

## Santuari e territorio: il caso di san Michele tra l'Italia e la Normandia

*Lo status quaestionis*

Nella costituzione conciliare *Lumen gentium*, promulgata nel 1964, fra le molteplici definizioni che la chiesa offre di se stessa, spicca quella di «tempio santo, che i Santi Padri esaltano rappresentato in santuari in pietra»<sup>1</sup>: si tratta di una definizione che sottende la consapevolezza che la componente spirituale insita nella Chiesa può estrinsecarsi attraverso realtà materiali, quali appunto un complesso santuarioale. E nella medesima prospettiva, ancorché su un piano diverso, si colloca l'indicazione dell'antropologa americana Edith Turner, che considera i santuari «corpo dello spirito»<sup>2</sup>.

Sebbene le religioni, in particolare quelle monoteistiche, concepiscano la divinità come illimitata e non circoscrivibile nello spazio<sup>3</sup>, i santuari rappresentano

<sup>1</sup> *Lumen Gentium* I, 6 d, in *Tutti i documenti del Concilio. Testo italiano dei 16 documenti promulgati dal Concilio Vaticano II*, Milano 1993<sup>18</sup>, 7. Così il testo latino della costituzione: *Quae constructio [scil. ecclesia] variis appellationibus decoratur: domus Dei (cf. 1 Tim 3,15,) in qua nempe habitat eius familia, habitaculum Dei in Spiritu (cf. Eph 2,19-22), "tabernaculum Dei cum hominibus" (Apoc 21,3), et praesertim templum sanctum, quod in lapideis sanctuariis repraesentatum a Sanctis Patribus laudatur, et in Liturgia non immerito assimilatur Civitati sanctae, novae Ierusalem.*

<sup>2</sup> Cfr. V. Turner, E. Turner, *Il pellegrinaggio*, tr. it., Lecce 1997 (ed. or. Oxford 1978), 42; cfr. in merito G. Cracco, *Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Bologna 2002, 58.

<sup>3</sup> Si pensi, per esempio, all'ebraismo, che professa «una concezione di Dio come *luogo del mondo*, come *maqôm*, luogo per eccellenza». Secondo la pericope di IRe 8,27 (*Ma è proprio vero che Dio abita sulla terra? Ecco i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che io ti ho costruita!*), Salomone stesso era consapevole del valore puramente simbolico del santuario che aveva costruito: cfr. C. Milani, *Lat. Locus sanctus, loca sancta; ebr. m'qôm haqqodeš, maqôm qadoš*, in M. Sordi (a cura di), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano

un aspetto fondamentale dei singoli sistemi religiosi poiché rispondono profondamente alle esigenze culturali dei credenti e al bisogno di percepire la trascendenza nell'ambito di un'esperienza immanente<sup>4</sup>. Si tratta di "luoghi antropologici" per eccellenza, con valenze identitarie, storiche, relazionali; spazi sacri e fissi, che radicano e identificano colui che li frequenta e che si pongono altresì come luogo privilegiato di interconnessione e di incontro con il sacro. In tal senso e per la loro stessa natura i santuari, dal punto di vista antropologico, risultano assolutamente antitetici a tutto quanto è delocato, sradicato, spersonalizzato, appiattito, compreso e/o comprensibile nella categoria di "atopia" o "non-luogo" che include, con particolare riferimento al mondo contemporaneo, spazi spersonalizzanti quali centri commerciali, parchi di divertimento, stazioni, aeroporti<sup>5</sup>. I santuari sono dunque luoghi dell'interiorità, *landscape* e *mindscape* insieme, per raggiungere i quali si compie un vero e proprio viaggio, anche alla ricerca di se stessi: il pellegrinaggio<sup>6</sup>. E non è un caso che anche il *Codice di diritto canonico*, a partire dall'edizione del 1983, segnali una peculiare rilevanza di questi *loca sacra* in quanto meta di pellegrinaggi<sup>7</sup>. Viene così sancito ufficialmente il nesso inscindibile fra santuario e pellegrinaggio<sup>8</sup>, implicante in sostanza una più ampia accessibilità alla sfera del sacro, che diviene pienamente fruibile anche da parte dei laici<sup>9</sup>.

1983, 35-50; R. Di Segni, *Spazi sacri e spazi maledetti nella Roma ebraica*, in G. Boesch Gajano, L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, 113.

<sup>4</sup> Sull'intenso valore sacrale dei santuari e degli spazi da essi occupati esiste attualmente una copiosa bibliografia. A titolo esemplificativo segnalo i contributi raccolti nei seguenti volumi: S. Boesch Gajano, L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*. Atti del Convegno (L'Aquila, 27-31 ottobre 1987), Torino 1990; A. Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome 2000; A. Barbero, S. Piano (a cura di), *Religioni e sacri monti*. Atti del Convegno Internazionale (Torino-Moncalvo-Casale Monferrato, 12-16 ottobre 2004), Ponzano Monferrato 2006.

<sup>5</sup> La questione, qui appena accennata, è estremamente ampia e suscettibile di approfondimento dal punto di vista teoretico: basti citare F. Paul-Lévy, M. Segaud, *Anthropologie de l'espace*, Paris 1983; M. Augé, *Non luoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, tr. it., Milano 2002 (ed. or. Paris 1992); R. Bertoni, R. Ranieri (a cura di), *Globo conteso*, Venezia 2000; G. Ferraro, *Il libro dei luoghi*, a cura di G. Caudo, Milano 2001.

<sup>6</sup> Cfr. Cracco, *Prospettive sui santuari* cit., 60.

<sup>7</sup> *Codex Iuris Canonici*, testo ufficiale e versione italiana, II ed. riveduta e corretta, Roma 1984, cann. 1230-1234. Particolarmente significativo è il testo del can. 1230: *Sanctuarii nomine intelleguntur ecclesia vel alius locus sacer ad quos, ob peculiarem pietatis causam, fideles frequentes, approbante Ordinario loci, peregrinantur*.

<sup>8</sup> Cfr. in merito R. Guarnieri, *Fonti vecchie e nuove per una "nuova" storia dei santuari*, Marianum 1980, 504 («non si dà santuario... senza pellegrini, senza devozione: finita questa, finisce quello: resterà l'edificio sacro, la chiesa, ma non sarà più un santuario»); G. Otranto, *Caratteri identitari dei santuari in rapporto con i pellegrinaggi*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 22, 2005, 102.

<sup>9</sup> Cfr. S. Boesch Gajano, *Conclusioni*, in Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires* cit., 403.404: «il santuario potrebbe rappresentare il luogo dove si manifesta – nella co-

Ma è soprattutto a partire dall'ultimo quarto del XX secolo che i due fenomeni, quello dei santuari e quello dei pellegrinaggi, sono divenuti oggetto di crescente considerazione da parte della storiografia<sup>10</sup>, parallelamente con la dismissione dell'idea secondo cui entrambi sarebbero di pertinenza esclusiva di discipline quali l'antropologia, le tradizioni popolari, la storia delle religioni, del culto o della liturgia. Nel primo decennio del XXI secolo le indagini su santuari e pellegrinaggi sono proseguite, arricchendosi di ulteriori risultanze, espresse soprattutto attraverso ricerche di singoli o di gruppi coagulate intorno a progetti, seminari, convegni o *workshop* svoltisi prevalentemente in Italia, ma anche all'estero, soprattutto in Francia.

Fra le prime iniziative in tal senso ricordiamo quella dell'École Française de Rome diretta da André Vauchez, che promosse l'ambizioso "Censimento dei santuari cristiani d'Italia dall'antichità ai nostri giorni", collocato nell'ambito di un più vasto progetto "L'uomo, lo spazio e il sacro nel mondo mediterraneo". L'iniziativa trovò fecondo esito nella tavola rotonda svoltasi a Roma il 2 e 3 giugno 1997 sul tema *Lieux sacrés, lieux de culte dans le monde méditerranéen, de l'antiquité à nos jours*, che ha prodotto l'omonimo volume di atti. All'incontro romano hanno fatto seguito ulteriori momenti di ricerca e di confronto, in occasione dei quali si è aggregato un cospicuo numero di studiosi e specialisti afferenti a plurimi settori disciplinari<sup>11</sup>. La presenza di agiografi, iconografi, archeologi, storici, letterati, antropologi, giuristi ha consentito così di affrontare le problematiche attinenti ai santuari da molteplici punti di vista, producendo

struzione e nelle pratiche devozionali – una religiosità più direttamente esperita e fruita da coloro che non sono 'professionisti del sacro' [...]. Un secondo elemento importante per definire l'identità di un santuario è l'oggetto della devozione (reliquie, immagini, pietre), che sembra conferire al santuario quel 'surplus' di sacralità, che lo rende meta di pellegrinaggi e lo distingue da un normale luogo di culto».

<sup>10</sup> L'impulso iniziale a tali studi può essere rintracciato in due contributi di G. Cracco: *Dai santi ai santuari: una ipotesi di evoluzione in ambito veneto*, in G. Cracco, A. Castagnetti, S. Colodi, *Studi sul medioevo veneto*, Torino 1981, 25-42; *Tra santi e santuari*, in J. Delumeau (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia*, ed. italiana a cura di F. Bolgiani, Torino 1985, 249-272.

<sup>11</sup> I più importanti convegni correlati al tema dei santuari, con pubblicazione di atti, si sono svolti a: Monte Sant'Angelo (Foggia), il 12-13 giugno 1998 (*I santuari cristiani d'Italia*); Sanzeno (Trento), il 2-5 giugno 1999 (*I santuari cristiani dell'Italia settentrionale e centrale*); Cagliari, il 27 marzo 2000 (*I santuari cristiani della Sardegna*); Trento, il 31 maggio-1 giugno 2001 (*La geografia dei santuari tra il Medioevo e l'Età moderna*); Isola Polvese (Perugia), l'11-13 settembre 2001 (*Santuari cristiani d'Italia: committenze e fruizione tra Medioevo ed età moderna*); Roma, il 25-27 settembre 2002 (*Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*); Bari, il 3-4 aprile 2003 (*Il censimento dei santuari tra dinamiche istituzionali e devozione popolare*). Per un resoconto dettagliato di queste e di altre iniziative cfr. A. Moro, *Il rilancio del progetto "Censimento dei santuari cristiani d'Italia dall'antichità ai nostri giorni"*, *Vetera Christianorum* 46, 2009, 319-326.

studi e ricerche innovativi, punto di partenza ormai imprescindibile per qualsiasi ulteriore approfondimento sul tema. Basti menzionare, per esempio, le riflessioni sull'approccio giuridico al fenomeno santuarioale, del quale si sentiva la mancanza, prodotte nell'ambito di un convegno barese del 2003 e confluite nel volume, a cura di Gaetano Dammacco e Giorgio Otranto, *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani d'Italia* (Bari 2004). In questa occasione sono stati indagati aspetti quali il santuario inteso come istituzione, i pellegrinaggi, i rapporti con l'episcopato, lo statuto giuridico e il profilo normativo dei santuari inquadrati nell'ambito della disciplina canonica e civilistica.

Un ulteriore risultato delle ricerche, e in particolare del progetto di "Censimento dei santuari cristiani d'Italia", è consistito nel 2003 nella creazione di un sito internet, in cui i dati, riferibili a oltre 4000 santuari, sono stati catalogati e schedati in modo da essere fruibili tanto da parte degli specialisti del settore quanto da parte di un pubblico più ampio: <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/>. Ogni singolo santuario viene presentato nelle caratteristiche essenziali per la sua identificazione: intitolazioni, coordinate geografiche, diocesi e parrocchia d'appartenenza, mentre una sezione lo analizza in quanto peculiare luogo di devozione costruito intorno ad un oggetto di culto e mèta di pellegrinaggi periodici. Le risultanze del Censimento stesso, ulteriormente arricchite, sono attualmente in corso di stampa nella collana "Santuari cristiani d'Italia", che prevede – tra l'altro – l'aggiornamento bibliografico; l'ampliamento delle schede utilizzate per il *database* fino a raggiungere in qualche caso la dimensione di veri e propri saggi; l'approfondimento di alcune questioni agiografiche; l'estensione dell'indagine agli aspetti folklorici. Nel 2010 è stato edito il volume sul Lazio<sup>12</sup> mentre per il 2011 si prevede la pubblicazione del volume sulla Puglia<sup>13</sup>.

### *Le tipologie santuarioali*

Uno dei primi esiti delle ricerche summenzionate è stato l'aver maturato l'esigenza di elaborare una definizione della complessa realtà indicata con il termine *sanctuarium*, il cui significato originario era diverso da quello attuale<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> S. Boesch Gajano, M.T. Caciorgna, V. Fiocchi Nicolai, F. Scorza Barcellona (a cura di), *Santuari d'Italia. Lazio*, Roma 2010.

<sup>13</sup> A cura di M. Stella Calò Mariani, G. Otranto, R. Bianco, A. Campione, I. Aulisa, A. Laghezza, A. Moro.

<sup>14</sup> *Sanctuarium* era usato per esempio, in età imperiale romana, come sinonimo di *sacrarium*; nel mondo giudaico indicava il tempio di Gerusalemme; in riferimento al mondo cristiano indi-

Immediatamente è stata evidente la difficoltà di formulare una definizione univoca, tanto che allo stato attuale la critica converge sulla consapevolezza che spesso la realtà storica soggiacente al termine appare caratterizzata da contorni sfuggenti. Ciononostante, è indubbio che si possano individuare almeno tre criteri sulla cui base procedere a un tentativo di definizione<sup>15</sup>: un primo criterio, di carattere topografico, implica la descrizione di un santuario come di confine, di valle, regionale, nazionale, internazionale. Un secondo criterio tiene conto, invece, dell'intenzione con la quale un pellegrino si reca presso un santuario e della funzione assolta dal complesso sacro e/o dal santo cui è dedicato: in tale prospettiva sia il santuario che il pellegrinaggio possono essere indicati come devozionali, votivi, terapeutici, penitenziali, giudiziali. Va comunque precisato che l'ultimo tipo, il pellegrinaggio giudiziale, a differenza degli altri – già presenti in epoca tardoantica – si afferma a partire dal XII-XIII secolo<sup>16</sup> e risponde a nuove esigenze della *societas* medievale, nella quale la dimensione religiosa, come è noto, improntava fortemente anche le vicende sociali e politico-istituzionali.

L'ultimo criterio, correlato al motivo della sacralizzazione dello spazio santuarioale, merita in questa sede una ulteriore riflessione.

Nel 1997 Letizia Pani Ermini, in occasione del citato seminario svoltosi a Roma presso l'École Française, propose una suddivisione dei santuari in quadruplici tipologia<sup>17</sup>:

1. santuario martiriale (che include santuari sulla tomba; santuari-memoria; santuari con reliquie portate);
2. santuario-luogo di vita del santo (che include santuari su tradizioni e santuari eremitici);

viduava inizialmente una chiesa o il presbiterio o addirittura la teca contenente le reliquie. La prima attestazione esplicita di *sanctuarium* come luogo santificato dalla presenza di corpi santi o reliquie in esso custoditi e venerati ricorre nel IX secolo con Eulogio, vescovo di Toledo (*Memorialis sanctorum* 6, PL 115,773). Soltanto nel XV secolo il termine cominciò a indicare uno spazio sacro dove affluivano pellegrini per peculiari motivi di pietà, caratterizzato dunque come luogo di confluenza di percorsi e itinerari cultuali: cfr. in merito A. Dubourdieu, J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue*, in Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires* cit., 59-80; Otranto, *Caratteri identitari* cit., 100-101; P. De Santis, *Sanctorum monumenta. 'Aree sacre' del suburbio di Roma nella documentazione epigrafica (IV-VIII secolo)*, 5-8 e *passim*.

<sup>15</sup> Ne discute Otranto, *Caratteri identitari* cit., 102-103.

<sup>16</sup> Cfr. G. Otranto, *San Nicola conteso: santuari e pellegrinaggi nel vissuto cristiano*, in Dam-macco, Otranto (a cura di), *Profili giuridici e storia* cit., 115-117.

<sup>17</sup> Cfr. L. Pani Ermini, *Il cristianesimo nell'antichità*, in Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires* cit., 109.

3. santuario teofanico (che include santuari micaelici e santuari mariani);
4. santuario legato a eventi miracolosi tramite elementi naturali (che include i santuari legati all'acqua).

Giorgio Otranto<sup>18</sup>, nel corso del seminario di Monte Sant'Angelo nel giugno 1998, riprese la distinzione formulata dalla Pani Ermini, mantenendo invariate le due tipologie di santuario martiriale e di santuario teofanico/epifanico/ierofanico ed esplicitando l'articolazione proposta per la tipologia di santuario-luogo di vita del santo, che dovrebbe includere anche i complessi culturali sorti sui luoghi in cui si è verificato un peculiare evento storico collegato con la vita del santo stesso. Il santuario legato a eventi miracolosi tramite elementi naturali invece, nella nuova classificazione proposta, viene meno in quanto tipologia autonoma, probabilmente perché – di fatto – tali eventi costituiscono spesso una concausa nella sacralizzazione di uno spazio santuarioale, fungendo per così dire da sfondo o da veicolo, più o meno immediato, di epifanie, martiri, eventi a vario titolo prodigiosi. Si tratterebbe, pertanto, di una tipologia sostanzialmente riassorbibile nelle altre. Alla quarta tipologia invece, secondo la suddivisione dello studioso barese, afferiscono i santuari legati alla presenza di reliquie del santo e/o all'*inventio* miracolosa di oggetti.

Così si presenta dunque la nuova distinzione, sempre incentrata sul motivo della sacralizzazione dei santuari e, dunque, collegabile alla genesi dei culti ivi praticati:

1. santuario martiriale;
2. santuario epifanico;
3. santuario sorto sul luogo in cui è vissuto il santo o in cui si è verificato un particolare evento storico;
4. santuario legato alla presenza di reliquie del santo e/o al ritrovamento, quasi sempre miracoloso, di reperti, oggetti o manufatti, che conferiscono sacralità al luogo in cui vengono ritrovati o collocati.

Sebbene lo stesso Otranto precisi che «questi quattro tipi di santuari possono dar conto delle diverse motivazioni sottese alla nascita del santuario, ma non esauriscono la molteplicità di situazioni, di eventi e di manifestazioni del sacro cui possono dar vita i due elementi fortemente collegati al concetto di santuario cristiano: la devozione e il pellegrinaggio»<sup>19</sup>, la distinzione da lui formulata può

<sup>18</sup> G. Otranto, *Tipologie regionali dei santuari cristiani nell'Italia meridionale*, in Cracco, *Prospettive sui santuari* cit., 341-342.

<sup>19</sup> *Tipologie regionali* cit., 342.

considerarsi un'acquisizione stabile nel campo della ricerca sull'argomento. A me pare, tuttavia, che essa possa essere suscettibile di ulteriore articolazione sulla base del fatto che, tipologicamente, un santuario intitolato a un santo può essere a lui collegato: a) in modo diretto e non mediato, santificato cioè dalla presenza fisica, in un determinato momento, del personaggio cui viene riconosciuto il crisma della santità (è il caso dei santuari martiriali, epifanici o sorti sui luoghi in cui si è sviluppata la vicenda terrena del santo in questione); b) in modo più indiretto e mediato, attraverso elementi o vicende non strettamente connessi con la biografia del santo eponimo, ancorché a vario titolo a lui riferiti<sup>20</sup>. Tenendo conto di tale differenza proporrei una distinzione supplementare dei punti 3 e 4 della tipologia individuata da Otranto. Nell'ambito del punto 3 contemplerei la possibilità di differenziare un "santuario sorto sul luogo in cui è vissuto il santo" (3a) da un "santuario in cui si è verificato un particolare evento storico" (3b): quest'ultimo caso infatti, qualunque sia l'episodio cui si fa riferimento (una battaglia vittoriosa, un miracolo, una guarigione), indicherà una vicenda non strettamente legata alla biografia del santo eponimo, come invece avviene nel caso di un santuario sorto sul luogo dove si è sviluppata la sua vita o un momento di essa. In base al medesimo criterio e per analoghe ragioni proporrei di distinguere nel punto 4 un "santuario legato alla presenza di reliquie del santo" (4a) da un santuario legato a *inventiones* miracolose di reperti, oggetti, manufatti (4b).

Qualunque sia la tipologia del santuario, è un fatto noto che il culto ivi praticato, letteralmente "trasportato" dai fedeli nel loro pellegrinaggio, tende a irraggiarsi nello spazio circostante, diffondendosi gradualmente a distanze sempre maggiori. Nell'esaminare le fasi dell'irraggiamento di un culto e gli influssi da esso esercitati sul territorio sono da prendere in considerazione numerosi elementi, fra cui il contesto socio-ambientale e religioso in cui il culto si insedia, le modalità della sua progressiva diffusione, le forme concrete della sua incidenza sul territorio, la consistenza e gli itinerari dei pellegrinaggi. L'esame di ciascuno di questi aspetti contribuisce in modo diverso a fare luce sul complesso sistema di interazioni fra santuari e territorio.

<sup>20</sup> Mi sembra che possa questo essere il caso dei santuari *ad instar*, per i quali Otranto afferma (*Tipologie regionali* cit., 345): «è evidente che la sacralità di questi luoghi non discende più – come per il santuario garganico – da un'apparizione, ma è mediata da elementi esterni quali i *pignora*, l'acqua, il bosco, la montagna, l'insediamento in grotta o ad imitazione della grotta, tutti motivi riconducibili all'esperienza garganica»; altrove, peraltro, egli definisce il santuario *ad instar* «un altro particolare sottotipo di santuario» (*Caratteri identitari* cit., 102). Sui santuari *ad instar* di matrice micaelica garganica cfr. *infra*.

## *Il Gargano e Mont Saint-Michel*

### *a. analogie*

Un caso di studio emblematico per rilevare alcune delle dinamiche summenzionate è costituito dal culto micaelico del Gargano, sul quale ormai da quasi un quarantennio si incentrano le ricerche di molti studiosi del Dipartimento di studi classici e cristiani dell'Università di Bari, coordinati da Giorgio Otranto e Carlo Carletti. A partire dal suo insediamento sul promontorio garganico, avvenuto verso la fine del V secolo o forse anche qualche decennio prima<sup>21</sup>, il culto micaelico si segnala per una straordinaria capacità di irraggiamento nel territorio. Una precoce testimonianza di questo processo di "esportazione" culturale viene da due epistole di papa Gelasio (492-496)<sup>22</sup> da cui si evince che, nelle diocesi di Larino in Molise e di Potenza in Basilicata, alcuni fedeli avevano fatto costruire *pro sua devotione* due chiese intitolate a san Michele. La diffusione del culto nel territorio circostante sembra, dunque, aver avuto inizio alla fine del V secolo, anche se la sua propagazione inarrestabile si registra a partire dal VII secolo, grazie al ruolo giocato dai Longobardi<sup>23</sup> che, a partire da Grimoaldo I duca di Benevento (647-671) e poi sovrano a Pavia, ne favorirono l'insediamento dapprima nei territori del ducato di Benevento, quindi nell'Italia settentrionale e, infine, in Europa<sup>24</sup>. In epoca medievale erano attivi, in territorio

<sup>21</sup> Per una cronologia anticipata alla metà del V secolo si pronuncia G. Otranto, *Il culto di San Michele dal Gargano a Mont Saint-Michel in Normandia, alla Sacra in Val di Susa*, *Vetera Christianorum* 36, 1999, 74.

<sup>22</sup> Si tratta di *ep. 2* (S. Löwenfeld, *Epistolae Pontificum Romanorum ineditae*, Graz 1959, 1) e di *Ep. 35* (A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, Hildesheim-New York 1974, 449).

<sup>23</sup> Cfr. in merito G. Otranto, *Il "Liber de apparitione", il santuario di San Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento*, in Sordi (a cura di), *Santuari e politica cit.*, 211-245; Id., *La montagna garganica e il culto micaelico: un modello esportato nell'Europa altomedievale*, in *Montelucio e i monti sacri*. Atti dell'Incontro di Studio di Spoleto (30 settembre-2 ottobre 1993), Spoleto 1994, 85-124.

<sup>24</sup> Si tratta di un argomento noto per il quale esiste ormai una significativa mole di ricerche. Mi limito qui a menzionare: G. Casiraghi, *Dal monte Pirchiriano alla cristianità: San Michele e le sue dipendenze*, in P. Cancian, G. Casiraghi (a cura di), *Vicende, dipendenze e documenti dell'abbazia di S. Michele della Chiusa*, Torino 1993, 14-22; G. Otranto, C. Carletti (a cura di), *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*. Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992), Bari 1994; P. Bouet, *La Revelatio et les origines du culte à saint Michel sur le Mont Tombe*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (a cura di), *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois mont dédiés à l'Archange*, Rome 2003, 65-90; G. Otranto, *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, *ibidem*, 43-64; Id., *Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (a cura di), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari 2007, 385-415; A. Campione, *Il culto di san Michele in Campania. Antonino e Catello*, Bari 2007.



europeo, numerosi santuari micalici, primo fra tutti quello di Mont Saint-Michel in Normandia, ma anche, per esempio, quello di Saint Mihiel presso Verdun in Lorena – la fondazione del quale, avvenuta agli inizi dell'VIII secolo, è stata da sempre messa in relazione con il santuario garganico<sup>25</sup>. È da questi luoghi che alcuni fedeli vennero nell'VIII secolo per prelevare dal Gargano *pignora* da portare in Francia<sup>26</sup>: si tratta di frammenti di roccia della grotta nonché di lacerti di quel drappo rosso che, secondo la tradizione agiografica pugliese, confermata da quella normanna<sup>27</sup>, san Michele avrebbe deposto sull'altare in occasione di una delle sue apparizioni. Il fine di tali operazioni era quello di mutuare, grazie ai *pignora*, le virtù taumaturgiche di cui l'Angelo aveva dato prova sul Gargano. Tale intento caratterizza la storia di altri complessi santuariali dedicati a san Michele anche dopo il Mille che, come dimostrano gli studi di Mario Sensi, appaiono concepiti *ad instar Gargani*, cioè a imitazione del santuario pugliese<sup>28</sup>. Un elemento di primaria importanza in questa trasposizione del modello garganico è costituito dal fatto che gli insediamenti risultano prevalentemente contraddistinti dalla presenza di elementi paesaggistici portatori di un intenso valore sacrale, quali l'altura, il bosco, l'acqua, la grotta: aspetti, questi, caratterizzanti sin dall'origine il santuario pugliese<sup>29</sup>. L'esempio forse più

<sup>25</sup> Cfr. G. Weill, *Le culte de Saint Michel à Saint-Mihiel*, in Baudot (a cura di), *Millénaire monastique de Mont Saint-Michel*, III. *Culte de Saint Michel et pèlerinages au Mont*, Paris 1971, 327; G. Otranto, *Il culto di San Michele dal Gargano a Mont Saint-Michel in Normandia, alla Sacra in Val di Susa*, *Vetera Christianorum* 36, 1999, 86.

<sup>26</sup> Il prelievo dei *pignora* è attestato, per Mont Saint-Michel, dalla *Revelatio ecclesiae sancti Michaelis archangeli in monte qui dicitur Tumba* [d'ora in avanti *Revelatio*] V,1, in P. Bouet, O. Desbordes, *Chroniques latines du Mont Saint-Michel (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Avranches 2009, 99; per il santuario lorenesi cfr. *Chronicon sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi* 2, in *MGH Scriptores* IV, Hannoverae 1841, 79-80.

<sup>27</sup> Cfr. *Liber de apparitione sancti Michaelis in monte Gargano* [d'ora in avanti *Apparitio*] 5, in *MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum sac. VI-IX*, Hannoverae 1878, 543; *Revelatio* VI,1 cit., 99.

<sup>28</sup> M. Sensi, *Pellegrini dell'Arcangelo Michele e santuari garganici 'ad instar' lungo la dorsale appenninica umbro-marchigiana*, *Compostella* 27, 2000, 19-50; Id., *Alle radici della committenza santuariale*, in M. Tosti (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra Medioevo ed età moderna*, Roma 2003, 219-230; cfr. anche *infra*, nota 32.

<sup>29</sup> Cfr. Otranto, *Note sulla tipologia degli insediamenti micalici* cit., 388-389. Per un'analisi relativa alla sacralità degli elementi naturali si rinvia, oltre che ai fondamentali lavori di E. De Martino (*La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*, Milano 1961; *Storia e metastoria*, a cura di M. Massenzio, Lecce 1995) e di M. Eliade (*Trattato di Storia delle religioni*, tr. it., Torino 1954), a J. Brosse, *Mitologia degli alberi. Dal giardino dell'Eden al legno della croce*, tr. it. Milano 1991; F. Cardini, *Boschi sacri e monti fra tardoantico e altomedioevo*, in *Montelucio e i monti sacri* cit., 1-23; G. Filoramo, *I monti sacri nella storia delle religioni*, in Barbero, Piana (a cura di), *Religion e sacri monti* cit., 49-56; C. Cremonesi, *Confini d'acqua. Sacralità e inviolabilità dello spazio*, *Incidenza dell'antico* 2004, 137-148.

emblematico di tale trasposizione del prototipo garganico su suolo italico è costituito dal santuario sul monte Tancia in Sabina dove, accanto ai motivi appena enucleati, se ne registrano altri che riconducono al Gargano: sono il *dies festus* dell'8 maggio, notoriamente collegato con la tradizione di matrice garganica, e l'apparizione dell'Angelo<sup>30</sup>. La tipologia grottale è attestata in diverse aree dell'Italia meridionale, soprattutto in Campania, a partire almeno dal IX secolo dove, come si è detto, la diffusione del culto si deve alla presenza dei Longobardi, soprattutto del ducato di Benevento. Recentemente una ricostruzione dell'irraggiamento del culto micaelico è stata proposta da Otranto<sup>31</sup>, che si è soffermato in modo particolare su Campania, Basilicata, Calabria, Molise e Puglia presentando un esame e una valutazione delle ultime risultanze della ricerca.

Se la maggior parte delle fondazioni micaeliche in territorio italiano ed europeo presentano una serie di elementi che le accomunano tra loro, riecheggiando costantemente la matrice garganica, particolare rilievo può essere attribuito alle analogie riscontrabili fra il prototipo pugliese e Mont Saint-Michel, che costituisce il primo esempio noto di santuario *ad instar Gargani*<sup>32</sup>. In primo luogo vale la pena di evidenziare i parallelismi tra le opere di fondazione dei due santuari, la *Revelatio* e l'*Apparitio*. Quest'ultima, a partire dalla sua redazione nell'VIII secolo, conobbe una rapida diffusione nell'Occidente latino<sup>33</sup> al punto che una copia di questo testo doveva trovarsi a Mont Saint-Michel già all'inizio del IX secolo: copia che, con tutta evidenza, il redattore della *Revelatio* ebbe modo di consultare e che gli valse quale modello per scrivere la propria opera<sup>34</sup>. I due testi presentano, al di là di una serie di convergenze lessicali e sti-

<sup>30</sup> Cfr. in merito G. Otranto, *Il "Liber de apparitione" e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale*, *Vetera Christianorum* 18, 1981, 423-442; I. Aulisa, *Le fonti e la datazione della Revelatio seu apparitio S. Michaelis Archangeli in monte Tancia*, *Vetera Christianorum* 31, 1994, 315-331; U. Longo, *Il santuario conteso. Il caso di S. Michele al Monte Tancia tra dinamiche territoriali e riforma della chiesa in Sabina (secoli XI-XII)*, in S. Boesch Gajano, F. Scorza Barcellona (a cura di), *Lo spazio del santuario. Un osservatorio privilegiato per la storia di Roma e del Lazio*, Roma 2008, 199-208.

<sup>31</sup> *Le rayonnement du sanctuaire de Saint-Michel au Mont Gargan en Italie du Sud à l'époque médiévale*, in J. de La Genière, A. Vauchez, J. Leclant (a cura di), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'antiquité à l'époque moderne*, Paris 2010, 332-333.

<sup>32</sup> Cfr., e.g., M. Sensi, *L'Umbria terra di santi e di santuari*, in M. Sensi, M. Tosti, C. Frattini (a cura di), *Santuari nel territorio della provincia di Perugia*, Perugia 2002, 45; Id., *Le indulgenze a S. Michele*, in G. Casiraghi, G. Sergi (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale*. Atti del II Convegno internazionale dedicato all'Arcangelo Michele/XVI Convegno Sacrensse (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007), Bari 2009, 261; cfr. anche *supra*, nota 28.

<sup>33</sup> Cfr. V. Sivo, *Ricerche sulla tradizione manoscritta e sul testo dell'Apparitio latina*, in Carletti, Otranto, *Culto e insediamenti* cit., 95-106.

<sup>34</sup> Cfr. Bouet, Desbordes, *Chroniques latines* cit., 39.

listiche<sup>35</sup>, alcuni temi in comune di notevole peso: la triplice manifestazione dell'Arcangelo attraverso un sogno sia al vescovo di Siponto che a Oberto vescovo di Avranches e la richiesta di essere venerato su un'altura<sup>36</sup>; la presenza di un toro, per mezzo del quale l'Arcangelo, seppure con modalità diverse, indica il luogo in cui desidera che sia costruito il santuario in suo onore<sup>37</sup>; il ruolo giocato dall'acqua<sup>38</sup>. A tali convergenze si aggiunge il fatto che la chiesa fatta costruire da Oberto, secondo quanto attesta la *Revelatio*<sup>39</sup>, fu esplicitamente modellata sulla grotta garganica e che, come già detto, il vescovo avvertì l'esigenza di inviare dei *fratres* sul Gargano per prelevarne *pignora* tramite i quali convalidare, per così dire, l'importanza del santuario normanno.

### *b. elementi di distinzione*

Ancorché così profondamente legato alla tradizione garganica, il santuario di Mont Saint-Michel presenta tuttavia alcuni tratti distintivi che gli sono peculiari.

Il primo, connesso con la sua stessa fondazione, è costituito dal *dies festus*, fissato al 16 ottobre, giacché proprio in quella data, secondo la *Revelatio*<sup>40</sup>, Oberto avrebbe consacrato il santuario, deponendovi i *pignora* prelevati dal Gargano e stabilendovi dodici *clerici* per il servizio all'Arcangelo.

Il secondo elemento di distinzione, sul quale desidero focalizzare l'attenzione in modo particolare, è connesso con la storia culturale di Mont Saint-Michel e ne ha fortemente caratterizzato la vita: si tratta del pellegrinaggio dei bambini, sviluppatosi fra XIV e XV secolo. Un simile fenomeno, come è evidente, sottendeva un irraggiamento quanto mai ampio del culto micaelico in Europa alla fine del Medioevo e implicava la presenza di una fitta rete stradale. Un ruolo decisivo, infatti, nell'incessante movimento dei pellegrini su territorio europeo fu svolto dalla cosiddetta *via Francigena* – da intendere non come per-

<sup>35</sup> Cfr. Bouet, Desbordes, *Chroniques latines* cit., 41.

<sup>36</sup> *Apparitio* 4 cit., 542; *Revelatio* IV, 1 cit., 95.

<sup>37</sup> *Apparitio* 2 cit., 541; *Revelatio* IV, 2 cit., 97.

<sup>38</sup> Se dalle pareti della roccia garganica trasudava la famosa *stilla*, anche ai piedi del monte *Tumba* fu scoperta da Oberto una sorgente: in entrambi i casi si riteneva che l'acqua avesse poteri curativi, specialmente per combattere la febbre (cfr. *Apparitio* 6 cit., 543; *Revelatio* VIII, 1 cit., 101-102). Ovviamente l'acqua gioca un ruolo primario, nel caso di Mont Saint-Michel, anche in relazione al fenomeno delle maree (*Revelatio* III, 1 cit., 93-94).

<sup>39</sup> *Revelatio* V, 1 cit., 99: *Extruxit itaque fabricam non culmine subtilitatis celsam sed in modum cryptae rotundam [...] illius in monte Gargani volens exaequare formam.*

<sup>40</sup> *Revelatio* VII, 1-2 cit., 101.

corso unico ma come “area” o “fascio” di strade con un asse viario prevalente, che convogliava i viaggiatori verso una determinata meta<sup>41</sup>.

La pratica del pellegrinaggio infantile alla volta Mont Saint-Michel è documentata da scritti di varia tipologia quali cronache, trattati, lettere, racconti, risalenti al XIV e XV secolo: una cinquantina di tali testi è stata ultimamente vagliata da Ilona Hans-Collas<sup>42</sup>. Dalla documentazione emerge che i “bambini” erano in realtà fanciulli e adolescenti, prevalentemente di sesso maschile, la cui età oscillava fra i 7 e i 18 anni, sebbene sembra che molti di essi avessero di fatto circa 14 anni<sup>43</sup>. Si allontanavano dalle proprie case per lo più nella stagione invernale, talvolta durante il Carnevale, in genere senza il consenso dei familiari o addirittura contro la loro volontà, e percorrevano i territori dell’Europa medievale diretti al santuario normanno, costituendo gruppi di notevole consistenza numerica che superavano talvolta il centinaio di unità e che si andavano accrescendo man mano che la comitiva attraversava i singoli villaggi. I bambini cantavano inni religiosi, prevalentemente in onore di san Michele<sup>44</sup>, e portavano insegne recanti da un lato l’immagine dell’Arcangelo e dall’altro i simboli delle proprie città. Lungo la strada venivano spesso accolti benevolmente dagli abitanti dei villaggi, che offrivano loro vitto e alloggio temporanei, soprattutto in caso di intemperie; non pare che si fermassero negli *hospitia* frequentati dai pellegrini adulti, per alloggiare nei quali occorreva disporre di denaro, che essi evidentemente non possedevano. Il giudizio dei contemporanei su questa tipologia di pellegrinaggi è controverso: in alcuni casi risulta positivo<sup>45</sup> ma più spesso, sulla base di molteplici argomentazioni, appare fortemente critico<sup>46</sup>: si temeva, per

<sup>41</sup> Sulla scorta di un’intuizione di Marc Bloch, va ascritto a Giuseppe Sergi il merito di aver contribuito nell’ultimo quindicennio a demolire l’idea della *via Francigena* come asse viario unico: cfr. in merito G. Sergi, “Aree” e “luoghi di strada”: *antideterminismo di due concetti storico-geografici*, in P. Foschi, E. Penoncini, R. Zagnoni (a cura di), *La viabilità appenninica dell’Età Antica ad oggi*, Porretta Terme (Pt) 1998, 11-16; Id., *Antidoti all’abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Napoli 2010, 201-215.

<sup>42</sup> I. Hans-Collas, *Le Mont Saint-Michel et les pèlerinages d’enfants au XIV<sup>me</sup> et au XV<sup>me</sup> siècle: sources françaises et germaniques*, in Casiraghi, Sergi (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari* cit., 201-239. Le fonti analizzate dalla Hans-Collas mostrano che la prima attestazione del pellegrinaggio di bambini a Mont Saint-Michel risale al 1333 e che il fenomeno raggiunse l’apice negli anni 1457-1458, anche se appare ancora sporadicamente documentato fino alla Rivoluzione francese.

<sup>43</sup> D. Julia, *Le pèlerinage au Mont-Saint-Michel du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in Bouet, Otranto, Vauchez, *Culte et pèlerinages* cit., 273-287.

<sup>44</sup> Cfr. Julia, *Le pèlerinage* cit., 281; Hans-Collas, *Le Mont Saint-Michel* cit., 216-217.

<sup>45</sup> Sono i casi, per esempio, di Vincenzo di Aggsbach o di Dionigi il Certosino: cfr. in merito Julia, *Le pèlerinage* cit., 283-285.

<sup>46</sup> Hans-Collas, *Le Mont Saint-Michel* cit., 220-223. Anche alcuni Padri della Chiesa, in alcuni casi, avevano manifestato un giudizio negativo sul pellegrinaggio e sui rischi a esso correlati: si pensi a Girolamo (*ep.* 58, 2-4) e a Gregorio di Nissa (*ep.* 2,5-10).

esempio, che la tenera età dei pellegrini e la loro immaturità potesse generare eccessiva credulità e sostanziale incomprensione delle implicazioni teologiche insite nel pellegrinaggio, oppure si ravvisava il rischio che i bambini fossero spinti al viaggio da uno spirito malvagio o ancora si paventava che la singolare esperienza ne corrompesse i costumi e l'integrità etica in età adulta, giacché fanciulli abituati da piccoli a girovagare sarebbero stati, verosimilmente, uomini e donne poco inclini alla stabilità fisica e spirituale. Particolarmente rappresentative della valutazione negativa ascritta a questo singolare tipo di pellegrinaggi sono le testimonianze del domenicano Felix Faber e del teologo Nikolaus von Wachenheim.

Felix Faber, nativo di Zurigo ma vissuto a Ulm, nel suo *Evagatorium*<sup>47</sup>, la cui composizione si colloca nell'ultimo quarto del XV secolo, sottolinea come i piccoli pellegrini fossero vittime inconsapevoli di un vero e proprio inganno allorché, giunti a Mont Saint-Michel, i monaci dell'abbazia offrivano alla loro venerazione reliquie prive di qualsiasi crisma di autenticità, in cambio di un vantaggio pecuniario. È il caso, precisa Faber, dello scudo e della spada custoditi nell'abbazia: questi, secondo il domenicano, non avrebbero in nessun caso dovuto essere oggetto della credula devozione dei bambini e dei pellegrini in genere, giacché appare inverosimile che san Michele, in quanto angelo, ne avesse realmente avuto bisogno per sconfiggere il drago<sup>48</sup>. La spada e lo scudo presenti a Mont Saint-Michel, che tanto attiravano l'attenzione dei piccoli, sono verosimilmente identificabili con una coppia di armi in miniatura la cui effettiva origine è tuttora discussa<sup>49</sup>; queste ultime tuttavia, secondo un racconto agiografico composto dall'arcivescovo Baudri (*Baldricus*) di Dol in Bretagna nel

<sup>47</sup> *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, ed. C.D. Hassler, Stuttgartiae 1849. Per l'argomento dell'opera cfr. G. Otranto, *Il pellegrinaggio micalico narrato*, in Casiraghi, Sergi (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari* cit., 143-144.

<sup>48</sup> Cfr. *Evagatorium* cit., 56-57: *Currunt homines et peregrinantur in partes occidentales, usque in mare Britannicum ad quendam S. Michaelis montem, ad videndum quasdam S. Michaelis, ut pueriliter loquar, reliquias et arma, dicentes, sanctum Michaelis arma sua quibus draconem debellavit [...] ad eundem montem deposuisse. Et hoc ludibrio non solum pueri, qui in maxima multitudine de omnibus partibus Alemanniae anno 1457 decipiuntur, sed etiam senes [...]. Ego autem [...] informavi, quod S. Michael in expugnatione draconis nec scuto nec gladio corporali indiguit, et quod avaritia monachorum illorum mendose illa confluit, et arma, quibus S. Michael pugnavit, numquam deposuit, nec pugnare aliquando cessavit. Analogo giudizio su queste armi è espresso dal pellegrino slesiano Niklaus von Popplau, per cui cfr. V. Juhel, F. L'Homer-Lebleu, *Niclas von Popplau au Mont-Saint-Michel en 1485: voyage et itinéraire d'un chevalier silésien en France à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, in B. Bodimier (a cura di), *Sur la route de Louviers... Vois de communication et moyens de transport en Normandie de l'Antiquité à nous jours*, Louviers 2008, 113. Ringrazio l'amico Vincent Juhel per la segnalazione.*

<sup>49</sup> Bouet, Desbordes, *Chroniques latines* cit., 346.

XII secolo, il *De scuto et gladio sancti Michaelis*, sarebbero valse all'Arcangelo la vittoria contro un terribile dragone in Irlanda<sup>50</sup>.

Nikolaus von Wachenheim, rettore dell'Università di Heidelberg, nel suo trattato *Contra errores quorundam iuvenum masculorum, qui catervatim ad B. Michaelis Archangeli limina in finibus Franciae constituta peregrinabantur*<sup>51</sup> composto nel 1458, enuclea una serie di ragioni per condannare i pellegrinaggi di bambini, che egli considera assolutamente irrazionali e, dunque, ispirati da uno spirito malvagio<sup>52</sup>. Fra le motivazioni individuate da Wachenheim figura il timore che i bambini possano essere fatti prigionieri o morire in terre straniere, causando in tal modo un danno anche economico alle proprie famiglie e, più in generale, che essi incorrano in pericoli di natura fisica e spirituale<sup>53</sup>. Sostanzialmente Wachenheim innesta la sua critica su un dato antropologico, cioè sulle debolezze proprie dell'età infantile e adolescenziale che rendono i piccoli pellegrini, durante il loro viaggio, incoscienti di fronte ai pericoli, prematuramente inclini alle gioie dei sensi, chiacchieroni, ingenui, creduli e intemperanti<sup>54</sup>: sulla

<sup>50</sup> Sul *De scuto et gladio* cfr. A. Laghezza, *Note sul culto micaelico tra Puglia e Normandia. Il Priorato di San Michele del monte Gargano a Rouen*, *Vetera Christianorum* 44, 2007, 101-103. Del testo è ora disponibile un'edizione, con traduzione francese a fronte, in Bouet, Desbordes, *Chroniques latines* cit., 348-365.

<sup>51</sup> Il testo, a quanto mi consta ancora inedito, è trasmesso almeno da due codici di XV secolo, il *Palatinus Latinus* 192, ff. 207r-219r, conservato nella Biblioteca Vaticana, e il *Parisinus Latinus* 3125, ff. 398r-412v, conservato nella Bibliothèque Nationale di Parigi: cfr. in merito F. Falk, *Der Heidelberger Rektor Nikolaus von Wachenheim (1480)*, *Römische Quartalschrift* 22, 1908, 56-62; U. Gäbler, *Die Kinderwallfahrten aus Deutschland und der Schweiz zum Mont Saint-Michel 1456-1459*, *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 63, 1969, 325-331; K. Bracha, *Pielgrzymki dziecięce do Mont Saint Michel sur Mer w świetle traktatu "Contra errores quorundam iuvenum masculorum" (1458 r.) Mikołaja Wachenheyma [= Pellegrinaggi di bambini a Mont Saint Michel sur Mer alla luce del trattato "Contra errores..." (1458) di Nikolaus Wachenheim]*, *Studia Historyczne* 40, 1997, 17-30; Hans-Collas, *Le Mont Saint-Michel* cit., 237.

<sup>52</sup> *Nam illa opera peregrinationis sunt irrationabilia, igitur non oriuntur a bono spiritu. Consequentia tenet, quia spiritus boni, utputa deus et angeli, non promovent irrationabilia. [...] Nam peregrinare in media hyeme in maximo frigore et nive absque necessitate, aut evidenti utilitate, non censetur: Pal. Lat. 192, f. 208v (in Bracha, *Pielgrzymki* cit., 22).*

<sup>53</sup> *Item posset idipsum esse periculosum in casu quomodo extere naciones illos caperent et in perpetuam servitutum redigerent. Item posset in casu nacio ista gravari privacione masculorum, aut extorsione pecuniarum ab eis vel parentibus suis. [...] Secundo sic huiusmodi peregrinacio posset esse iuvenum lesiva in corpore et anima, ymmo et eciam in bonis moribus. In corpore quidem ratione asperitatis viarum et prolixitatis earundem, rigiditatis aure et fortasse defectus vidualium, ymmo sive forte in anima, quia ex hoc in posterum erunt faciliter mobiles, effrenes inobedientes et ad facinora pravi eo, quod dicunt, quod ad alias terras possunt divagari et inibi remanere: Pal. Lat. 192, f. 208v (in Bracha, *Pielgrzymki* cit., 24).*

<sup>54</sup> *Credibile itaque est, quod dyabolus in isto peregrinationis negocio multis sit usus fallacijs et praesertim fallacia equivocationis, transfigurando se in angelum lucis, inducendo masculos dictos ad metham varie supersticionis [...] nam iuvenes sunt nimis creditivi, instabiles, modum in suis accionibus non habentes [...] ratione cuius credendum est, quod sepius sunt decepti, erro-*

base di tali presupposti il teologo condanna recisamente i pellegrinaggi dei bambini, specificando che sarebbe opportuno scoraggiarli e impedirne la realizzazione<sup>55</sup>.

La posizione di Wachenheim, che si è detto condivisa da altri teologi nel XV secolo, rivela come questi viaggi di bambini suscitassero sentimenti ambivalenti nei contemporanei, i quali sembravano non comprenderne a pieno le motivazioni. La difficoltà di spiegare le ragioni profonde di questo fenomeno, peraltro, permane tuttora nella storiografia critica. Mi sembra interessante ricordare, in proposito, l'ipotesi secondo la quale le "armate" di bambini che percorrevano l'Europa centrale diretti a Mont Saint-Michel, raccolti intorno alle loro insegne micaeliche e cittadine, costituissero in qualche modo una sorta di "spedizione militare pacifica", parallela, sostitutiva o compensativa rispetto a quella degli adulti in partenza per combattere la minaccia turca in Oriente<sup>56</sup>. Krzysztof Bracha<sup>57</sup> propone di considerare questi viaggi devozionali una sorta di "esercitazione militare" più o meno consapevole, quasi una prova generale per quanti poi, da adulti, si sarebbero effettivamente recati a combattere contro i Turchi in Oriente. Né si dimentichi a tal proposito che, come stigmatizzato da Felix Faber, proprio le reliquie dello scudo e della spada, espressione degli attributi guerrieri di Michele, erano oggetto di particolare venerazione da parte dei pellegrini, soprattutto di giovane età, che giungevano a Mont Saint-Michel.

Concludendo, si può affermare che il culto micaelico in Normandia, strettamente collegato con la tradizione garganica come risulta già dal suo testo di fondazione, se ne differenzia tuttavia principalmente in due punti: il *dies festus* e la pratica del pellegrinaggio dei bambini.

Tuttavia, *mutatis mutandis*, vale la pena di segnalare che in epoca contemporanea il mondo infantile esercita un suo ruolo anche nella tradizione garganica giacché, nel corso della solenne processione che si svolge il 29 settembre a Monte Sant'Angelo, una funzione di primo piano è affidata rispettivamente a un bambino e a un adolescente. Il bambino percorre le vie del paese abbigliato a imitazione di san Michele, con piccole ali e munito di spada, a enfatizzare gli at-

*neis rumoribus, malorum hominum fictionibus sive decepcionibus et faciliter ad hoc mutati sive inducti: Pal. Lat. 192, f. 215v (in Bracha, Pielgrzymki cit., 26).*

<sup>55</sup> *Huiusmodi peregrinationes masculorum non sunt laudande, neque promovende, sed potius inprobande et verbis et factis impediende: Pal. Lat. 192, f. 216r (in Bracha, Pielgrzymki cit., 26).*

<sup>56</sup> Hans-Collas, *Le Mont Saint-Michel et les pèlerinages* cit., 224. Vale la pena di ricordare che inversamente, a proposito delle crociate, si parla di "pellegrinaggio armato": cfr. e.g. F. Cardini, *I pellegrinaggi*, in G. Musca, V. Sivo (a cura di), *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Bari 1995, 276.287.

<sup>57</sup> Bracha, *Pielgrzymki* cit., 28.

tributi guerrieri dell'Arcangelo. L'adolescente, invece, designato a turno da una scuola, sfila indossando una fascia tricolore. Questa tradizione potrebbe essere forse considerata il segnale di una circolazione bidirezionale e di una commistione di motivi agiografici e folklorici tra Gargano e Normandia che, pur trasformati e modificati in forza di tempi e contesti diversi, si mantengono vivi nella coscienza popolare e possono inaspettatamente riaffiorare.

### Abstract

This article focuses on the relationship between sanctuaries and territory, taking into a special account both Mont Saint-Michel and the Apulian sanctuary of San Michele at Gargano. Although they are linked by many similarities, Mont Saint-Michel has its own distinctive features, which are to be recognized, *e.g.*, in the *dies festus* (16<sup>th</sup> october) and in the practice of children pilgrimage. Beginning from the late Middle Ages (XIV<sup>th</sup>-XV<sup>th</sup> centuries), a number of children moved towards Normandy crossing the central Europe. This phenomenon is still worth of consideration, also because it has been heatedly discussed not only among modern scholars, but also among the contemporaries.

### Résumé

L'article se concentre sur les relations entre sanctuaires et territoire, avec une attention particulière au sanctuaire normand du Mont Saint-Michel et au sanctuaire de Saint-Michel du Monte Gargano. Quoique dans les récits de fondation les deux sanctuaires présentent une série d'analogies, on peut considérer comme propres au Mont Saint-Michel le *dies festus* (16 octobre) et la pratique du pèlerinage des enfants. En effet, à partir des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, l'Europe centrale fut traversée par des groupes d'enfants allant directement en Normandie: il s'agit d'un phénomène qui suscite des jugements contradictoires des contemporains et sur lequel il est encore intéressant de se pencher.

Laura Carnevale  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
Dipartimento di Studi classici e cristiani  
Strada Torretta – Città vecchia  
70122 Bari  
laura.carnevale@dsc.uniba.it