, *Le cérémonial* cit., II, p. 298 nota 63; B. Schimmelpfennig, «Papal Coronations in Avignon», in *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, ed. by J.M. Bak, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 179-193: 189.

¹² Redi, *Santa Maria* cit., pp. 110-112, 117.

¹³ Pasqualetti, *La Gerusalemme evocata: l'Aquila e gli Abruzzi nel Medioevo*, in *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di A. Benvenuti e P. Piatti, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 773-792.

¹⁴ Ivi, p. 779.



L'Aquila, Santa Maria di Collemaggio, ricostruzione ipotetica in pianta del primitivo impianto basilicale (da Redi, Santa Maria, cit. p. 119).

monofore sopra le porte, assume un disegno a rombi a croci iscritte assai vicino a quello della basilica aquilana¹⁵.

Considerate le analogie icnografiche rilevate fra la prima Collemaggio e la chiesa abbaziale di Santa Maria della Vittoria a Scurcola Marsicana, di fondazione angioina¹⁶, parrebbe scontato che il doppio valico del portico aquilano, non racchiuso da un arco di scarico, derivasse da qualcuna delle chiese di pellegrinaggio d'Oltralpe.

Non si trascurerà, però, che un ancor più autorevole prototipo poté rappresentare il doppio portale della facciata meridionale della Basilica crociata del Santo Sepolcro. Il prestigioso modello gerosolimitano era di certo conosciuto nell'Abruzzo marsicano già prima della fine del secolo XII, se non altro per alcuni dettagli di scultura architettonica che si riflettono nelle godronature dell'archivolto del portale di Sant'Orante a Ortucchio o nel carnoso tralcio abitato che si diffonde largamente a partire da San Salvatore a Paterno, località sita sulla via Valeria: un itinerario, quest'ultimo, «forse più sfruttato di quanto si creda sulla via dei pellegrinaggi verso la Terrasanta, dal momento che offriva anche

l'opportunità di una tappa intermedia al venerato santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano»¹⁷.

Giova al proposito ricordare che il frequentatissimo luogo di culto pugliese era stato dotato nel 1274 – forse per diretto interessamento di Carlo I d'Angiò – di una torre campanaria che con la sua sagoma ottagonale suscita quasi inevitabilmente il confronto col poderoso torrione

¹⁵ M.T. Mazzilli, «La chiesa di San Francesco Grande a Pavia, tra innovazione e maturità formale», in *Arte d'Occidente, temi e metodi*, a cura di A. Cadei, et al., Roma, Sintesi Informazione, 1999, pp. 215-231: 231 nota 80. Sull'ampio dibattito inerente al paramento dell'attuale basilica di Collemaggio si veda la bibliografia indicata sopra alla nota 4.

¹⁶ Redi, *Santa Maria* cit.

¹⁷ F. Aceto, *L'Abruzzo e il Molise*, in *La scultura d'età normanna tra Inghilterra e Terrasanta*, a cura di M. D'Onofrio, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 49-70. Sul riflusso in Abruzzo di maestri dispersi dalla caduta di Gerusalemme nel 1187 cfr. anche Idem, «San Clemente a Casauria: le vicende architettoniche», in *Dalla valle del Fino alla valle del medio e alto Pescara*, Teramo, Fondazione Cassa di Risparmio di Teramo, 2003 (Documenti dell'Abruzzo teramano, VI), 1, pp. 243-271: 258-262.

della basilica di Collemaggio (fig. 1), dalla quale il Perdono fu proclamato proprio nel giorno di san Michele Arcangelo¹⁸.

Quella di Celestino fu peraltro la prima indulgenza plenaria indirizzata, *bullato privilegio*, non ai crociati, ma a chi pacificamente avesse compiuto un pellegrinaggio alla basilica aquilana, anticipando di quasi sei anni il primo giubileo indetto da Bonifacio VIII. Papa Caetani cassò anche questo atto del predecessore¹⁹, salvo concedere a sua volta – su pressione dei fedeli – l’indulgenza plenaria il 22 febbraio 1300²⁰.

La costruzione del *thalamus* lateranense va forse anch’essa annoverata fra le iniziative bonifaciane di sistematica obliterazione dei provvedimenti di Celestino V. La necessità di fornire un’edizione romana del portico aquilano potrebbe persino contribuire a spiegare l’insolito schema ternario del *pulpitus* della Loggia delle Benedizioni: un’apparente anomalia, opportunamente rilevata da più d’uno studioso, i cui valori simbolici, apostolici e romani²¹, non escludono il possibile antefatto celestiniano.

Consapevole di ciò, il cardinale Stefaneschi, impegnato a disegnare col suo *Opus metricum* una storia del papato intesa «a evidenziare, da un lato, la continuità tra le reggenze pontificie [...], dall’altro, la legittimità della rinuncia di Celestino V e quella della elezione di Bonifacio VIII»²², poté voler alludere negli esametri citati a quanto preferì invece ostentare nel polittico vaticano affidato al pennello di Giotto: la centralità del culto di san Pietro apostolo e del ruolo di Roma, che col Giubileo del 1300 si sostituì a Gerusalemme²³.

¹⁸ Sulla funzione di campanile svolta dal torrione aquilano cfr. Redi, *Santa Maria* cit., pp. 109, 117. Su transumanza e congregazione morronese: A. Clementi, «Monasteri celestini e cisterciensi e la transumanza», *Abruzzo*, XXXI, 1993 (= *Storia della spiritualità*, atti del XII convegno nazionale della cultura abruzzese, 2), pp. 97-108.

¹⁹ *Les registres de Boniface VIII: recueil des bulles de ce Pape*, par G. Digard, et al., Paris 1884-1939, I, pp. 286-287 n. 850.

²⁰ Sulla vicenda: A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Paris–Roma, Payot & Rivages-Einaudi, 2003, pp. 244-255.

²¹ H. Röttgen, «Die Inbesitznahme des Lateran durch Bonifaz VIII», in *Das Andere Wahrnehmen Beiträge zur europäischen Geschichte*, hrsg. von M. Kinztinger, et al., Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 1991, pp. 141-158; Maddalo, *Ancora sulla Loggia* cit.

²² Delle Donne, *La dedica* cit., p. 93.

²³ Paravicini Bagliani, *Bonifacio* cit., p. 253. Sulla tavola vaticana, in cui figura anche san Pietro Celestino, cfr., di recente, S. Romano, «Giotto e la basilica di San Pietro: il polittico Stefaneschi», in *Giotto e l’Italia*, a cura di S. Romano, P. Petrarola, Milano, Electa, 2015, pp. 96-113.

L'Aquila: dal mito della Gerusalemme abruzzese alla "città santuario". Viaggiatori, pellegrini e strutture urbane dalla metà del XIII secolo al XVIII

Fabio Redi

Università dell'Aquila – L'Aquila – Italia

Parole chiave: L'Aquila. Gerusalemme abruzzese. Città-santuario.

Portare in patria un ricordo tangibile del viaggio in Terrasanta, "reliquie" nelle quali trasfondere una devozione maturata nei luoghi "santi" o da indurre agli sfortunati rimasti a casa, riprodurre un'immagine evocatrice o strutture assimilabili a quelle originali, ormai irraggiungibili o difficilmente raggiungibili, essere pellegrini a casa propria, è un fenomeno tangibile in molte città italiane ed europee¹; ma perfino strutturare l'impianto urbano in modo da evocare quello di Gerusalemme appartiene a poche città: una di queste è L'Aquila, nella quale il disegno della pianta riprodurrebbe secondo alcuni², quello della "città Santa".

A differenza, però, di alcune città, come Bologna e Verona, nelle quali si assiste alla "costruzione di una rete di Luoghi Santi che configuravano una vera topomimesi della planimetria gerosolimitana"³, mediante la distribuzione di chiese allusive, almeno nell'intitolatura, in un percorso simbolico⁴, all'Aquila sono la discutibile forma dell'impianto e una chiesa in particolare, Santa Maria di Collemaggio, ad assumere ed esprimere il ruolo di *nova Jerusalem* o *Jerusalem translata*. A Bologna e a Verona sappiamo a chi attribuire la paternità del progetto: Sant'Ambrogio dapprima e San Petronio in seguito, per la prima città, l'arcidiacono Pacifico, agli inizi del IX secolo, per la seconda⁵. Quanto alla città dell'Aquila cercheremo di attribuire la responsabilità dell'impresa di Carlo II d'Angiò in collaborazione con Celestino V.

Verona "minor Hierusalem", come la definisce il proemio degli Statuti comunali del 1450 citando la leggenda della fondazione della città da parte di Sem, uno dei figli di Noè, e il nuovo sigillo cittadino riconiato nel 1474⁶, colloca le tappe di un percorso progettato per evocare quello dei luoghi "santi" secondo una topografia vagamente emulatrice di quella originale, che vede il fiume Adige separare in due la città come la valle del Cedron. Il monte Oliveto, evocato a Verona dalla chiesa della SS. Trinità, fronteggia il monte Calvario, rappresentato da S. Rocchetto.

"La reimpaginazione urbanistica della geografia dell'Oriente è anche una lettura teologica: le distanze si accorciano, gli elementi si avvicinano e non diminuisce la densità di significato"⁷. Anteriormente agli scritti del Crispomonti, cioè agli inizi del XVII secolo⁸, non abbiamo attestazioni dell'esistenza dell'opinione che l'impianto urbanistico dell'Aquila ricalcasse approssimativamente quello di Gerusalemme, a conferma che l'ipotesi che la "civitas nova",

¹ F. Cardini, *Andare per le Gerusalemme d'Italia*, Bologna, il Mulino, 2015.

² C. Pasqualetti, «L'Aquila come Gerusalemme? Alle origini di una tradizione storiografica», in *Architettura e identità locali*, I, L. Corrain, F.P. Di Teodoro eds., Firenze, Leo Olschki, 2013, pp. 255, 263, 264.

³ Cardini, *Andare per*, cit., p. 11.

⁴ Per Bologna in particolare vedi Cardini, *Andare per*, cit., pp.39-46; per altre imitazioni del S. Sepolcro, fra Venezia e Firenze, vedi Cardini, id., pp. 65-74.

⁵ Ibid.; D. Galati, «Verona, Minor Hierusalem», in *Verona Minor Hierusalem. Alla riscoperta di un antico percorso*, D. Galati, M. Scandola, M. Signoretto eds., Verona, Il Segno dei Gabrielli, 2011, pp.14-15; Cardini, *Andare per*, cit., p. 11.

⁶ Ibid.

⁷ M. Signoretto, «Quando una memoria prende vita», in *Verona Minor Hierusalem*, cit., p. 8.

⁸ C. Crispomonti, *Istoria dell'Origine e fondazione della città dell'Aquila*, Biblioteca Provinciale "S. Tommasi", L'Aquila, ms.89, (a.1629 circa), c. 71v.

L'Aquila



Gerusalemme



La pianta dell'Aquila a confronto con quella di Gerusalemme

cioè L'Aquila ancora in costruzione nel 1294, potesse rappresentare la “seconda Gerusalemme” dei tempi maturi dell'escatologia apocalittica.

Quello della pianta e altri miti, difficili da smantellare con l'evidenza archeologica o storica, hanno reso la capitale abruzzese un concentrato di richiami e rimandi a Gerusalemme; dalla sosta della Sacra Sindone in una tappa della traslazione, alla custodia del Santo Graal, al soggiorno della Santa Casa di Loreto, alla realizzazione della Porta Santa della Perdonanza, alla riproduzione-evocazione dell'accesso al Santo Sepolcro, alle numerose implicazioni con i Templari.

Del resto, con la battaglia di S. Giovanni d'Acri del 1291, di soli tre anni precedente l'incoronazione di Celestino V nella appena incominciata basilica di Collemaggio, si era compiuta la definitiva riconquista islamica del Santo Sepolcro risalente al 1244⁹. L'Aquila, ancora largamente in costruzione secondo la testimonianza del cardinale Stefaneschi al seguito di Pietro dal Morrone¹⁰, poteva davvero evocare la memoria della Città Santa e proporsi come “nuova” Gerusalemme, anche in virtù della “Bolla del Perdono” emanata da Celestino al momento della sua incoronazione papale e della Porta Santa, attraverso il passaggio materiale della quale era consentito lucrare l'indulgenza plenaria. Da qui scaturiscono evidentemente i miti più o meno esoterici che riguardano la basilica, la città, il rapporto fra Celestino e i Templari.

⁹ M. Pezzuti, «La chiesa di Santa Maria dell'Assunzione in Collemaggio», in *Celestino V e la sua basilica*, L. Giardini, F. Redi, M. Pezzuti eds., Cinisello Balsamo (MI), Silvana Editoriale, 2006, pp. 158-159; C. Pasqualetti, «La Gerusalemme evocata: L'Aquila e gli Abruzzi nel Medioevo», in *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna*, A. Benvenuti, P. Piatti eds., Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2013 (Toscana Sacra, 4), pp. 774-776.

¹⁰ I. Stefaneschi, «Opus Metricum», in *Monumenta coelestinaiana, quellen zur Geschichte des Papes Coelestin V*, F.X. Seppelt ed., Paderborn, 1921 (Quellen und Forschungen aus dem Gebieten der Geschichte, 19), p. 58, vv.51-53.

Fin dalla scelta di accedere all'Aquila a dorso di un asino, anziché di un cavallo come tutto il corteggio intervenuto per l'incoronazione, il richiamo della Domenica delle Palme e della Città Santa voluto da Celestino risulta esplicito ed evidente, in un gioco sottile, ma non troppo, tra evocazioni consapevoli e costruzioni esoteriche *a posteriori*¹¹. E mi spiego meglio. Con gli scavi archeologici all'interno del coro della basilica, da me diretti dal 2002 al 2009, e con un'originale lettura delle strutture in elevato, in particolare dei lacerti architettonici superstiti tra la navata centrale e quella settentrionale in controfacciata, unitamente a



Resti del portico bipartito della fase costruttiva celestiniana e ricostruzione grafica del "thalamus" originale, da: Redi, "Celestino V e la sua basilica", cit., p. 108

prospezioni con georadar, ho potuto accertare che la basilica primitiva, quella iniziata a costruire ai tempi di Celestino, era più corta dell'attuale, presentando un muro di facciata evidenziato dal georadar all'altezza della seconda campata attuale¹². Un ampio portico con loggia superiore e con accesso bipartito, con asse di simmetria bilaterale, secondo una mia interpretazione dei lacerti strutturali ora detti¹³, precedeva la facciata originale, in perfetta concordanza con quanto proposto dalla collega Pasqualetti relativamente alla loggia sulla quale avvennero l'incoronazione papale di Celestino V e la concessione della Perdonanza il 29 settembre 1294¹⁴. Risulta infatti che la prima, come riporta il cardinale Stefaneschi, testimone oculare dell'evento, sia avvenuta "de foris en thalamus campo sublimis aperto" che "structus erat iuxta templum, quo turba sedentem cerneret hunc apicem nimium populata pedestris"¹⁵.

Non quindi un "portichetto"¹⁶, bensì una struttura consistente, che abbracciava tutta la larghezza delle tre

navate della basilica, almeno al livello di campagna, e forse anche al livello superiore se non vogliamo limitare il "thalamus", cioè la loggia, all'ampiezza della sola navata centrale con un muro di spina, in asse bilaterale come il doppio fornice sottostante, nel quale, al primo piano, si apriva un piccolo portale, strutturato con arco a tutto sesto, di comunicazione tra due ambienti speculari¹⁷.

¹¹ F. Redi, «Santa Maria di Collemaggio. Archeologia di un monumento», in *Celestino V e la sua basilica*, cit., pp. 71-76.

¹² Id., pp. 71-133; F. Redi, C. Iovenitti, «Basilica di S. Maria di Collemaggio in L'Aquila. Risultati parziali della ricerca archeologica (scavo 2005)», in *Archeologia Medievale* XXXIV, 2007, pp. 95-112.

¹³ Ibid.

¹⁴ Pasqualetti, «La Gerusalemme evocata», cit., pp. 774-783.

¹⁵ Stefaneschi, «Opus Metricum», cit., p. 65, vv. 187-191.

¹⁶ Pasqualetti, «La Gerusalemme evocata», cit., p. 780.

¹⁷ Redi, «Santa Maria di Collemaggio», cit., pp. 108, 117, 119, 120.

Nel contesto ideologico dell'operazione politica e culturale espressa poc'anzi, originato, così ritengo, principalmente dalla perdita del Santo Sepolcro e dai molti richiami profetici, anche gioachimiti, alla "terza Età", quella dello Spirito, la bipartizione del loggiato e del "thalamus" mi sembra ricollegabile con forza maggiore all'ingresso bipartito del Santo Sepolcro piuttosto che, pur plausibilmente, a quello simile della basilica di S. Francesco ad Assisi¹⁸, nella quale la duplicità degli accessi è pur sempre inserita in un unico portale archiacuto. Una loggia su ampio porticato ed estesa a tutta la larghezza della chiesa come nella facciata della chiesa abbaziale di S. Clemente a Casauria (XIII-XIV secolo), ma bipartita anziché tripartita come questa, costituì dunque il palcoscenico della sacra rappresentazione dell'incoronazione papale di Celestino, di fronte a una turba seduta sul sagrato della basilica, in un "thalamus" rialzato da terra, aderente alla facciata della chiesa ma rivolto all'esterno, in campo aperto, probabilmente senza un diaframma murario, sia pure traforato da bifore o polifore, bensì completamente aperto, con tettoia sostenuta unicamente da piccoli pilastri.

Data la relativa rarità della soluzione bipartita del "Thalamus" di Collemaggio, il riferimento



Assonometria ricostruttiva del progetto celestiniano comprendente il "thalamus"

al portale crociato della basilica del Santo Sepolcro, consacrata nel 1149, mi sembra ormai condivisibile. Non a caso nelle chiese benedettine il portico aderente alla facciata viene definito "Galilea" in quanto adibito principalmente ai riti pasquali, evocativi dell'ingresso trionfale di Cristo la domenica delle Palme. Ancora una volta emerge il significato analogico della cavalcatura di un asino da parte di Celestino nel suo ingresso all'Aquila, e forse in Collemaggio, per la sua incoronazione pontificale. E un esempio illustre di "Galilea" bipartita lo abbiamo a Pisa nella chiesa benedettina di S. Zeno (1° metà sec. XI)¹⁹.

Suggestiva, ma tutt'oggi priva di sostegno concreto, l'ipotesi che, come attraverso il portale bipartito gerosolimitano si poteva accedere al sepolcro di Cristo e quindi, attraverso la penitenza, alla remissione dei peccati e alla Redenzione, così avvenisse attraverso il portico gemino di Collemaggio, costituente la Porta Santa della Perdonanza celestiniana anteriormente alla realizzazione di quella attuale, sullo scorcio del XIV secolo, collocata oltre la metà del perimetrale della navatella settentrionale.

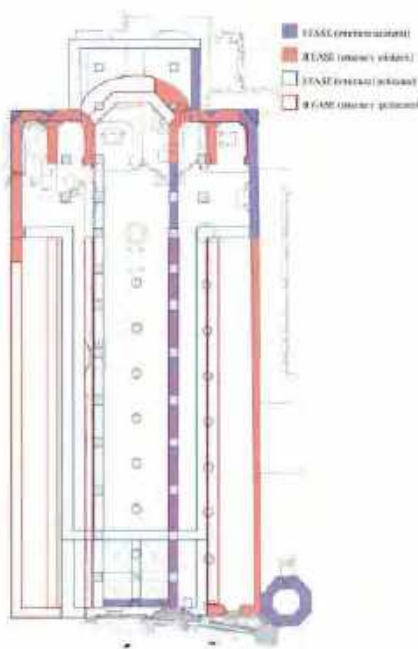
Fino ad allora la Porta Santa sarebbe rimasta in facciata, in prossimità della torre campanaria ottagonale, già innalzata per due ordini durante la prima fase costruttiva della chiesa? È molto probabile, perché il secondo edificio, quello a cinque absidi poligonali, probabilmente anche a



Chiesa di San Zeno a Pisa: facciata

¹⁸ Pasqualetti, «La Gerusalemme evocata», cit., pp. 779, 780.

¹⁹ F. Redi, *Pisa com'era: archeologia, urbanistica e strutture materiali (secoli V-XIV)*, Napoli, Liquori, 1991, (GISEM, Europa Mediterranea, Quaderni, 7), pp. 77-80, 348-351.



Basilica di Collemaggio: pianta cumulativa delle fasi principali; in azzurro quella celestiniana originale, in rosso quella degli inizi del XIV secolo, a tratto quella attuale (post 1349)

cinque navate, consisté in un allargamento del primo, con la costruzione di un muro laterale destro in prosecuzione di quello del transetto meridionale fino a saldarsi con la torre ottagonale, e con l'erezione del laterale sinistro, alcuni metri a nord di quello attuale comprendente la Porta Santa, che quindi non poteva trovarsi nell'odierna posizione²⁰. Per un proporzionamento del nuovo grande edificio a cinque navate, peraltro mai ultimato a causa del terremoto del 1349, anche la facciata primitiva sarebbe stata trasferita in avanti incorporando il portico primitivo e il portale bipartito, che probabilmente continuò a esistere fungendo ancora da Porta Santa, finché anche questo progetto, troppo grandioso, venne interrotto dal disastroso terremoto del 1349 e ridimensionato producendo l'edificio che ammiriamo, a tre navate, con l'arretramento del muro laterale sinistro verso sud fino alla posizione attuale e con la successiva apertura dell'odierna Porta Santa²¹. Sulla sua data di costruzione, gli anni precedenti il 1397, sostanzialmente concordano gli studiosi²², tacendo o sottovalutando il testo preciso dell'atto testamentario che a quella data compiva Simone di Cola da Cocullo facendo un lascito a favore della chiesa di Collemaggio per la pittura di una "Imago Beatae Virginis Mariae, Sancti Iohannis et Sancti Petri,

iuxta campanilem dictae ecclesiae"²³. Il documento non parla quindi della Porta, bensì di un'immagine, sebbene simile per soggetto a quella della Porta Santa attuale, e della prossimità del dipinto rispetto al campanile della chiesa. Quale campanile poteva esistere nelle vicinanze dell'affresco oltre quello ottagonale, alla destra della facciata attuale? E quindi, dove si trovava l'immagine voluta dal testatore? Perché l'associazione del dipinto alla Porta e il passaggio di collocazione dalla facciata della chiesa, di fianco alla torre ottagonale, alla posizione della Porta Santa attuale, alla quale riferire la donazione testamentaria del 1397, quando sappiamo che il campanile a vela prossimo all'attuale Porta Santa non esisteva prima del 1881 e altro simile è attestato da Antinori nel 1520 sulla "maggiore cappella", cioè forse quella della navata centrale?²⁴

²⁰ Redi, «Santa Maria di Collemaggio», cit., pp. 121-124.

²¹ Id., pp. 124-131.

²² O. Antonini, *Architettura religiosa aquilana*, L'Aquila, Edizioni del Gallo Cedrone, 1999, I, pp. 182-190; Id., *Chiese dell'Aquila. Architettura religiosa e struttura urbana*, Pescara, CARSA, pp. 172-174.

²³ L. Zanotti, «Digestum Scripturarum Coelestinae Congregationis iuxta temporum seriem collectarum», ms. a. 1653, riprod. anast. *Regesti Celestiniani*, F. Avagliano, W. Capezzali eds., L'Aquila, Deputazione abruzzese di Storia Patria, 1994-1996, vol. 2, *Donationes et Legata*, 13 maggio 1397.

²⁴ C. Bartolomucci, *Santa Maria di Collemaggio. Interpretazione critica e problemi di conservazione*, Roma, Palombi, 2004, p. 74 e p. 35 nt. 123.

In ogni modo, l'apertura della Porta Santa attuale si colloca cronologicamente perfino dopo la realizzazione del perimetrale nord attuale, in quanto in evidente rottura di esso, quindi nella seconda metà del sec. XIV. La scelta della posizione della Porta Santa attuale verso la metà del lato nord della chiesa e della monumentalizzazione del manufatto sembra derivare dal modello della "porciuncula" francescana e delle Porte Sante di Assisi, di Roma e, ancora una volta, di Gerusalemme²⁵. Non solo all'ingresso bipartito della basilica era stato assegnato il compito di evocare il Santo Sepolcro e Gerusalemme: anche il motivo decorativo dell'intarsio marmoreo della facciata attuale e del pavimento della navata centrale antistante la Porta Santa, sia pure con lo scarto di oltre un secolo rispetto alla basilica celestiniana, essendo



Porta Santa attuale, vista dall'interno, con pavimento dicromo a motivi cruciformi simili a quelli della facciata (secondo quarto del sec. XV). Da notare la dissimetria della gradinata preesistente rispetto alla porta; da: Pezzuti, "Celestino V e la sua basilica", cit., p. 168

databili il primo agli anni successivi alla conclusione dell'assedio della città da parte di Braccio da Montone nel 1424, il secondo entro la seconda metà del XIV²⁶, riprodurrebbe quello del tessuto che avrebbe avvolto la Sacra Sindone, almeno stando a una miniatura del codice Pray di Budapest, della seconda metà del sec. XII o inizi del XIII²⁷.

Più che il rimando frontale del fondale della facciata deve farci riflettere quello orizzontale del tappeto in bicromia bianca e rossa che fronteggia l'attuale Porta Santa all'interno della basilica. Il rimando che accosta il lino sindonico, attraverso l'involucro a motivo crociato, alla remissione dei peccati, attraverso il passaggio rituale della Porta Santa, mi sembra fin troppo eloquente e indubitabile.

L'accesso crociato al Santo Sepolcro, quindi, ma anche l'involucro della Sacra Sindone avrebbero recitato un ruolo primario, accertabile e convincente, a differenza di opinabili analogie di pianta, nel collegare le due città-santuario, a prescindere dal mito del transito della stessa Sindone dall'Aquila nelle tappe del suo trasferimento da Gerusalemme alla Francia e da quello ancora più opinabile della giacenza del Santo Graal in luogo recondito della basilica per volontà dei Templari²⁸. Il riferimento all'intarsio marmoreo, di colore bianco e rosso, che nella

²⁵ J. Lara, *City, Temple, Stage. The eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in the New Spain*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 2004, p. 122.

²⁶ F. Bologna, «Una facciata dallo stile "veneto"», in *Il papa eremita. Celestino V e la perdonanza aquilana*, Roma, Ediz. Fotogramma, 1996, pp. 116-127; Antonini, *Chiese dell'Aquila*, cit., pp. 173-180; Bartolomucci, *Santa Maria di Collemaggio*, cit., pp. 44-61; Pezzuti, «La chiesa di Santa Maria dell'Assunzione», cit., pp. 171-174.

²⁷ Per la riproduzione della miniatura cfr. P. Baima Bollone, *Sindone. La prova*, Milano, Mondadori, 1998, pp. 118-119; per il riferimento cfr. Pezzuti, «La chiesa di Santa Maria dell'Assunzione», cit., p. 174.

²⁸ M. G. Lopardi, *Il colle magico di Celestino*, L'Aquila, Iapadre ediz., 2000; Ead. *I Templari e il colle magico di Celestino*, Barbera ediz., 2008.

navata centrale precede il braccio del transetto, nel quale alcuni riconoscono stilizzazioni di calici²⁹, appare infatti del tutto peregrino, risultando dette figure la naturale conseguenza delle intersezioni a compasso del tassellato pavimentale piuttosto che di più o meno espliciti rimandi al Santo Graal e alla sua eventuale giacenza in un imprecisato e indimostrato ricettacolo sottostante.

Rimane vaga e tardiva l'identificazione della cupola ottagonale della basilica di S. Bernardino, suggerita da una iconografia di inizio XVI secolo, con la cupola del Santo Sepolcro di Gerusalemme³⁰. Risulta sicuro, al contrario, il nesso L'Aquila-Templari in quanto il processo nei loro confronti venne celebrato il 3 aprile 1310 “ in palatio episcopatus Sancte Maria de Colle Maio de Aquila”³¹, appena tre anni prima della canonizzazione di Celestino V da parte di Clemente V e tre anni dopo che Filippo il Bello aveva fatto imprigionare i Templari francesi per impadronirsi dei loro ingenti possedimenti.

Ma fra il dato storico e le ipotesi di complicità tra Celestino V e i Templari e di rimandi esoterici riconosciuti da alcuni nella Basilica di Collemaggio³² il passo è troppo lungo. Certamente un'intenzione di creare all'Aquila un apparato che rimandasse a Gerusalemme non appare casuale e la presenza di reliquie della “corona di spine” e del legno della croce di Cristo nel tesoro della Basilica di Collemaggio rafforza questa ipotesi e probabilmente offre una chiave interpretativa sulla regia dell'operazione.

Infatti, Luigi IX, fratello di Carlo I d'Angiò, morto sotto le mura di Tunisi durante la crociata, nel 1270, aveva acquistato a caro prezzo da Baldovino II, imperatore latino di Costantinopoli, la “corona di spine” di Cristo, per custodire la quale aveva edificato la Sainte Chapelle a Parigi³³, donandone probabilmente una piccola parte al fratello Carlo I, che avendo acquistato nel 1277 da Maria di Antiochia i diritti al trono di Gerusalemme, ormai irrimediabilmente da lei perduti³⁴, è ipotesi fondata che possa avere maturato un progetto di salvataggio di reliquie e di memorie da concentrarsi a L'Aquila “civitas nova”, messianicamente riconducibile alla Gerusalemme ioachimita della “Terza Età”.

Al figlio Carlo II e alla collaborazione iniziale di Celestino V sembra ormai plausibile attribuire l'azione politica della consacrazione della basilica di Collemaggio nel ventennale della vittoria del padre su Corradino di Svevia, celebrando in questo modo la famiglia dei d'Angiò e la svolta politica impressa alla storia dal padre il 24 agosto 1268, esattamente vent'anni prima della consacrazione della appena iniziata basilica di Collemaggio³⁵.

In quanto invocata come *federis arca*, Maria, madre di Cristo e della Chiesa, simboleggia l'Arca dell'Alleanza dell'Antico Testamento³⁶. Da questo concetto sembra derivare la tradizione della custodia dell'Arca dell'Alleanza nella basilica di Collemaggio, intitolata alla Assunzione della Vergine e, con un parallelismo non eccessivamente audace, ma tutto da dimostrare, il transito della Santa Casa di Loreto o addirittura la conservazione di alcune pietre della stessa in parti non individuate della muratura della chiesa, se non della Porta Santa della fase celestiniana della basilica, da poco iniziata ma non conclusa nel 1294. Dopo la

²⁹ Ibid.

³⁰ Pasqualetti, «L'Aquila come Gerusalemme?», cit., pp. 257-259.

³¹ M. R. Berardi, «Da città-contado a città-santuario. L'Aquila tra XIV e XV secolo», in *Archivio Storico del Sannio*, I, 2-2 n.s., 1996, (*Attività economiche e sviluppo urbano nei secoli XIV e XV*, Atti dell'Incontro di Studi, Barcellona, 19-21 ottobre 1995), p. 254.

³² Per la confutazione cfr. Redi, «Santa Maria di Collemaggio», cit., pp. 72-76

³³ G. G. Alfieri, *Istoria sacra delle cose più notabili della città dell'Aquila*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Barb. Lat. 4539, (sec. XVIII), ff. 32v.-33r.; Pezzuti, «La chiesa di Santa Maria dell'Assunzione», cit., p. 159; per altre reliquie della “corona di spine”, cfr. Cardini, *Andare per*, cit., pp. 124-125.

³⁴ Pezzuti, «La chiesa di Santa Maria dell'Assunzione», cit., p. 155.

³⁵ Id., pp. 148-150.

³⁶ Cardini, *Andare per*, cit., p. 132.

perdita definitiva della Palestina da parte dei crociati nel 1291, tre pareti della casa nella quale Maria avrebbe ricevuto l'Annunciazione ed educato Gesù nell'infanzia sarebbero state smontate, trasportate in Croazia a Tersatto e da lì nelle Marche, a Loreto, dove, tra il 9 e il 10 dicembre 1294, sarebbero state ricomposte e attorno a esse edificata la celebre basilica³⁷. Se la tradizione del transito della Santa Casa dall'Aquila trovasse conferma, un ulteriore tassello della “costruzione” angioina della “nuova” Gerusalemme troverebbe sistemazione logica, se non oggettivamente dimostrata, nella mistica teologia dei simboli della “città-santuario” capitale d'Abruzzo³⁸.

³⁷ Pezzuti, «La chiesa di Santa Maria dell'Assunzione», cit., p. 159.

³⁸ M. R. Berardi, *I monti d'oro. Identità urbana e conflitti territoriali nella storia dell'Aquila medievale*, Napoli, Liguori editore, 2005, pp. 209-212.

Il modello della *civitas* e la descrizione dello spazio sacro nei pellegrini scrittori di Terra Santa

Ilaria Sabbatini

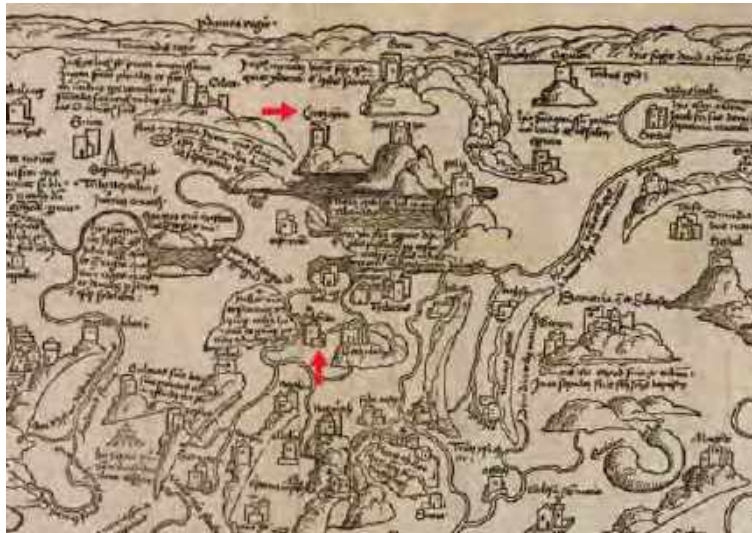
SISMEL - ARVO – Lucca – Italia

Parole chiave: Terrasanta, Terra Santa, città, pellegrini, pellegrinaggio, spazio sacro, viaggio, Gerusalemme, Santo Sepolcro, medioevo.

1. La rappresentazione dell'Oriente

1.1 Una visione escatologica

Nel X secolo l'abate Adso di Montier-en-Der († 992) identificava la fonte di ogni male in Oriente: a proposito della sua collocazione geografica, spiegava che si trattava di due città palestinesi Corozin e Betsaida di cui parlano anche i Vangeli. Adso, che era uno degli autori europei più illustri del X secolo, morì proprio durante un pellegrinaggio a Gerusalemme. Autore di una raccolta di tradizioni associate alla venuta dell'Anticristo, sosteneva che esso sarebbe nato nella città di Babilonia e, prima di giungere a Gerusalemme dove avrebbe



Bernhard Von Breydenbach, Peregrinationes in Terram Sanctam, Magonza, 1486. Illustrazioni di Erhard Reuwich incisore

compiuto miracoli pretendendo di essere il figlio di Dio, sarebbe cresciuto nelle città di Betsaida e Corozin¹. In effetti i Vangeli parlano di queste due città rimproverandole a proposito dei loro peccati: guai a te Corozin, guai a te Betsaida, guai a te Cafarnao perché tu precipiterai nell'Inferno². La Terra Santa era prima di tutto il centro della storia provvidenziale, la fine e l'inizio dell'escatologia cristiana, dunque era inevitabile che il primo pensiero di viaggiatori devoti fosse rivolto alla memoria biblica. Dall'Oriente, dalle sue città, veniva la salvezza spirituale

ma anche l'Anticristo e questo si rifletteva nella letteratura epica che prendeva ispirazione dal bagaglio religioso dell'epoca con tutto il suo simbolismo.

1.2 I racconti di viaggio

Cinque secoli più tardi la rappresentazione dell'Oriente nei racconti di viaggio era completamente diversa. Rimaneva ancora una inevitabile sovrapposizione del significato teologico alla descrizione naturalistica, soprattutto per i luoghi che facevano parte delle

¹ «Nam sicut Dominus ac Redemptor noster Bethlehem sibi praevidit (...) sic diabolus illi homini perditio, qui Antichristus dicitur, locum novit aptum, unde radix omnium malorum oriri debeat, scilicet civitatem Babyloniae; in hac enim civitate (...) Antichristus nascetur; e in civitatibus Bethsaide e Corozaim nutrir e conversari dicitur». Adso Dervensis, *Libellus de Antichristo*, PL CI, col. 1293.

² «Vae tibi Corozain vae tibi Betsaida (...) et tu Capharnaum numquid usque in caelum exaltaberis usque in infernum descendes». Mt 11, 21-23. Cfr. Lc 10, 13-15. Corozin è citata soltanto in occasione di questo avvertimento mentre Betsaida è anche il luogo in cui il Cristo compie il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci, della camminata sull'acqua e la guarigione di un cieco. Essa era anche la città degli apostoli Andrea, Pietro e Filippo. Si veda Gv 1, 44; Gv 12, 21.

cerche dei pellegrini, mentre le città assumevano l'aspetto concreto di centri commerciali dove venivano realizzate produzioni artigianali di ogni tipo. Alla fine del XV secolo, il diario di viaggio compilato da Bernhard Von Breydenbach mostrava le medesime città di Betsaida e Corazin sulla mappa realizzata da Erhard Reuwich, l'incisore che accompagnava il viaggiatore tedesco³. Per quello che riguarda i racconti di pellegrinaggio, era la prima volta che si verificava una tale circostanza: l'intenzione di fornire una rappresentazione cartografica ma anche antropologica, in un diario scritto alla prima persona e fondato sull'esperienza personale⁴, segna ovviamente una grande differenza rispetto all'approccio del *Libellus de Antichristo*. La carta di Reuwich attua un rovesciamento profondo nel modo di concepire il Vicino Oriente e di rappresentarlo nell'immaginario dei pellegrini che, a loro volta, condizionavano l'immaginario degli Occidentali. Questi, dal canto loro, imparavano a conoscere la Terra Santa attraverso le descrizioni riferite dai viaggiatori creando una sorta di circolazione continua tra l'esperienza diretta e la sua narrazione. Circa la rappresentazione dell'Oriente, valgono le considerazioni formulate da Ortalli quando afferma che il recupero delle conoscenze o l'acquisizione di nuove informazioni, durante la grande apertura degli scambi del XIII secolo, permise alla cultura europea di rapportarsi con mondi imprevisi che chiedevano di adattare le vecchie categorie a nuove situazioni⁵.

1.3 Il corpus dei diari fiorentini

Il contesto in cui si colloca l'exkursus che presenterò è quello dei diari di pellegrinaggio fiorentini distribuiti cronologicamente tra il 1288 e il 1500. Questo corpus è costituito da diciassette testi provenienti dall'area toscana e tutti conservati nelle biblioteche e negli archivi fiorentini. Facendo una valutazione dell'appartenenza sociale degli autori, risulta che poco più della metà dei diaristi è costituita da religiosi. Dei diciassette testi individuati, nove sono stati stilati da religiosi, quattro da mercanti cristiani, uno da un mercante ebreo, uno da un musico di corte e due da autori anonimi. Tutto però fa pensare che entrambi i diari anonimi siano anch'essi ascrivibili all'ambiente borghese mercantile⁶. Ricollegandomi a Betsaida e Corazin, esse sono collocate sulla mappa di Reuwich vicino al lago Tiberiade. È rappresentata anche la città di Babilonia, vale a dire Il Cairo, vicino al Nilo così come la città di Alessandria di cui molti viaggiatori si sono interessati. Niccolò da Poggibonsi, uno dei pellegrini scrittori di cui mi sono occupata nella mia ricerca, parla delle due città descrivendole in questo modo: «Per la riva del detto mare si sono molte castella e casamenti, cominciando a Bethsaida, la quale fu bella città, e di quindi fu santo Piero, e santo Andrea, e santo Iacopo, e santo Giovanni, e santo Iacopo Alpheo. D'appresso alla detta città a IIII miglia, si è il castello di Corazim dove de nascere, e dee essere annunziato Anticristo»⁷. Una notazione e niente di più è ciò che rimane nei diari di viaggio fiorentini rispetto ai timori apocalittici formulati dagli autori patristici dei secoli precedenti.

³ La relazione di viaggio fu pubblicata prima in latino e poi tedesco nel 1486 a Magonza: B. von Breydenbach, *Peregrinationes in Terram Sanctam*, Magonza, 1486.

⁴ J. Richard, *Les récits de voyage et de pèlerinages*, «Typologie des sources du Moyen Age occidental» 30, Turnhout, Brepols, 1981.

⁵ G. Ortalli, *Naming Animals in the Middle Ages, between Crisis and Recovery*, in *Animal names*, a cura di A. Minelli, G. Ortalli, G. Sanga, Venezia 2005, p. 498.

⁶ I. Sabbatini, «Com'io cercai di molti luoghi santi». *Il corpus fiorentino dei diari di pellegrinaggio a Gerusalemme*, in *Gli Italiani e la Terrasanta*, a cura di A. Musarra, Firenze, SISMEL, 2014, pp. 123-134. Fino a qualche anno fa era impossibile leggere il diario di Marco di Bartolomeo Rustici, orafo fiorentino che fece parte dell'élite borghese, perché consultabile in condizioni molto limitate e ancora inedito. La tesi e la successiva edizione critica della Olive hanno reso di nuovo disponibile anche l'ultimo testo del corpus: *Codice Rustici*, edizione critica a cura di K. Olive e N. Newbiggin, in *Codice Rustici. Dimostrazione dell'andata o viaggio al Santo Sepolcro e al monte Sinai di Marco di Bartolomeo Rustici*, Firenze, Olschki, 2017.

⁷ Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare, (1346-1350)*, a cura di A. Lanza, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza e M. Troncarelli, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, p. 96.

2. La rappresentazione dell'alterità

2.1 Spazi e popolazioni

L'identità etnico-religiosa, la sua percezione e la sua rappresentazione a livello di fonti narrative è stata l'oggetto principale degli studi che ho svolto nell'ambito del corpus fiorentino dei diari di pellegrinaggio. I diari di pellegrinaggio rappresentano una tradizione di scrittura complessa in cui si incrociano continuamente invenzione e memoria. In essi non si trovano le stesse testimonianze di cultura materiale dei documenti giuridici ma contengono ad esempio informazioni sulle imposte e sui cambi. La cosa più interessante è che le narrazioni sono impregnate del clima culturale che caratterizza il contesto sociale che le ha prodotte e al contempo rappresentano un punto di osservazione a contatto con la cultura straniera che descrivono. L'alterità che i diari di pellegrinaggio raccontano è il risultato di un equilibrio tra il rispetto dell'immagine convenzionale dell'Oriente e la novità dell'esperienza direttamente vissuta. Quando si parla di descrizione degli spazi non si può prescindere dalla rappresentazione dei popoli che li abitavano e che, con la loro presenza, contribuivano a caratterizzarli. In generale, i diari di pellegrinaggio a Gerusalemme che ho consultato si distaccano dalla tradizionale visione dei musulmani costantemente orientata verso un giudizio di eresia e idolatria. Soltanto pochi autori si interessano delle questioni dottrinali relative alle popolazioni d'Oriente e in particolare ai musulmani⁸. L'approccio che aveva prodotto un'immagine luciferina dei musulmani come demoni e dell'Islam come religione pagana faceva parte, secondo Flori, di una forma di propaganda a cui contribuivano le stesse canzoni di gesta che narravano le imprese dei paladini cristiani⁹. Questi nuovi nemici della cristianità venivano dai luoghi in cui si nascondeva da sempre l'Anticristo, città come Betsaida, Corozain, Babilonia, tratte direttamente dalla lezione biblica e patristica.

2.2 La novità dei diari di pellegrinaggio

Malgrado la diffidenza verso l'Islam che ha ispirato gran parte del pensiero occidentale nel corso del Medioevo, laddove la contiguità aveva incoraggiato un rapporto diretto delle comunità, si era sviluppata una considerazione differente. Si trattava non solo delle periferie osmotiche in cui il mondo cristiano si mescolava con il mondo musulmano (*Dar al-Islam*) ma anche del pellegrinaggio stesso che diventava un'occasione di incontro reciproco. Non sono rari i racconti di pellegrini che indicano le opere di perfezione compiute dai saraceni. Uno dei più sorprendenti è il domenicano Riccoldo da Monte Croce che attribuisce ai musulmani l'ardore nello studio, la devozione nella preghiera, la misericordia verso i poveri, la venerazione del nome di Dio, dei Profeti e dei Luoghi Santi, la serietà dei costumi e l'affabilità verso gli stranieri¹⁰. Anche ammettendo l'intenzione di utilizzare questo approccio encomiastico per fustigare le cattive pratiche di cristiani è comunque sorprendente osservare l'insistenza del frate sugli aspetti positivi dei saraceni che sono dipinti come uomini dotati di tutte le virtù¹¹. Allontanandosi da una prospettiva dottrinale, i diari di pellegrinaggio mostrano tutta la loro forza di innovazione. A parte alcuni casi specifici, i pellegrini sono a malapena interessati alla religione di Maometto: essi sono attratti della realtà tangibile di quello che possono sperimentare durante il viaggio, di quello che accade davanti ai loro occhi e che talvolta non ha ancora delle precise categorie interpretative. Il carattere concreto delle

⁸ Rimando a I. Sabbatini, «*Tutti erano ignudi e tutti neri*». *La fisiognomica dell'alterità musulmana*, in *Deformità Fisica e Identità della persona tra medioevo ed età moderna*, Firenze, Firenze University Press 2015, pp. 355 - 389.

⁹ J. Flori, *La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam*, in «*Aevum*», LXVI (1992), n. 2, p. 246.

¹⁰ Ricoldus a Montecruce, *Liber peregrinationis*, (1288), a cura di S. De Sandoli in *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, vol. IV, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1984, pp. 308-310.

¹¹ *Ibidem*, pp. 310, 312, 314, 316.

esperienze costringe talvolta i pellegrini a formulare nuove interpretazioni della realtà. Tra le strategie narrative generalmente concepite per un lettore occidentale, si possono riconoscere gli elementi del sistema di riferimento comune, come il rimando alla città di Firenze. Nel medesimo tempo i racconti rivelano prospettive inattese mostrando che anche le robuste architetture dei modelli stabiliti non sono sempre in grado di rispondere alle esigenze delle nuove informazioni acquisite. Riccoldo da Montecroce e Marco di Bartolomeo Rustici, l'uno per motivi legati alla predicazione, l'altro per amore di erudizione, si dilungano a parlare di Maometto e della sua fede. A parte questi casi, i pellegrini preferiscono parlare non della religione islamica in sé ma delle sue espressioni rituali, vale a dire delle forme di culto che si rendono visibili attraverso i gesti concreti. La curiosità per la cultura materiale sposta l'attenzione degli spettatori sugli elementi più prettamente etnologici e naturalistici. Il culto è semplicemente una parte dell'insieme degli usi dei saraceni e proprio in questo si manifesta la differenza sostanziale tra una lettura teologica dell'alterità e la rappresentazione del mondo musulmano come lo si può trovare nella maggior parte di diari pellegrinaggio. I viaggiatori, visitando i Luoghi Santi, venivano in contatto con il nemico immaginato che, spogliandosi del suo carattere astratto, perdeva i tratti demoniaci che lo annunciavano. Così i discendenti di Ismaele assumevano l'aspetto degli artigiani, degli affittuari, delle guide, dei funzionari con cui i pellegrini dovevano trattare durante il loro soggiorno. La frontiera della barbarie apocalittica si spostava altrove, là dove i paesi e le genti erano ancora sconosciuti come i Tartari o i popoli nomadi che vivevano al di fuori della civiltà urbana. Esistevano due modi di rappresentare l'Oriente mediterraneo che non potevano essere separati. Uno occupava lo spazio delle dispute teologiche, della predicazione, della ragione politica. L'altro era il campo dell'osservazione che i viaggiatori sviluppavano attraverso i loro contatti con l'oltremare. E inevitabilmente la natura stessa dei testi, caratterizzati dalla matrice mercantile degli ambienti fiorentini di provenienza, alla fine condizionava la modalità di rappresentazione dell'alterità orientale.

3. Il modello della civitas

3.1 Selvatico e domestico

L'analisi comparata dei diari di pellegrinaggio fiorentini indica una presenza costante della coppia di antonimi selvaggio/domestico come chiave interpretativa dell'Oltremare. Tale antitesi è utilizzata per distinguere, all'interno del mondo dei beduini, gli allevatori nomadi dai coltivatori sedentarizzati, gli arabi «salvatici» dagli arabi «dimestichi»¹². La medesima coppia selvatico/domestico funziona anche per distinguere, in un senso più ampio, la società urbana come luogo di civilizzazione separandolo da quello che non è civilizzato. Lo stesso modello si ritrova nell'alternanza interpretativa deserto/giardino attraverso i cui schemi è rappresentato l'ambiente naturale dell'Oltremare: l'ordine, l'armonia, la bellezza appartengono alla natura antropizzata, ivi compresa la città, mentre il deserto è il luogo dell'abbandono, dell'arsura e dell'assenza di esseri umani. Dunque le città nel loro complesso sono rappresentate come luoghi dotati di ogni grazia naturalistica, sociale e architettonica: esse sono ricche di giardini, rigogliose di coltivazioni, abbondanti di acqua e disseminate di mercati dove si producono le migliori merci. Tra i centri di grande impatto per la loro dimensione e i loro commerci sono ricordate dai pellegrini fiorentini le città di Damasco, di Alessandria e il Cairo magnificate per la bellezza delle strutture architettoniche, il fermento dei commerci e la varietà di prodotti. In effetti l'ideale urbano che ha ispirato le società musulmane medievali era fondato sullo sviluppo di un'economia centrata sul mercato inteso sia come struttura di produzione sia come luogo fisico dove avvenivano gli scambi. La centralità del mercato doveva essere evidente soprattutto nelle città di grande ampiezza: era

¹² Si veda ad esempio Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare, (1346-1350)*, cit., p. 141.

generalmente costituito da un insieme architeturale e urbano dotato di porte dove non erano previste zone residenziali. Poteva, al contrario, includere delle moschee, dei caravanserragli, dei bagni pubblici e delle scuole¹³. In alcuni casi il mercato andava ad occupare una serie di vie ad esso destinate, con le botteghe a pianterreno che affacciavano sulla strada e le abitazioni al piano superiore, come nel caso del Cairo. È questo il tipo di mercato che i diaristi fiorentini raccontano: dalle loro descrizioni sembra che non vi sia discontinuità tra le diverse zone urbane rappresentate come un unico grande spazio comune in cui si svolge ogni tipo di attività.

3.2 Le città commerciali

3.2.1. Damasco

Giorgio Gucci, alla fine del Trecento, dipingeva Damasco come una città piena di ricchezze dove allignava una gran quantità di mercanti e tra questi molti cristiani d'ogni lingua. La città siriana veniva rappresentata come un luogo dotato di grande armonia, ricco di piacevoli giardini, fornito di salde fortificazioni e abitato da una gran quantità di gente. Il Gucci passava poi a esaltare le virtù di Damasco quale città produttiva decantandone le sete, i lini, l'oreficeria, la vetreria e finanche le confezioni dolciarie. Secondo il viaggiatore fiorentino pare che in nessuna manifattura vi fossero migliori artigiani al mondo di quelli damasceni¹⁴. Damasco era apprezzabile, oltre che per i prodotti, anche per la sua organizzazione urbanistica che si traduceva in un efficiente sistema di gestione delle acque: un inaspettato sistema idrico fognario che raggiungeva – dice il Gucci – ogni abitazione: «E quasi ogni casa ha la fonte nel mezo della corte, e così di casa in casa per condotto sotterra va la detta acqua; e sono maravigliosi i condotti che vi sono, e bene ordinati. Poi a piè di dette fonti si lava ogni cosa che è mestiere per la casa, e quella acqua così brutta versa per un altro condotto. E come per tutta la terra sono i condotti dell'acqua buona, così vi sono i condotti dell'acqua cattiva»¹⁵. La cosa appare tanto più degna di nota se si tiene conto della situazione fiorentina dal momento che le fognature erano ancora praticamente assenti nella città duecentesca e i vicoli tra le abitazioni servivano allo smaltimento dei rifiuti¹⁶. Non a caso la manutenzione di strade e fognature divenne un obiettivo preciso del comune, riscontrabile in numerosi documenti, solo a partire dal XIII secolo¹⁷. Rispetto alla vita dei villaggi seminomadi, l'organizzazione urbanistica di Damasco interpreta il perfetto modello della civiltà cittadina, la cui massima espressione si compie nella ricercatezza delle merci, nell'eleganza delle botteghe e, non ultimo, nell'idea di un fermento che non si arresta neppure di notte ravvivato da migliaia di lampade¹⁸. È vero che le descrizioni magniloquenti delle grandi città mercantili del Levante sono in parte sollecitate da un certo fascino dell'esotico, ma non per questo si possono destituire di valore documentario le testimonianze circa la vivacità di tali nodi¹⁹.

¹³ B. Scarcia Amoretti, *Un altro medioevo. Il quotidiano nell'Islam*, Bari, Laterza, 2001, pp. 95-96.

¹⁴ Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, (1384), a cura di M. Troncarelli, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza e M. Troncarelli, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, pp. 299-300.

¹⁵ *Ibidem*, p. 302.

¹⁶ F. Sznura, *L'espansione urbana di Firenze nel Duecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 37.

¹⁷ G. Pampaloni, *Firenze al tempo di Dante. Documenti sull'Urbanistica fiorentina*, Firenze, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1973, p. XXXII ss.

¹⁸ Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, (1384), in A. Bedini, *Testimone a Gerusalemme. Il pellegrinaggio di un fiorentino nel Trecento*, Roma, Città Nova, 1999, p. 94.

¹⁹ Si veda D. Jacoby, *Mercanti genovesi e veneziani e le loro merci nel Levante crociato*, in *Genova, Venezia, il Levante nei secoli XII-XIV*, a cura di G. Ortalli e D. Puncuh, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 2001, p. 215. Cfr. G. Ortalli, *Venice and Papal Bans on Trade with the Levant. The Role of the Jurist* in «Mediterranean Historical Review», X [1955], num. 1/2, pp. 242-258; F. Gabrieli, *L'Islam nella storia. Saggi di storia e storiografia musulmana*, Bari, Dedalo, 1989, pp. 98, 102-103.

3.2.2. Alessandria

La descrizione della città di Alessandria da parte di Simone Sigoli si può ricondurre alla stessa cifra encomiastica che è già stata osservata per Damasco. Alessandria non solo è grandissima ma ha belle vie, ogni genere di cibo e frutti di ogni tipo che sono i più buoni del mondo²⁰. La gastronomia egiziana pare apprezzata dai viaggiatori. Nel racconto del Sigoli la carne trionfa nelle sue numerose varietà: castrone ovvero agnello castrato, asino, cavallo, cammello e tanti polli e quaglie. Carne venduta senza ossa, cotta alla perfezione e macellata secondo la tradizione islamica, benché il Sigoli non dia conto dell'attinenza con i dettami religiosi²¹.

3.2.3. Il Cairo

Un discorso a parte va fatto per il Cairo sede del sultanato e rinomata tra i pellegrini non tanto o non solo per le sue caratteristiche di centro mercantile quanto per la sua nobiltà ed eleganza. La città pare destare interesse nei viaggiatori solo per la sua storia che in molti si ingegnano a ricostruire. Il Cairo è spesso identificata con Babilonia²² tanto che Niccolò da Poggibonsi, alla metà del Trecento fa ancora confusione: «Lo Cairo di Babillonia è grande città, ed è tutta piena di case»²³. Essa è guardata con diverso atteggiamento rispetto agli altri centri, è percepita come la capitale del sultano, un luogo dove i segni della continuità del potere sono più evidenti, stratificati nei nobili edifici che i vari governanti hanno voluto donare alla città²⁴. Frescobaldi si sofferma sull'ordinamento sociale mettendo in luce la struttura fondamentale militare della sua organizzazione tutta incentrata sull'aristocrazia dei mamelucchi. Com'è noto questi mercenari venivano acquistati come schiavi quando erano bambini da tribù nomadi di aree libere dal dominio musulmano e convertiti all'islam, dunque le loro provenienze potevano essere le più disparate²⁵.

3.2.3. Le altre città

Per quanto riguarda le altre città, la menzione che ne viene fatta nel corso dei racconti ha un carattere episodico, simile al tipo di informazione minima tipica degli *itineraria* e delle *descriptiones* antiche che fornivano indicazioni circa le vie di terra e le rotte di mare da seguire, l'ubicazione dei porti e degli *hospitalia*, l'assetto dei *loca sancta*. Si tratta di notizie scarse in cui si sublima quel minimo di nozioni indispensabili al viaggiatore che si trovasse a passare di lì. Leonardo Frescobaldi, ad esempio, parla di Beirut esclusivamente per l'efficienza delle difese e la funzionalità del porto, a evidente beneficio di chi intendesse accompagnare al viaggio devoto qualche attività commerciale²⁶. Le informazioni che vengono fornite servono solo per istruire i futuri viaggiatori riguardo al clima del luogo, alla possibilità di procurarsi acqua, cibo e servizi di vario genere. Gli esempi di questo tipo potrebbero essere numerosi: le città secondarie vengono citate non perché siano interessanti in sé – salvo sporadiche e concise eccezioni – ma perché su di esse si intendono dare notizie utili ai viaggiatori che verranno.

²⁰ Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, (1384), cit., p. 71.

²¹ *Ibidem*, pp. 72-73, 74.

²² È il nome greco del primo insediamento arabo di al-Fustāt che, in epoca fatimide diverrà Il Cairo. Nel 1171 Saladino s'impadronì del paese ed è a lui che si deve la costruzione della cittadella di al-Qāhir.

²³ Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, (1346-1350), cit., p. 115.

²⁴ Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, (1384), cit., p. 270.

²⁵ Leonardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, (1384), a cura di G. Bartolini, in G. Bartolini e F. Cardini, «Nel nome di Dio facemmo vela». *Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Bari, Laterza. 1991, p. 143.

²⁶ *Ibidem*, p. 184.

4. I Luoghi Santi

4.1 Dallo spazio urbano allo spazio sacro

Quando i pellegrini si trovano alle prese con le città dei Luoghi Santi - Gerusalemme, Betlemme e Nazareth - abbandonano la percezione complessiva della realtà urbana così com'è stata descritta negli altri casi per fare spazio a un susseguirsi di *cerche* che creano un tessuto narrativo a parte. Muta il punto di vista e anche il ritmo, lasciando frantumare l'esperienza dell'osservazione nella ricerca del particolare, del singolo luogo, della spoglia visibile di un'epifania dell'invisibile. Tranne la pedissequa rassegna di Niccolò da Poggibonsi che con sforzo didascalico enuncia la storia della città, dalla dominazione di Nerone all'arrivo dei Tartari²⁷, le analoghe esposizioni degli altri viaggiatori sono veramente ben poca cosa. Giorgio Gucci racconta Gerusalemme nel suo complesso con poche ed essenziali pennellate per poi passare a descrivere i molti luoghi notabili e miracolosi che sono ciò che veramente lo interessa: «La città d'oggi è in parte dove era la città vecchia e in parte fuori della città vecchia, ed è quasi di grandezza della città di Pistoia e bene piena di case e di gente, ed è posta in buono e bello paese e bene ubertuoso e di buone cose; ed è paese temperato da caldo e da freddo, ed assai ha le maniere e condizioni del nostro paese»²⁸. Secondo un modello consolidato, anche nel caso della descrizione dei Luoghi Santi, il riferimento dello scrivente è sempre alle strutture mentali occidentali il cui ricorso serve per rappresentare al lettore un sistema sconosciuto mediante uno familiare. In questa prospettiva i minareti vengono spiegati come campanili e le misure si danno in paragone con i luoghi di Firenze. Marco di Bartolomeo Rustici descrive Betlemme secondo una modalità mista: in parte usa la nominazione dei luoghi per fare memoria delle tradizioni cristiane e degli accadimenti evangelici, in parte descrivere la città e in parte elenca i luoghi degni di nota per la devozione. Per parlare di Betlemme il Rustici inizia raccontando l'episodio del campo di ceci: vicino alla città c'è un luogo dove Cristo incontrò un ebreo che seminava ceci. Quando gli domandò cosa stava seminando l'altro rispose che seminava pietre. Allora Cristo disse «E pietre siano», così i ceci diventarono pietre²⁹. Il dato dell'attualità nelle testimonianze dei miracoli così come dei Luoghi Santi e degli eventi che vi si sono svolti non va mai sottovalutato in questo tipo di narrazione. È il caso del Rustici che subito dopo la spiegazione aggiunge: «E per maggiore testimonianza vi si truova di quelle pietre che paiono ceci bianchi e rossi e chi ne vuole ricorre ne truova assai»³⁰. Ciò vale per il campo di ceci, per la grotta del latte e per molti altri luoghi dove i presunti resti di miracoli ed eventi danno consistenza materica alle devozioni. È proprio questo tipo di testimonianze che struttura la rappresentazione del sacro nell'ambito delle città sante. La loro organizzazione urbanistica, le loro architetture, i loro usi passano in secondo piano per far emergere una rappresentazione totalmente impregnata di memorie devote. Sono queste che scandiscono la descrizione dello spazio facendo diventare le città una sorta di circuiti del sacro. Questa *reductio ad unum* è forse la premessa principale per la traslazione del sacro in Occidente mediante la creazione dei Sacri Monti che proponevano una ristrutturazione della memoria in luoghi topografici. Una memoria che, facendo appello ai cinque sensi, riusciva ad offrire un vero e proprio teatro della Passione³¹.

²⁷ Nel 1308 il sovrano mongolo Ghazan invase la Terrasanta con l'appoggio dei cristiani, che speravano di riacquistare i territori perduti.

²⁸ Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, (1384), p. 288.

²⁹ Marco di Bartolomeo Rustici, *Dimostrazione dell'andata o viaggio al Santo Sepolcro e al Monte Sinai*, (1425). *Diplomatic edition of the Codex Rustici*, in K. Olive, *Creation, imitation, fabrication: renaissance self-fashioning in the codex Rustici*, Tesi di Dottorato del Department of Italian Studies, vol. 3, University of Sydney, Sydney, 2004, p. 854.

³⁰ *Ibidem*

³¹ G. Bresc-Bautier, *Les chapelles de la mémoire*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, a cura di S. Gensini, Montaiione, Pacini Editore, pp. 216.

A testimonianza di un tale sbilanciamento a favore degli spazi sacri, il Rustici scrive ancora a proposito di Betlemme: «Evi di molte vingne e quivi possono fare del vino; àno licenzia dal soldano. La detta ciptae è tutta guasta, tutta rovinata e gli cristiani rifanno le chase di terra cruda»³². Annota poi lunghezza e larghezza della città e il tributo che si deve pagare al sultano ma subito dopo inizia a parlare delle chiese e dei luoghi che costituiscono le *cerche* dei pellegrini. Non troppo diversamente dagli altri, ancora nel 1500 Pagolo Rucellai descrive la città di Betlemme per poter orientare il grosso del racconto verso i luoghi di devozione. Spiega della chiesa in cui la vergine partorì Gesù e dell'altare che vi è stato costruito, illustra l'altare della circoncisione, un altro dove sparì la stella dei magi e, senza soluzione di continuità, passa a descrivere la tomba di San Girolamo e degli innocenti fatti uccidere da Erode³³. La grande differenza del diario del Rucellai, il più tardivo del corpus fiorentino, è il fatto di aver organizzato tutte le descrizioni per luoghi mediante rubriche, cosa che rende ancora più evidente lo stacco tra la rappresentazione degli ambienti urbani e quella degli spazi sacri. Queste rubriche sono un elemento importante per lo studioso dal momento che restituiscono un'idea precisa dell'approccio adottato. Alle rubriche intitolate a Candia, Rodi, Cipro, Beirut, Giaffa e Betania succedono quelle dedicate al «viaggio che fece Iesu Christo nel tempo della sua passione», alla «proportione come sta la chiesa del Sancto Sepolcro», alla «città di Bethleem», alla «montana Iudea», alla «Galilea et Hierico», per poi ritornare a



*Bernhard Von Breydenbach, Peregrinationes in Terram Sanctam, Magonza, 1486.
Illustrazioni di Erhard Reuwich incisore*

descrivere le città come Damasco, Alessandria e Il Cairo³⁴. Ma di Damasco, a differenza degli altri diari fiorentini, viene trascurata la dimensione mercantile per collegarla invece alla memoria evangelica: «Damasco è una nobile città molto famosa, capo della Siria, abitavi assai mercatanti. Fòri di Damasco si mostra il luogo dove Christo chiamò sancto Paulo apostolo dicendo: "Saule, Saule quid me persecueris?"³⁵». Mentre la città fisica scompare, prende consistenza la città spirituale, quella disegnata dalla storia sacra e scandita dalle memorie cristiane. È la presenza divina che impregna i *loca sancta* a farli assurgere a mète privilegiate

dell'evento religioso ed è questo ciò che i pellegrini cercano: la tangibilità dei luoghi letteralmente imbevuti di presenza sacra. Sul terreno dove si è svolta la passione, affermano i testimoni, sono visibili le tracce di sangue lasciate dal corpo torturato del Cristo; nella grotta dove la Vergine allattava, la terra intrisa del suo latte si è fatta bianca. Grazie alla mediazione di un contatto fisico, quasi corporeo, col miracolo gli uomini possono intraprendere un itinerario di salvezza che passa attraverso la topografia dello spazio sacro.

³² Marco di Bartolomeo Rustici, *Dimostrazione dell'andata o viaggio al Santo Sepolcro e al Monte Sinai*, (1425), cit., p. 854.

³³ Pietro Pagolo Rucellai, *Viaggio di Hierusalem*, (1500), Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Mag. XIII, 75, trascrizione di I. Sabbatini, cc. 6v-7r.

³⁴ *Ibidem*, cc. 4r, 5r, 6v, ss.

³⁵ *Ibidem*, c. 8v.

4.2 La città di Dio e la società urbana

Il modello occidentale della *civitas*, intesa come società degli uomini, era stato adattato a paradigma per l'interpretazione dell'Oriente. Coloro che vivevano al di fuori della società urbana erano considerati più vicini alla natura animale piuttosto che a quella umana. Dunque la città diventava un modello etico, l'affermazione della natura umana che si esaltava a confronto con l'ambiente selvaggio e i popoli nomadi. In tutto questo Gerusalemme rimaneva il riferimento ideale ma subiva uno scivolamento semantico. Il background agostiniano, comune a tutto l'immaginario occidentale, stava spostando il proprio baricentro dalla città di Dio alla città edificata dai cristiani. La città di Dio era stata messa in essere dalle istituzioni cittadine cosicché, nel medioevo maturo, essa tendeva a sovrapporsi alla città degli uomini. Il cambiamento consisteva nel passaggio da un simbolismo cristiano, in cui la vera città era quella di Dio, a un simbolismo civico il cui punto di riferimento era la città nella forma assunta durante lo sviluppo urbano che aveva cambiato il volto dell'Occidente. Di conseguenza i valori di riferimento non erano mutati ma venivano rinegoziati alla luce del fatto che la città di Dio aveva acquisito caratteristiche precise nel suo concreto modellarsi in istituzioni civiche, assetti urbani, organismi sociali e dinamiche economiche.

4.3 Devotio e curiositas

Anche coloro che viaggiavano per fini devoti non mancavano di rilevare gli aspetti urbanistici, sociali ed economici delle regioni che visitavano e soprattutto delle città. Damasco, Alessandria o il Cairo poco avevano a che fare con quella dimensione della mnemostoria cristiana che motivava la ricerca dei pellegrini europei. Eppure, in piena età urbano-borghese, la *curiositas* stuzzicava il loro interesse di viaggiatori non meno della *devotio* che per secoli aveva portato una quantità di uomini – e qualche rara donna – da una parte all'altra del Mediterraneo. Non si può forzare l'interpretazione di tale cambiamento sminuendo la motivazione religiosa del pellegrinaggio che, anzi, rimaneva viva e vitale. Certo è però che accanto a tale componente assumeva un peso crescente il viaggio inteso come forma di conoscenza del mondo. D'altro canto si stava verificando anche un fenomeno parallelo che spingeva la produzione odeporica in direzione totalmente opposta. Se si osservano alcuni dei diari più tardi, vicini alla soglia del XVI secolo, non si può fare a meno di notare una sorta di ritorno a uno spirito più compiutamente edificatorio, completamente concentrato sulla dimensione religiosa e specificamente liturgica. È il caso del diario del mercante milanese Bernardino Dinali (1492), la cui opera costituisce una sorta di cerniera tra il manuale di devozione e il racconto odeporico³⁶. Esempi come questo, che si caratterizza per il fatto di riportare con grande completezza il rituale liturgico gerosolimitano, suggeriscono che, a fronte di un'incipiente sviluppo della *curiositas* per gli aspetti etnologici e geografici, una parte della produzione odeporica stava intraprendendo la strada del recupero di un approccio più esclusivamente devoto. Si osservi, per tornare al corpus fiorentino, il testo di Pietro Pagolo Rucellai: che si tratti di Alessandria o di Damasco ciò che interessa delle città non è altro che la loro relazione con il racconto biblico o l'avvertenza sulle reliquie che vi si conservano. L'attenzione etnologica che si poteva notare negli altri diaristi coevi scompare per trasformare il racconto in una sorta di mappatura dei santuari, delle reliquie e dei luoghi devoti. Gerusalemme assumeva in questa prospettiva una rilevanza nuova: in tutto questo tempo era sempre rimasta la città in cui il sacro aveva più diritto di cittadinanza che in qualunque altro luogo del mondo. Le *peregrinationes maiores* di Roma e Santiago avevano come mèta le tombe degli apostoli. Nel caso di Gerusalemme invece era la città nel suo complesso, col relativo corollario di luoghi memoriali, a costituire quelli che si erano andati

³⁶ Si veda in merito I. Sabbatini, *Libro di preghiere e racconto di viaggio. Il diario di Bernardino Dinali tra liturgia e odeporica alla fine del Quattrocento*, «Liber Annuus», LX (2010), pp. 273-285.

definendo come *loca sancta*. La città topografica forniva un substrato di tessuto storico e urbanistico alla sacralità gerosolimitana. Essa non era solo un complesso di santuari ma diveniva un percorso in cui si riassumeva l'essenza del viaggio come strumento di redenzione. Un viaggio nel viaggio, che si arricchiva di significati allegorici sempre più pregnanti secondo un tessuto simbolico capace di creare un potente effetto di *mise en abyme* tra storia e metafora. Di eco in eco, i Sacri Monti che si diffusero in Europa tra il XV e il XVI secolo non si limitavano a riprodurre i santuari di Gerusalemme ma imitavano la struttura stessa della Città Santa trasferendone in Occidente, oltre alla sacralità, anche il modello urbanistico affinché, secondo le parole di Bernardino Caimi fondatore del Varallo, «hic Hierusalem videat qui peragrarare nequit».

Il Tempio di Salomone e le sue colonne: il percorso di un simbolo da Gerusalemme a Roma fino al Nuovo Mondo

Stefania Tuzi

Università di Roma La Sapienza – Roma – Italia

Parole chiave: Gerusalemme, Roma, Messico, Nuovo Mondo, Tempio di Salomone, Colonne gerosolimitane, Architettura religiosa.

1. Introduzione

C'è un percorso simbolico che da Gerusalemme tocca prima Roma e la Spagna per arrivare poi nel Nuovo Mondo. Un percorso che ha origine dal mito del Tempio che Salomone costruisce a Gerusalemme obbedendo alla volontà divina. Nella Bibbia si legge che, per tracciare la pianta, vengono utilizzate le stesse proporzioni dettate da Dio a Mosè per il Tabernacolo¹. Dio, quindi, sarebbe il vero architetto e si servirebbe di Salomone come artefice dell'edificio. Non meraviglia quindi che questo tempio abbia sempre esercitato una straordinaria attrazione su teologi, storici e artisti come microcosmo progettato dalla "intelligenza divina" dove la perfezione si esprime sotto un triplice aspetto: teologico, cosmologico e architettonico.

Nel 70 d.C. durante l'assedio di Gerusalemme, il Tempio viene distrutto dalle truppe di Tito ma paradossalmente la sua scomparsa ne favorirà la permanenza e darà origine al mito. La riproposizione del Tempio o di elementi salomonici diviene un modo per riaffermare tangibilmente quella Architettura Divina.

2. Il Nuovo Mondo come Nuova Gerusalemme

di religiosi e missionari ribadiscono questo concetto: il Nuovo Mondo è la Nuova Gerusalemme dove edificare templi alla gloria di Dio. I primi dodici francescani che arrivano in America Centrale nel 1592 a seguito di frate Martino di Valencia prendono non a caso il nome di apostoli e vogliono preparare il mondo per la nuova venuta di Cristo che per loro è imminente².

A partire da questo momento assistiamo a un proliferare di scritti, soprattutto di francescani, che descrivono il Nuovo Mondo con espliciti riferimenti a Gerusalemme e al Tempio di Salomone. Elemento costante in queste opere è il parallelismo che si vuole stabilire tra antico Testamento e realtà americana. Per corroborare le loro teorie gli autori si spingono ad affermare che gli abitanti del luogo sono i discendenti dei figli di Israele³. Frate Jeronimo de Mendieta nella sua *Historia Eclesiástica Indiana* sostiene che gli indios vengono da Babilonia o da terre vicine o sono parte della popolazione scappata dopo la distruzione del Tempio⁴. Gli agostiniani Alonso Ramos Gavilán (*Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, 1621) e Antonio de Calancha (*Corónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, 1638)

¹ Le principali descrizioni del Tempio sono nel primo *Libro dei Re* e nelle *Cronache*, anche se non mancano nella Bibbia passaggi che forniscono ulteriori dettagli riferiti a eventi particolari che si svolgono nell'edificio sacro. C'è poi un'ulteriore descrizione del Tempio nella *Profezia di Ezechiele*.

² Cfr. A. J. Christenson, review of J. Lara, *City, Temple, Stage. The eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in the New Spain*, in *Brigham Young University Studies*, 45, 3, 2006, p. 172.

³ J. Lara, *City, Temple, Stage. The eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in the New Spain*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 2004, p. 148.

⁴ J. de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, a cura di J. García Icazbalceta, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, IV, ILI, pp. 539-540 e M.A. Fernández, *La Jerusalem indiana. Los conventos-fortaleza mexicanos del siglo XVI*, Mexico D.F., Smurfit Carton, 1992, p. 140.

sostengono che esiste un cristianesimo preispanico e considerano la storia precoloniale dei popoli indigeni come un capitolo della storia universale del mondo cristiano nel quale gli abitanti delle Ande sono associati a quelli europei del primo cristianesimo⁵.

Per i primi missionari questi territori appena scoperti sono la rappresentazione del paradiso terrestre. Qui i religiosi vedono la possibilità di tornare al vero spirito cristiano e di ricostruire in terra la Città di Dio e il suo Tempio. La loro idea è di realizzare una “Jerusalén Indiana”⁶. Si tratta di una visione millenarista che collega simbolicamente il nuovo mondo alla Gerusalemme Celeste.

Del resto già Cristoforo Colombo, nel suo terzo viaggio interpreta l’Orinoco come uno dei quattro fiumi del paradiso e agli inizi del Seicento Antonio León Pinelo nel suo *El paraíso en el Nuevo Mundo* vuole dimostrare che i quattro fiumi sudamericani (Orinoco, Rio delle Amazzoni, Magdalena e Rio della Plata) sono quelli descritti nella *Genesi*. Il religioso vuole inoltre dimostrare che il paradiso terrestre era un luogo reale ed era in America Latina⁷.

3. Il Tempio gerosolimitano nel Nuovo mondo negli scritti del XVI secolo



Diego de Valdés, *Rhetorica Christiana*
(Valdes 1579, p. 107)

Nei numerosi testi elaborati dai frati che arrivano in queste terre ci sono espliciti riferimenti a Gerusalemme e al Tempio di Salomone che viene messo a confronto con i templi atzechi. Nei testi viene osservato che i templi atzechi seguono lo stesso modello architettonico del Tempio di Salomone con la divisione in tre parti, di cui l’ultima – nel Tempio il *Sancta Sanctorum* – è destinata solo ai sacerdoti⁸. Sono inoltre frequenti le comparazioni tra il Tempio gerosolimitano e i conventi che si andavano edificando per cui i frati si consideravano dei nuovi Salomone.

Intorno al 1592 frate Juan de Grijalva, nella sua cronaca dell’ordine di Sant’Agostino, mette in relazione il Tempio di Salomone e i complessi missionari mendicanti, osservando la somiglianza tra questo e gli spazi di patio, cappelle aperte e cappelle *Posas* dei conventi. Afferma, inoltre, che il *Calvario* realizzato nei complessi religiosi della Nuova Spagna è un’esplicita citazione del Santo Sepolcro sulla Via Dolorosa⁹.

⁵ Cfr. A. Windus, «Arquitectura eclesiastica, topografía y comunicación religiosa en el altiplano boliviano colonial», *Iberoamericana*, XVI, 61, 2016, p. 21.

⁶ M. Aguilar-Moreno, «Transculturation in Art: The Posa Chapel Case at the Monastery of Calpan, Mexico», *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 22, 1, 2013, p. 40.

⁷ Antonio León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo, comentario apologetico. Historia natural, y peregrina de las Indias Occidentales, islas, i Tierra-Firme del Mar Oceano*, a cura di R. Porrás Barrenechea, Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1943.

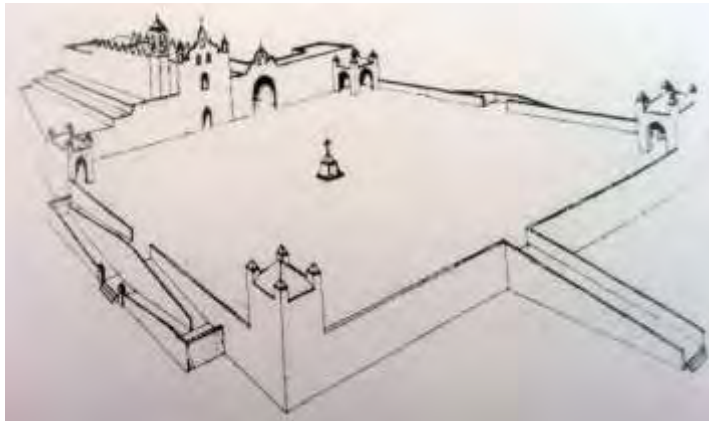
⁸ Fray Diego Durán, che arriva nella Nuova Spagna da ragazzo, descrive il santuario di Tezatlípoca come Tempio di Gerusalemme con una stanza riservata ai soli sacerdoti come il *Sancta Sanctorum* (D. Durán, *Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar*, cura e traduzione di F. Horcasitas, D. Heyden, Norman, University of Oklahoma Press, 1977, p. 100). Anche Fray Juan de Torquemada paragona i templi pagani del nuovo mondo al Tempio di Salomone e osserva che questi assomigliano ai templi che gli ordini mendicanti erigono nel nuovo mondo. (Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 7 voll., Mexico D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, vol. 3, p. 213).

⁹ R. Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico. An Essay on the Apostolate and the Evangelizing method of the Mendicant Order in New Spain, 1523-1572*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1966, pp. 319-320.

Analogo concetto si ritrova nell'*Americana Thebaida* di frate Matías Escobar. Nel fare riferimento alle attività edilizie degli agostiniani a Michoacán, la terra promessa degli agostiniani, il religioso cita il fiume Giordano e le due colonne Jachin e Boaz del Tempio di Salomone come metafore per la costruzione del Nuovo Mondo¹⁰. Nel testo vi è inoltre un'esplicita comparazione tra il Tempio e la chiesa di Tiripitío a Michoacán. Particolarmente interessante in questo testo è il riferimento al fatto che immagini ricostruttive del Tempio di Salomone erano note nel Nuovo Mondo grazie alle copie della Bibbia che i frati avevano portato in viaggio.

Questo riferimento teologico dell'America e delle sue popolazioni alla storia universale del cristianesimo si ritrova anche nella costruzione degli edifici; il modello a cui si rifanno è l'architettura paleocristiana. Le strutture dei complessi architettonici monastici alludono agli edifici descritti nella Bibbia, soprattutto al Tabernacolo di Mosé e al Tempio di Salomone a Gerusalemme; quest'ultimo nella descrizione fatta nel Libro dei Re e in quella visionaria di Ezechiele.

Le Bibbie illustrate, soprattutto la *Postilla super totam Bibliam* di Nicolao da Lyra (1481, prima edizione a stampa) e la *Bibbia Poliglotta di Anversa* di Benito Arias Montano (1568-1571) costituiscono uno dei veicoli principali per la diffusione di modelli visivi da riprendere nella costruzione dei nuovi edifici. Accanto a questi il testo di Riccardo di San Vittore *In visionem Ezechielis* (ed. Parigi 1518)



ricostruzione grafica del convento francescano a Yzamal, Yucatán

e la bibbia di François Vatable che riprende illustrazioni di Nicolao da Lyra.

Il testo di Nicolao da Lyra, così come quello di Riccardo di San Vittore vengono portati dai primi francescani nella Nuova Spagna e sono utilizzati come testo base e fonte per la realizzazione di repliche del Tempio¹¹.

In realtà la scelta del modello architettonico del Tempio di Salomone sottende anche altre ragioni. La comparazione tra il

Tempio gerosolimitano e i templi del Nuovo Mondo, viene utilizzata anche per avvicinare le popolazioni locali in una sorta di “sincretismo guidato” che riguarda le pratiche religiose e i luoghi dove queste si svolgono. Non è quindi un caso che molti nuovi complessi religiosi sorgano spesso sulle rovine dei templi distrutti dai primi conquistatori, sugli stessi pianori e usando le stesse fondazioni dei templi atzechi e funzionano come “sostituti”. I nuovi edifici mantengono quindi la stessa connotazione topografica e di relazione spaziale col luogo e con le popolazioni native e continuano a rappresentare l'*axis mundi* del cuore delle città nahua-ispatiche. Dai templi pagani viene ripreso il concetto di cappella aperta o cappella balconata, a similitudine di quelle che erano sulla sommità delle piramidi. Questo consente di avere una continuità spaziale, anche se “modificata”, che rende lo spazio più familiare per gli abitanti del luogo¹².

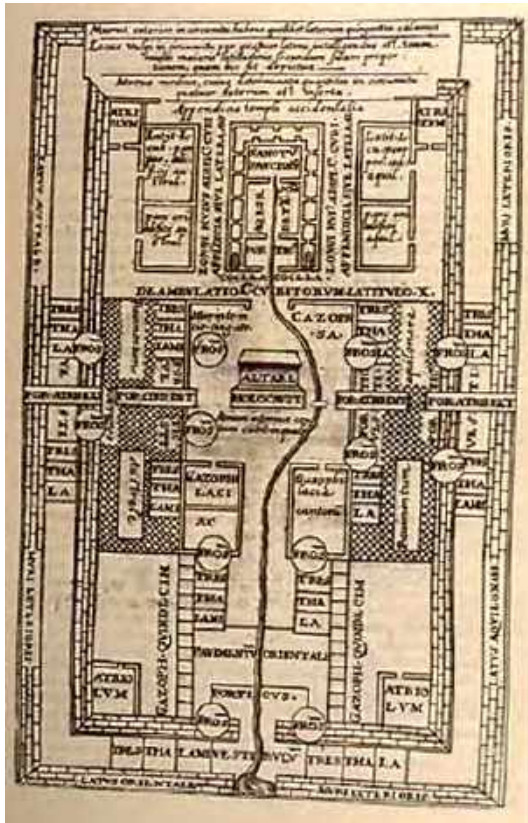
¹⁰ M. de Escobar, *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los Religiosos Hermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán I*. 1729, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Exconvento de Tiripetío- Morevallado Editores, 2008, p. 289.

¹¹ J. Lara, op. cit., p. 129.

¹² Ivi p. 113. In alcuni casi le cappelle aperte fanno riferimento all'architettura domestica azteca che non aveva porte.

La scelta di questa tipologia con cortile recintato consente, inoltre, di accogliere un maggior numero di persone da evangelizzare. Il cortile ha un ingresso monumentale (*Propylaea*) e di fronte una chiesa (*Templo*). Il modello architettonico utilizzato è il Tempio di Salomone con i suoi patii, portici e spazi ausiliari secondo le ricostruzioni grafiche contenute nella *Postilla* di Nicolao da Lyra. Sui quattro angoli del recinto murario vengono realizzate quattro cappelle, “cappelle Posas”, che sono utilizzate come luogo di sosta in occasione delle processioni. In questo caso il riferimento è al Tempio descritto da Ezechiele e illustrato nel testo di Riccardo di San Vittore.

4. L'architettura religiosa della Nuova Spagna come Tempio di Salomone



Nicolao da Lyra, ricostruzione del Tempio di Salomone, Biblia Latina cum Postilla (1502)

C'è da osservare che nella definizione di questa tipologia di conventi viene operata una sintesi tra le differenti descrizioni del Tempio contenute nella Bibbia (I e II Tempio, Profezia di Ezechiele) e quanto riportato nelle mappe di Gerusalemme dei primi pellegrini o nelle descrizioni dei viaggiatori in Terrasanta. Non si deve dimenticare che questo modello architettonico viene iniziato nei conventi realizzati dai francescani, gli stessi frati che erano custodi dei luoghi sacri del primo cristianesimo. Non a caso il modello tipologico della “cappella Posa” è da riferire secondo Kubler alle Kalube dell'antica Siria¹³. E' possibile, invece, come sostiene Lara, che i modelli di riferimento siano da ricercare nelle Qubba di Gerusalemme, ora note come cupola di Suliman Pasha e come Trono di Gesù o Trono di Salomone, nonché nelle raffigurazioni dei luoghi gerosolimitani. Non si deve dimenticare che c'è un sincretismo cristiano che si lega alle crociate; i visitatori di Terrasanta erano convinti che la cupola della Rocca fosse il Tempio di Salomone e che la moschea di Al Aqsa fosse il Santo Sepolcro. Il modello di questo si ritrova nelle miniature ebraiche, negli Eulogia per i pellegrini di Terrasanta e nei dipinti medievali¹⁴. Nelle

scene il Tempio viene raffigurato come un baldacchino o un ciborio. Pertanto le cappelle aperte potrebbero essere una rappresentazione in miniatura del Tempio. Tra l'altro in alcuni complessi della Nuova Spagna si ritrovano elementi che derivano dalle incisioni tramandate della cupola della roccia¹⁵. Le chiese a navata unica con tetto piano e merlature sono al centro dello spazio aperto e rievocano le raffigurazioni del Tempio gerosolimitano.

¹³ G. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1983., 1983, p. 538.

¹⁴ S. Tuzi, *Le colonne e il tempio di Salomone. La storia, la leggenda, la fortuna*, Roma, Gangemi, 2002, pp. 52-54.

¹⁵ J. Lara, op. cit. p. 121.



Portale nord del Convento francescano, Huejotzingo, Messico

balconata del coro è quadrata, la sua profondità ha la stessa larghezza della navata. C'è poi una porta che dà accesso alla balconata direttamente dal chiostro superiore e dai dormitori, mentre l'area sotto la balconata, (sotocoro) è a volta. Nonostante la semplicità dell'impianto è evidente la volontà di creare una tripartizione nell'edificio: Coro/sotocoro, navata e presbiterio. La divisione dello spazio in tre sezioni è stata associata ai tre spazi del Tempio di Salomone: il vestibolo (*Ulam*, situato verso il sorgere del sole), la sala cultuale o santuario principale (*Echal*) e la cella o *Sancta Sanctorum* (*Debir*)¹⁶. Ogni sezione è distinguibile dall'altezza del soffitto, o dal livello del pavimento, o da un differente disegno del soffitto. Poche sono le differenze che distinguono le chiese realizzate dai francescani rispetto a quelle degli agostiniani e dei domenicani anche se questi ultimi preferiscono utilizzare volte a costoloni nella zona del presbiterio, mentre il resto dell'edificio è trabeato. Ciò che rimane costante è la tripartizione¹⁷, così come costante è la presenza di tre ingressi: quello principale, ad ovest, una porta a sud che apre sul chiostro, per l'occasionale uso dei frati, e una monumentale e riccamente decorata entrata a nord. Quest'ultima negli edifici francescani è conosciuta come *porciúncula*¹⁸ ed è solitamente tenuta chiusa¹⁹, mentre le altre due sono aperte giorno e notte. Emblematico in questo senso è il caso della porta nord del convento di Huejotzingo in Messico. Qui la porta, riccamente decorata presenta ai lati due colonne che hanno sotto ai capitelli degli elementi sferici coperti da una rete. Questo sembrerebbe un chiaro riferimento alle colonne Jachin e Boaz del Tempio di Salomone così come descritte nella Bibbia. È possibile – come sottolinea Santiago Sebastian²⁰ – che l'autore della chiesa messicana volendo rievocare le colonne gerosolimitane non abbia attinto direttamente dalle descrizioni bibliche, dal momento che “era difficile per un artista dare un'interpretazione personale del testo biblico”, ma piuttosto abbia avuto modo di osservare alcune incisioni che illustravano i testi sacri.

La pianta è semplice, di solito senza transetto, un'abside cieca poligonale, senza finestre, che termina all'estremità est, con lo stesso orientamento dell'edificio gerosolimitano. Il presbiterio, all'estremità est della chiesa, è spesso delimitato da un arco di trionfo, simile a quelli delle primitive basiliche in Europa. Sul lato opposto c'è un coro balconato per i canti

delle “Ore” dei frati. Nella maggior parte dei casi la

¹⁶ E.I. Estrada de Gerlero, «Sentido político, social y religioso de la arquitectura conventual novohispana», in *Historia general del arte mexicano*, a cura di P. Rojas, Mexico D.F., Editorial Hermes, 1986, vol. 5, p. 626.

¹⁷ G. Kubler, op. cit., pp. 269-270.

¹⁸ Il modello della *porciúncula* deriva dalle porte sante di Roma, Assisi e Gerusalemme. Cfr. J. Lara, op. cit. p. 122.

¹⁹ Come afferma Lara, secondo la tradizione dell'antico testamento il nord è associato con le nazioni pagane e viene associato ai catecumeni che attendono il battesimo e l'ingresso nella fede. Entrambe queste connotazioni hanno avuto sicuramente una grande risonanza per i missionari del Nuovo Mondo (J. Lara, op. cit., pp.32-33).

²⁰ S. Sebastian, «La significacion Salomónica del Templo de Huejotzingo (Mexico)», *Traza y Baza*, 1973, 2, p. 83.



Nicolao da Lyra, dettaglio del capitello secondo la versione latina, Biblia Latina cum Postilla, tomo I, fol. 185v.

In particolare è possibile che si sia ispirato alla *Postilla* di Nicolao da Lyra interpretandole a suo modo²¹. Colonne simili si trovano anche sulla facciata della chiesa francescana di Altíxco, in Messico, con capitelli con gigli e melograni e una cornice decorata che prosegue nell'arco del portale.

Huejotzingo è forse il principale esempio di riproposizione del Tempio nella Nuova Spagna qui i riferimenti biblici al Tempio tornano anche nel cortile che aveva tre ingressi come nelle raffigurazioni del Tempio di Riccardo di San Vittore e Nicolao da Lyra.

Il modello tipologico dei conventi messicani si diffonde in altri paesi dell'America Latina tra questi, per primi in Perù e Bolivia. Esso si mantiene costante, anche se con leggere variazioni. Un modello che ha origine da una visione millenaristica del mondo e che attraversa i paesi per giungere nel Nuovo Mondo grazie al mito del Tempio di Salomone e che si mantiene costante fino a tutto il XVIII secolo grazie anche alla diffusione del salomonismo; una corrente artistica che codifica l'uso di parti architettoniche ed elementi decorativi esplicitamente riferiti al Tempio²².

²¹ J. Lara, op. cit., pp. 128-131. Come osserva Lara, si deve considerare che il volume di Nicolao da Lyra è uno dei più diffusi nel Nuovo Mondo e in una lettera del 1567 Fray jeronimo de Mendieta scrive che è richiesto in ogni biblioteca della Nuova Spagna. Peraltro la biblioteca del convento possedeva una copia del volume di Vatable che illustra un'edizione della *Postilla*.

²² Cfr. M. Gonzalez Galvan, «Barroco salomonico», *Artes de Mexico*, XV, 1968, 106, pp. 28-31. e S. Tuzi, op. cit., pp. 237-293.