

# Il modello della *civitas* e la descrizione dello spazio sacro nei pellegrini scrittori di Terra Santa

Ilaria Sabbatini

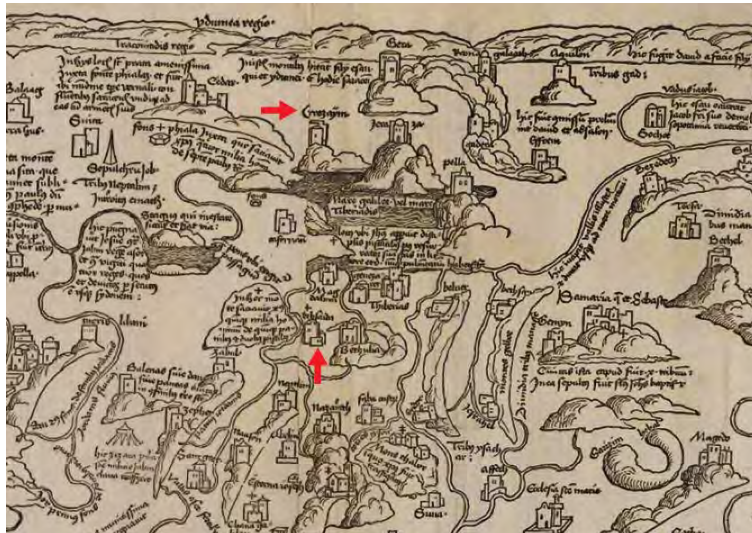
SISMEL - ARVO – Lucca – Italia

**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 Corozin<sup>1</sup>. In effetti i Vangeli parlano di queste due città rimproverandole a proposito dei loro peccati: guai a te Corozain, guai a te Betsaida, guai a te Cafarnao perché tu precipiterai nell'Inferno<sup>2</sup>. 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

<sup>1</sup> «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.

<sup>2</sup> «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. Corozain 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 tedesco<sup>3</sup>. 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 personale<sup>4</sup>, 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 situazioni<sup>5</sup>.

### ***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 musicista di corte e due da autori anonimi. Tutto però fa pensare che entrambi i diari anonimi siano anch'essi ascrivibili all'ambiente borghese mercantile<sup>6</sup>. 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»<sup>7</sup>. 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.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> J. Richard, *Les récits de voyage et de pèlerinages*, «Typologie des sources du Moyen Age occidental» 30, Turnhout, Brepols, 1981.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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 musulmani<sup>8</sup>. 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 cristiani<sup>9</sup>. 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 stranieri<sup>10</sup>. 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 virtù<sup>11</sup>. 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

---

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> Riccoldo da 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.

<sup>11</sup> *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»<sup>12</sup>. 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

---

<sup>12</sup> Si veda ad esempio Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare, (1346-1350)*, cit., p. 141.

generalmente costituito da un insieme architettonico e urbano dotato di porte dove non erano previste zone residenziali. Poteva, al contrario, includere delle moschee, dei caravanserragli, dei bagni pubblici e delle scuole<sup>13</sup>. 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 damasceni<sup>14</sup>. 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»<sup>15</sup>. 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 rifiuti<sup>16</sup>. Non a caso la manutenzione di strade e fognature divenne un obiettivo preciso del comune, riscontrabile in numerosi documenti, solo a partire dal XIII secolo<sup>17</sup>. 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 lampade<sup>18</sup>. 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 nodi<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> B. Scarcia Amoretti, *Un altro medioevo. Il quotidiano nell'Islam*, Bari, Laterza, 2001, pp. 95-96.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>16</sup> F. Sznura, *L'espansione urbana di Firenze nel Duecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 37.

<sup>17</sup> G. Pampaloni, *Firenze al tempo di Dante. Documenti sull'Urbanistica fiorentina*, Firenze, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1973, p. XXXII ss.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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 mondo<sup>20</sup>. 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 religiosi<sup>21</sup>.

### 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 Babilonia<sup>22</sup> 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»<sup>23</sup>. 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 città<sup>24</sup>. 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 disparate<sup>25</sup>.

### 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 commerciale<sup>26</sup>. 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.

---

<sup>20</sup> Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltre mare*, (1384), cit., p. 71.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 72-73, 74.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, (1346-1350), cit., p. 115.

<sup>24</sup> Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, (1384), cit., p. 270.

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> *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 Tartari<sup>27</sup>, 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»<sup>28</sup>. 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 pietre<sup>29</sup>. 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»<sup>30</sup>. 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 Passione<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Nel 1308 il sovrano mongolo Ghazan invase la Terrasanta con l'appoggio dei cristiani, che speravano di riacquistare i territori perduti.

<sup>28</sup> Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, (1384), p. 288.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> 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»<sup>32</sup>. 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 Erode<sup>33</sup>. 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 Cairo<sup>34</sup>. 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 persequeris?"»<sup>35</sup>. 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.

<sup>32</sup> Marco di Bartolomeo Rustici, *Dimostrazione dell'andata o viaggio al Santo Sepolcro e al Monte Sinai*, (1425), cit., p. 854.

<sup>33</sup> Pietro Pagolo Rucellai, *Viaggio di Hierusalem*, (1500), Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Mag. XIII, 75, trascrizione di I. Sabbatini, cc. 6v-7r.

<sup>34</sup> *Ibidem*, cc. 4r, 5r, 6v, ss.

<sup>35</sup> *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 odeporico<sup>36</sup>. 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

---

<sup>36</sup> 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».