

La forma di vita del pellegrinaggio spirituale contemporaneo: il caso di Santiago de Compostela

Jenny Ponzio, Eleonora Chiais

*“Donde se cruza el camino del viento con el de las estrellas”¹
“lo Straordinario risiede nel Cammino delle Persone Comuni”
Coelho (1987, p. 15)*

Abstract. This essay focuses on the paper and digital literature about the Camino de Santiago de Compostela (particularly on tourist guides and travel stories) to explore today's practice of pilgrimage and how it can take a spiritual rather than religious form. This kind of pilgrimage is narrated as an inner quest free from religious faith and traditional devotion. The reflection compares the form of life of the pilgrimage to Santiago with the form of life which characterizes the tourist experience in general (as it is defined by Brucculeri). It then takes into consideration the pragmatic and narratological dimension of the spiritual pilgrimage and identifies three main phases (the first consists in the acquisition of a competence through the use of "programmer" texts, the second in the personalization of the narrative program, when the subject takes in charge the standardized scheme, and the third in the narration of the journey). This type of pilgrimage is characterized by an object of value which is initially undefined and progressively becomes clear as the pilgrim advances. It is also characterized by dynamics similar to those identified by Caillois concerning the game. In particular, the category of mimicry is relevant. The pilgrim has their own uniform, which is well recognizable, but starting from some standard elements they can build a different path and a different character depending on their values and tastes: from this perspective, the pilgrim constitutes a thematic role that is embodied in different figurative roles.

1. Il cammino come forma di vita e gioco²

Negli anni Duemila, negli studi religiosi si è andata affermando una distinzione ormai divenuta molto famosa, che oppone la religione alla spiritualità. Sempre più persone, infatti, tendono a definirsi spirituali ma non religiose, per citare il titolo del libro di Fuller (2001). Le persone spirituali mettono in atto una ricerca spesso largamente autonoma, che non si preoccupa di uscire dai confini stabiliti dalle chiese e dalle confessioni tradizionali, ma che si basa invece sulla sperimentazione, sull'esperienza diretta, rifiutando verità preconfezionate e imposte dogmaticamente. “Essere spirituali vuol dire, innanzitutto, essere ‘cercatori’, mettersi in cammino alla ricerca di un significato che dia senso e valore all’esistenza,

¹ Scritta sul monumento metallico collocato nel 1996 sull'Alto del Perdón, lungo il Cammino di Santiago.

² La ricerca qui esposta fa parte del progetto “NeMoSanctI: New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s) – A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives”, che ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio europeo della ricerca (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Orizzonte 2020 dell'Unione Europea, in virtù della convenzione di sovvenzione n. 757314. Questo saggio è frutto di un lavoro condiviso, ma i paragrafi 1 e 4 possono essere attribuiti a Jenny Ponzio e i paragrafi 2 e 3 a Eleonora Chiais.

mossi dal desiderio di vivere in accordo con essa” (Palmisano, Pannofino 2021, p. X). Come questa definizione mette chiaramente in luce, essere “spirituali” vuol dire *essere in cammino*. Pierre Boudon (2013, p. 45) definisce il cammino – *le chemin* – come un termine intermedio tra un’origine e una fine presunta, tra un luogo e momento locale e presente e una percezione globale pensabile come orizzonte. Il cammino, declinato in questi termini, si può pensare anche come “forma di vita”, nel senso di Fontanille (2015). La ricerca spirituale spesso si fa percorrendo – o meglio ripercorrendo e reinventando – percorsi già tracciati dalle religioni istituzionali. In questo saggio, ci soffermeremo proprio su uno di questi casi, particolarmente significativo perché riguarda non solo la rielaborazione di una pratica fortemente codificata e notissima nella cultura religiosa cristiano-cattolica, ma anche un cammino che non è solo un percorso metaforico, ma un vero e proprio itinerario geografico: il pellegrinaggio verso la cattedrale di Santiago de Compostela. Infatti, esiste una fitta letteratura cartacea e digitale, che si esprime nei generi della testimonianza narrata, della guida turistica e perfino della fiction, che propone esperienze del cammino che prendono le distanze rispetto al pellegrinaggio religioso a favore di una ricerca che si può invece ascrivere al campo “spirituale” così come lo abbiamo definito. Brucculeri (2009) declina l’idea di forma di vita applicandola all’esperienza turistica: da questo punto di vista, l’esperienza del Cammino di Santiago si pone veramente all’intersezione tra la forma di vita tipica dell’esperienza turistica e quella del cammino interiore che caratterizza la ricerca spirituale. Ciò che accomuna queste due forme di vita è il compiere un movimento sia fisico che spirituale, sia esteriore che interiore, l’affrontare un altrove, ossia vivere un’esperienza marcata, staccata dalle coordinate spazio-temporali della vita ordinaria. Tuttavia, a differenza di altri tipi di turismo, i suoi effetti hanno una ripercussione profonda e duratura sulla vita quotidiana dopo il ritorno. Il Cammino infatti, nel nostro corpus, è spesso rappresentato come una scuola di vita, che insegna a chi lo percorre un nuovo modo di vivere e di vedere il mondo, individuando un nuovo sistema di valori che sorregga la vita quotidiana dopo il ritorno, rinnovandola profondamente.

Se si prende in considerazione la dimensione pragmatica del pellegrinaggio, è piuttosto evidente che la costruzione del senso di questa pratica avviene in tre fasi principali. La prima coincide con l’acquisizione di una competenza, di un saper-fare, che avviene per lo più grazie alla consultazione di testi di vario tipo, dalle guide alle testimonianze. La seconda tappa nella semiotizzazione del pellegrinaggio si ha quando lo schema standardizzato è preso in carico da un soggetto che lo fa proprio, incarnando il programma narrativo già codificato mediante un processo di personalizzazione che implica un investimento patemico e programmi narrativi secondari personali. La terza fase consiste nella narrazione del viaggio, con cui se ne costruisce e fissa la memoria. Si può pensare questa fase come un’operazione di sintesi e armonizzazione tra lo schema astratto e standardizzato e la personalizzazione dell’esperienza. Anche in questo caso, l’operazione semiotica non è del tutto libera, ma filtrata dalle convenzioni di un genere testuale antico e ben attestato (basti pensare che il primo resoconto relativo al Cammino di Santiago risale al Medioevo), che però sta subendo significative modifiche per vari motivi, tra cui l’aumento della tendenza al racconto su media digitali che impongono nuove forme e nuovi linguaggi, e il fatto che tra gli autori che redigono libri di testimonianze sulla scorta dei classici resoconti di pellegrinaggio si annoverano sempre più personaggi legati al mondo dei nuovi media, che quindi ibridano il racconto-testimonianza con linguaggi tipici di altri media.

Tra questi scrittori, troviamo ad esempio Nicolò Balini e Daniele Errico. Il primo è un blogger, videomaker e fotografo specializzato in viaggi, il secondo è un fotografo, con collaborazioni con giornali e riviste come *La Repubblica* e *National Geographic*, anche lui attivo sui social. I racconti di Balini (2021) ed Errico (2018) sono rappresentativi di alcuni tratti ricorrenti in questo tipo di letteratura-testimonianza di nuova generazione. Il primo è naturalmente una declinazione del pellegrinaggio in termini laici: nonostante la meta sia una cattedrale contenente le reliquie di un importante santo cattolico, il riferimento alla fede o al culto sono praticamente assenti. D’altro canto, di fatto Santiago è quasi sempre oltrepassato per raggiungere

la vicina Finisterre, vera conclusione del pellegrinaggio. Il secondo è un oggetto di valore estremamente indefinito: i pellegrini vanno alla ricerca di qualcosa che non è affatto chiaro in partenza, ma che scoprono cammin facendo. Si tratta di un topos estremamente ricorrente: il punto di partenza è una situazione di mancanza che si è venuta a creare nella vita del pellegrino, ma il *come* colmare questa mancanza diventa chiaro solo camminando. Dunque, se il cammino fisico, geografico, del pellegrino è orientato molto precisamente, il cammino spirituale non lo è altrettanto.

Un terzo elemento può essere identificato in un particolare tipo di realismo, che tende a essere molto accentuato e che nega al viaggio spirituale un'aura di trascendenza³. La descrizione accurata e realistica del corpo, specialmente del corpo sofferente, è un tratto ricorrente nella letteratura mistica cattolica, nella quale l'esperienza somatica accompagna quasi sempre la trasformazione spirituale⁴. La rappresentazione della fatica fisica, con i segni che lascia sul corpo, è un elemento importante anche nelle testimonianze di pellegrinaggio, tanto religioso quanto laico, in quanto si relaziona in modo inscindibile al progresso spirituale, costituendone in un certo senso il sintomo e la testimonianza "tangibile". Ciò che distingue i racconti di pellegrinaggio laici rispetto a quelli religiosi è però che tale realismo e la rappresentazione del corpo anche nei suoi aspetti scatologici e di sofferenza si esprime in un tono colloquiale, a volte ironico, spogliando il dolore dal suo ruolo di mediazione tra l'umano e il divino (cfr. Kristeva 2006, p. 130).

Per questa particolare forma di vita, così come è rappresentata nella relativa letteratura, risultano calzanti le categorie che Caillois (1958) ha individuato per il gioco. L'*agon* si esprime molto nettamente come sfida che il pellegrino pone a se stesso prima di partire e poi giorno dopo giorno nell'incertezza dello sforzo di raggiungere ogni tappa e addirittura si esprime talvolta come competitività nei confronti degli altri pellegrini sul Cammino⁵. L'*alea* è rappresentata dagli imprevisti, a volte anche pericoli, che costellano il cammino, così come dalle scoperte e dagli incontri inaspettati. Curiosamente, il superamento di imprevisti e pericoli è spesso attribuito a una provvidenza del tutto immanente, che appare secolarizzata e legata ad una sorta di magia propria del cammino⁶. Una forma di *ilinx* può essere rappresentata dall'ebbrezza di oltrepassare i propri limiti fisici ed emotivi e di provare sensazioni nuove ed entusiasmanti, tra cui recuperare un contatto con la natura (si trova con una certa frequenza ad esempio il topos del trascorrere notti all'addiaccio in luoghi sperduti con notti stellate mai viste prima nel loro splendore). Infine, c'è l'aspetto della *mimicry*, vale a dire la consapevole presa in carico del ruolo tematico del pellegrino, su cui ci soffermeremo tra poco⁷.

³ Questo tratto si vede bene ad esempio dall'incipit delle due opere: "Sveglia prestissimo, troppo presto, il treno per *San Jean Pied de Port* parte a quasi due chilometri dal nostro appartamento lungo il fiume qui a Bordeaux e dobbiamo farcela a piedi. Siamo arrivati in città ieri sera, ma abbiamo visto ben poco perché l'ansia per la giornata di oggi era difficile da mandare giù, anche con l'immensa tartare di manzo che ci siamo divorati a cena" (Balini 2021, p. 3); "La prima alba mi colpisce come una testata sul naso. Il cellulare ritma un suono sgradevole, dalle pareti della tenda filtra appena un po' di luce, poi il russare di Riccardo uccide l'ultimo profumo di romanticismo che mi ero immaginato" (Errico 2018, p. 9).

⁴ Un caso estremo è dato dal tema del martirio, che porta la prova corporea fino alla rappresentazione della morte fisica. Anche questo tema è, nella cultura contemporanea, ripreso e rielaborato in chiave spirituale e laica, si vedano al proposito i saggi raccolti in Ponzio (2018).

⁵ Nei racconti dei pellegrini c'è in effetti una costante preoccupazione di riuscita dell'impresa in termini fisici. Ci sono anche frequenti descrizioni della fatica, degli sforzi e dei sacrifici a cui è sottoposto il corpo. La competitività tra pellegrini si esprime ad esempio come sprezzatura nei confronti di chi ricorre a taxi e bus invece di camminare o pedalare o si fa trasportare lo zaino di *albergue* in *albergue*).

⁶ Per cui si trovano più volte, ad esempio in Balini (2021), frasi come "il Cammino provvede", espressione riecheggiata anche dal titolo di un capitolo (Balini 2021, p. 23).

⁷ L'analisi qui proposta si basa sullo studio di un corpus di testi prevalentemente verbali e appartenenti a diversi generi, in particolare racconti di viaggio e guide, su supporto sia cartaceo che digitale.

2. Imparare il gioco: la “scuola” dei pellegrini

La preparazione al pellegrinaggio, che corrisponde appunto a quel processo di volontaria e consapevole presa in carico del ruolo tematico del pellegrino, risulta basata su una struttura fortemente codificata che viene trasmessa tramite testi di vario tipo. Le modalità di questa codifica, così come le diverse tipologie testuali proposte sull’argomento, non sono stabili ma, al contrario, appaiono in continuo movimento e si modificano al modificarsi delle “mode” connesse da una parte alla pratica generale del pellegrinaggio nonché, dall’altra parte, nel caso qui considerato, alla periodica fortuna (o sfortuna) che accompagna nello specifico il pellegrinaggio verso la cattedrale di Santiago.

La storia del Cammino, effettivamente, ha conosciuto nel tempo un successo che si potrebbe definire quantomeno altalenante. Le prime testimonianze scritte di pellegrini sulla strada francese si ritrovano già nel *Codex Calixinus*⁸ del 1139. È proprio da quel momento che la popolarità di questo percorso si diffonde velocemente, dapprima grazie alla decisione del pontefice Alessandro III di concedere l’indulgenza plenaria, nel 1179, ai pellegrini che fossero giunti a Santiago e poi grazie a San Francesco D’Assisi che svolge questo stesso pellegrinaggio nel 1214. Nel corso del Medioevo la popolarità della strada è grandissima ma la sua fortuna ha una prima, brusca, battuta d’arresto agli albori della modernità⁹, specialmente con la traslazione, in un luogo segreto, delle reliquie del Santo nel 1589. La riscoperta delle reliquie nel 1879 riporta l’attenzione sul Cammino ma la pratica del pellegrinaggio a Santiago torna protagonista (ancorché ancora inscindibilmente ancorata alla tradizione espressamente cristiano-cattolica) solo quasi cento anni dopo con la visita di Papa Giovanni Paolo II nel 1982. L’ingresso nella dimensione laicamente *mainstream* di questo pellegrinaggio, che perdura ancora oggi e conosce nella contemporaneità la fortuna assoluta, è di poco successiva e si lega prima all’inserimento del percorso tra gli itinerari culturali europei da parte del Consiglio d’Europa nel 1987¹⁰ e poi alla dichiarazione del Cammino di Santiago Patrimonio dell’Umanità dall’Unesco, nel 1993¹¹. Originariamente, come si diceva, legato in maniera indissolubile alla dimensione religiosa, insomma, il Cammino nella contemporaneità si propone invece come un percorso esperienziale adatto a tutti e dunque aperto a tipologie narrative di pellegrini anche molto diversi gli uni dagli altri. Per supportare concretamente le diverse esigenze scatenate da questa moltiplicazione del target, quindi, le indicazioni proposte dalle guide turistiche del Cammino hanno subito un considerevole incremento consegnando all’aspirante pellegrino tutti i suggerimenti utili per affrontare una pluralità di possibili esperienze, da quella del cammino *gourmet* a quella del pellegrinaggio in solitaria¹², calandosi in altrettanti differenti ruoli figurativi ormai – in molti casi – solo lontanamente ancorati al *topos* del pellegrino *tout court*. Proprio le

⁸ Il quinto libro racchiude infatti un accurato resoconto della cultura, delle zone e delle tappe del Cammino.

⁹ La decadenza della pratica del pellegrinaggio a Santiago si può mettere in relazione con l’affermarsi di prospettive che prendono le distanze da forme di religiosità popolare e ostentata. Ad esempio, grande fu l’influenza della posizione critica di Erasmo da Rotterdam a proposito delle esibizioni esteriori della fede e, nello specifico, delle pratiche di pellegrinaggio. Per un approfondimento si rimanda a Rummel (1998). In seguito, l’Illuminismo non fece che accentuare questa tendenza.

¹⁰ Proprio all’ingresso del Cammino negli itinerari culturali europei si deve parte del rinnovamento delle indicazioni sul cammino e delle infrastrutture presenti sulla via. www.coe.int/it/web/cultural-routes/the-santiago-de-compostela-pilgrim-routes. Consultato il 10 agosto 2022.

¹¹ whc.unesco.org/en/list/669/. Consultato il 10 agosto 2022.

¹² Si veda, a questo proposito, per esempio: www.ilcamminodisantiago.net/cammino-di-santiago-da-sola/. Consultato il 10 agosto 2022.

guide, oggi spesso disponibili in formati digitali, garantiscono infatti un orientamento all'esperienza di viaggio e sono, di conseguenza, in grado di proporre a chi vi ci si relaziona diverse esperienze.

Se storicamente l'obiettivo delle guide "cartacee", come ricorda anche Alice Giannitrapani (2010), era per definizione piuttosto ambiguo (da un lato insostituibili alleati per sottrarsi alla rigidità di un viaggio preconfezionato, dall'altro lato miscelanee di strumenti utili per incanalare l'esperienza del viaggiatore in percorsi predisposti) oggi con i sempre più numerosi *travel blog* il loro strutturarsi secondo una catena sintagmatica coerente fatta di tappe, posti da vedere, cibi da assaggiare è molto più targettizzata e propone esperienze sempre più "sartoriali" per diverse categorie di viaggiatori (dalle famiglie ai single, dagli sportivi ai pantofolai, dai gourmet ai pauperisti *tout court* e così via). La rete pullula, così, di suggerimenti capaci di preparare al proprio *chemin* pellegrini di ogni tipo suggerendo, di volta in volta, differenti ruoli figurativi da prendere in carico a seconda del gusto personale.

Quale che sia il percorso esperienziale che si desidera intraprendere, e al di là del supporto scelto per ottenere le competenze necessarie ad affrontare l'impresa, le guide confermano indubbiamente quanto afferma ancora Alice Giannitrapani (2010) sulla scia di Greimas (1983), e mantengono sostanzialmente immutato il loro ruolo di *testi programmatori*¹³. A questi testi è infatti affidato il compito di produrre un'aspettativa, una tensione verso gli eventi che potranno verificarsi. La *tensività*, ovvero la condizione di protendersi verso gli eventi non ancora accaduti è lo strumento principale di quello che Barbieri (2004, p. 268) identifica come il punto d'incontro tra un *divenire interno* e un *divenire esterno* e permette di ridurre la distanza tra il mondo interpretato e il mondo concretamente esperito identificando le possibili sovrapposizioni tra una disposizione e un comportamento. Le guide, come d'altra parte i numerosi testi narrativi su questo tema, definiscono delle evenienze e identificano dei comportamenti da adottare stimolando, nei lettori/viaggiatori, un desiderio di emulazione capace di trasmettere, almeno *in nuce*, delle competenze. Val la pena di sottolineare qui che in generale il blog online nasce, d'altra parte, come "diario personale condiviso"¹⁴ e dunque ha, nelle sue manifestazioni più riuscite, alcuni importanti tratti in comune con il genere dell'autobiografia che deve spesso la sua fortuna alla capacità di scatenare nei lettori un desiderio di imitazione. La medesima spinta si trova nei *travel blog* che, abitualmente, accostano alle indicazioni pratiche (cosa mettere nello zaino, dove dormire, cosa mangiare...) informazioni decisamente personali (cos'è stato il cammino per me, come ho scelto di diventare *travel blogger*, cosa significa vivere una vita zaino in spalla...).

3. *Mimicry*: il pellegrino come ruolo tematico

Come già anticipato, le guide possono essere pensate come manuali finalizzati a insegnare, tra l'altro, a "vestire i panni" del pellegrino contemporaneo soddisfacendo dunque il desiderio – alla base della *mimicry* –, di "fingere di essere un'altra persona" interpretando, per un lasso di tempo che fin dall'inizio si identifica come ben delimitato, il ruolo del *personaggio pellegrino*. Riuscire a collocarsi all'esterno della realtà ordinaria richiede, almeno in potenza, una certa esperienza, un *know-how*, che quando manca, può essere sostituito con le preziose indicazioni delle guide che non lasciano nulla al caso (dalla scelta dell'attrezzatura al numero dei cambi, dall'organizzazione interna dello zaino alle indicazioni a proposito

¹³ Nel caso del Cammino di Santiago, tuttavia, a ricoprire il ruolo di testi programmatori non sono solo le guide, ma anche testi di *fiction*: negli ultimi decenni ad esempio, il romanzo di Paulo Coelho (1987), e il film *The Way* di Emilio Estevez, del 2010, hanno avuto un peso notevole nel rilanciare la moda di questo pellegrinaggio e nell'attribuirvi significati e connotazioni.

¹⁴ La definizione dell'Enciclopedia Treccani è quella di un "Diario elettronico, allocato in un sito web e continuamente aggiornabile" www.treccani.it/vocabolario/blog. Consultato il 13 agosto 2022.

degli accessori, dalla dieta da seguire prima della partenza alle tappe da fare). Com'è noto la pratica ludica del *far finta di* prevede spesso un travestimento ed è per questo che, qui, sembra interessante concentrarsi sulle indicazioni dispensate dalle guide più disparate a proposito del “look del pellegrino”.

Quello dell'abbigliamento, con l'equipaggiamento in generale, è infatti uno degli argomenti più trattati nei diversi *travel blog* considerati nonché, per la durata effettiva dell'esperienza/pellegrinaggio, il marchio distintivo che veicola immediatamente l'appartenenza alla categoria, al gruppo, alla classe, dei pellegrini. Questa capacità dell'*outfit* di veicolare immediatamente un significato proponendosi come un dispositivo comunicativo nonché come il più immediato strumento utilizzato dal singolo per manifestare la sua appartenenza (o, in generale, il suo *status*) non rappresenta, evidentemente, un caso isolabile nell'ambito del pellegrinaggio. Come sostiene Calefato (2021, p. 48) il corpo rivestito è infatti “un sistema culturale” che essendo costellato di segni (abiti, accessori e decorazioni varie) comunica tramite questi stessi segni “significati sociali, racconti, sensi che forgianno il significato sociale del corpo nel mondo”. Nel caso specifico di quella che senza difficoltà si potrebbe definire la *divisa del pellegrino* entrano poi in gioco alcune dinamiche comunicativo-vestimentarie che sono proprie delle uniformi nella conformazione delle quali, come già sostenuto altrove¹⁵, al simbolo è affidato il compito di sublimare l'ideologia. Nel caso delle divise, infatti, il rivestimento vestimentario è letto come la cartina tornasole del rapporto incessante tra individuo, aspetto e appartenenza e si propone come “ciò che ti copre, scoprendoti” rendendo cioè palese l'appartenenza a un gruppo.

Collocato a metà strada tra il *costume* e la *moda*, intesi qui nel senso di Sapir (1931), l'abbigliamento del pellegrinaggio è, per i motivi visti sopra, fortemente regolamentato ma, pur essendo generalmente piuttosto stabile, è comunque stato, sul lungo periodo, oggetto di quelle modificazioni di foggia che sono proprie della moda. Almeno fin dal finire del X secolo si delineò infatti uno specifico *habitus perigrinorum* avente, scrive Roberto Plotz¹⁶ “come scopo quello di proteggere chi lo indossa, e di mostrare al contempo la finalità religiosa del viaggio”. Questa divisa iniziale¹⁷, già depositata nel momento storico che ne vide gli albori nell'immaginario comune, si mantenne sostanzialmente invariata per i quattro secoli successivi. Nel XV secolo il costume si modificò con l'introduzione di un mantello dal cappuccio ampio dal collo largo e lungo fino ai piedi e di un cappello a tese più larghe e rovesciate “impreziosito” dai distintivi del pellegrinaggio (tipicamente la conchiglia). A rimanere invariati (e, dunque, caratterizzanti in questa divisa del pellegrino) furono gli attributi: il bordone, la bisaccia, la cassa per i certificati del pellegrino e – a partire dal XIV secolo – il rosario. Con il passare del tempo la “divisa” si evolse ancora fino ad arrivare all'uniforme del pellegrino contemporaneo.

Oggi i punti fondamentali di questo vestiario sono fondamentalmente due: la performatività tecnica dei singoli pezzi e, come in passato, la riconoscibilità della tenuta indossata durante la *performance* del pellegrinaggio. Queste combinatorie di abiti, all'interno dei quali si sovrappone il valore simbolico e quello strettamente funzionale, sono ancor più interessanti perché non presentano cambiamenti significativi in relazione al target di riferimento. Che il *blog* o la guida si rivolga a *single*, famiglie, fedeli o laici i consigli vestimentari restano, infatti, sostanzialmente i medesimi. Al netto dei dettagli tecnici che devono caratterizzare i singoli capi d'abbigliamento (e che fanno sì che siano presenti, sui manuali di viaggio online più disparati, autentiche “liste della spesa” con marchi e specifiche dei capi correlati, spesso, dai link per l'acquisto diretto online) interessa qui il loro proporsi come elementi che vanno a

¹⁵ Si veda a questo proposito Chiaia (2021).

¹⁶ pellegrinilombardi.it/?p=2542. Consultato il 13 agosto 2022.

¹⁷ Ancora Plotz (*ibidem*) ricostruisce i dettagli di questo abbigliamento spiegando che consisteva sostanzialmente in biancheria intima (in tela e lunga fino ai polpacci), un indumento di copertura in tessuto ruvido, un cappuccio tagliato in punta sul quale i pellegrini indossavano spesso un cappello a tesa larga, calze (che non coprivano i piedi) e scarpe, alle quali era data una particolare importanza malgrado l'iconografia dell'epoca rappresentasse spesso pellegrini a piedi scalzi.

comporre, ancora una volta, un'autentica divisa: l'uniforme del pellegrino contemporaneo. Questo insieme di capi (sostanzialmente scarpe da trekking, capi di vestiario in tessuto traspirante, impermeabili sportivi, cappelli in tela) mostrano, infatti, la capacità del rivestimento di fungere da superficie di iscrizione rispetto alle tracce di eventi esogeni (o endogeni) e la possibilità che questo supporto ha di lasciarsi modificare nella sua valenza comunicativa da ciò che circonda il suo *status* sociale e, in ultima analisi, culturale.

Il vestito, anche quello del pellegrino, al di là della sua indubbia funzione protesica, è però sempre "vittima" di una tentazione ad autonomizzarsi come oggetto a sé stante. Oggetti comuni della quotidiana pratica vestimentaria (si pensi a un oggetto quanto mai diffuso tra gli amanti delle passeggiate sportive come la classica maglia in pile) assumono, così, una valenza simbolica diventando simulacri d'identità collettive (*i pellegrini del Cammino*) e rompendo la continuità per proporre una discontinuità all'interno della quale, per un tempo definito, si costruiscono messaggi che diventano proiezioni o meta-messaggi. In questo senso, dunque, *l'abbigliamento del pellegrino* assume la primaria e fondamentale funzione di rendere pubblicamente visibile il ruolo sociale dell'individuo che lo indossa sottintendendo, contemporaneamente, da una parte la sua intenzione di rispettare le norme sociali previste dal suo *status* e, dall'altra parte, l'autorizzazione sociale che gli viene concessa nel poter perseguire i suoi programmi di azione (nel caso specifico il pellegrinaggio). Da questo punto di vista, quindi, con Proni (2015, p. 84) si può sostenere che un simile codice comportamentale e vestimentario è equiparabile alla funzione fatica, in quanto non fa che esprimere la presenza del soggetto nella scena sociale e la sua partecipazione ad essa [...] il vestire, o più generalmente i comportamenti di presentazione in pubblico, hanno una prevalente funzione fatica. Se si possono considerare fatti di comunicazione, appartengono sicuramente, anche se non esclusivamente, a tale categoria.

Non stupisce, a questo punto, che tali *divise* siano immuni dalle classiche distinzioni di genere o di età: lo *status* del camminatore pare infatti essere l'unica caratteristica personale (e identitaria) che vale la pena di ostentare e di comunicare nel corso dell'impervio tragitto.

È possibile, di conseguenza, sostenere che quello del pellegrino è un ruolo tematico destinato a rimanere sostanzialmente invariato pur incarnandosi, di volta in volta, in diversi ruoli figurativi. Sono questi che, al variare delle circostanze, lo mettono in discorso in vario modo, con diversi ruoli figurativi che si dipanano relativamente ai singoli racconti del viaggio.

4. Conclusione: il pellegrinaggio spirituale, il gioco e l'eutrapelia

La forma di vita del pellegrinaggio a Santiago nella sua versione spirituale che qui si è tentato di delineare è dunque animata dalle caratteristiche del cammino, sia inteso come ricerca interiore che come viaggio (turistico). Questi due aspetti sono tenuti insieme dalla dimensione del gioco, propria sia del turismo che dell'esperienza rituale del sacro.

Il Cristianesimo ha adottato nel corso dei secoli un atteggiamento ambivalente nei confronti del gioco: condannato e proibito da una parte, dall'altra ha per secoli caratterizzato pratiche paraliturgiche diffusissime. La stessa liturgia, per sua natura, non può prescindere da una certa componente di "giocosità", come ha osservato Leone (2015). Nella cultura cristiana non sono d'altronde mancati grandi apologeti del gioco, se praticato in maniera corretta da un punto di vista morale. In particolare, secondo Tommaso d'Aquino, il gioco praticato moralmente porta a conseguire la virtù dell'"eutrapelia", ossia lo stare bene in compagnia degli altri (Leone 2015). Questo aspetto dell'armonia con il prossimo è fondamentale nelle testimonianze relative al Cammino di Santiago. Non solo si ritrova in una forma di solidarietà e amicizia tra viaggiatori, che si crea per il solo fatto di condividere il cammino, ma si esprime



anche come oggetto di valore perseguito dai protagonisti che spesso cercano nel pellegrinaggio la soluzione di problemi interpersonali.

La giocosità tipica del cammino si esprime specialmente nell'incarnare programmi narrativi precodificati e praticati come regole di un gioco ben noto, ma anche nell'adozione del costume proprio del pellegrino. Tale idea a sua volta si ricollega al fatto di attribuire un grande valore ad alcuni oggetti simbolici: è l'abito, sono i simboli che *fanno* il pellegrino. A tal proposito, nel corpus delle testimonianze i personaggi sottolineano molto spesso l'importanza di portare con sé alcuni oggetti simbolici da lasciare alla cattedrale di Santiago oppure di ottenere oggetti particolari (come la conchiglia da appendere allo zaino, i timbri nel proprio carnet da pellegrino che si ottengono nelle varie mete, oggetti votivi e simbolici da lasciare in luoghi specifici del Cammino). Tale importanza assegnata a segni che hanno una chiara portata indicale si può paragonare ad una visione "magica" del mondo¹⁸: è come se questi segni materiali avessero davvero il potere di contribuire alla *bildung* del soggetto, di apportare un contributo significativo costruendo un piccolo tassello della loro identità. Tale aspetto è presente nelle testimonianze considerate, ed è particolarmente accentuato in un altro sottogenere di testi - sia narrativi che guide - che, invece della nota realistica cui si è accennato, tendono a mettere in risalto aspetti esoterici o prodigiosi¹⁹.

Dunque, il pellegrinaggio, così come è semiotizzato nel corpus da noi considerato, può essere pensato come una forma contemporanea di *rito di iniziazione*²⁰, spesso largamente autonomo rispetto alla religione istituzionalizzata. Il carattere iniziatico è determinato dall'uscita dalla dimensione ordinaria, caratteristica questa propria di ogni esperienza turistica²¹ e ludica, ma anche dal fatto che, a differenza dell'esperienza turistica e ludica standard, il pellegrinaggio implica un percorso spirituale che porta ad un ritorno in cui lo status della persona è presentato come significativamente cambiato rispetto al prima, a livello ad esempio relazionale, familiare, lavorativo o almeno emotivo. Ciò che accomuna lo schema narrativo del pellegrinaggio "spirituale" che qui abbiamo delineato e quello del pellegrinaggio religioso tradizionale è il fatto che il viaggio ha lo scopo di colmare una mancanza o portare ad una pacificazione e crescita interiore. Tuttavia, mentre i pellegrini religiosi cercano di raggiungere questo scopo mediante l'ottenimento di una grazia o dell'assoluzione dal peccato, i pellegrini che abbiamo definito "spirituali" sembrano piuttosto ricercarlo nel valore dell'eutrapelia. Si delineano così due poli che costituiscono un campo di tensioni e rispetto ai quali ogni singola esperienza di pellegrinaggio (e ogni testimonianza) si situa in una posizione più o meno intermedia. Uno dei due poli è dato dal *sacro*, potere infinito rispetto al quale "il fedele si sente sopraffatto. Al suo cospetto è inerme ed è alla sua completa mercé", ragion per cui egli fa sforzi, sempre "precaro e incerto" per "addomesticarla" (Caillois 1950, p. 152). L'altro polo è invece rappresentato dal gioco, che serve all'uomo per allontanarsi dalla realtà, liberamente, "in un mondo a parte in cui si è padroni del proprio destino", in cui tutto è umano e in cui "si scelgono i propri rischi che, essendo predeterminati, non possono superare ciò che si è appunto disposti a mettere in gioco." (Caillois 1950, p. 153). La strada è quindi la stessa per tutti i pellegrini, così come lo è la "divisa". Quel che cambia è l'assiologia di fondo: il collocarsi in una posizione rispetto a un'altra tra i due poli del sacro e del gioco orienta il *cammino* caricandolo di significati profondamente diversi.

¹⁸ Ci riferiamo qui all'idea classica di "magia contagiosa" di Frazer (1915).

¹⁹ Si vedano ad esempio Contreras Gil (2015) e Fazioli (2009).

²⁰ Cfr. Van Gennep (1960).

²¹ Su questo concetto cfr. Brucculeri (2009, pp. 18-19).

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

Fonti bibliografiche sul cammino di Santiago

- Balini, N., 2021, *Todo cambia. Il Viaggio della Vita sul Cammino di Santiago*, N. D., Grafica Veneta.
- Coelho, P., 1987, *O Diário de um Mago*, San Paolo, Companhia das Letras; trad. it. *Il Cammino di Santiago*, Milano, La nave di Teseo 2018.
- Contreras Gil, F., 2015, *Guía magica del Camino de Santiago*, E-Book, Luciérnaga CAS; trad. it. *Guida magica al Cammino di Santiago*, Roma, Newton Compton 2018.
- Errico, D., 2018, *Escargot. In cammino con mio figlio da Brindisi a Santiago de Compostela*, Wroclaw, Amazon Fulfillment.
- Fazioli, E., 2009, *I luoghi magici di Santiago di Compostella*, Riola, Hermatena Edizioni.

Riferimenti bibliografici

- Barbieri, D., 2004, *Nel corso del testo. Una teoria della tensione e del ritmo*, Milano, Bompiani.
- Boudon, P., 2013, *L'architecture des lieux. Sémantique de l'édification et du territoire*, Gollion, Infolio.
- Brucculeri, M. C., 2009, *Semiotica per il turismo*, Roma, Carocci.
- Caillois, R., 1950, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard; trad. it. *L'uomo e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri 2001.
- Caillois, R., 1958, *Les jeux et les hommes; la masque et le vertige*, Paris, Gallimard; trad. it. *I giochi e gli uomini*, Torino, Bollati Boringhieri 2013.
- Calefato, P., 2021, *La moda e il corpo. Teorie, concetti, prospettive critiche*, Roma, Carocci.
- Chiais, E., 2021, "Quest'anno è di moda il cristianesimo". Fenomeni di riscrittura tra moda e religione cattolica" in M. Corgnati, a cura, *Wunderkammer. Scrivere, riscrivere, cancellare*, Cinisello Balsamo (MI), Silvana Editoriale.
- Fontanille, J., 2015, *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège.
- Frazer, J., 1915, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, Londra, MacMillan; trad. it. *Il ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo: magia e religione*, Roma, A. Stock 1925.
- Greimas, A. J., 1983, *Du sens II*, Paris, Seuil; trad. it. *Del senso 2*, Milano, Bompiani 1984.
- Fuller, R., 2001, *Spiritual but Not Religious*, Oxford, Oxford University Press.
- Giannitrapani, A., 2010, *Viaggiare: istruzioni per l'uso. Semiotica delle guide turistiche*, Pisa, Edizioni ETS.
- Kristeva, J., 2006, *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Roma, Donzelli.
- Leone, M., 2015, "La pallavolo sacra", in *E|C - Rivista online dell'Associazione Italiana Studi Semiotici*, www.ec-aiss.it/
- Palmisano, S., Pannofino, N., 2021, *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*, Milano, Mondadori.
- Plotz, R., 2021, *Indumenta peregrinorum*, pellegrinilombardi.it/?p=2542, Consultato il 10 agosto 2022.
- Ponzo, J., a cura, 2018, *La semiotica del martirio/The semiotics of martyrdom*, in *Lexia*, nn. 31-32.
- Proni, G., 2015, *Linguaggio e vestito: Roland Barthes e Charles Peirce*, in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, v. 0, n. 2, pp. 81-89.
- Sapir, E., 1931, *Fashion*, in E.R.A. Seligman, A. Johnson, a cura, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, v. VI, New York, Macmillan, pp. 139-144.
- Rummel, E., 1998, *I colloqui di Erasmo: reformatio e riforma*, Milano, Jaka Book.
- Van Gennep, A., 1960, *The Rites of Passage*, London, Routledge & Kegan Paul; trad. it. *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri 1981.