

Economica

Jacques
Le Goff

**Il corpo
nel Medioevo**

IN COLLABORAZIONE
CON NICOLAS THUONG



Editori Laterza



Jacques Le Goff
in collaborazione con Nicolas Truong

Il corpo nel Medioevo

Traduzione di *Fausta Cataldi Villari*
Laterza Editori

Titolo dell'edizione originale: *Une histoire du corps au Moyen Age*
Prima edizione 2005

Proprietà letteraria riservata Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Balri
Finito di stampare nel Gennaio 2005

CL 20-7274 2

ISBN 88-420-7274-5

INDICE

Prefazione. Le avventure del corpo.

Introduzione. Storia di un oblio.

1. Quaresima e carnevale: una dinamica dell'occidente.

La grande rinuncia; Il tabù dello sperma e del sangue; La sessualità, apice dello svilimento; Teoria e pratica; Radici della repressione: il tardo antico; Il cristianesimo, operatore di un grande ribaltamento; La donna subordinata; Stigmate e flagellazione; Il magro e il grasso.

La rivincita del corpo: Serpente di pietra contro drago di paglia; Il lavoro tra fatica e creazione; Il dono delle lacrime; Prendere il riso sul serio; I sogni sotto controllo;

2. Vivere e morire nel Medioevo.

Il percorso della vita; Le età della vita; "Andavano a letto o no?"; Finalmente compare il bambino; Prestigio e malignità della vecchiaia.

Malattia e medicina: Il malato, reietto ed eletto; La "giusta mescolanza" e la teoria dei quattro umori; Fratello corpo; L'urina e il sangue; Dietro la maschera di Galeno; Limiti della medicina scolastica; Una società assistenziale; Aprire i corpi.

Morti e morenti: gloriosi o tormentati, Il breviario dei morenti; Presenza dei morti.

3. Civilizzare il corpo.

"Gula" e gastronomia: Due alimentazioni, due culture: un incontro; Le buone maniere.

La messa in scena del corpo: Nudo o vestito?; La bellezza femminile tra Eva e Maria; Il bagno; Una civilizzazione dei gesti.

Il corpo nelle sue diverse condizioni: La mostruosità; Lo sport?

4. Il corpo come metafora.

L'uomo-microcosmo: Il cuore, corpo del delirio La testa, funzione direttiva; Il fegato, grande perdente; La mano, strumento di

ambiguità.

Uso politico della metafora corporea: Testa o cuore?; Come gli occhi nella testa; Lo stato è un corpo; La testa capovolta; La testa al suo posto; Il Re e il Santo; Il corpo della città.

Conclusione. Una storia lenta

Prefazione

Le avventure del corpo

Una storia più degna del nome dei timidi tentativi a cui oggi ci riducono i nostri mezzi, darebbe il loro posto alle avventure del corpo.

Mark Bloch

La società feudale (1939)

Perché il corpo nel Medioevo? Perché costituisce una delle grandi lacune della storia, una grave dimenticanza dello storico.

La storia tradizionale era effettivamente disincarnata: si interessava ad alcuni uomini e in via accessoria, ad alcune donne. Ma quasi sempre senza corpo come se la loro vita fosse situata fuori dal tempo e dallo spazio. prigioniera di una presunta immobilità della specie. Si trattava in prevalenza di fornire l'immagine dei potenti, re e santi, guerrieri e signori, e altre grandi figure di mondi perduti che occorreva ritrovare, magnificare e in alcuni casi persino mitizzare, secondo le motivazioni e necessità del momento. Ridotti alla loro parte emersa, erano creature sprossessate della loro carne. I loro corpi non erano che simboli, rappresentazioni e figure; i loro atti solo successioni, sacramenti, battaglie, eventi, enumerati, scritti e messi in ordine come altrettante steli demandate a scandire la storia universale.

Quanto alla marea umana che li attorniava e concorrevva alla loro gloria o alla loro decadenza, bastavano nomi come «popolo» o «plebe» per narrarne la storia, le passioni e i comportamenti, gli errori e i tormenti.

Michelet fa eccezione e scandalo conferendo alla fistola di Luigi XIV un ruolo storico rilevante. Il singolare studio, basato sull'ereditarietà, del dottor Auguste Brachet, medico e positivista, allievo di Littré, *Pathologie mentale des rois de France* (1903), non ha esercitato influenza alcuna sulla storiografia.

Solamente il marxismo, a margine della storia, visto più come una ideologia e una filosofia, aveva voluto sovvertire tale tradizionale concezione della storiografia, soprattutto attraverso il concetto di lotta

di classe.

Accogliendo la «lunga durata» e le dimensioni della sensibilità, la vita materiale e spirituale, il movimento storiografico chiamato delle «Annales» si è prefisso di proporre una storia degli uomini, una storia totale, una storia globale. Se infatti, come diceva Walter Benjamin, la storia è stata spesso scritta dal punto di vista dei vincitori, essa è stata anche per molto tempo - come segnalava Marc Bloch - spogliata del suo corpo, della sua carne, dei suoi visceri, delle sue gioie e miserie. Bisognava quindi restituire un corpo alla storia. E dare una storia al corpo.

Perché il corpo ha una storia. La concezione del corpo, il suo spazio nella società, la sua presenza nell'immaginario e nella realtà, nella vita quotidiana e nei momenti salienti hanno subito mutamenti in tutte le società storiche. Quale trasformazione è intercorsa dalla ginnastica e dallo sport dell'antichità greco-romana all'ascetismo monastico e allo spirito cavalleresco del Medioevo! Ebbene, dove si ha una trasformazione nel tempo, vi è storia. La storia del corpo nel Medioevo è dunque parte essenziale della sua storia globale.

La dinamica della società e della civiltà medievali è il risultato di diverse tensioni: tra Dio e l'uomo, tra uomo e donna, tra città e campagna, alto e basso, ricchezza e povertà, ragione e fede, violenza e pace. Ma una delle tensioni principali è quella che si instaura fra il corpo e l'anima, e ancor più all'interno del corpo stesso.

Da un lato il corpo è disprezzato condannato, umiliato.

La salvezza, nel mondo cristiano, passa attraverso la penitenza corporale. Agli albori del Medioevo, papa Gregorio Magno definisce il corpo «abominevole rivestimento dell'anima».

Il modello umano della società dell'alto Medioevo. il monaco mortifica il proprio corpo. Portare il cilicio sulle carni è segno di alta spiritualità. Astinenza e continenza sono tra le virtù primarie. Gola e lussuria sono tra i più grandi peccati capitali. Il peccato originale, fonte dell'umana disgrazia, che nella Genesi è presentato come un peccato di orgoglio e una sfida lanciata dall'uomo a Dio, diviene nel Medioevo un peccato sessuale. Il corpo diventa il grande sconfitto del peccato di Adamo ed Eva rivisitato in questa chiave. Il primo uomo e la prima donna sono condannati al lavoro e alla sofferenza. lavoro manuale o travaglio del parto accompagnato da sofferenze fisiche, ed essi devono celare la nudità dei loro corpi.

Da tali conseguenze del peccato originale sul corpo il Medioevo ha desunto conclusioni estreme.

Ciò nonostante, nel XIII secolo la maggior parte dei teologi pone in rilievo la valenza positiva del corpo nel mondo terreno. San Bonaventura sottolinea l'eccellenza della posizione eretta che, in virtù della supremazia del movimento dal basso verso l'alto, corrisponde all'orientamento dell'anima verso Dio. Insiste inoltre sull'importanza della condizione sessuata, che concorre alla perfezione della natura umana e che permane in paradiso dopo la resurrezione, non al fine della procreazione, che non ha più ragion d'essere, ma al fine della perfezione e bellezza degli eletti. E ancor più, secondo san Tommaso d'Aquino, il piacere fisico è un bene umano indispensabile che deve essere regolato dalla ragione a vantaggio dei piaceri superiori dello spirito, in quanto le passioni dei sensi contribuiscono al dinamismo dello slancio spirituale.

D'altro canto, nel cristianesimo medievale si assiste a una glorificazione del corpo. L'evento capitale della storia - l'Incarnazione di Gesù Cristo - è stato il riscatto dell'umanità attraverso il gesto salvifico di Dio, del figlio di Dio, che ha assunto un corpo di uomo. E Gesù, Dio fatto carne, ha vinto la morte: la resurrezione di Cristo fonda il dogma cristiano della resurrezione dei corpi. credenza inaudita nel mondo delle religioni. Nell'aldilà, uomini e donne ritroveranno un corpo, per soffrire all'inferno, per gioire legittimamente grazie ad un corpo glorioso in paradiso, ove i cinque sensi saranno appagati al massimo grado: la vista con la pienezza della visione di Dio e della luce celeste, l'odorato con il profumo dei fiori, l'udito con la musica dei cori angelici, il gusto con il sapore dei nutrimenti celesti e il tatto con il contatto dell'aria quintessenziale del cielo.

Nel «bel Duecento» caratterizzato dalla fioritura del gotico, due personaggi emblematici incarnano l'atteggiamento parossistico dei cristiani nei confronti del corpo. Il primo è il re di Francia Luigi IX (san Luigi), che umilia il proprio corpo in un estremo sforzo devozionale per meritare la salvezza eterna. Il secondo è il grande san Francesco d'Assisi suo modello, che ha vissuto nel modo più significativo sul proprio corpo la tensione che percorre l'Occidente medievale.

Asceta, ha domato il corpo nella mortificazione. Ma giullare di Dio,

predicando la gioia e il riso, ha venerato «frate corpo» e nel corpo è stato ricompensato ricevendo le stigmate, segno dell'identificazione con il Cristo sofferente nella propria carne.

Il corpo cristiano medievale è attraversato da parte a parte da questa tensione, questo altalenare questa oscillazione tra rimozione ed esaltazione, umiliazione e venerazione. Il cadavere, ad esempio, è ripugnante materia putrida, immagine della morte causata dal peccato originale e insieme materia da onorare: il cadavere di ogni cristiano e di ogni cristiana asperso di incenso durante la liturgia funebre nei cimiteri riportati dall'esterno all'interno delle città o in prossimità delle chiese nei villaggi e soprattutto i corpi venerabili dei santi che compiono miracoli nelle loro tombe e attraverso le loro reliquie corporali. I sacramenti santificano i corpi, dal battesimo all'estrema unzione. L'eucarestia, fulcro del culto cristiano, è il corpo e il sangue di Cristo. La comunione è un pasto. Sul paradiso, una tensione, un interrogativo inquieta i teologi medievali, le cui risposte e opinioni in materia divergono.

I corpi degli eletti ritroveranno la nudità della primitiva innocenza o conserveranno, del passaggio attraverso la storia, quel pudore che li ricoprirà di una veste in grado di dissimulare un residuo di vergogna, sebbene sicuramente immacolata?

Per concludere, sulla terra il corpo è stato, nella cristianità medievale, una grande metafora descrittiva della società e delle istituzioni, simbolo di coesione o conflitto, di ordine o disordine, ma principalmente di vita organica e di armonia.

Ha resistito ad ogni tentativo di prostrarlo. Durante il Medioevo sono scomparsi gli stadi e le terme, i teatri e i circhi dell'antichità, ma sulle pubbliche piazze, nei sogni del paese di cuccagna, nello charivari e nei carnevali, il corpo umano e sociale si muove e fa baldoria, all'ombra della quaresima perpetua dei chierici e di quella occasionale dei laici. Prima di tornare su questo tema e di approfondire l'analisi, ricostruiamo le linee salienti di questa dimenticanza del corpo da parte degli storici. E precisiamo ulteriormente il tema, dal mancato confronto tra gli storici e le pratiche corporee alla necessità di avventurarsi nei territori del corpo durante il Medioevo, in compagnia di quante o quanti hanno tentato di colmare la lacuna.

Il Medioevo di cui si parla più spesso in queste pagine è quello

tradizionale che va dal V al XV secolo. Jacques Le Goff si è altresì riproposto di interessarsi a un lungo Medioevo che si prolungherebbe in pratica sino alla fine del Settecento - sino alla Rivoluzione francese e alla Rivoluzione industriale - e che includerebbe il Rinascimento dei secoli XV e XVI, da lui considerati un Rinascimento medievale.

Introduzione

Storia di un oblio

Il corpo è stato dimenticato dalla storia e dagli storici. Ha però avuto, e continua ad avere, un ruolo importante nella vicenda storica.

Nella sua concisione, questa premessa sembra non tener conto della varietà delle tesi e dei percorsi, della pluralità delle ricerche storiografiche. L'enunciato del teorema trascura l'eccezione, in quanto si sono delineati nuovi approcci, a cominciare dai lavori di Norbert Elias sulla civilizzazione dei costumi, dalle ricerche di Marc Bloch e di Lucien Febvre sulle mentalità medievali o dalle analisi di Michel Foucault sulla follia in età classica, sulla nascita della prigione e della clinica, come pure le sue ultime riflessioni sull'antica «cura di sé». Fino ad allora, a parte la rilevante eccezione di Jules Michelet che, avvertendo il problema nel XIX secolo, si proponeva di «evocare, ricostruire, risuscitare le età» attraverso la «integrale risurrezione del passato», la storia del corpo è stata dimenticata.

Malgrado alcune salutari riscoperte, come quella della storia della sessualità attorno agli anni Sessanta e Settanta - tributarie, talvolta sino al parossismo, della richiesta sociale scaturita dalle ansie del presente, e che occulteranno e insieme segneranno la storia del corpo - il modo di vestirsi, di morire, di nutrirsi, di lavorare, di vivere la propria fisicità, di desiderare, sognare, ridere o piangere non è mai assunto alla dignità di oggetto degno di interesse da parte degli storici.

Nella disciplina storica, per molto tempo ha prevalso l'idea che il corpo appartenesse alla natura, e non alla cultura.

Però il corpo ha una storia. Fa parte della storia. Addirittura la costituisce, non diversamente dalle strutture economiche e sociali o dalle rappresentazioni mentali di cui è, in qualche modo, il prodotto e l'agente.

L'importante eccezione di Michelet merita una particolare attenzione.

Nel descrivere il percorso originale e solitario che lo ha portato alla stesura di *Il popolo* (1837), opera destinata a conoscere la «vita

del popolo, i suoi lavori, le sue sofferenze», Michelet confessa che i disgregati frammenti da lui raccolti per comporre il proprio affresco non sono «né pietra, né sassi, ma le ossa dei mie padri». Esempio di un metodo storico che si fa carne proponendosi di risuscitare i corpi degli uomini del passato, ma insieme intuizione dell'importanza del corpo nel corso dei secoli, quando in *La strega* (1862) scrive che «la grande rivoluzione compiuta dalle streghe, il maggiore passo indietro contro lo spirito del Medioevo, è quello che potremmo chiamare la riabilitazione del ventre e delle funzioni digestive». E notando che nel Medioevo esistevano "parti del corpo reputate nobili, e altre no, decisamente triviali".

Mentre la Scolastica si rinchiudeva nella sterilità e nella morale ascetica, la strega - egli scrive-, "realità calda e feconda», riscopriva la natura, la medicina, il corpo. Michelet vede dunque nella strega un Medioevo altro. Non quello che «perseguitando Satana, ha conculcato la libertà», bensì un Medioevo in cui il corpo si manifesta, nei suoi eccessi come nelle sue sofferenze, nelle sue pulsioni vitali come nelle epidemie.

Parlare di Satana era forse una maniera per denunciare un malessere che si situa «altrove» rispetto alla coscienza o alla società, e in primo luogo all'interno del corpo, osserva la etnografa Jeanne Favret-Saada. Michelet lo avverte - con assai maggiore intensità dei suoi successori, storici, etnologi e studiosi del folclore - quando enuncia che le tre funzioni della strega si riferiscono al corpo: "Guarire, suscitare l'amore, evocare i morti" Nel suo penetrante *Michelet* (1954), Roland Barthes insiste sul duplice volto di questo «divoratore di storia», sensibile alle manifestazioni del corpo attraverso la storia - con una particolare attenzione al sangue - perché egli stesso tormentato da un corpo «malato di storia». Michelet divoratore di storia: "Lui la 'bruca', cioè la percorre e la inghiotte insieme.

Il gesto corporeo che meglio esprime questa duplice operazione è il "procedere", spiega Roland Barthes. Michelet malato di storia:

L'intero corpo di Michelet diviene il prodotto della sua personale creazione e si instaura una sorta di sorprendente simbiosi tra lo storico e la Storia. Le nausee, le vertigini, le oppressioni non derivano soltanto dalle stagioni o dal clima; è l'orrore stesso della storia narrata a provarle: Michelet ha delle emicranie «storiche».

Non intendetela come una metafora, si tratta proprio di una emicrania reale: settembre 1792, inizio della Convenzione, il Terrore, altrettante malattie subitanee concrete come il mal di denti

Essere malato di Storia non significa soltanto assumere la Storia quale alimento, come un pesce sacro, ma anche come un oggetto posseduto; le "emicranie" storiche non hanno altro obiettivo che di costituire Michelet quale manducatore, sacerdote e proprietario della Storia.

Tuttavia è solo a partire dalla sua immersione nelle scienze sociali che la storia concede spazio alle «avventure del corpo» entro le quali Marc Bloch consigliava di impegnarsi. Nel punto di confluenza tra sociologia e antropologia, Marcel Mauss (1872-1950) è stato il primo ad interessarsi alle «tecniche del corpo». Nel 1934, in occasione della sua comunicazione alla Société de psychologie, l'autore del Saggio sul dono afferma che con questa espressione vuole significare «i modi in cui gli uomini, nelle diverse società e secondo le tradizioni, si fanno servire del proprio corpo». Muovendo da considerazioni scientifiche e insieme da osservazioni empiriche e personali - il modo di nuotare, di correre o di zappare la terra -, Marcel Mauss riesce a fare delle «tecniche del corpo» l'accesso più pertinente all'analisi dell'«uomo totale» attraverso la storia e lo studio delle società.

Ebbi all'ospedale una specie di rivelazione - scrive -. Ero malato a New York. Mi chiedevo dove avessi già visto delle giovani donne che camminavano come le mie infermiere. Avevo tutto il tempo per pensarci. Alla fine ho scoperto che le avevo viste al cinema.

Tornato in Francia, ho notato, soprattutto a Parigi, la frequenza di questo modo di camminare: le ragazze erano francesi e camminavano anch'esse in quel modo. Infatti, i modi di camminare americani, grazie al cinema, cominciavano ad arrivare da noi. Era un'idea che potevo generalizzare. La posizione delle braccia quella delle mani mentre si cammina, rappresentano una peculiarità sociale, e non semplicemente un prodotto di non so quali concatenazioni e meccanismi puramente individuali, quasi del tutto psichici.

La tecnica è in questo caso intesa da Marcel Mauss come «un atto tradizionale efficiente», e il corpo come «il primo e più naturale strumento dell'uomo». Ricorrendo al concetto di habitus, termine che ritroveremo nella Scolastica del Medioevo che, secondo Tommaso d'Aquino, designa una «abituale disposizione» - e che Mauss,

pertinentemente, desume dallo "psicologo" Aristotele, il sociologo dimostra come tali tecniche che regolano il corpo varino «soprattutto in funzione delle società, delle educazioni, dei costumi e delle mode, del prestigio sociale».

Quello che Marcel Mauss intravede e generalizza per la antropologia e la sociologia vale anche per la storia e interessa lo storico. Nascita e ostetricia, riproduzione, nutrizione strofinamento, lavaggio, insaponatura... Enumerando tutte le «tecniche del corpo» dell'uomo, Marcel Mauss mostra che il corpo è ed ha una storia.

«Il principio che andare a letto sia qualcosa di naturale e assolutamente inesatto», scrive a proposito delle «tecniche del sonno», ricordando in particolare il modo di dormire in piedi dei Masai o la propria esperienza di un sonno precario sui campi di battaglia della prima guerra mondiale. Il modo di sedersi è fondamentale, osserva a proposito delle «tecniche del riposo». Mauss giunge sino a distinguere «l'umanità accovacciata dall'umanità seduta», e a deplorare che noi occidentali «non sappiamo più accovacciarci», segno a suo parere dell'assurdità e, inferiorità delle nostre razze, civiltà e società rispetto al resto dell'umanità, che continua ad adottare tale posizione comoda e funzionale. «Infine - dice rivolgendosi al pubblico - dobbiamo renderci conto che il ballo di coppia in cui ci si abbraccia è un prodotto della civiltà moderna.

Il che vi dimostra come cose per noi assolutamente naturali siano un prodotto della storia». Il corpo ha quindi una storia. E forse la storia del corpo è cominciata proprio con questa conferenza di Marcel Mauss: ciò può dirsi con sicurezza almeno per la storia di quell'antropologia storica cui il presente saggio si riallaccia.

Nella Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss ha giustamente messo in rilievo quanto le «scienze umane» nel loro complesso debbano all'allievo di Emile Durkheim, e in particolare al testo sulle «tecniche del corpo» in cui viene analizzato «il modo in cui ogni società impone all'individuo un uso rigorosamente determinato del corpo».

Tuttavia, prosegue Lévi-Strauss, nessuno, in verità, ha ancora affrontato l'immane compito di cui Mauss sottolineava l'impellente necessità, cioè l'inventario e la descrizione di tutti gli usi che gli uomini, nel corso della storia e soprattutto in diverse parti del mondo, hanno fatto e continuano a fare del loro corpo. Noi accumuliamo i

prodotti dell'operosità umana, raccogliamo i testi scritti e orali. Ma continuiamo ad ignorare le molteplici e multiformi potenzialità di cui è suscettibile quello strumento - peraltro universale e a tutti disponibile - che è il corpo dell'uomo, ad eccezione di quelle, sempre parziali e limate, che rientrano nelle esigenze delle nostre culture specifiche.

La costanza dell'oblio del corpo è qui manifesta. La storia del corpo è perennemente respinta, programmata, rivendicata.

Ma assai scarsamente praticata e accettata.

Tuttavia, alcuni anni dopo le fondamentali notazioni di Marcel Mauss, iniziava a circolare uno dei più importanti contributi alla storia del corpo, *La civiltà delle buone maniere e Potere e civiltà* di Norbert Elias (1897-1990), due parti di una stessa opera dedicata allo studio del «processo di civilizzazione».

L'opera del sociologo tedesco rifugiatosi in Inghilterra durante il nazismo venne conosciuta solo alcuni decenni dopo.

In questa ricerca di sociologia storica, Norbert Elias cercava di comprendere il «processo di civilizzazione» - che si basa, per dirla in breve, sull'autocontrollo della violenza e l'interiorizzazione delle emozioni- attraverso lo studio dei costumi e delle "tecniche del corpo", principalmente nel corso del Medioevo e del Rinascimento.

Con una formazione in cui ebbero spazio in primo luogo la medicina, la filosofia e soprattutto la sociologia di Max Weber, avvenuta nella Repubblica di Weimar in piena rivoluzione psicoanalitica, Norbert Elias promuove le funzioni corporee al rango di oggetto storico e sociologico. Tutte, senza distinzione alcuna. Redatta tra il 1936 e il 1937 e pubblicata nel 1939, quando l'autore aveva già abbandonato la Germania nazista, *La civiltà delle buone maniere* dà importanza ad atti che a moltissimi ricercatori erano apparsi futili: i comportamenti a tavola, le maniere le autorizzazioni o interdizioni su soffiarsi il naso, sputare, vomitare, defecare, urinare, copulare o lavarsi. Servendosi dei manuali di buona creanza, il cui vertice sarà costituito da quello cinquecentesco di Erasmo, Elias dimostra che queste funzioni corporee definite naturali sono culturali, cioè storiche e sociali.

«L'atteggiamento del corpo, i gesti, gli abiti, l'espressione del volto, l'intero comportamento esteriore esposto in modo particolareggiato nel trattato è l'espressione dell'uomo nel suo

complesso», scrive. Norbert Elias ne era consapevole: oltre alla tradizionale riduzione del corpo alla natura, la resistenza o ripugnanza a studiare fenomeni di questo tipo, reputati indegni o vili all'interno di una determinata cultura, è forse una delle ragioni per cui la storia del corpo ha impiegato tanto tempo ad emergere.

La nostra coscienza non è sempre in grado di operare un ritorno di questo genere alla prima fase della nostra storia - scrive Elias -.

Non siamo più abituati all'ingenua schiettezza con la quale Erasmo poteva soffermarsi su tutti i territori dell'umano comportamento: per la nostra sensibilità, esso supera spesso la soglia della tollerabilità.

Ma questo fa precisamente parte dei problemi che sono oggetto del nostro studio.

L'assimilazione dei limiti e delle norme sociali si evolve: vergogna, disagio e pudore hanno una storia. E il «processo di civilizzazione» dell'Occidente, che mira a reprimere, interiorizzare e privatizzare quei gesti che sono assimilati dagli uomini all'animalità, passa attraverso un colpo al contempo attore e recettore di tale processo. L'invenzione della sputacchiera, del fazzoletto o della forchetta, ad esempio, testimonia la codificazione sociale di «tecniche» corporee. Progressivamente, esse sono assoggettate a un controllo, dissimulate, civilizzate: «Profondamente interiorizzati e avvertiti come naturali, questi sentimenti portano alla formalizzazione di regole di comportamento, che costruiscono un consenso sui gesti che è opportuno o inopportuno fare - gesti che a loro volta contribuiscono di rimando a modellare la sensibilità».

Sino ai fondamentali apporti della «sociogenesi» e della «psicogenesi» definiti da Norbert Elias - secondo il quale "la storia di una società si riflette nella storia interna di ogni individuo", solamente L'autunno del Medioevo (1919) di Johan Huizinga aveva, nel XX secolo, guidato la disciplina storica verso una specifica attenzione al corpo. Come testimonia il capitolo di quest'opera scientifica e poetica insieme dedicato ai «toni crudi della vita» in cui lo storico olandese sollecita così il lettore: «Bisogna rendersi conto di quella emotività, di quella suscettibilità al pianto e alla conversione e di quella sensibilità, se si vuol comprendere quali fossero il colore e l'intensità della vita di allora».

Ma bisognerà giungere a Lucien Febvre (1878-1956) e soprattutto

a Marc Bloch (1886-1944), cioè ai lavori della «scuola delle 'Annales», perché l'intuizione storica benefici di una reale attenzione, e si trasformi realmente in un programma di ricerca. Nella sua Apologia della storia, testo incompiuto e pubblicato da Lucien Febvre nel 1949, Marc Bloch non vuole separare l'uomo dai suoi visceri. Il cofondatore della rivista «Annales» (1929) giunge a scrivere: «il bravo storico assomiglia all'orco della favola. Laddove annusa carne umana, sa che lì è la sua preda» Perché «dietro gli aspetti percepibili del paesaggio, [gli utensili o i macchinari], dietro gli scritti apparentemente più algidi e le istituzioni in apparenza più totalmente distaccate da coloro che le hanno costituite, sono gli uomini ciò che la storia vuole cogliere». Una costante percorre l'intera sua opera: Marc Bloch rifiuta di mutilare l'uomo della sua sensibilità e del suo corpo. Quindi se esiste «nell'umana natura e nelle società umane un fondo permanente, senza il quale il nome stesso di uomo e di società risulterebbe privo di significato», prosegue, si è obbligati a riconoscere che "anche l'uomo è molto mutato: nello spirito e indubbiamente, sin nei più delicati meccanismi del suo corpo.

La sua atmosfera mentale si è profondamente trasformata, così come la sua igiene, la sua alimentazione» A partire dal suo primo libro, I Re taumaturgi (1924), fulgido esempio di storia delle mentalità e del corpo, dei rituali e della gestualità, opera fondamentale dell'antropologia politica storica, in cui lo storico studiò la guarigione miracolosa degli scrofolosi operata dai re di Francia e di Inghilterra con il semplice tocco della mano e sino alla sua Apologia della storia, Marc Bloch continuerà costantemente a manifestare la propria sensibilità di storico verso le "tecniche del corpo". E nella Società feudale afferma: «una storia più degna del nome dei timidi tentativi a cui oggi ci riducono i nostri mezzi, darebbe il loro posto alle avventure del corpo» Fucilato dai tedeschi nel 1941 senza essere riuscito a sviluppare tale progetto, lo ha lasciato a noi assieme a tante altre piste da seguire.

Per caso o per necessità, molti intellettuali «immersi in tempi oscuri», per usare un'espressione cara a Hannah Arendt, sembrano avere accordato al corpo un particolare spazio. Già durante l'esilio negli Stati Uniti, quando cercavano di comprendere «perché l'umanità, invece di lavorare per un'esistenza realmente umana», sprofondi «in una nuova forma di barbarie», i filosofi e sociologi Max

Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno, in uno dei loro «appunti e schizzi», insistevano nel sottolineare «l'importanza del corpo» nella storia occidentale.

Per i due rappresentanti dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, «l'Europa ha due storie: una, ben nota e scritta, l'altra sotterranea. La seconda è costituita dal destino degli istinti e passioni umane represses, snaturate dalla civiltà», scrivono nel 1944 in *Dialettica dell'illuminismo*. Secondo i due fondatori della «scuola di Francoforte», che si propongono di rileggere l'intera cultura occidentale alla luce del terrore nazista, «l'attuale regime fascista, ove tutto ciò che era celato appare in piena luce, rivela il rapporto tra la storia manifesta e l'aspetto oscuro, negletto nelle leggende ufficiali degli Stati nazionalisti, come pure da parte dei progressisti che li criticano». La storia del corpo sarebbe quindi il non pensato della civiltà occidentale.

A mezza strada tra marxismo e teorie freudiane, Horkheimer e Adorno ritengono che «il corpo sfruttato doveva rappresentare il male per gli esseri inferiori mentre lo spirito, cui gli altri avevano tutto il tempo di dedicarsi, rappresentava il bene supremo. Questo stato di fatto ha consentito all'Europa di realizzare le proprie più sublimi creazioni culturali, ma la percezione della manifesta sopraffazione ha rafforzato sin dall'inizio, parallelamente al controllo esercitato sul corpo, quell'amore-odio per il corpo di cui per secoli il pensiero delle masse è stato imbevuto e che ha trovato la sua autentica espressione nella lingua di Lutero».

Luogo, sede e agente del «processo di civilizzazione» in Norbert Elias, il corpo così a lungo represso è avvertito da Horkheimer e Adorno come istanza di vendetta, imbarbarimento in corso: «In questa azione di discredito attuata dall'uomo nei confronti del proprio stesso corpo, la natura si vendica del fatto che l'uomo l'abbia ridotta alla condizione di oggetto di dominio, di materia bruta. Il bisogno di crudeltà e distruzione è la risultante di una rimozione organica di ogni intimo rapporto tra il corpo e lo spirito».

Una uguale volontà di interrogare e criticare la razionalità occidentale condurrà Michel Foucault (1926-1984) a inserire il corpo in una «microfisica del potere». Dalla *Storia della follia nell'età classica* (1961) a *Nascita della clinica* (1963) sino alla *Storia della sessualità* (1976-1984), e più in particolare in *Sorvegliare e punire*

(1975), opera fondamentale sulla «nascita della prigione», Michel Foucault interroga il modo in cui «il corpo si ritrova immerso nel dominio della politica».

Perché, scrive, «i rapporti di potere esercitano su di esso una presa diretta; lo investono, lo segnano, lo addestrano, lo martirizzano, lo costringono al lavoro, lo obbligano a riti, esigono da lui dei segni».

Dal rituale politico del supplizio, che si prolunga sino alla metà del Settecento, all'«ortopedia sociale» attuata all'interno della riforma del sistema penale quando l'Europa viene disseminata di prigionieri, un "sapere" del corpo, che è anche un potere sul corpo, accompagna il movimento di una società che si orienterà più a «sorvegliare» che a «punire», più a domare che a castigare. Con un'espressione che in certa misura ricorda quanto scritto da Marcel Mauss, Michel Foucault mostra come in Europa si instauri una diffusa «tecnologia politica del corpo», non riducibile alle sole istituzioni coercitive.

«Si tratta di ricollocare le tecniche punitive - sia che si impadroniscano del corpo nel rituale dei supplizi, sia che siano rivolte all'anima - nella storia di questo corpo politico», scrive.

Mentre i teorici della scuola di Francoforte cercano di far emergere la «storia sotterranea» dell'Europa, segnatamente attraverso la storia del corpo, di volta in volta «oggetto di attrazione o di repulsione», Michel Foucault indaga sul ruolo del corpo all'interno di un «bio-potere», cioè di un potere «la cui funzione suprema ormai non è forse più uccidere, ma investire la vita in ogni suo aspetto», come scrive in *La volontà di sapere*.

Nel 1984, anno della sua morte, Foucault darà un inatteso seguito a questa prima parte della *Storia della sessualità* con *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*, che comprende un capitolo dedicato al corpo. Vi analizza - alla luce dello studio di Jackie Pigeaud sulla malattia dell'animale concezioni e le pratiche del corpo a partire dalla medicina antica.

Ma, conclude (ed è opportuno citare qui questa pagina così illuminante), Numerose sono le analogie tra queste raccomandazioni dietetiche e i precetti che vi incontreremo più tardi nella morale cristiana e nel pensiero medico: il principio di una economia rigorosa tendente alla scarsezza, timore delle sofferenze individuali o dei mali collettivi che possono, essere suscitati da disordine nel comportamento sessuale: necessità di un rigido controllo dei desideri,

di una lotta contro le immagini e di un annullamento del piacere inteso come obiettivo dei rapporti sessuali. Queste analogie non sono vaghe rassomiglianze: vi si possono individuare delle continuità. Alcune sono indirette e passano attraverso il tramite delle dottrine filosofiche: la regola del piacere che non deve costituire un fine si è trasmessa di certo nel cristianesimo più attraverso i filosofi che non attraverso i medici. Esistono però anche delle continuità dirette; il trattato di Basilio di Ancyra sulla verginità - l'autore, peraltro, sembra sia stato medico - fa riferimento a considerazioni palesemente mediche. Sant'Agostino si serve di Sorano nella polemica contro Giuliano di Eclano. [...] Se si considerano esclusivamente questi elementi comuni, si può avere l'impressione che l'etica sessuale attribuita al cristianesimo o anche all'Occidente moderno fosse, quanto meno per alcuni dei suoi principi essenziali, già vigente nell'epoca di massima affermazione della cultura Greco-romana.

Ma ciò significherebbe disconoscere delle differenze fondamentali che riguardano il tipo di rapporto con l'io e quindi la forma di integrazione di tali precetti nell'esperienza che il soggetto compie di se stesso.

Michel Foucault tocca qui il centro del problema che ci proponiamo di analizzare. Pur evidenziando la continuità tra antichità e cristianesimo primitivo insiste sulle differenze e le novità che separano l'etica corporale - in questo caso sessuale della religione di stato che s'imporrà nell'Europa medievale da quella dell'epoca greco-romana.

E' impossibile in questa sede far menzione di tutti gli storici che, ponendosi nel solco degli autori precedentemente ricordati o criticandoli, hanno fiutato la carne umana in qualità di «orchi storici», come diceva Marc Bloch. Molti di essi accompagneranno questo viaggio, parteciperanno alle «avventure del corpo» nel Medioevo.

Tra di loro, occorre menzionare Ernst H. Kantorowicz (1895-1968), il cui *I due corpi del re* (1957), benché discutibile, costituisce una pietra miliare nello studio della teologia medievale, cui faremo riferimento quando si tratterà di analizzare le metafore del corpo durante il Medioevo; Michail Bachtin (1895-1975), che con *L'opera di Francois Rabelais e la cultura popolare* (1965) ha orientato la nostra ricerca verso l'analisi della contrapposizione tra Quaresima e

Carnevale e fornito preziosi spunti sulla nascita del riso e del comico nelle piazze; Georges Duby (1919-1996), il cui apporto sul feudalesimo e le donne (Il cavaliere la donna il prete, 1981; Le donne nello specchio del Medioevo, Il potere delle donne nel Medioevo, I peccati delle donne nel Medioevo, 1995-1996) è assolutamente indiscutibile e il cui Medioevo maschio, ad esempio, alimenterà la nostra indagine sul ruolo del corpo della donna nell'Occidente medievale.

Più di recente, Paul Veyne e Peter Brown hanno continuato a fornire contributi critici su quella «rinuncia alla carne» che connota la tarda antichità e la società romana.

La sociologia - in particolare con Emile Durkheim, che vedeva il corpo come «fattore d'individuazione», l'antropologia - Maurice Godelier e Michel Panoff hanno recentemente cercato di comprendere in qual modo le società si rappresentino «la produzione del corpo umano», la filosofia, che, da Platone a Spinoza, da Diderot a Merleau-Ponty, ha costantemente indagato i rapporti tra anima e corpo, sono tutte discipline che la ricerca storica non può ignorare. Anche la psicoanalisi non deve essere trascurata, se si considera a qual punto la sua volontà di rendere giustizia al corpo, dal sogno al desiderio, dall'isteria al piacere, è stata essenziale affinché la storia compisse la sua svolta rispetto alle tematiche legate al corpo. come testimoniano, tra altri, i lavori di Michel de Certeau (1925-1986). Un così lungo elenco e debiti così cospicui relativizzano l'affermazione di partenza. Come scriveva Michel Foucault, «la storia del corpo, gli storici l'hanno avviata da tempo».

Tuttavia, nonostante questi tributi e contributi, si tratta di continuare a porre rimedio a tale oblio, cioè restituire la sua ragion d'essere al corpo durante il Medioevo. Perché il Medioevo?

In primo luogo perché, qualunque sia la novità rappresentata da quella svolta degli atteggiamenti verso il corpo e la sessualità manifestatasi, come ampiamente dimostrato da Michel Foucault, Paul Veyne, Aline Roussel e Peter Brown, nell'Impero romano anche prima della tarda antichità, il Medioevo, a partire dal trionfo del cristianesimo nel IV e V secolo, è stato portatore di quella che potrebbe essere quasi definita una rivoluzione nelle concezioni e nelle pratiche del corpo. In secondo luogo perché il Medioevo si configura, più di qualsiasi altra epoca- anche se lo si fa terminare alla fine del Quattrocento -, come la matrice del nostro presente.

Molti dei nostri modi di pensare e dei nostri comportamenti sono stati concepiti nel Medioevo. Così è stato per gli atteggiamenti nei confronti del corpo, anche se due svolte fondamentali si sono prodotte nell'Ottocento (con la riscoperta dello sport) e nel Novecento (nel campo della sessualità).

E infatti nel Medioevo che si impianta quell'elemento fondamentale della nostra identità collettiva costituito dal cristianesimo tormentato dal problema del corpo glorificato e represso, esaltato e respinto insieme.

E' nel Medioevo che vediamo iniziare a formarsi lo Stato e la città «moderna»: il corpo diverrà una delle loro più pregnanti metafore e sarà a sua volta plasmato dalle istituzioni statali e cittadine. Prima di procedere oltre nell'esame dell'importanza del corpo durante il Medioevo occorre, ancora una volta, ricordare che il Medioevo non è stato né il tempo dell'oscurità né una lunga transizione stagnante. I progressi tecnici vi svolgono un ruolo determinante: un aratro di tipo nuovo, la rotazione triennale delle coltivazioni o, ad esempio, l'erpice, che vediamo rappresentato nell'«arazzo di Bayeux», segnano l'inizio dell'agricoltura moderna. Il mulino è sicuramente il primo macchinario dell'Occidente, ma la principale fonte di energia rimane il corpo umano, divenuto più efficace e produttivo. Le rivoluzioni dell'artigianato preludono alla nascita dell'industria: il telaio si perfeziona, si sviluppa l'arte della tessitura, l'edilizia è in espansione, si sfruttano le miniere.

A livello culturale, è nel Medioevo che entrano in gioco lo sviluppo urbano e le nuove strutture della città, centro di produzione (e non solo di consumo), centro di differenziazione sociale (il corpo del borghese non è il corpo dell'artigiano o dell'operaio), centro politico (i cittadini formano un corpo) centro culturale dove il corpo non ricopre lo stesso fondamentale ruolo che in campagna (il Medioevo è un'epoca caratterizzata da una società composta per il 90% da contadini che lavorano manualmente), ma dove si sviluppa anche la pratica della scrittura, che prevede una manualità di diverso segno. Il teatro, vietato come pagano e blasfemo, rinasce in un primo tempo nei monasteri e nelle chiese, attorno a temi religiosi, come il dramma pasquale, dramma della crocifissione e della resurrezione di Gesù Cristo, o nella rappresentazione dell'Apocalisse, evocazione dei corpi massacrati ad opera dell'Anticristo e dei tre cavalieri della carestia,

della peste e della guerra salvati nell'attesa del Giudizio finale.

Ma rinasce soprattutto nelle città a partire dal XIII secolo.

Così Arras ospita continue «rappresentazioni» teatrali che suggeriscono l'immagine di una sorta di festival di Avignone medievale. Nel Quattrocento, davanti alle cattedrali, i «misteri» propongono la storia sacra quale spettacolo di corpi. Il critico russo Michail Bachtin, non senza una certa esagerazione, identifica nelle piazze cittadine il luogo della rinascita del riso, tra scambi di burle e farse improvvisate.

Questo Medioevo della nostra infanzia, che non è né oscuro né aureo, si va a situare attorno al corpo martirizzato e glorificato di Cristo. Crea nuovi eroi, i santi, che sono innanzi tutto martiri nel corpo. Ma, a partire dal Duecento, con l'Inquisizione, istituisce la tortura come pratica legittima applicabile a tutte le persone sospette di eresia e non solamente agli schiavi, come era nel mondo antico.

Perché il corpo nel Medioevo? Perché il corpo è il luogo cruciale di una delle tensioni dinamizzanti dell'Occidente.

Certamente, la centralità conferita al corpo non costituisce una novità nel mondo occidentale: basti ricordare il culto di cui esso era stato oggetto, ad esempio, nell'antica Grecia dove l'allenamento e l'estetizzazione del corpo superano di gran lunga la cultura del corpo praticata durante il Medioevo dai cavalieri in guerra o nei tornei, o dai contadini nei loro rustici giochi. Ma, mentre nel Medioevo si assiste a un crollo delle pratiche corporee e insieme alla soppressione o marginalizzazione degli spazi dedicati al corpo dal mondo antico, il corpo diviene paradossalmente il centro della società medievale.

Come suggerisce Jean-Claude Schmitt, grande storico della gestualità nell'Occidente medievale, bisogna prendere atto che «il problema del corpo ha sostanziato a partire dal V secolo tutti gli aspetti ideologici e istituzionali dell'Europa medievale". Da un lato l'ideologia del cristianesimo diventato religione di Stato reprime il corpo; dall'altro, con l'incarnazione di Dio nel corpo di Cristo, il corpo dell'uomo diviene «il tabernacolo dello Spirito Santo». Per un verso il clero conculca le pratiche corporali, per un altro le glorifica. Da un lato la Quaresima mortifica la vita quotidiana dell'uomo medievale; dall'altro il Carnevale impazza con i suoi eccessi.

Sessualità, lavoro, sogno, abbigliamento, guerra, gesti, riso...

Nel Medioevo il corpo è una fonte di problematiche, alcune delle

quali si ripresentano anche oggi.

Non è quindi affatto un caso se l'unico fondatore e rappresentante della scuola detta delle «Annales» interessatosi al problema del corpo è stato uno storico medievista, che era inoltre uno degli intellettuali maggiormente sensibili ai travagli del mondo contemporaneo: Marc Bloch. Il presente saggio, modesto tentativo di «dare il loro posto alle avventure del corpo», reca la sua impronta. E reca il suo segno anche in virtù del principio metodologico ed etico che lo indusse ad affermare: «se l'incomprensione del presente scaturisce fatalmente dall'ignoranza del passato, è altrettanto vero che bisogna comprendere il passato attraverso il presente».

Oggi il corpo è infatti la sede della metamorfosi dei tempi nuovi. Dalla demiurgia genetica alle armi batteriologiche, dalla cura e dallo studio delle epidemie moderne alle nuove forme di dominio nel campo del lavoro, dal sistema della moda alle nuove mode nutrizionistiche, dalla glorificazione dei canoni corporei ai terroristi kamikaze, dalla liberazione sessuale alle nuove alienazioni, il passaggio attraverso la storia del corpo nel Medioevo può aiutare a comprendere un po' meglio il nostro tempo, nelle stupefacenti convergenze come nelle irriducibili divergenze.

Quaresima e Carnevale: una dinamica dell'Occidente

Durante il Medioevo, va detto ancora una volta, il corpo è il luogo di un paradosso. Da un lato, il cristianesimo insiste nel mortificarlo. «Il corpo è l'abominevole involucro dell'anima», dice Gregorio Magno. Dall'altro, è esaltato, soprattutto attraverso il corpo martoriato di Cristo, sacralizzato nella Chiesa, che è il corpo mistico di Gesù Cristo. Il corpo è il tabernacolo dello Spirito Santo», dice san Paolo. L'umanità cristiana si fonda in ugual misura sul peccato originale trasformato nel Medioevo in peccato sessuale - e sull'incarnazione: Cristo fattosi uomo per salvarla dai suoi peccati. Nelle pratiche popolari, il corpo è frenato dall'ideologia anticorporale del cristianesimo istituzionalizzato, ma resiste alla rimozione.

La vita quotidiana degli uomini del Medioevo oscilla tra Quaresima e Carnevale, in una lotta immortalata da Pieter Bruegel nel famoso dipinto del 1559, Il combattimento tra il Carnevale e la Quaresima. Da una parte il magro, dall'altra il grasso. Da una parte il digiuno e l'astinenza, dall'altra bagordi e crapule. Un'oscillazione senz'altro correlata al ruolo centrale occupato dal corpo nell'immaginario e nella realtà del Medioevo.

Gli ordini di cui si compone la tripartita società medievale, oratores (gente di preghiera), bellatores (gente d'armi) e laboratores (gente che lavora) sono in parte definiti attraverso il loro rapporto con il corpo. Corpi sani dei sacerdoti che non devono essere né mutilati né storpi; corpi dei guerrieri nobilitati dalle loro imprese belliche; corpi dei lavoratori schiacciati dalla fatica. I rapporti tra anima e corpo sono a loro volta dialettici, dinamici, e non antagonisti.

E' opportuno ricordarlo: a separare in maniera radicale l'anima dal corpo non è stato il Medioevo, ma piuttosto la razionalità

classicista del Seicento. Nutrito dei principi di Platone, secondo i quali l'anima preesiste al corpo - una filosofia che alimenterà il «disprezzo del corpo» degli asceti cristiani quali Origene (185 ca.-252 ca.) - ma anche permeato delle tesi di Aristotele secondo cui «l'anima è la forma del corpo», il Medioevo ritiene «ogni uomo composto di un corpo, materiale, creato e mortale, e di un anima, immateriale, creata e immortale». Corpo e anima sono indissociabili.

«L'uno è l'esterno (foris) l'altra l'interno (intus) che comunica attraverso tutta una rete d'influssi e di segni», conclude Jean-Claude Schmitt. Veicolo di vizi e del peccato originale, il corpo è anche strumento di salvezza: «Il Verbo si è fatto carne», dice la Bibbia. Da uomo, Gesù ha sofferto.

Ma il periodo che per convenzione viene definito Medioevo è stato in primo luogo l'epoca della grande rinuncia al corpo.

La grande rinuncia .

Le espressioni più manifeste della socialità, al pari dei godimenti più intimi del corpo, sono largamente repressi. E' durante il Medioevo che scompaiono le terme, lo sport, il teatro, eredità dei Romani e dai Greci; gli stessi anfiteatri, il cui nome passerà dai giochi dello stadio ai certami teologici che si svolgevano all'interno delle università. La donna demonizzata; la sessualità controllata; il lavoro manuale svilto; l'omosessualità prima condannata, poi tollerata e infine messa al bando; il riso e il gestire riprovati; maschere, trucco e travestimenti condannati; lussuria e gola accomunati... Il corpo è considerato il carcere e il veleno dell'anima. A prima vista, quindi, al culto del corpo del mondo antico si sostituisce nel Medioevo uno svilimento del corpo nella vita sociale.

Sono i Padri della Chiesa a introdurre e fomentare questo grande ribaltamento concettuale con l'instaurazione del monachesimo.

L'«ideale ascetico» conquista il cristianesimo attraverso l'influenza della Chiesa e diviene il piedistallo della società monastica che,

durante l'alto Medioevo, cercherà di imporsi come modello ideale di vita cristiana. I benedettini concepiscono l'ascesi come «strumento di ripristino della libertà spirituale e di ritorno a Dio»: «E' la liberazione dell'anima dal gravame e dalla tirannia del corpo». Due gli aspetti fondamentali: «la rinuncia al piacere e la lotta contro le tentazioni».

L'ascetismo benedettino, di matrice orientale, derivante dall'esperienza dei Padri del deserto, attenua il rigore nei confronti del corpo. Vi si ritrova la parola d'ordine *discretio*, cioè moderazione. Di fronte all'instaurarsi del feudalesimo, la riforma monastica del secolo XI e degli inizi del XII, soprattutto in Italia, accentua la repressione del piacere, principalmente del piacere corporeo. Il disprezzo del mondo parola d'ordine della spiritualità monastica - è in primis un disprezzo del corpo. La riforma pone in primo piano la privazione e la rinuncia in campo alimentare (digiuni e divieto di alcuni alimenti) e l'imposizione di sofferenze volontarie. I laici di grande religiosità (è il caso di san Luigi, re di Francia nel XIII secolo) possono assoggettarsi a mortificazioni corporee simili a quelle che si infliggono gli asceti: cilicio, flagellazioni, veglie, dormire sulla nuda terra...

A partire dal XII secolo, l'affermarsi dell'imitazione di Cristo nella devozione introduce tra i laici pratiche che ricordano la passione di Cristo. Devoto di un Dio sofferente, san Luigi sarà un Re-Cristo, un re sofferente.

Tali pratiche si manifestano spesso per iniziativa di laici, in particolare di confraternite di penitenti. E' quanto accade a Perugia nel 1260, dove i laici organizzano una processione espiatoria durante la quale i partecipanti si flagellano pubblicamente.

La manifestazione incontra grande successo e si diffonde nell'Italia centrale e settentrionale. La Chiesa mantiene il proprio controllo prolungando i periodi in cui l'alimentazione dei fedeli è soggetta a restrizioni. A partire dal Duecento, il calendario alimentare comprende l'astinenza dalla carne tre volte a settimana, il digiuno della Quaresima, dell'avvento, dei quattro Tempora, delle viglie delle feste e dei venerdì. Attraverso il controllo dei gesti, la Chiesa impone al corpo una disciplina nello spazio; attraverso il calendario dei divieti, gli impone una disciplina nel tempo.

Il tabù dello sperma e del sangue.

Già agli albori del periodo in cui, quanto meno in Occidente, si va insediando una religione ufficiale e un ordine nuovo - il cristianesimo -, inizia a manifestarsi la ripugnanza verso i liquidi corporei: lo sperma e il sangue. Questo «mondo di guerrieri» condanna infatti il sangue. La società medievale è, da questo punto di vista, un mondo di paradossi. In un certo senso, si può affermare anche che il Medioevo ha scoperto il sangue. Nel suo *Michelet*, Roland Barthes insiste su questo problema decisivo e complesso: «Secoli interi si sgretolano nelle manifestazioni di un sangue instabile. Il XIII nella lebbra, il XIV nella peste nera».

Nel Medioevo, il sangue è la pietra di paragone dei rapporti tra i due ordini superiori della società: oratores e bellatores.

Caratteristica della seconda categoria, quella dei guerrieri, in concorrenza e conflitto permanenti con la prima, quella dei chierici, è spargere il sangue. Anche se il divieto non è sempre rispettato, i monaci, custodi del dogma, non devono invece battersi. La distinzione sociale tra oratores e bellatores si gioca quindi attorno a questo tabù. La motivazione è sociale, strategica e politica, ma anche teologica, poiché Cristo nel nuovo Testamento dice che non bisogna spargere il sangue.

Contraddizione e paradosso. in quanto la pratica rituale cristiana è fondata sul sacrificio di una vittima, santa ma sanguinante, Cristo.

L'eucarestia rinnova costantemente tale sacrificio: «questo è il mio corpo, questo è il mio sangue», dice Gesù ai discepoli durante l'Ultima Cena. La liturgia fondamentale del cristianesimo, la messa e l'eucarestia, sarà in parte un sacrificio del sangue. Così il sangue diviene la base della gerarchia sociale. Tra chierici e laici, ma anche tra laici, poiché la nobiltà si converte poco per volta a questa nuova concezione, fa sua questa invenzione che costituisce l'unico elemento permanente e consustanziale del proprio gruppo sociale, sin dal più alto Medioevo inizia a ricorrere all'affermazione «si nasce di sangue nobile». Tuttavia il sangue come definizione della parentela tra nobili non appare che in epoca più tarda. Solo a cominciare dal Trecento i discendenti diretti dei re saranno chiamati «principi del sangue». E

solamente nella Spagna di fine Quattrocento fa la sua apparizione, in contrapposizione agli ebrei, il concetto di "purezza del sangue".

Ma il tabù del sangue permane. Una delle numerose ragioni della condizione di relativa inferiorità della donna durante il Medioevo è ascrivibile alle mestruazioni, anche se Anita Gueneau-Jalabert, ha osservato che la teologia medievale non ha fatto suoi i divieti dell'Antico Testamento riguardanti la donna mestrata. La trasgressione al divieto ecclesiastico ai coniugi di copulare durante il periodo delle mestruazioni della donna avrebbe avuto come conseguenza la nascita di figli affetti da lebbra, «malattia del secolo» si direbbe oggi, che trovava in questo modo la sua spiegazione più generalmente accolta. Anche lo sperma è lordura. La sessualità, associata a partire dal XII secolo al tabù del sangue, diviene in tal modo il vertice della svalutazione del corpo.

Il cristianesimo medievale privilegia il peccato riferito alla sozzura.

Lo spirituale prevale sul corporale. Il sangue puro di Cristo è tenuto distinto dal sangue impuro degli uomini.

Lo si chiama il Preziosissimo Sangue, raccolto dagli angeli e da Maria Maddalena ai piedi della croce e di cui molte chiese nel Medioevo rivendicano il possesso, a Bruges, ad esempio, e soprattutto a Mantova. Il culto del Sacro Sangue è stato veicolato dal successo del terna letterario e cavalleresco del sacro Graal. Nell'Occidente medievale tuttavia, non esistono le fratellanze di sangue.

La sessualità, apice dello svilimento.

Come osserva Jacques Rossiaud, è chiaro che i documenti sui quali si basano gli storici rispecchiano esclusivamente il pensiero degli uomini che detengono il potere di scrivere, descrivere e condannare, cioè i monaci e gli ecclesiastici che, a causa del voto di castità, hanno aderito a regole ascetiche di vita. Ed è altrettanto vero che le parole dei laici di cui ci è pervenuta traccia sono il più delle volte quelle pronunciate nei tribunali dove essi accusano, rendono testimonianza

e si difendono, aderendo al pensiero dominante al fine di perorare la propria causa. Quanto ai romanzi, novelle e fabliaux, questi attingono le loro storie, farse e intrighi dalla quotidianità dell'«uomo medievale». Ma, come nota Georges Duby, sono esempi che si collocano «in una messa in scena convenzionale dell'amore e della sessualità».

E' quindi possibile affermare che il corpo sessuato del Medioevo è prevalentemente svilito, e che le pulsioni e il desiderio carnale vengono largamente repressi. Lo stesso matrimonio cristiano, che non senza difficoltà comincia ad entrare nell'uso nel Duecento, sarà un tentativo di porre rimedio alla concupiscenza. La copula è vista ed accettata soltanto al fine della procreazione: «Adultero è anche chi con troppo ardore ama la propria moglie», insistono gli uomini di Chiesa.

Il dominio sul corpo è così statuito, le pratiche «devianti» vietate.

A letto, la donna ha l'obbligo di essere passiva, l'uomo attivo, ma moderatamente, senza trasporto. Nel XII secolo, soltanto Pietro Abelardo (1079-1142), forse pensando alla sua Eloisa, avrà il coraggio di dire che il predominio maschile «cessa nell'atto coniugale, in cui l'uomo e la donna esercitano un uguale potere sul corpo dell'altro». Ma per la maggior parte degli ecclesiastici e dei laici l'uomo è un possessore. «Il marito gestisce il corpo della moglie, esercita il diritto di successione nel suo possesso», riassume Duby. Agli occhi dei teologi qualsiasi tentativo di contraccezione è un peccato mortale. La sodomia è abominio. L'omosessualità, dopo essere stata prima condannata e poi tollerata, al punto di vedere costituirsi, secondo Boswell, una cultura «gay» addirittura all'interno della Chiesa, diviene, a partire dal XIII secolo, una perversione in alcuni casi assimilata al cannibalismo. Le parole creano le cose. E i nuovi termini che compaiono nell'antichità tarda e poi nel Medioevo, quali caro (carne), luxuria (lussuria), fornicatio (fornicazione), forgianno il vocabolario cristiano dell'ideologia anticorporale. La natura umana designata con il termine caro risulta in tal modo sessualizzata e aprirà la porta al «peccato contro natura».

Il sistema sarà definitivamente precisato nel XII secolo con l'attuazione della riforma gregoriana, così detta dal nome di papa Gregorio VII (1073-1083). «riforma» essenziale, poiché consistente in un grande aggiornamento realizzato dalla Chiesa cristiana al fine di

eliminare dall'istituzione il commercio di cariche religiose (simonia), come pure il concubinato dei preti (nicolaismo). La riforma gregoriana, soprattutto, crea una divisione tra chierici e laici. I primi, in particolare dopo il Concilio Lateranense, dovranno, secondo il nuovo modello del monachesimo, astenersi dal versare ciò che provoca la corruzione dell'anima e impedisce l'elevazione dello spirito: lo sperma e il sangue. Viene così a costituirsi un ordine, un mondo di celibi. I secondi dovranno fare uso del loro corpo in maniera salutare e salvifica, all'interno di una società imprigionata nel matrimonio e nel modello patrimoniale, monogamico e indissolubile.

Si instaura una gerarchia tra i comportamenti sessuali consentiti.

Al vertice è la verginità, che nella sua pratica, è chiamata castità. Poi viene la castità nella vedovanza e, infine, la castità nel matrimonio. Secondo il Decreto di Graziano, un monaco docente a Bologna prima della metà del XII secolo, «la religione cristiana condanna l'adulterio allo stesso modo nei due sessi», ma si tratta di un punto di vista teorico più che di una realtà pratica: i trattati sul coitus parlano quasi esclusivamente dell'uomo.

Una regolamentazione della guerra quale mai si era avuta in precedenza eviterà che il sangue sia versato in maniera peccaminosa. Ma, il pragmatismo è di rigore di fronte alle minacce «barbariche» o «eretiche». In tal modo il cristianesimo, divenuto religione di Stato, istituisce quella che sant'Agostino definisce «guerra giusta» (*bellum justum*), concetto che servirà, peraltro sino ai nostri giorni, a giustificare le cause più nobili come le più spregevoli. Sant'Agostino affermerà che la guerra è giusta se non è provocata «dalla volontà di fare del male, da crudeltà nella vendetta, da implacabile spietatezza, da brama di dominio e altri consimili impulsi»: precetti ripresi e ampliati nel *Decretum* di Graziano e successivamente dal canonista Rufino nella *Summa Decretorum* (1157 ca.).

Allo stesso modo, la Chiesa impone ai laici la «giusta copulazione», cioè il matrimonio. L'ascendente ideologico e teorico della Chiesa si manifesterà in concreto attraverso manuali destinati ai confessori, i penitenziali, dove sono elencati i peccati della carne associati a pene e penitenze corrispondenti.

Quello del vescovo di Worms, intitolato come altri *Decretum* domanderà, ad esempio, al coniugato se «l'accoppiamento è avvenuto da tergo, alla maniera dei cani». E lo condannerà, all'occorrenza, a

una «penitenza di dieci giorni a pane ed acqua».

Fare l'amore con la moglie durante le mestruazioni, prima del parto o anche nel giorno del Signore, ad esempio, comporterà pene dello stesso tipo. Ingoiare lo sperma del proprio marito, «affinché egli, grazie alle tue azioni diaboliche ti ami maggiormente» - continua lo stesso Decretum ad uso delle donne - sarà un atto passibile di sette anni di penitenza. Fellatio, sodomia, masturbazione, adulterio, naturalmente, ma anche fornicazione con le monache sono uno per uno oggetto di condanna. E così pure le presunte fantasie dei mariti - che ne vengono a sapere molto di più sui deliri dei teologi che sui peccati dei penitenti messi all'indice - o le presunte manovre delle donne che, è precisato, celano un pesce vivo entro il loro sesso, «ve lo tengono fino a che sia morto, e dopo averlo cotto o arrostito» lo danno «da mangiare ai mariti perché questi si infiammino maggiormente per loro». Siamo ancora a ciò che Jean-Pierre Poly ha definito «gli amori barbari».

Tale controllo sulla sessualità matrimoniale, che predica l'astinenza durante le normali stagioni di penitenza (prima di Natale, Pasqua, Pentecoste) e in altri periodi di digiuno e di continenza, influirà tanto sui modi di essere quanto sulla demografia, fortemente condizionata dai pochi (180/185) giorni di libertà sessuale autorizzata. Nel XII secolo il teologo parigino Ugo di San Vittore (morto nel 1141) giungerà a dire che la sessualità coniugale rientra nella fornicazione: «Il concepimento dei figli non avviene senza peccato», sentenza. La vita degli sposi si dimostra di una difficoltà estrema, anche se «la spiritualizzazione dell'amore coniugale - come scrive Michel Sot - salverà il corpo che la teologia cercava di eliminare».

Amore del corpo altrui e amore di Dio si confondono infatti in molti testi, al punto di edulcorare al massimo persino il Cantico dei cantici, opera biblica pervasa di erotismo, facendone un dialogo tra l'umanità peccatrice e la santa e retta divinità. Così, secondo le Sentenze di Pietro Lombardo (1150 ca.), gli sposi potranno infine unirsi «secondo il consenso delle anime e secondo la mescolanza dei corpi».

Teoria e pratica .

Ma cosa accade precisamente, sul piano della morale sessuale medievale, del luogo comune sul quale Kant darà nel 1793 un contributo integralmente razionalista e critico: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale nella pratica»?

Prima del XII secolo vi sono ancora - pur trattandosi di un fenomeno circoscritto - chierici guerrieri, anche se in generale preferiscono prendersi mogli e concubine piuttosto che armarsi di elmi e spade. Sul fronte dei laici, le risse e le lotte abbondano, e i piaceri della carne - non riducibili alla sola sessualità - hanno un andamento vivace. L'aristocrazia continua ad essere quale era nel suo periodo «barbarico», cioè poligama.

La distinzione sociale determina le pratiche corporali e il rispetto dei divieti. Il territorio del conflitto si estende anche alla sessualità. Di conseguenza, le avventure extraconiugali costellano i matrimoni delle grandi famiglie nobiliari. Sul versante dei ricchi, la poligamia è regola e, di fatto, ammessa. Sul versante dei poveri, la monogamia istituita dalla Chiesa è maggiormente rispettata. Quanto alla continenza, questa è, come ricorda Jacques Rossiaud, «una virtù molto rara» e riservata ad una élite del clero, poiché la maggior parte dei chierici secolari vivono in concubinato, quando non sono palesemente sposati».

Il confessore di san Luigi, ad esempio, insiste sulla scrupolosa osservanza da parte di Luigi IX della continenza coniugale proprio perché si trattava di un comportamento eccezionale.

L'ultimo re di Francia ad aver praticato la poligamia è stato Filippo Augusto, il cui regno (1180-1223) si colloca proprio al centro di questo periodo decisivo. Vedovo, risposato con la danese Ingeborga, non può rendere l'onore coniugale alla sua nuova sposa. Questo potente diserta allora il talamo, intrattiene una relazione fuori del matrimonio e pratica quindi la bigamia. Un comportamento inaccettabile per la Chiesa, che lo scomunica. Il re allora si riprende Ingeborga di Danimarca, ma senza accoglierla nel talamo: la chiude anzi in un convento. Questa rifiuta l'ingiunzione di fare ritorno in patria.

Innamorata di una Francia che l'ha adottata, Ingeborga sarà onorata, non da suo marito, ma da una corte che le tributa deferenza, fiducia e che la genera. Questa donna eccezionale ispirerà peraltro l'esecuzione da parte di un artista anonimo del Salterio di Ingeborga, il più bello del Medioevo opera di ineguagliata forza estetica e teologica nella quale è rappresentata l'intera storia dell'umanità cristiana, dalla Creazione alla fine dei Tempi, passando attraverso l'Incarnazione e il Giudizio finale.

Durante il millennio medievale, il sistema di controllo sessuale e corporale conosce un'evoluzione. Il suo trionfo con la grande riforma gregoriana del XII secolo segna anche il momento del suo relativo declino. Le pratiche sessuali ereditate dal mondo e dallo stile di vita greco-romano (ovvero pagano) perdurano. La castità dei monaci è derisa in molte farse popolari, dove sono messi alla berlina i chierici concubinari, e la verginità volontaria o imposta è soggetta a un riflusso. Il Medioevo declinante oscilla tra repressione e libertà sessuale accettata o ritrovata. Il Trecento, epoca di crisi, preferirà ripopolare la terra piuttosto che il cielo e concederà diritto di cittadinanza ai valori sessuali. Così, come scrive Georges Duby, «la guerra non è più tra il carnale e lo spirituale, ma tra il naturale e quanto lo contrasta». Ciò nonostante, l'esecrazione verso gli omosessuali o gli "effemminati", ad esempio, si intensificherà nel XV secolo, ad eccezione di luoghi determinati, come Firenze. La tensione, la dinamica dell'Occidente è ancora percepibile in queste oscillazioni. Tuttavia, la nuova etica sessuale della Chiesa si impone nell'immaginario e nella realtà dell'Occidente medievale. E per lungo tempo.

Forse sino alla nostra epoca, che ha vissuto negli anni Sessanta una liberazione sessuale senza precedenti.

Radici della repressione: il tardo antico.

Per comprendere dove affondasse questa "grande rinuncia", è bene

ritornare alle sue origini. La fondamentale evoluzione della storia dell'Occidente costituita dalla negazione della sessualità e dalla "rinuncia alla carne", si è prodotta inizialmente nell'Impero romano, all'interno di quello che è stato chiamato il paganesimo e Michel Foucault nella sua Storia della sessualità ha indagato pionieristicamente il fenomeno.

Lo storico Paul Veyne data questo mutamento esattamente agli ultimi anni del II secolo d.C., durante il regno dell'imperatore Marco Aurelio, tra il 180 e il 200. E' ad ogni modo indubbio che lo stoicismo dell'imperatore, intriso di ascetismo e basato sull'autocontrollo, perennemente in lotta contro la depravazione delle passioni, «assume accenti personali».

L'accoppiamento, ad esempio, viene ridotto a «uno strofinamento del ventre e l'eiaculazione di un liquido viscoso accompagnato da uno spasmo». In quei Pensieri che sono colloqui con se stesso, Marco Aurelio (121-180) spiega le ragioni di tale svalutazione. Il saggio deve presentare alla propria coscienza una verità nuda al fine di meglio sottrarsi alle proprie depravate passioni: «Tali sono quelle immagini che giungono sino alle cose stesse e le penetrano per farle vedere quali esse sono; e tale è il modo in cui bisogna procedere durante l'intera vita; laddove le cose assumono un valore eccessivo, denudarle, vederne la bassezza, sottrarre loro tutti gli accidenti di cui si ammantano».

In qualche modo era già stato ampiamente predisposto il terreno per quel mutato atteggiamento del corpo contro se stesso promosso dal cristianesimo. «I cristiani non hanno represso assolutamente nulla, era qualcosa di già avvenuto», asserisce addirittura Paul Veyne. «Le strettissime continuità che è dato constatare tra le prime dottrine cristiane e la filosofia morale del mondo antico», scrive Michel Foucault, testimoniano il fatto che non è «molto esatto» pensare che paganesimo e cristianesimo costituiscano i due antipodi della teoria e della pratica sessuale. Si rischia il grottesco se si attribuiscono al «paganesimo» dei Greci e dei Romani il culto del corpo e la libertà sessuale, al cristianesimo, la castità, l'astinenza e la ricerca morbosa della verginità. I lavori di Paul Veyne e di Michel Foucault evidenziano pienamente che un «puritanesimo della virilità» era presente prima della svolta decisiva situabile nella fase culminante dell'Impero romano (I-II secolo) verso il cristianesimo. «Tra l'epoca di

Cicerone e il secolo degli Antonini è accaduto un grande evento ignorato: una metamorfosi nei rapporti sessuali e coniugali; al termine di questa metamorfosi, la morale sessuale pagana risulta identica alla futura morale cristiana del matrimonio», scrive Paul Veyne.

Il Medioevo conferirà a tale svilimento del corpo e della sessualità un'impronta assai più marcata attraverso i suoi ideologi che, come Tommaso d'Aquino, si porranno nella scia di Girolamo e di Agostino, come pure attraverso tutti coloro che vivevano seguendo tale prassi, i monaci, i quali per molto tempo radicheranno nella società l'encomio e la pratica, generalmente rispettata, della verginità e della castità.

Il cristianesimo, operatore di un grande ribaltamento.

Era necessario un forte agente ideologico, come pure strutture economiche, sociali e mentali corrispondenti, perché questa inversione si operasse. La religione cristiana istituzionalizzata introduce allora in Occidente una grande novità: la trasformazione del peccato originale in peccato sessuale. Un mutamento che rappresenta una novità all'interno dello stesso cristianesimo, poiché, ai suoi inizi non esisteva traccia alcuna di questa equivalenza, come pure nessun termine di questa equazione è presente nell'Antico Testamento. Il peccato originale che precipita Adamo ed Eva fuori dal Paradiso è un peccato di curiosità e di orgoglio. E' il desiderio di conoscenza a indurre il primo uomo e la prima donna, tentati dal demonio, a mangiare il frutto dell'albero del sapere. A spossessare Dio, in qualche maniera, di uno dei suoi attributi fondamentali. La carne resta fuori da questa caduta. «Il Verbo si è fatto carne», si legge nel Vangelo di Giovanni (I,14).

La carne è quindi esente da sospetto perché riscattata dallo stesso Gesù che, nell'episodio dell'Ultima cena, promette a coloro che

mangiano la sua carne e bevono il suo sangue (il pane e il vino) la vita eterna.

Esistono indubbiamente le premesse di una demonizzazione del sesso e della donna in san Paolo, da porre in relazione senz'altro anche ai tormenti della sua esistenza. «I desideri della carne portano alla morte» (Romani, VIII, 3-13), poiché «è lo spirito che dà la vita» (Giovanni, VI, 63), afferma.

La carne «non giova a nulla», poiché Dio ha esposto alla prova del peccato il proprio figlio dandogli un corpo umano, «troppo umano», per riprendere la formula di Nietzsche.

La condanna del «peccato della carne» viene così condotta attraverso un abile rovesciamento ideologico. Paolo, trascinato dalla sua fede in un'imminente fine del mondo, aggiungerà un'altra pietra all'edificio dottrinale antisessuale: «Questo vi dico fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero», afferma (I Corinzi, VII, 29).

La fornicazione, presente nel Nuovo Testamento, la concupiscenza, di cui parlano i Padri della Chiesa, e la lussuria, che condensa tutte le offese recate a Dio nel sistema dei «peccati capitali» instaurato tra il V e il XII secolo, vengono via via formando la triade della condanna del sesso da parte degli ecclesiastici.

Mentre san Paolo traccia soltanto per grandi linee questo rovesciamento, sant'Agostino (354-130), testimone e veicolatore della nuova etica sessuale del cristianesimo all'epoca della tarda antichità, gli conferisce una legittimazione esistenziale e intellettuale.

L'autore delle Confessioni e della Città di Dio è un convertito la cui storia è ben nota. Dopo anni di piaceri, di vagabondaggi e trasgressioni nell'Africa romana del IV secolo, tra Tagaste e la «Cartagine di Venere», il figlio della pia Monica (e, non dimentichiamolo, di Patrizio), giovane studente poi divenuto un prefetto arrivista, si volge alla religione cristiana quando ha una esperienza mistica in un giardino di Milano, dove, malato e sofferente, sente una voce che gli dice: «Prendi, leggi!».

Ciò che legge è il libro dell'Apostolo che scrive: «Non vivete nei festini, negli eccessi del vino, nelle voluttà impudiche [...], ma rivestitevi di Nostro Signore Gesù Cristo e non cercate di soddisfare la carne nelle sue brame». Prima della conversione, Agostino aveva già avvertito che «la legge del peccato era nelle [sue] membra». Ora è

rasserenato, al pari di sua madre, ricolma di gioia nel vedere questo uomo nuovo che si accosta a lei e alla Chiesa. L'«uomo nuovo» del cristianesimo imboccherà quindi la via di Agostino, lontano dal chiasso delle taverne, dalla furia del desiderio e dai tormenti della carne. E la condanna della lussuria (*luxuria*) si accompagnerà spesso alla condanna della gola (*gula*) e dell' eccesso nel mangiare e nel bere (*crapula*, *gastrimargia*).

La trasformazione del peccato originale in peccato sessuale è, a sua volta, resa possibile da un sistema medievale dominato dal pensiero simbolico. I testi della Bibbia, nella loro ricchezza e polivalenza, si prestano facilmente a interpretazioni e deformazioni di ogni tipo. L'interpretazione tradizionale asserisce che Adamo ed Eva volevano trovare nel frutto proibito la sostanza che avrebbe loro permesso di acquisire parte del sapere divino. Poiché era più facile convincere il popolino che il cibarsi del frutto era attinente più alla copulazione che alla conoscenza, lo slittamento ideologico e interpretativo ha preso piede senza grande difficoltà. «Non è bastato loro sragionare assieme ai Greci, hanno voluto far sragionare i profeti assieme a loro. Ciò dimostra chiarissimamente che non hanno scorto la divinità della Scrittura», osserva Spinoza, a proposito di quei predicatori della Chiesa che si sono accaparrati la religione di Cristo, «dei quali nessuno aveva il desiderio di ammaestrare il popolo, mentre avevano quello di stordirlo nell'ammirazione, mettere pubblicamente sotto accusa i dissidenti, non insegnare altro che cose nuove, insolite, atte a stupire il volgo». L'ascendente di sant'Agostino, in particolare, sarà enorme. A parte l'eccezione degna di rilievo di Abelardo e dei suoi discepoli, i teologi e i filosofi ammetteranno che il peccato originale è connesso al peccato sessuale, mediante la concupiscenza.

Al termine di un lungo percorso, a prezzo di dure lotte ideologiche e condizionamenti pratici, il sistema di controllo del corpo e della sessualità entra quindi in funzione a partire dal XII secolo. Una pratica minoritaria si estende alla maggioranza degli uomini e delle donne delle città del Medioevo.

Ed è la donna che pagherà il prezzo più pesante. Per moltissimo tempo.

La donna subordinata.

La disfatta dottrinale del corpo sembra dunque totale. E la subordinazione della donna ha una radice spirituale, ma anche corporale. «La donna è debole - osserva Lidegarda di Bingen nel XII secolo -: vede nell'uomo quanto a lei può conferire forza al pari della luna che riceve la sua forza dal sole.

E' questo il motivo per cui è sottomessa all'uomo, e deve sempre essere pronta a servirlo». Seconda e secondaria, la donna non è né elemento equilibratore né fattore di compiutezza dell'uomo. In un mondo fatto di ordine e di uomini, necessariamente gerarchizzato, «l'uomo è in alto, la donna in basso», scrive Christiane Klapisch-Zuberl.

Il corpus dell'interpretazione dei testi biblici dei Padri della Chiesa dei secoli IV e V (Ambrogio, Girolamo, Giovanni Crisostomo e Agostino) è costantemente ripreso e riproposto durante il Medioevo. Così la prima versione della Creazione presente nella Bibbia viene tralasciata a profitto della seconda, più sfavorevole alla donna. Al Dio che creò «l'uomo a sua immagine», cioè «maschio e femmina» (Genesi, I, 26-27), i Padri e gli ecclesiastici preferiscono la versione di Eva plasmata da Dio servendosi di una costola di Adamo (Genesi. II, 21-24). Dalla creazione dei corpi scaturisce quindi l'originaria ineguaglianza della donna. Una parte della teologia medievale segue le orme di Agostino, che fa risalire la sottomissione della donna a un momento precedente la Caduta.

L'umano è quindi scisso in due: la parte superiore (la ragione e lo spirito) sul versante maschile, la parte inferiore (il corpo, la carne), su quello femminile. Le Confessioni di Agostino sono la narrazione di una conversione, attraverso la quale il futuro vescovo di Ippona racconta anche come la donna in genere - e la sua in particolare - abbia costituito un ostacolo alla sua nuova vita di uomo di Chiesa.

Otto secoli dopo, Tommaso d'Aquino (ca. 1224-1271) si discosterà in parte dal sentiero tracciato da Agostino senza tuttavia far rientrare la donna in una prospettiva di libertà e di eguaglianza. Imbevuto del pensiero di Aristotele (384-322 a.C.), per cui «l'anima è la forma del corpo» Tommaso d'Aquino respinge e confuta l'argomento

agostiniano dei due livelli di creazione. Anima e corpo, uomo e donna sono stati creati contemporaneamente. Il maschile e il femminile sono dunque ambedue sede dell'anima divina. Tuttavia, l'uomo dà prova di maggior acutezza d'intelletto. E il suo seme è il solo che, al momento della copulazione, perpetua il genere umano e riceve la benedizione divina. L'imperfezione del corpo della donna, presente nell'opera di Aristotele e in quella del suo lettore medievale Tommaso d'Aquino, spiega le radici ideologiche dell'inferiorità femminile, che, da originaria, diviene naturale e corporea. Tommaso d'Aquino preserva ad ogni modo un'eguaglianza teorica tra uomo e donna, facendo notare che se Dio avesse voluto fare della donna un essere superiore all'uomo, l'avrebbe creata dalla sua testa, e se avesse deciso di farne un essere inferiore l'avrebbe creata dai piedi. L'ha creata invece dal mezzo del suo corpo per sancire la loro uguaglianza. Va inoltre sottolineato che la regolamentazione del matrimonio da parte della Chiesa esigerà il mutuo consenso degli sposi e tale prescrizione, anche se non sempre rispettata, segnerà un passo in avanti nella condizione della donna. Così anche se non possiamo dare per certo che il grande slancio del culto mariano abbia provocato di riflesso un avanzamento nella condizione della donna, sicuramente l'esaltazione di una figura femminile divina non può che aver rafforzato in qualche misura la dignità femminile, in particolare quella della madre e, attraverso la figura di sant'Anna, anche quella della nonna.

L'influenza di Aristotele sui teologi del Medioevo non giova alla condizione femminile. Sulla sua scia, la donna viene considerata un «maschio mancato». La sua debolezza fisica ha «effetti diretti sul suo intendimento e la sua volontà», e «spiega l'intemperanza che contraddistingue il suo comportamento; influisce sulla sua anima e sulla sua capacità di elevarsi alla comprensione del divino», scrive Christiane klapischzuber.

Di conseguenza, l'uomo sarà la guida della donna peccatrice.

E le donne, le grandi mute della storia, oscilleranno tra «Eva e Maria, peccatrice e redentrice, megera coniugale e dama cortese».

La donna sconterà sulla propria pelle il gioco di destrezza dei teologi che hanno trasformato il peccato originale in peccato sessuale. Pallido riflesso degli uomini, al punto che Tommaso d'Aquino, che talvolta si adegua al pensiero corrente, dirà che «l'immagine di Dio è presente nell'uomo in maniera dissimile che nella donna», essa viene

addirittura sottratta alla propria natura biologica, poichè l'incultura scientifica dell'epoca ignora l'esistenza dell'ovulazione, e quindi la fecondazione è attribuita esclusivamente al sesso maschile.

«Questo Medioevo - scrive Georges Duby - è decisamente maschio. Perché tutte le parole che mi giungono e mi forniscono indicazioni provengono da uomini, convinti della superiorità del loro sesso. Sento solo le loro voci. Tuttavia li ascolto qui mentre parlano principalmente del loro desiderio, e di conseguenza delle donne. Hanno paura di loro e per darsi coraggio le disprezzano». I "favori" che l'uomo tributa alla donna, brava sposa e brava madre, assomigliano talvolta a delle crudeltà, stando almeno al vocabolario in uso tra gli operai e gli artigiani del Quattrocento, che usano termini come «cavalcare», "giostrare", «arare», "strigliare", "picchiare", "colpire" le donne. «L'uomo va a donne come va di corpo: per soddisfare un bisogno». riassume Jacques Rossiard.

Parallelamente, i confessori tentano di tenere a freno le pulsioni maschili attraverso i divieti, ma anche controllando la prostituzione nei luoghi di sfogo, i bordelli e i bagni pubblici.

Le meretrici, la cui "condizione è turpe" e «non quello che guadagnano», scrive Tommaso d'Aquino, sono quindi presenti nei grandi e piccoli bordelli, comunali o privati, nei bagni e in altri lupanari, giunte dal circondario in città, ove esercitano «il mestiere più antico del mondo», spesso dopo essere state violentate da bande di giovinastri che, a loro volta, cercano di esercitare e stimolare la propria virilità. Relegate, ma allo stesso tempo regolatrici della società, le prostitute sperimentano sul proprio corpo le tensioni della società medievale.

Stigmati e flagellazione.

Mentre il dolore (dolor) delle donne discende dalla teologia e dalla Bibbia. il «dolorismo», attraverso l'identificazione con Cristo sofferente, conoscerà durante il Medioevo una breve e relativa

diffusione, attraverso le stigmate e la flagellazione.

Le stigmate sono i segni delle ferite inferte a Cristo durante la Passione. San Paolo usa questo termine per designare le tracce fisiche dei colpi da lui subiti per amore del Signore (Galati, VI, 17) e san Girolamo, conferisce loro un significato ascetico.

Una delle prime manifestazioni di stigmate che ci sia nota è quella della beghina Marie d'Oignies (morta nel 1213).

Il caso più famoso, quello che ha suscitato scalpore e che si iscrive in modo spettacolare nella storia religiosa, riguarda Francesco d'Assisi, che ricevette le stigmate nel 1224, due anni prima della morte. Dalle stigmate della beghina Elisabeth di Spalbeck (morta nel 1270) sgorgava sangue il venerdì, e sulla fronte la donna mostrava i segni di punture di spine.

Le stigmate di santa Caterina da Siena (morta nel 1380), ricevute durante un'estasi nel 1375, non erano visibili e si manifestavano con violenti dolori interni. Le stigmate costituiscono un aspetto del crescente movimento di identificazione fisiologica con il Cristo sofferente che, a partire dal XIII secolo, tende a divenire un sigillo di santità, un segno del manifestarsi dello Spirito Santo. Ma riguardano solo pochi e hanno scarsa influenza sui criteri di santità, che rimangono legati alla devozione e al comportamento e si riscontrano soprattutto nelle donne.

La flagellazione, riferita anch'essa alla passione di Cristo, incontrò quasi sempre durante il Medioevo l'ostilità della Chiesa. Fenomeno laico e popolare, il movimento dei flagellanti si manifestava in una specie di pellegrinaggi compiuti portando croce e stendardi, a piedi scalzi, con il corpo seminudo, accompagnati da acclamazioni e inni sacri. Rito penitenziale per eccellenza, l'autoflagellazione ne costituiva il carattere distintivo. Queste manifestazioni erano inoltre poste sotto il segno della pace. Si trattava di rituali frequenti soprattutto durante i periodi di crisi sociale e religiosa e influenzati dai movimenti millenaristi, in particolare, nel XIII secolo, quelli dei seguaci delle teorie di Gioacchino da Fiore.

La prima grande ondata di questo fenomeno si ebbe nel 1260 a Perugia e da lì si estese nell'Italia del Nord e poi oltralpe, in Provenza, sino a raggiungere l'Alsazia, la Germania, l'Ungheria, la Boemia e la Polonia. Un'altra grande crisi si verificò nel 1349, innescata dalla peste nera, soprattutto nella Germania e nei Paesi Bassi. I flagellanti

si abbandonarono allora a gravi atti di violenza, spesso di carattere anticlericale e antisemita.

La flagellazione non entrò a far parte delle pratiche ascetiche monastiche dell'Occidente, e il suo parziale insuccesso dimostra che l'esempio di Cristo sofferente non doveva spingersi sino ad una martirizzazione estremizzata del corpo.

Il corpo continuava ad essere oggetto di rispetto, o anche di piaceri diversi da quelli del sadomasochismo.

Il magro e il grasso.

Tuttavia, il grande rifiuto del corpo non è riducibile alla sessualità o alla sofferenza volontaria cercata da un'attiva minoranza di religiosi. Come abbiamo già visto, la lussuria è sempre più frequentemente associata alla gola la cui abituale traduzione con il termine «gola» non è interamente soddisfacente, perché i moniti della Chiesa riguardano tanto la bocca che i diversi piaceri alimentari. Peccati della carne e peccati della gola vanno di pari passo. L'ubriachezza è condannata anch'essa, sia perché le conversioni al cristianesimo erano soprattutto rivolte ai villici e ai «barbari», non poco amanti delle bevute, e che andavano moderati, sia perché i peccati della carne, «carne succulenta» e sesso, sono spesso mescolati nell'ubriachezza. Anche l'indigestione è peccato. L'astinenza e il digiuno ritmano dunque il tempo dell'«uomo medievale».

Il controllo sul corpo si accompagna a quello sul tempo che, al pari dello spazio, è una categoria fondamentale della gerarchizzata società del Medioevo.

Questo nuovo mondo, questa nuova modalità di adesione del corpo ai precetti, si concentra nella Quaresima, i quaranta giorni di penitenza e digiuno che, da quando si diffusero nel IV secolo, precedono e preparano la festa di Pasqua, e furono poi adottati anche per i periodi che precedono il Natale e la Pentecoste. Negli scenari sociali, il martedì grasso è il giorno di Carnevale perché precede il

mercoledì delle Ceneri che apre il periodo di digiuno. Il Carnevale viene addirittura personificato e diventa un personaggio popolare, proprio come il suo contrario, la «vecchia Quaresima». Durante il periodo di Quaresima l'astinenza è d'obbligo, anche se, ad esempio, è consentito il consumo di pesce o latticini. Altri periodi, più brevi o frammentati, la accompagnano o si sostituiscono ad essa.

Da un certo punto di vista, si può dire che per gli ecclesiastici l'esistenza si riduce a una perpetua quaresima. Molti conventi, ma anche alcuni villaggi, creano quindi nelle loro vicinanze stagni artificiali, alcuni dei quali sono ancor oggi visibili.

Pozze e stagni formano così riserve di pesci d'acqua dolce utili per i giorni di digiuno come per l'alimentazione comune.

Il digiuno è relativamente rispettato, anche tra i laici, come dimostrato da Jean-Louis Flandrin, prima delle cui ricerche si era soliti affermare che i periodi di Quaresima non venivano osservati. Flandrin dimostra - anche se i dati da lui analizzati riguardano prevalentemente i ceti privilegiati - che la curva della natalità subisce una flessione nove mesi dopo i periodi di digiuno, il che prova il rispetto dei divieti. La Chiesa, infatti, proibiva molto rigorosamente di fare l'amore durante i giorni di penitenza.

Il grasso contrapposto al magro, il Carnevale che si abbuffa contro la Quaresima che digiuna: la tensione che attraversa il corpo medievale è quindi proprio quella ben illustrata da Pieter Bruegel nel Combattimento tra il Carnevale e la Quaresima.

La rivincita del corpo.

La Chiesa riesce quindi a soffocare il paganesimo. Ma quello che gli elaboratori della dottrina cristiana reputano un'«anti-civiltà» sopravvive e rinasce. Le manifestazioni popolari della vitalità del corpo vanno infatti di pari passo con le flagellazioni e mortificazioni degli zelanti. «Le possibilità del corpo sono insondate», scriverà Spinoza nell'Etica. Dal punto di vista storico si può quanto meno

constatare che esso scalpita di fronte alla propria condanna, sia pur sotto il giogo e il controllo ideologico più potente dell'epoca.

Le pratiche pagane, diffuse soprattutto in ambiente rurale- che, è bene ricordarlo, costituisce il 90% del territorio e della popolazione europea - perdurano e conoscono un nuovo rigoglio.

Le fantasie talvolta dicono più dei fatti concreti.

Il paese di cuccagna, ad esempio, una delle rarissime utopie del Medioevo, che fa la sua comparsa in un fabliau del 1250, descrive un paese immaginario dove non si lavora, dove tutto è lusso e voluttà. Campi di ortaggi pronti per essere consumati, siepi formate da salsicce che appena colte e mangiate subito rinascono, colmano di beatitudine gli abitanti di questo immaginario paese. Allodole già belle arrostate cascano nella bocca dei felici mortali e la settimana è composta da solo giorni festivi.

Crapula contro assoggettamento del corpo ai tormenti, vizio contro ascesi, le feste del ben pasciuto Carnevale, con le sue danze, le carole, considerate oscene dal clero, si contrappongono alla Quaresima del digiuno. La civiltà dell'Occidente medievale è, a livello simbolico, frutto della tensione tra Quaresima e Carnevale. La Quaresima, come si è già visto, è il periodo di digiuno istituito dalla nuova religione, il cristianesimo. E la cultura dell'«anticiviltà» si esprime al meglio attraverso il Carnevale, che inizia ad affermarsi davvero nel XII secolo, cioè nel momento di maggior trionfo della riforma gregoriana, per toccare l'apice nel Duecento, nel cuore delle città. Carnevale significa gozzoviglia, esaltazione delle mangiate, delle carni grasse.

Nonostante le ricerche sul mondo rurale, non si hanno sufficienti informazioni su questi corpi liberati in tali interminabili feste della bocca e della carne. L'aspetto sessuale, ad ogni modo, non vi assumeva certo il rilievo che ha, ad esempio, nel Carnevale di Rio de Janeiro. Però, con il Carnevale ritorna il tempo di Dioniso. Nel solco delle ricerche di alcuni tra i fondatori dell'etnologia, Emmanuel Le Roy Ladurie ha ampiamente dimostrato come il Carnevale di Romans, grande festa dell'inverno che si svolge dalla Candelora al mercoledì delle Ceneri, sia, per gli abitanti della piccola città del Delfinato, l'occasione per «seppellire la propria vita di pagani», e «abbandonarsi ad un'ultima orgia paganeggiante prima di entrare nel tempo dell'ascesi» fissato dalla Chiesa, cioè prima dell'«ingresso nella triste Quaresima». Tutto quello che la Chiesa reprime si esprime

durante questo periodo di mascherate, ove i valori si invertono e la satira fiorisce. «Il corpo digerente è re», prosegue Le Roy Ladurie, seguendo il Bonhomme, personaggio tipico del paese di cuccagna, che distribuisce le più appetitose vivande nella generale allegrezza, prima di essere fustigato e poi ucciso alla vigilia del periodo di digiuno.

Serpente di pietra contro drago di paglia.

Il critico russo Michail Bachtin, nel suo famoso studio su Rabelais, ha sostenuto con interessanti argomenti che la Quaresima attiene alla tristezza medievale, mentre il Carnevale si situa sul versante del riso e del Rinascimento. Si tratta tuttavia di un approccio che deforma la realtà delle cose. Per un verso perché il Rinascimento in quanto tale non è mai esistito.

Per l'altro, perché la contrapposizione tra Quaresima e Carnevale era già presente nel Medioevo, come prova la storia effigiata sul portale di Notre-Dame, su cui è opportuno soffermarsi. Una parte di esso è infatti dedicata a san Marcello, un'altra a san Dionigi.

San Marcello (morto nel 436) avrebbe dovuto svolgere il ruolo di primo vescovo della città di Parigi, e di suo, santo protettore. Dalle umili origini alla popolare santità, la storia della sua eccezionale ascesa sociale ed episcopale è narrata da Venarizio Fortunato, suo biografo ed agiografo. Durante l'alto Medioevo le dignità ecclesiastiche più elevate erano solitamente riservate ai membri dell'aristocrazia: la sua eccezionale elezione ha quindi del miracoloso. E una serie di miracoli consentirà a questo santo fuori dal comune di toccare il cuore dei parigini. Di maggior spicco tra tutti sarà la cacciata di un mostro - un drago-serpente - che seminava il panico nei dintorni di Parigi, la futura capitale dei Capetingi, precisamente nella bassa valle della Bièvre, lungo la quale si snoda attualmente il boulevard Saint-Marcel, il luogo in cui avvenne il miracolo. Dinanzi al popolo riunito, san Marcello scaccia l'animale ritenuto dal clero simbolo del diavolo e di Satana secondo quanto scritto nella Genesi.

Un atto che segna il vertice della sua carriera taumaturgica e sociale. Malgrado devozioni locali per altri personaggi dallo stesso nome (come per san Marcello papa, messo a morte sotto Massenzio nel 309, o per san Marcello di Chalon), il culto di «san Marcello vincitore del drago» sembra quindi avviarsi sotto i migliori auspici. Tra il X e il XII secolo le sue reliquie vengono addirittura traslate a Notre-Dame di Parigi accanto a quelle di santa Genoveffa.

Ma, col tempo, san Marcello sarà detronizzato da un altro santo: san Dionigi, in onore del quale il re Dagoberto (morto nel 638) farà costruire una chiesa abbaziale, l'attuale basilica di *Saint-Denis*, che diverrà un luogo simbolico del culto della monarchia capetingia e dell'ideologia nazionale francese.

La venerazione per san Marcello subisce quindi un riflusso, soprattutto attorno al XIII secolo, fino a cadere nell'oblio.

E anche il suo drago cade in disgrazia ed è oggetto di una nuova interpretazione che ritroviamo nel portale di Notre-Dame.

Infatti il san Marcello scolpito sulla porta di Sant'Anna nel 1270 mette a morte il drago cacciando nelle fauci dell'animale il pastorale, mentre nel miracolo narrato da Venanzio Fortunato il protettore di Parigi si limita a scacciarlo dalla città. La spiegazione di tale retrocessione, di questo riflusso, rientra anch'essa in quella tensione tra Quaresima e Carnevale che percorre il «lungo Medioevo». Poiché il drago merovingio di san Marcello forse non è il simbolo diabolico forgiato dalla Chiesa.

Infatti il senso della vittoria del santo sul drago, fenomeno leggendario reale in quanto rivelatore di mentalità collettive, è più sociale, popolare, psicologico e materiale che spirituale.

Il santo sauroctono - uccisore di rettili - sconfigge il nemico pubblico, non il male evangelico. Attraverso questo gesto, si ammanta della dignità di capo di una comunità urbana, non dei suoi abiti vescovili. E' il cacciatore, non il pastore.

E soprattutto è il domatore, non l'uccisore. Perché Marcello non uccide l'animale, come san Giorgio che annienta il drago, ma lo doma passando la propria stola sul suo capo, precisa il biografo. Personificazione delle forze fertilizzanti e distruttive dell'acqua in Egitto, simbolo del sole in Cina, il drago è carico di svariate ambivalenze, come dimostrato dal suo studio compiuto dall'antropologia. Il drago-serpente di san Marcello appare piuttosto

come il drago del folklore rinascente. Louis Dumont ha messo in luce (La Tarasque, 1951) come una analoga domesticazione del mostro si incontri nel Quattrocento nella processione della «Tarasque» a Tarascona.

Infatti, la nascita del Carnevale a Parigi nel XII secolo avviene in occasione di rogazioni, processioni liturgiche pubbliche rivolte all'allontanamento di una calamità, durante le quali un popolo festoso lancia frutta e dolci nelle fauci di un grande serpente di paglia. E' il serpente di san Marcello, assai dissimile, però, dalla rappresentazione religiosa di Notre-Dame.

Siamo di fronte a riti folclorici, manifestazioni della cultura pagana che perdurano. Queste processioni si rifanno a san Marcello per ricordare, di fronte a Quaresima, la figura contestataria della civiltà: Carnevale. Serpente di pietra della Chiesa contro drago di paglia popolare: il combattimento tra Quaresima e Carnevale costituisce, nella sua integralità, la realtà e l'immaginario dell'Occidente Medievale.

Il lavoro tra fatica e creazione.

La tensione tra corpo glorificato e corpo represso si estende a tutti i settori della vita sociale come manifesta il ruolo assegnato al lavoro manuale, di volta in volta, alternativamente e talvolta contemporaneamente, disprezzato e valorizzato. Lo testimonia la storia linguistica del Medioevo. Le due parole che designano il lavoro sono opus e labor. Opus (l'opera) è il lavoro creativo, il vocabolo della Genesi che definisce il lavoro divino, l'atto della creazione del mondo e dell'uomo a immagine di Dio. Da questo termine deriverà operari (creare un'opera), operarius (colui che crea) e più tardi la parola «operaio», cioè il lavoratore dell'era industriale. A termini elogiativi come in francese "chef-d'oeuvre" (capolavoro) o «maitre d'oeuvre» (maestro di bottega) si contrapporrà il peggiorativo «manodopera», destinato al lavoro meccanico.

Labor (la fatica), il lavoro laborioso, è sul versante della colpa e della penitenza. E' opportuno aggiungere il concetto di ars (mestiere), che si accompagna a quello di artifex (artigiano), di valenza positiva, ma limitato al campo tecnico. Nella sua accezione moderna, la parola che in francese designa il lavoro, «travail», non si imporrà realmente che nei secoli XVI e XVII. Ha origine nel latino tardo tripalium, nome del congegno a tre pali usato per ferrare gli animali indocili, divenuto un modo corrente per designare uno strumento di tortura.

I mestieri del Medioevo non sfuggiranno a questa oscillazione tra valorizzazione e deprezzamento. Le Livre des métiers, fatto redigere attorno al 1268 dal prevosto reale di Parigi, Etienne Boileau, ne elencherà circa centotrenta. Ma il tabù del sesso, del sangue e del denaro separa i mestieri autorizzati dalle professioni illecite. Prostitute, medici e mercanti saranno vittime della condanna di queste forme diverse di lordura. I testi biblici presentano vari esempi di condanna del lavoro, ma con alcune interessanti sfumature. Prima della Cacciata, «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse», dice la Genesi (II, 15).

Poi l'uomo peccatore sarà punito con il lavoro: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane» (III, 19). Così, «il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto» (III, 23), stabilendo in tal modo un parallelo tra lavoro sulla terra e lavoro in paradiso.

Accanto all'uomo condannato al lavoro manuale, la donna della Genesi partorirà «con dolore» (III, 16), sarà condannata al travaglio del parto. Ancora oggi, in alcuni reparti maternità le sale parto vengono chiamate «sale travaglio», sopravvivenza della originaria caduta cristiana reinterpretata in epoca medievale.

Durante l'alto Medioevo, cioè dal V all'XI secolo, il lavoro è considerato come una penitenza, una conseguenza del peccato originale. Il retaggio del mondo greco-romano, con la separazione tra gli schiavi lavoratori e i padroni che coltivano l'otium cioè i piaceri e il riposo - otium cum dignitate, vita ritirata e dignitosa, quale sarà, rispetto al lavoro manuale, l'ozio monastico -, pesa sui comportamenti della società feudale, dove gli ecclesiastici di rango superiore (vescovi, canonici, abati) provengono in prevalenza dall'aristocrazia. Le consuetudini dei «barbari» e dei gruppi guerrieri che vivono del bottino strappato alle popolazioni saccheggiate influiscono anch'esse

sulla svalorizzazione sociale del lavoro manuale, come pure il valore superiore conferito alla vita contemplativa dalla civiltà giudaico-cristiana. Sino al XII secolo, parlare di monaci equivale in pratica a parlare di benedettini. La Regola di san Benedetto stabilisce, è vero, l'esercizio del lavoro manuale nei monasteri, ma come penitenza, obbedienza alla legge di espiazione imposta all'uomo al momento della cacciata dal giardino dell' Eden. I *laboratores* sono i contadini (*agricolae*, *rustici*), i lavoratori dei campi. A partire dall'VIII secolo, i termini derivanti dalla parola *labor*, come *labores*, che designano più i frutti del lavoro che la fatica, sono i segni tangibili di una valorizzazione del lavoro agricolo e rurale.

Il lavoro oscilla dunque tra carattere nobile e ignobile. cioè, etimologicamente, «non nobile». E manifesta la tensione tra spiritualità e attività, come testimonia nei testi dei Vangeli la figura di Maria la contemplativa contrapposta a quella di Marta l'operosa. Gli ordini monastici creano persino un tipo di società scissa tra i monaci veri e propri, dediti alla vita spirituale, e i fratelli laici o conversi, religiosi di rango minore, che assicurano la sussistenza del gruppo attraverso il lavoro manuale. Negli ordini mendicanti esistono peraltro ancor oggi dei fratelli laici o conversi, un punto controverso, questo, per molti francescani e domenicani contemporanei che si arrovellano su questo delicato problema che perpetua una sorta di «lotta di classe» all'interno del cattolicesimo. Per il momento si è trovato un compromesso semantico: l'abbandono del termine «laico» sostituito da quello di «fratello coadiutore», ritenuto più confacente all'inizio del secolo XXI.

A partire dal secolo XI si compie una rivoluzione mentale, che giungerà a compimento nel XIII: il lavoro è valorizzato, incoraggiato, giustificato. Nel bene come nel male. Per un verso, i vagabondi vengono allontanati oppure costretti al lavoro forzato. Per l'altro, i mestieri vili o illeciti sino a quel momento vietati ai chierici e sconsigliati ai laici vengono riabilitati: quelli che comportano spargimento di sangue, come quelli del chirurgo o del macellaio, oppure il contatto con la sporcizia, come quelli esercitati dai tintori o dai lavandai, oppure che prevedono la frequentazione di stranieri, come quello dei locandieri, sospettati inoltre di ospitare prostitute.

Solo la prostituzione, punta estrema della concupiscenza, e i giochi di prestigio, archetipo di una pratica gestuale assimilata alla

possessione demoniaca, rimarranno in teoria vietati nel Duecento.

La Rinascenza del XII secolo che, al di là del ritorno ai classici dell'antichità, si fonda sulla ragione e fa dei contemporanei dei «moderni» innovatori e creatori (ne deriva quello slancio scolastico che si affermerà nelle università) si basa su una concezione dell'uomo creato ad immagine di Dio.

L'uomo che lavora è concepito come cooperatore del divino, «uomo-Dio», più che come peccatore. Ogni individuo, ogni categoria rivendica il proprio status di laboratores sino allo stesso san Luigi che esercita il proprio «mestiere di re»: re giustiziere, re pacificatore, re guerriero. Una nuova e prepotente attualità investe il lavoro. Al punto che un proverbio francese - *labeur passe prouesse* «il lavoro vince il valore» esprime chiaramente il concetto che le azioni del prode cavaliere dedito alla lotta e all'amor cortese vengono dopo la dignità e il valore del lavoro.

E' in questo contesto che san Francesco d'Assisi (1181 ca.1226), una delle figure più affascinanti di un Medioevo che evoca la modernità, esita tra il lavoro e la mendicizia, considerata vergognosa dai laici. Cosa è meglio fare: vivere lavorando oppure mendicare ricevendo l' elemosina? San Francesco opterà per la mendicizia, riconoscendo in essa una forma di devozione superiore. «Povertà con letizia»: sarà questo il suo precetto, la sua parola d'ordine, il suo impegno a seguire «nudo Cristo nudo».

Ma la resistenza alla valorizzazione del lavoro manuale si organizza, "io non sono operaio (*ouvrier*) di mano" dichiara il poeta Rutebeuf. Un modo per riappropriarsi del termine «operaio», che si era conquistato un suo titolo di nobiltà, pur recuperando a proprio vantaggio la dicotomia dell'antica gerarchia. Sono un creatore ma non un manovale, afferma in sostanza. Il lavoro manuale è quindi incoraggiato e approvato in particolare all'interno delle università".

La divisione del lavoro permane, a vantaggio di una classe di possidenti che inchioda l'operaio e il contadino alla terra e all'attrezzo. La risposta a tale condanna alle occupazioni servili si troverà, ancora una volta, nell'immaginario medievale che, dal paese di cuccagna al *Roman de la rose*, risusciterà l'età dell'oro e l'ideale dell'indolenza. Immaginario, ma anche tendenze rivoluzionarie, quando un predicatore fautore della rivolta dei contadini nell'Inghilterra del Trecento dichiarerà: «quando Adamo vangava ed Eva filava, dov'era il

gentiluomo?».

Un modo per rifiutare la gerarchia sociale, e dedurne che la condizione umana si basa sul lavoro, cui la nobiltà si è sottratta. A proprio enorme profitto.

Il dono delle lacrime.

Avevo una dolce malattia che ha velato di tristezza la mia gioventù, ma è assai adatta allo storico. Amavo la morte. Avevo vissuto per nove anni vicinissimo al cimitero del Père-Lachaise a quel tempo unica meta delle mie passeggiate. Poi sono andato ad abitare verso la Bièvre, in mezzo ai grandi giardini dei conventi, altri sepolcri.

Conducevo un'esistenza che la gente avrebbe potuto definire tombale senza altra compagnia che quella del passato e per amici il popolo dei defunti. Ripercorrendone la leggenda, risvegliavo in essi mille cose svanite. Alcune nenie da balia di cui possedevo il segreto avevano un effetto sicuro. Dal tono credevano che io fossi uno di loro. Il dono chiesto e non ottenuto da san Luigi, io l'ho avuto: «il dono delle lacrime?».

Questa bella pagina è di Jules Michelet. Un breve estratto della prefazione del 1869 al suo *Moyen Age* che ci racconta il metodo, inseparabile da questa «malattia» di gioventù, dello storico romantico, «risuscitatore» dei morti e riparatore dei torti, ma ci parla anche di una sorta di grazia da lui ottenuta, il «dono delle lacrime». Del re capetingio, pone l'accento su un fatto accertato, rivela un punto debole, una specie di tallone d'Achille: san Luigi non riusciva a piangere, e tuttavia amava il pianto. Aveva addirittura una predilezione per le lacrime, che erano per lui il segno del riconoscimento divino della sua vita di obbedienza e penitenza, la prova che Dio lo gratificava della sua devozione facendo sgorgare sulle sue gote l'acqua purificatrice. Tuttavia, narra il suo confessore Goffredo di Beaulieu, il re benedetto desiderava supremamente la grazia delle lacrime, e si doleva con il suo confessore che le lacrime gli

mancassero e gli diceva, mitemente, umilmente e in privato, che quando nelle litanie si diceva: «Signore Iddio nostro, ti preghiamo di darci fontane di lacrime», il santo re diceva devotamente: «Signore Iddio io non ardisco chiedere fontane di lacrime ma mi basterebbero piccole stille di lacrime per inumidire l'aridità del mio cuore». E in alcune occasioni confessò in privato al confessore che il Signore talvolta gli aveva concesso poche lacrime nella preghiera quando le sentiva soavemente scorrere sino alla sua bocca, le assaporava dolcemente non soltanto nel proprio cuore ma anche gustandole.

Voluttà delle lacrime accordata a volte ad un re inerme di fronte a ciò che potremmo definire un pentimento arido. Poiché se san Luigi, in tutte le sue biografie, non piange mai, non cessa tuttavia d'implorare «una fonte di lacrime», cioè un segno della grazia divina, e non solamente ciò che la tradizione monastica considera un merito, una ricompensa, una sanzione della penitenza.

Com'è possibile che la manifestazione più appariscente del dolore e della tristezza umana sia divenuta un valore?

L'agente ideologico di questo grande rovesciamento è ancora una volta il cristianesimo. Come ricorda la storica Piroska Nagy nel suo studio sul dono delle lacrime nel Medioevo, la nuova religione di Stato procede ad un'«inversione dei valori predicati da Cristo». Valorizzate nel Nuovo Testamento - «Beati voi che ora piangete, perché riderete», dice Cristo nel Discorso della montagna -, le lacrime si inscrivono in quella «rinuncia alla carne» operatasi durante la nuova storia del corpo in Occidente scritta durante il Medioevo.

I Padri del deserto di Siria e di Egitto sono i primi a fare del pianto uno dei centri della vita spirituale. Per questi cristiani militanti, si tratta di «ricostruire completamente la struttura della personalità umana agendo direttamente sul corpo». Tale ideale ascetico, promosso da Antonio abate verso il 270 e da altri monaci eremiti dal III al V secolo, diviene progressivamente il modello del monachesimo medievale.

Come osserva Piroska Nagy, la valorizzazione del pianto e il senso delle lacrime sono strettamente connessi al destino che il cristianesimo assegna al corpo. Se l'esortazione al pianto rientra nella rinuncia alla carne nel cristianesimo della tarda antichità ciò si deve innanzi tutto al fatto che il pianto si iscrive nell'economia dei liquidi corporei che l'asceta deve dominare. Bere poco riduce la quantità di

liquidi presenti nel corpo e quindi lo stimolo al peccato; così, piangere fa fuoriuscire questi liquidi e ne evita quindi l'uso peccaminoso nella sessualità.

Ma le lacrime assumeranno un altro significato nell'ambiente monastico della riforma gregoriana. La tensione tra il rifiuto del corpo e l'incarnazione farà slittare il significato del pianto a vantaggio di una certa corporeità. Le lacrime diverranno il segno dell'imitazione, dell'incarnazione di Cristo nell'uomo. Gesù piange tre volte nel vangelo. La prima volta, alla morte dell'amico Lazzaro. Prima di risuscitarlo, turbato dalla propria commozione, da quella di Marta e della sorella Maria, da quella del popolo dei Giudei raccolto in lacrime, «Gesù scoppiò in pianto» (Giovanni, XI, 35). La seconda volta è al suo ingresso a Gerusalemme, quando lamenta la sorte della città destinata alla distruzione. «Quando fu vicino, alla vista della città, pianse su di essa, dicendo: "se avessi compreso anche tu, in questo giorno, la via della pace! Ma ormai è stata nascosta ai tuoi occhi'», si legge nel Vangelo di Luca.

L'altro momento in cui Cristo piange è alla vigilia della sua crocifissione, sul monte degli Ulivi, mentre è assorto in preghiera. Un episodio particolarmente commovente, perché Cristo piange su se stesso (Ebrei, V, 7). Si tratta in qualche misura di un momento di «depressione» durante il quale Gesù piange sulla propria Passione, credendo di essere abbandonato dal Padre.

Il Vangelo di Luca presenta un'altra versione, ove Cristo «in preda all'angoscia, pregava più intensamente; e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra» (XXII, 44).

La simbologia dei liquidi corporei è ancora una volta dirompente.

E il corpo diviene veicolo tra il divino e l'umano.

Dalle lacrime di Cristo al pianto profetico di Giovanni, il Nuovo Testamento fornisce ampia materia per conferire alle lacrime una positività che sarà largamente sfruttata dalla Chiesa. A partire dal secolo XI, il dono delle lacrime diverrà addirittura un criterio di santità. Merito o dono, virtù o grazia, habitus (cioè, secondo Tommaso d'Aquino, «disposizione abituale» o carisma, gli uomini devoti sono alla ricerca delle lacrime.

Tuttavia - malgrado la regola di san Benedetto prescrivesse i pianti penitenziali - durante l'alto Medioevo, assai poco incline al dono delle lacrime, la realtà è ben diversa. Una situazione che si

spiega «attraverso il grado di cristianizzazione dell'epoca: la preoccupazione principale era la cristianizzazione esteriore, rituale e collettiva piuttosto che l'introspezione cui persino gli adepti, i monaci, giungeranno solo progressivamente a prestare attenzione».

La svolta avverrà attorno all'anno Mille, con i riformatori del monachesimo, come Pier Damiani (1007-1072), monaco eremita poi cardinale di Ostia, e Jean de Fécamp (morto nel 1078). Quest'ultimo scriverà ad esempio nella sua Orazione per la grazia delle lacrime un'invocazione totalmente spirituale in cui l'ambivalenza degli aspetti corporali, per non dire sessuali, non potrà lasciare indifferente il lettore moderno: «Dolce Cristo, buon Gesù, al pari di come io ti desidero, al pari di come ti prego con tutto il mio cuore, concedimi il tuo amore santo e casto, che mi colmi, mi tenga, mi possieda per intero. E donami il segno manifesto del tuo amore, l'abbondante fontana di lacrime che sgorgano continue, così quelle stesse lacrime saranno prova del tuo amore per me».

Guardiamoci però dallo psicoanalizzare frettolosamente questo genere di discorsi, tenendo conto di quanto le categorie mentali dell'alto Medioevo siano irriducibili ai loro sedimenti storici, alle loro implicazioni simboliche. Il dato certo è che le lacrime sono avvertite come una sorta di fecondità di origine divina. Esse possiedono, come dice Roland Barthes, un «potere germinativo», di cui sarà dotato Michelet. Dono delle lacrime e lacrime della grazia sono quindi pregiati e premiati.

Lo stesso dicasi delle lacrime di preghiera e di penitenza.

Isis qui luget: nel Medioevo, il monaco si definisce come «colui che piange». E «colui che non può piangere i propri peccati non è un monaco», risponde una santa donna al monaco Walter che vorrebbe ricevere da lei la grazia delle lacrime.

Ha quindi ragione Michelet nello scrivere che nelle lacrime «sta tutto il mistero del Medioevo». E vedere in esse una caratteristica primaria dell'età gotica: «una lacrima, una sola, versata nelle fondamenta della Chiesa gotica, è sufficiente ad evocarla», scriverà ancora. Poiché le lacrime non hanno solo inondato i corpi dei più devoti e dei santi toccati dalla grazia divina: "esse si sono sparse in limpide leggende, in meravigliosi poemi, e accumulandosi verso il cielo, si sono cristallizzate in gigantesche cattedrali che volevano salire sino al Signore!».

Nel 1919, lo storico Johan Huizinga, prefigurando la futura storiografia delle sensibilità, non sbagliava nel ricordare «quella emotività, quella suscettibilità al pianto» tipica del Medioevo, da lui attribuita, forse troppo frettolosamente, all'«asprezza di gusto», alla «violenza di colore che possedeva la vita in quel tempo». E Roland Barthes, da fine segugio dei sentimenti e dei sedimenti storici e biografici, non si è sbagliato nell'interpretare l'importanza in Michelet del dono delle lacrime negato a san Luigi. «Altro terreno di coltura: le lacrime - scrive -. Le lacrime sono un dono; invano san Luigi io chiedo a Dio; Michelet ha conosciuto il potere germinativo del pianto; non lacrime mentali, lacrime metaforiche, ma lacrime fatte di acqua e sale, che salgono agli occhi, scorrono sulla bocca, sul viso...». Tuttavia le lacrime del Medioevo non sono soltanto spirituali. Esse consentono a Dio di entrare nel corpo offrono la possibilità, sia pure incostante e aleatoria, di mobilitare il corpo per raggiungere il divino. «Gioia, pianti di gioia...», scriverà Pascal nel Seicento.

«Povertà nella gioia», ripete, nel Duecento, san Francesco, e Chiara Frugoni ha potuto chiamare Francesco «il santo che sapeva ridere». Il riso francescano è un'eccezione. Poiché nel Medioevo il riso è messo al bando, tenuto a distanza, procrastinato. E' sul versante demoniaco. E' il lato diabolico.

Prendere il riso sul serio.

«Il riso è una prerogativa dell'uomo». Questa definizione di Aristotele, autore celebre e celebrato nel Medioevo - soprattutto a partire dal XII e XIII secolo - al punto da essere spesso chiamato «il Filosofo» tout court, non sarà sufficiente a fare uscire il riso dalla riprovazione da cui fu circondato almeno sino al XII secolo.

Non bisogna cercare le cause della riprovazione medievale del riso tanto nella sua natura, quanto piuttosto nello spazio.

Il corpo, infatti, non si sottrae a una visione dello spazio divisa tra alto e basso, testa e ventre. Modificando la tradizione filosofica

dell'antichità, il Medioevo si basa infatti più sull'opposizione fra alto e basso, interno ed esterno, che sulla divisione fra destra e sinistra, anche se Cristo alla fine dei tempi farà sedere i giusti alla propria destra. L'atto di Clemente Alessandrino (morto nel 215ca) che in un testo basilare e anticipatore, Il Pedagogo, scaccia coloro che incitano al riso, ricorda Platone che nella Repubblica allontana dalla Città il poeta. Il riso induce infatti ad azioni «basse». Il corpo è diviso tra parti nobili (la testa, il cuore) e parti ignobili (il ventre, le mani, il sesso). Dispone di filtri che possono servire a distinguere il bene dal male: occhi, orecchie e bocca.

La testa è sul versante dello spirito: il ventre su quello della carne.

E il riso nasce dal ventre, cioè da una parte negativa del corpo. Ancor oggi, peraltro, la risata grassa, il riso volgare viene associato alla pancia. La Regula magistri cui si è ispirato san Benedetto nel VI secolo è assai chiara in merito: il riso cammina attraverso il corpo partendo dalle sue parti basse, passando dal petto alla bocca. Da quest'ultima possono uscire sia parole di devozione, di pietà e di preghiera che parole licenziose e blasfeme. La bocca, nella Regula magistri, è un «chiavistello»; i denti una «barriera» che deve arginare il flusso di insanie veicolabili dal riso. Perché il riso è una «lordura della bocca». In questo caso il corpo dev'essere un bastione contro questa spelonca del diavolo.

Lo storico John Morreall ha ragione: il riso va preso sul serio, poiché nasce dal corpo e illustra in modo significativo il ruolo assegnatogli dall'Occidente medievale. E la sua negazione, seguita da una sua progressiva integrazione ad opera del processo di civilizzazione che si sviluppa in Occidente, segue gli stessi percorsi cronologici e simbolici del sogno. Così, in un primo tempo, dal IV al X secolo circa, il riso viene soffocato.

Le radici di tale considerazione negativa sono molteplici.

Innanzitutto, mentre Cristo nel Nuovo Testamento piange tre volte, non ride mai. San Basilio, grande legislatore greco cristiano che raccomandava ai monaci un uso moderato e temperato dell'ilarità, ha grandemente insistito su questo punto.

Il Signore - scrive nelle «Regole lunghe» da lui redatte tra il 357 e il 358 -, come il Vangelo ci insegna, si è fatto carico di tutte le passioni corporee inseparabili dall'umana natura. Ha fatto propri i sentimenti che rendono testimonianza della virtù di una persona, ha

ad esempio manifestato cordoglio agli afflitti. Tuttavia, come attestano i racconti evangelici, mai ha ceduto al riso. Al contrario, ha dichiarato sventurati coloro che si lasciano dominare dal riso.

Il problema non è da poco. Nel Duecento l'università di Parigi dedicherà alla questione una delle sedute di discussione aperte al grande pubblico chiamate quodlibet, durante la quale i sostenitori della definizione del Filosofo - «il riso è una prerogativa dell'uomo» - si oppongono alla disposizione che la vita di Cristo - il quale non ride mai - sembra suggerire.

Ma, di fronte alla minaccia del riso che rompe l'umiltà del silenzio (taciturnitas) della vita monastica, a partire dal VI secolo la Regula magistri sarà applicata.

Altre regole seguiranno, talvolta più blande. «Il monaco non deve ridere che raramente», prescrive quella di san Ferreolo di Uzès.

Quella di Colombano (morto nel 615) stabilisce che «colui che avrà riso di nascosto nell'assemblea, cioè durante l'ufficio, verrà punito con sei colpi. Se è scoppiato a ridere, digiunerà, a meno di non averlo fatto in modo tale da poter essere perdonato». La Regula magistri inscriverà per molto tempo la repressione del riso in un'antropologia e fisiologia cristiana: «Lo strumento del genere umano è il nostro misero piccolo corpo», dice il maestro. Rimane al «piccolo corpo» la possibilità di chiudere la porta della bocca al riso diabolico su cui il clero insiste.

«Quanto alle buffonate, alle parole vane e che inducono al riso, noi le condanniamo a perpetua reclusione e non consentiamo al discepolo di aprire la bocca per consimili propositi» continua.

La Regola di san Benedetto pone l'accento sul pericolo che venga rotto il silenzio, che si ostacoli quell'umiltà del monaco la quale costituisce uno dei fondamentali principi dei padri del monachesimo.

Ma attorno al XII secolo, il riso sarà via via riabilitato, in quanto più controllato. Tommaso d'Aquino ricalca le orme del suo maestro, Alberto Magno, che reputava il riso terreno una prefigurazione della felicità celeste, e conferisce al riso uno status teologico positivo. La Bibbia, nello specifico offre infatti ragioni valide sia alla sua condanna che alla sua accettazione.

Una doppiezza che trae origine dai due tipi di riso distinti dalla lingua ebraica. Uno è sakhaq il riso gioioso; l'altro, laag, il riso beffardo.

L'Antico Testamento narra che Sara, sposa del vecchio Abramo, si mise a ridere quando Dio le annunciò che lei e il marito avrebbero avuto un figlio. L'annuncio fatto ad una donna di ottantasei anni e a un uomo centenario suscitò la sua ilarità. Alla nascita del figlio promesso, gli verrà dato nome Isacco, che significa «ridere», con un vocabolo derivante dal termine sakhaq, cioè dal riso di gioia, non beffardo. Personaggio del tutto positivo, Isacco è una figura biblica che consente la riabilitazione del riso. Così il riso può essere visto come attributo degli eletti, considerato come uno stato cui l'uomo deve tendere e aspirare. Invece di reprimerlo, la Chiesa, prendendo le distanze dalla pressione monastica, cercherà di controllare il riso. E cercherà di discernere tra il buono e il cattivo il divino e il diabolico. Il riso lecito, il riso dei saggi, è il sorriso, che possiamo considerare come un'invenzione del Medioevo, ma che nella sua singolarità possiamo vedere anche come qualcosa di diverso da un riso mitigato.

L'alternativa al riso soffocato è già accolta nella pratica, attraverso i «giochi dei monaci» (*joca monacorum*), frasi scritte scherzose di argomento biblico che circolavano nei monasteri.

I signori feudali non sono da meno con il gab, che ricorda certe barzellette, in cui i cavalieri esagerano le loro imprese guerresche. San Luigi sarà anche un re ilare, un re faceto (*rex facetus*), come già lo era stato circa un secolo prima Enrico II d'Inghilterra, riferisce Joinville. Se si ride meglio in lingua volgare è anche perché il latino a partire dal XIII secolo va declinando. Così, come scrive Michail Bachtin, una «cultura del riso» prende piede nelle città, dove l'uomo del Medioevo «avverte la continuità della vita nella piazza, in mezzo alla folla del carnevale, ove il suo corpo entra in contatto con quelli di persone di diversa età e condizione». Prima dei periodi di digiuno, il riso erompeva nei giorni allegri delle feste popolari, delle feste dei folli, della festa dell'asino, e in altri carnevali e *charivaris*. Una «liberazione del riso e del corpo» in «dirompente contrasto con il digiuno passato o imminente», continua Bachtin. E' la letteratura a testimoniare questa liberazione, questa esaltazione del «corpo grottesco». Il riso cinquecentesco di Rabelais, con buona pace degli esaltatori del Rinascimento, è un riso medievale.

I sogni sotto controllo.

Nel mondo antico, l'interpretazione dei sogni era pratica corrente.

Nelle fiere e nei mercati, indovini popolari esercitano il loro mestiere, interpretano i sogni della gente per una modica spesa, un po' al modo delle attuali chiromanti o cartomanti.

Nella loro dimora, oppure nel tempio, interpreti professionisti fornivano da veri specialisti la chiave del significato dei sogni agli abitanti della città. Probabilmente, coloro che praticavano l'oniromanzia non godevano dello stesso prestigio degli auguri e degli aruspici, i sacerdoti che dall'esame delle interiora delle vittime sacrificali o dal volo degli uccelli predicevano il futuro, ma erano comunque consultati ed ascoltati abitualmente.

Apparizioni, ombre o fantasmi, i sogni del paganesimo greco e romano scaturiscono dal mondo dei morti. I sogni «falsi» e i sogni «veri» vengono distinti scrupolosamente, come in Omero nell'Odissea, dove Penelope scorge le due porte del sogno, la porta d'avorio da cui escono i sogni ingannatori, e quella di corno da cui provengono i sogni destinati a realizzarsi. O in Virgilio, che nell'Eneide, seguendo le orme di omero, distingue tra sogni ingannevoli e sogni premonitori.

L'atteggiamento dei filosofi in merito è discorde. Pitagora, Democrito e Platone credono nella loro veridicità. Diogene Laerzio e Aristotele non danno loro importanza e consigliano di non prestarvi fede. Si instaurano delle tipologie, come in Cicerone che, nel *De divinatione* (I, 64), distingue tre fonti del sogno: l'uomo, gli spiriti immortali e gli dei.

Gli antichi classificavano inoltre i sogni secondo la loro natura e stabilivano una gerarchia tra le persone che sognavano.

Alla fine del IV secolo, Macrobio (360-422 ca.) fornisce alla cultura pagana il trattato più completo sui sogni. Nei *Commentarii in somnium Scipionis*, il poligrafo ed enciclopedista, membro di un cenacolo di divulgatori della scienza e della filosofia antica, distingue cinque categorie di sogni: *somnium*, *visio*, *oraculum*, *insomnium* e *visum*. Due di esse non hanno «alcuna utilità e significato». La prima è l'*insomnium*, il sonno turbato, che diverrà con Ernest Jones,

psicoanalista e biografo di Freud, l'incubo. La seconda è il visum, forma di vagheggiamento, di illusorio vagabondaggio onirico.

Si tratta, secondo le categorie di Omero e di Virgilio, di sogni «falsi». Le altre tre categorie preannunciano il futuro.

In modo velato nel caso di quel sogno enigmatico che è il somnium; in modo certo nella profetica visio; attraverso immagini di parenti, sacerdoti o perfino divinità che preannunciano esplicitamente al dormiente un evento futuro nel sogno oracolare (oraculum).

Nel periodo in cui interpretazioni pagane e cristiane s'intersecano, cioè dal II al IV secolo, gli uomini oscillano tra interesse manifesto (sogni di conversione, di contatto con Dio o di martirio) e evidente inquietudine e incertezza. Un «semieretico», Tertulliano, propone tra il 210 e il 213 il primo trattato sui sogni dell'Occidente cristiano. Fedele alle problematiche del suo tempo, questa «terra di nessuno» nella quale si vengono a trovare un'anima e un corpo perduti tra il sonno e la morte lo inquieta. Ma rifiuta di considerare il sogno una prerogativa esclusiva dell'uomo. Esso è infatti per lui un fenomeno umano universale da cui non sono esclusi né i bambini né i barbari: «Chi potrebbe essere talmente estraneo alla condizione umana da non aver colto almeno una volta una visione veritiera?», si chiede nel *De anima*. Tertulliano elabora poi una tipologia dei sogni, che classifica secondo la loro origine: i demoni, Dio, l'anima e il corpo. Secondo lui, i sogni che si producono alla fine del sonno dipendono dalla posizione del dormiente e dalla sua alimentazione. Una vita sobria può anche favorire i sogni di estasi.

Quando, a partire dal IV secolo, il cristianesimo s'impone come ideologia dominante, il problema del sogno, uno dei fenomeni più enigmatici dell'umanità, non può essere eluso dalla religione al potere. Ciò che è in primo luogo fattore di turbamento e d'angoscia è l'eredità della cultura pagana. Infatti non vi sono più demoni buoni e cattivi, come in epoca greco-romana, ma solamente angeli e demoni, cioè da un lato la milizia di Dio, dall'altra la malizia del diavolo. Ed è Satana in persona che, il più delle volte, manda agli uomini queste «polluzioni notturne», interferisce in tal modo tra Dio e l'umanità, taglia fuori l'intermediazione ecclesiastica.

Indissolubilmente connesso al corpo, il sogno sarà relegato dal cristianesimo trionfante sul versante luciferino.

Altro motivo di condanna: con l'istituzione della religione di Cristo, il futuro non appartiene agli uomini bramosi di conoscerne gli sviluppi, come al tempo del paganesimo, ma a Dio, che solo possiede la conoscenza. «Che coloro che consultano gli auguri e gli aruspici, o i sogni e qualsiasi forma di divinazione, secondo l'abitudine dei pagani, o che introducono nella loro dimora degli uomini per avere vaticini per arte di magia [...] si confessino e facciano penitenza per la durata di cinque anni», impone un canone del primo concilio di Ancyra nel 314. La demonizzazione del sogno è un'abile risposta ad una cultura pagana dell'interpretazione di verità nascoste in un mondo ultraterreno, interpretazione che deve ora avvenire attraverso la mediazione e il controllo delle autorità ecclesiastiche.

Il sesso, infine, costituisce uno dei maggiori motivi di diffidenza della Chiesa nei confronti dei sogni. Di notte, la carne si risveglia, stuzzica, pungola il corpo lussurioso. Tentazioni di cui sant'Antonio sarà l'esemplare e trionfante vittima.

Prenderà piede un diffuso disagio nei confronti dei sogni di cui Sant'Agostino sarà un rappresentante, pur essendo egli stesso stato protagonista del primo sogno di conversione nel famoso episodio del giardino di Milano. Naturalmente il popolo continua in realtà a far ricorso agli interpreti, ai maghi il più delle volte ciarlatani - per dare un senso a questa irregolarità sensoriale. Ma la notte dei sogni tenuti sotto controllo cala a lungo sull'Occidente. Il francese medievale, che gioca sulla somiglianza tra *songe* (sogno) e *mensonge* (menzogna), rispecchia quest'atmosfera di sospetto.

Condanna morale, ma anche distinzione sociale. Davanti al sogno, infatti, non esiste eguaglianza. Solamente un'élite ha il «diritto» di sognare: i re e i santi, poi, semmai, i monaci.

Nell'Antico Testamento, dove si sogna molto più che nel Nuovo, il Faraone apprende da un sogno di dover lasciare partire gli ebrei se vuole liberarsi dalle sette piaghe d'Egitto.

Costantino e Teodosio il Grande, i due fondatori della cristianità, sbaragliano le file dei loro nemici tramite un sogno.

Prima di dare battaglia a Massenzio a ponte Milvio, Costantino sente una voce che gli dice *In hoc signo vinces* e vede in cielo la croce di Cristo, e la notte sogna Dio che gli ordina di porre l'immagine della croce sulle proprie insegne. Analogamente, nella *Chanson de Roland* Carlo Magno ha sogni profetici quattro volte, in altrettanti momenti

decisivi. I sogni dei re, come quelli dei santi, sono elevati al rango divino. L'intera vita di san Martino è, secondo gli agiografi, ritmata dai sogni.

Il primo sarà quello della sua conversione. La notte successiva alla spartizione del mantello con un povero, gli appare Cristo.

«Ciò che tu hai fatto a uno dei più miseri, è a me che lo hai fatto», gli dice. Il secondo segna la sua opera di missionario.

Un altro, narrato da Sulpicio Severo, sarà l'annuncio della morte, affinché possa prepararvisi. I santi, e ben presto i monaci, eroiche figure che tentano di imitarli, beneficiano a loro volta di sogni densi di significati. Ma al resto dell'umanità il sogno è sconsigliato.

Sogni sotto controllo e corpi censurati: gli uomini devono astenersi dal bere in quantità eccessiva, perché l'ubriachezza favorisce le visioni peccaminose. Chierici e laici devono evitare di ingurgitare troppi cibi, perché l'indigestione alimenta le tentazioni. La forma corporale della tentazione si manifesta attraverso la vista, tra i sensi principali nel Medioevo, perché il sogno è un atto, un racconto in cui si vede. Peraltro, la dottrina cristiana distingue la categoria inferiore dei «sogni», designati con il sostantivo *somnium*, derivante dalla radice latina *somnus* (sonno), dalle nobili «visioni» (*visiones*), che fanno intravedere una verità nascosta, in stato di veglia o di sonno.

Il francese medievale conosce solo il termine *songe* cui si affiancherà a partire dal XVII secolo *reve*.

Una svolta decisiva si ha a cominciare dal XII secolo, quando si attua una democratizzazione dei sogni. Rivoluzione urbana e riforma gregoriana indeboliscono l'isolamento e il prestigio monastici. I sogni sfuggono dalle mura claustrali, perdono sacralità, divengono un fenomeno umano. I sogni riacquistano corpo e passano persino sul versante della psicologia e della medicina. Una rinascita che si accompagna a nuove teorie e interpretazioni.

Monaca visionaria e medico, Ildegarda di Bingen, nel suo trattato dal titolo *Causae et curae* (Cause e rimedi) segnala che il sogno è il normale attributo dell'«uomo di umore buono».

Veicolatrice di una concezione dell'uomo e della donna nella quale lo spirito non è separato dal corpo, la badessa nella sua retorica nega tuttavia la corporeità del sogno, e in alcuni casi persino l'onirismo. Jean-Claude Schmitt ha svelato l'origine di tale «rifiuto del sogno» che compare in alcuni testi: «Occorreva che Ildegarda, poiché era una

donna, dicesse e mostrasse per immagini che lei non aveva sognato, affinché queste parole, malgrado fosse una donna, potessero essere accolte come vere».

Resta il fatto che la nuova interpretazione dei sogni si aggancia alla teoria degli umori e alla fisiologia dei sognatori.

Contro i «fantasmi diabolici», Ildegarda di Bingen consiglia a coloro che sognano di «cingere in croce il corpo del paziente con una pelle di alce e una pelle di capriolo, pronunciando formule esorcistiche che scacceranno i demoni e rafforzeranno le difese dell'uomo». Sogno e medicina, psicofisiologia e psicopatologia vengono così a intrecciarsi. «Anche i sogni che appaiono illusori annunciano molte cose all'uomo sulla sua futura condizione», suggerisce Pascalis Romanus nel suo *Liber thesauri occulti*, che testimonia il nuovo indirizzo assunto dal cristianesimo in materia di interpretazione dei sogni. La rinascita medievale si riappropria del sogno, sicuramente dietro l'influenza della cultura e della scienza antica trasmessa dai bizantini, dagli ebrei e dagli arabi.

«Gli uomini i cui sogni sono veritieri sono principalmente quelli di complessione temperata», dice ad esempio il filosofo arabo Averroè, tradotto in latino. Uno scambio culturale testimoniato dalla fioritura delle diverse «chiavi dei sogni» di origine orientale.

Una rinascita di cui la letteratura si farà promotrice e testimone.

Così, il *Roman de la rose* di Guillaume de Lorris e di Jean de Meung, grande best-seller del Medioevo, è un romanzo onirico, basato sul sogno di un giovane che ne dipana la trama in prima persona: «Nel mio ventesimo anno di età, nel periodo in cui l'amore reclama il proprio tributo dai giovani, una notte ero andato a letto come di consueto, e dormivo profondamente, quando feci un sogno bellissimo e che mi piacque grandemente, ma in quel sogno non vi era nulla che mi venisse poi confermato punto per punto dai fatti. Voglio raccontarvelo per allegrarvi il cuore...». Si tratta di un artificio letterario, ma significativo di un mutamento di tono, di status, di concezione.

L'autobiografia onirica, che fa la sua comparsa nell'antichità e nel nascente mondo cristiano con le *Concessioni* di sant'Agostino, fiorisce nel Medioevo attraverso numerose narrazioni, come quelle delle conversioni del monaco Ottone di Sant'Emmerano (ca. 1010-1070) e del giovane oblato Guiberto di Nogent (ca. 1055-1125). O ancora nei

sogni di Helmbrecht padre, questo contadino modello della letteratura tedesca del Duecento, che cerca di ricondurre il figlio traviato sulla retta via attraverso quattro sogni «allegorici» (cioè enigmatici se non sciolti da una dotta interpretazione), oppure «teorematici» (che fanno direttamente vedere quanto preannunciano). L'introspezione onirica si amplia, si afferma la «soggettività letteraria» e il soggetto umano accede al riconoscimento.

La nuova attrattiva esercitata dai sogni non significa per questo la fine del corpo concepito come ricettacolo dell'anima.

E il Roman de la rose può anche essere letto come un monito contro l'anima vagabonda che abbandona il corpo addormentato:

E' in tal modo che molte persone nella loro follia credono di essere delle streghe che errano la notte assieme a Dame Abonde; essi raccontano che i terzi figli possiedono tale facoltà di recarvisi tre volte la settimana; entrano in tutte le case, non lasciandosi intimorire né da chiavistelli né da sbarre, e penetrano attraverso fessure, pertugi e chiavature in case e mercati, e lo provano dicendo che le strane cose cui hanno assistito non sono accadute nel loro letto, ma sono le loro anime che in tal modo operano e corrono per il mondo. E fanno credere alle persone che se, durante tale viaggio notturno, il corpo ritornasse loro, l'anima non riuscirebbe a rientrarvi. Ma questa è un'orrenda follia e una cosa impossibile, poiché il corpo umano non è che un cadavere, quando non reca in sé l'anima.

In materia di sogni, l'Occidente medievale si riallaccia quindi alle teorie e all'immaginario del paganesimo, modernizzandoli e codificandoli. Viene via via creandosi una gestualità onirica.

Nella maggioranza delle immagini medievali, il sognatore è steso sul letto, sul fianco destro, con il braccio destro sotto il capo. Postura del corpo controllata contro imposture del corpo senza controllo: il gesto del sognatore è attentamente codificato dall'iconografia medievale che esprime l'attesa dell'intervento divino. Mentre abbondano rappresentazioni e narrazioni autobiografiche di sognanti, bisognerà giungere al Cinquecento e ad un acquerello di Albrecht Durer per avere un'immagine onirica, quella di un incubo durante il quale il pittore vede una massa di acqua abbattersi sulla sua contrada. «Quando la prima tromba di acqua schiantandosi al suolo giunse vicinissima, si ruppe con tale velocità, con tale fragore e

sollevando una tale bufera che io ne fui terrorizzato e al risveglio tremavo in tutto il corpo e ci misi molto a riprendermi. Alzatomi al mattino, dipinsi quale l'avevo visto ciò che è al di sopra. In ogni cosa Dio è perfetto», annota in calce al suo disegno. Per quanto umanizzato e razionalizzato tra il XII e il XIII secolo, il sogno è un Graal, di cui Dio resta la finalità. Sarà peraltro decisivo nell'invenzione del purgatorio, punto di passaggio tra inferno e paradiso, spazio terzo, inventato dal cristianesimo nella seconda metà del XII secolo, nel quale i fedeli vengono trasportati da una visione.

Vivere e morire nel Medioevo

Cosa significa vivere e morire nel Medioevo? E' sicuramente difficile dare una risposta unitaria e univoca a questo interrogativo, anche se la storia delle mentalità e l'antropologia storica si avventurano ormai nei territori del corpo e della vita quotidiana nel Medioevo. Il modo di «vivere la propria vita» plasmato dalla condizione sociale e dai limiti imposti dalla religione si differenziava nello spazio della cristianità e si è evoluto nel corso del lungo Medioevo, anche se ad esso si pone come termine il XV secolo.

Da una parte, vi sono i «toni crudi della vita» di cui parlava il singolare e precorritore libro di Jokaan Huizinga, *L'autunno del Medioevo*.

"Quando il mondo era più giovane di cinque secoli - scriveva Huizinga nel 1919 - tutti gli eventi della vita avevano forme ben più marcate di adesso. Fra dolore e gioia, fra calamità e felicità, il divario appariva più grande, ogni stato d'animo aveva ancora quel grado di immediatezza e di absolutezza che la gioia e il dolore hanno anche oggi per lo spirito infantile». Per lo storico olandese, che non a caso usa il termine «autunno», la vita delle donne e degli uomini del Quattrocento assomigliava a questa stagione nella quale tutte le forze generatrici e tutte le contraddizioni della natura si acutizzano e si esasperano. Come scriveva nel XVI secolo il poeta Agrippa d'Aubigné, «una rosa d'autunno è più di ogni altra deliziosa». Così, «di fronte alla povertà e all'indigenza - continua Huizinga - c'era minore possibilità di mitigare che oggi giorno, esse si presentavano più gravi e più crudeli. Le malattie contrastavano più spiccatamente con la salute, il freddo rigido e le tenebre angosciose dell'inverno costituivano un male più essenziale. Si godevano più avidamente e più intimamente gli onori e le ricchezze, perché contrastavano più di

adesso con la lamentevole povertà e l'abiezione».

Per altro verso, per non citare che un solo esempio, vi è la posizione dello storico Philippe Ariès in merito alla morte nel Medioevo, da lui considerata meno traumatica, meno dura e più dolce che ai giorni nostri - «Così - scrive in Storia della morte in Occidente (1975) - si è morti per secoli o millenni.

In un mondo soggetto al mutamento, l'atteggiamento tradizionale di fronte alla morte potrebbe apparire come una massa di statica inerzia e continuità. L'atteggiamento antico per cui la morte è qualcosa di familiare, consueto e smorzato, indifferente, si contrappone al nostro, dominato da un tale terrore della morte da impedirci quasi di pronunciarne il nome».

La «morte addomesticata» di cui parla Ariès sembra contrapporsi alla crudezza della vita degli uomini del Medioevo declinante di cui parla Huizinga.

Sarebbe troppo comodo affermare che la verità sta nel mezzo tra queste due concezioni, qui volontariamente semplificate.

Diciamo semplicemente che, attraverso l'analisi della vecchiaia, in bilico tra dignità conferita dagli anni e malvagità delle «vecchiette» schernita in tanti testi medievali, attraverso lo studio dell'atteggiamento nei confronti del malato, rifiutato e onorato nello stesso tempo, o ancora attraverso l'indagine sul rapporto esistente con il corpo dei defunti, condannati ai tormenti o assurti in gloria, la tensione da cui il corpo è percorso consente una volta di più di delineare il significato del vivere e del morire nel Medioevo.

Il percorso della vita.

La risposta del cristianesimo alla persistenza e resistenza del corpo, in particolare attraverso le pratiche popolari, sarà quindi tentare di civilizzarlo, irreggimentarne le incoercibili manifestazioni. Non potendolo controllare, domare completamente, la Chiesa cercherà di imporgli una regola. Di dominare la vita e la morte.

Ma di quale vita si parla? E quanto durava? Su questo punto, le ricerche storiche, arricchite soprattutto dall'indagine archeologica, hanno fatto notevoli passi avanti. Sulla base dei reperti rinvenuti nei cimiteri non si riesce ancora a stabilire con esattezza quali fossero le aspettative di vita per gli uomini del Medioevo; emerge però il dato di una mortalità infantile molto elevata. Tuttavia, ad esempio, la diminuzione delle carie dentarie è indice di un miglioramento nell'alimentazione e nelle conoscenze dietetiche degli uomini di quel tempo e di una loro maggior attenzione nei confronti del corpo.

Il metodo più rapido per determinare le aspettative di vita potrebbe consistere nel rileggere i primi versi della Divina Commedia. All'inizio del testo, Dante scrive: «Nel mezzo del cammin di nostra vita...». E il poeta a quella data aveva trentatré anni. Ma non si possono trarre deduzioni scientifiche da questi versi: sicuramente Dante si è valso di questa immagine come riferimento agli anni di Cristo al momento della crocifissione.

Prevalentemente, gli storici esperti in demografia ritengono che le aspettative di vita dovessero nella media non superare i trentacinque-quaranta anni.

Le età della vita.

La divisione in età della vita nasceva nel Medioevo da una vera e propria scienza ereditata dal mondo antico, che sarebbe stata reinterpretata dal cristianesimo in un senso prevalentemente escatologico, secondo il quale la vita umana era concepita in funzione della salvezza eterna. Come fa osservare Agostino Paravicini Bagliani, «la cultura medievale ha accolto tutti i grandi schemi delle età della vita sviluppati in precedenza dagli antichi. In particolare quelli basati sui numeri 3, 4 e 7» .

Il tre è il numero di Aristotele, che nella Retorica suggerisce che la vita è composta da tre fasi: crescita, stabilità e declino.

Un arco biologico in cui l'età matura costituisce il vertice: «Tutte le doti che la gioventù e la vecchiaia possiedono disgiuntamente, la maturità le possiede congiuntamente; ma in rapporto agli eccessi e

difetti, essa sta in una misura media e opportuna». Un'immagine che il Medioevo in genere, e Dante in particolare, faranno propria. Quest'ultimo dirà che la vita altro non è che «uno salire e uno scendere», considerando «perfettamente naturali» gli uomini in età matura cioè di trentacinque anni. Nel Medioevo, i trent'anni sono considerati spesso come «l'età perfetta», perché Cristo, secondo san Girolamo, morì «completando il termine di durata della propria vita nel corpo». Anche Abelardo situa «l'età perfetta e matura» a trent'anni, l'età in cui Cristo ricevette il battesimo.

Prevalse quindi l'idea che questa età, corrispondente al battesimo, alla morte e alla resurrezione di Cristo, dovesse essere quella ideale per il sacerdozio.

Il numero quattro, il più significativo nel Medioevo, trova origine nel filosofo greco Pitagora che, a quanto scrive Diogene Laerzio, «divide la vita dell'uomo in quattro parti, dando una durata di vent'anni ad ogni parte». A queste quattro suddivisioni corrispondono i quattro umori descritti dalla medicina di Ippocrate: il bambino è umido e caldo, il giovane è caldo e secco, l'uomo adulto è secco e freddo, il vecchio è freddo e umido. E il parallelismo continua. Secondo Celso e Galeno, gli elementi (acqua terra, aria, fuoco) e i temperamenti derivanti dai liquidi corporei (sangue, bile, flemma e atrabile) corrispondono anch'essi all'età della vita.

Queste quattro età della vita si ritroveranno nel Medioevo, in particolare in Alberto Magno, perché, come osserva Agostino Paravicini Bagliani era loro prerogativa il «tener conto dei mutamenti fondamentali del corpo umano e aderire a una visione biologica cadenzata (venti, quaranta e sessanta anni)».

Ma soprattutto perché le teorie degli antichi risultavano in sintonia con le quattro stagioni, create da Dio, secondo la Genesi, nel quarto giorno della Creazione. «Il numero quattro - continua Paravicini Magliani - consentiva quindi un perfetto accordo con il fondamento stesso dell'antropologia antica e medievale secondo la quale l'uomo è un microcosmo, cioè un cosmo in miniatura. La simbologia è in questo caso determinante Anche il numero sette è un lascito della Grecia, recuperato da Isidoro di Siviglia, che distingue i periodi che vanno dalla nascita al settimo anno (infantia), dai sette anni ai quattordici (pueritia), dai quattordici ai ventotto (adolescentia) dai ventotto ai cinquanta (juventus), dai cinquanta ai

settanta (gravitas), dopo i settanta (senectus), e con la parola senium indica gli eventuali anni successivi corrispondenti alla senilità.

Le cinque o sei età della vita derivano dai Padri della Chiesa.

Il tardo Medioevo si limiterà ad inventare le dodici età della vita, come illustrato da *Les Douze Moisfigurez*, poema anonimo del XIV secolo, in cui l'evoluzione fisiologica dell'uomo è ricalcata sullo svolgimento dell'anno. Il Medioevo conserva quindi la visione biologica degli antichi, ma la supera o la attenua attraverso la rilettura simbolica. I cristiani non parlano più di declino, ma di ininterrotto percorso verso il regno di Dio. Secondo Agostino, il vegliardo è anzi da considerare come un uomo nuovo che si prepara alla vita eterna.

«Andavano a letto o no?»

Lo storico Irénée Marrou si chiedeva: «Gli amanti cantati dai trovatori andavano o no a letto insieme?». Georges Duby si poneva lo stesso interrogativo. Il problema resta aperto, poiché nel Medioevo i rapporti tra fisicità e amore non sono scontati. Da una parte, i romanzi cortesi esaltano l'amore, dall'altra la Chiesa lo condanna o lo limita al ristretto ambito del matrimonio, regolarizzato a partire dal secolo XI.

Ma è certo che la letteratura abbellisce la realtà. L'amore cavalleresco o «cortese» era forse un modo per mascherare le carenze sessuali e passionali di un'epoca poco propizia ai trastulli del corpo e agli slanci del cuore quali li dipingevano i romanzi o le canzoni. Le guerre e le crociate non lasciavano che uno spazio esiguo al sentimento, anche se molti crociati, come testimoniato nel XII secolo dal cronista Fulcherio di Chartres, partivano per Gerusalemme nella speranza di prendere moglie, di fronte alla prospettiva del celibato ingenerata dallo sviluppo demografico.

Nelle diverse narrazioni, dopo lo scambio di sguardi - che ancora una volta dimostra come la vista fosse nel Medioevo un senso primario - e scoccato il colpo di fulmine, l'innamorato diveniva di volta in volta languido, supplice, amante premiato con un bacio, e poi

finalmente amante carnale. Il Roman de la rose offre persino sottili e sapienti lezioni di piacere sessuale: «E quando si saranno messi all'opera, che ciascuno di essi faccia quanto dovuto con tanta abilità e precisione, che immancabilmente il piacere sopraggiunga nello stesso momento per l'uno come per l'altro [...] Bisogna che l'uno non sopravanzi l'altro: non devono cessare di navigare fino a che non approderanno insieme al porto; allora conosceranno il piacere completo» Voluttà e licenza, erotismo e carezze: i racconti cortesi sono spesso storie di adulterio, come nel caso di Tristano e Isotta o di Lancillotto e Ginevra. La Chiesa però vigilava, per mezzo dei confessori che andavano scovando le colpe al fine di convertire i laici alla morale ascetica, coadiuvati in molti casi dalle famiglie ansiose di combinare matrimoni, anche se questi saranno soggetti al reciproco consenso a partire dal XII secolo. La Chiesa, comunque, concedeva quel «tempo per gli abbracci» di cui parla Jean-Louis Flandrin, non più di 91-185 giorni l'anno. Il carnevale del cuore si apre un varco sotto la quaresima del corpo.

L'enunciazione è forse un po' drastica e perentoria, ma il Medioevo ha indubbiamente ignorato ciò che noi chiamiamo amore. Il termine è addirittura inteso in senso peggiorativo.

Amor indica la passione divorante e selvaggia. Gli sarà preferito il termine caritas, perché rimanda a una devozione che implica forme di sensibilità nei confronti del prossimo (il più delle volte povero o malato), avulsa però da qualsiasi connotazione sessuale. I trovatori cantavano la fin'amors, quell'amore raffinato che è detto cortese perché nato nelle corti feudali della Provenza. Ma la svalorizzazione dell'amor a vantaggio della caritas resterà inalterata. Il che non significa che gli uomini e le donne del Medioevo ignorassero gli slanci del cuore o i giochi erotici del corpo, non conoscessero il piacere carnale e l'attaccamento alla persona amata, ma l'amore, sentimento moderno, non era un fondamento della società medievale.

I soli Eloisa e Abelardo sembrano fare eccezione. Data la quasi certezza dell'autenticità del loro epistolario, vanno forse considerati come gli archetipi dell'espressione del sentimento amoroso.

Ambedue, ad esempio, si sottraggono alle regole consuete del matrimonio.

Ma, anche nel caso straordinario di questa unione tra una fanciulla di quindici anni e un grande intellettuale già in età matura

proveniente dalla piccola nobiltà, che per questa causa sarà fatto evirare in un agguato tesogli da Fulberto, il tutore di Eloisa, l'amore non è mai espresso in prima persona.

E Eloisa e Abelardo lasceranno il figlio frutto della relazione fuori dal loro amore.

Si è persino voluto vedere nell'amore cortese l'immagine di un'omosessualità repressa. L'omosessualità, tollerata dai Greci e dai Romani, era stata energicamente condannata dalla Chiesa.

Ma, soprattutto nel XII secolo, l'omosessualità sembra in qualche modo accettata, al punto che questo secolo è stato anche interpretato come l'epoca di Ganimede. Poi, a partire dal Duecento, l'omosessualità è definitivamente e rigorosamente condannata, anche se, nel Quattrocento, era una pratica diffusa in una città come Firenze.

Gli uomini e le donne del Medioevo conoscevano l'erotismo?

(Anche se usiamo un termine anacronistico, perchè la parola - derivante dal nome della divinità greca dell'amore e del desiderio. Eros - assumerà l'attuale significato solo nel Settecento.) E' difficile dubitarne, se si pensa fino a quale punto le canzoni e i fabliaux, le sculture e le miniature siano affollate di figure oscene, di posizioni inquietanti, di sfrenati allacciamenti.

Un erotismo particolare si sviluppa nel Medioevo: quello che coinvolge gli animali. I manuali dei confessori attestano il sorgere di queste fantasie e pratiche che uniscono gli animali tra di loro oppure, metaforicamente, anche al di fuori dei casi denunciati di vera e propria bestialità, gli uomini agli animali: unioni che la Chiesa condanna, persegue e punisce.

La presenza delle foreste e dei campi nella società medievale - che, non dimentichiamolo è per l'80% rurale - incide profondamente sulla realtà e sull'immaginario. Un rapporto di partecipazione e di familiarità si stabilisce con gli animali, mondo privilegiato di simboli. E di fantasie.

L'erotismo emerge persino nei margini dei codici, nelle miniature, dove è dato vedere il corpo in forme mai rappresentate altrove.

I margini sono spazi ludici di evasione ornamentali.

Essi costituiscono anche e forse soprattutto, degli spazi di anticensura, ove temi scandalosi o lubrici possono esibirsi.

Nei margini il corpo inibito si libera. In tal modo l'erotismo

dimostra ulteriormente la tensione che attraversa il Medioevo e si oppone a un radicato pregiudizio, quello di un'epoca ostile al corpo. Come scrive un giovane storico citando gli apporti fondamentali di Huizinga, Bachtin e Eco.

La gaia scienza erotica inventata nel Medioevo rientra nell'ambivalenza, nella contaminazione dei generi. I fabliaux sono intrisi di raffinatezza e di oscenità nello stesso tempo, la lirica occidentale mescola continuamente sentimento e sensualità, l'incontro mistico con il divino si manifesta nel corpo di donne preda del Signore che penetra, una monaca allatta una scimmia a margine del romanzo di Lancillotto, i monasteri sono popolati da mostri di pietra. Lo spirito vivifica allora la carne. E il corpo ha un'anima.

Finalmente compare il bambino.

Il Medioevo dimostra un relativo disinteresse nei confronti della donna incinta, la quale non è oggetto di alcuna attenzione particolare. Tale indifferenza, o meglio neutralità, è riscontrabile tanto per le donne delle fasce superiori della società quanto per quelle delle classi inferiori.

San Luigi, ad esempio, conduce con sé la moglie alla crociata, durante la quale questa partorisce dei figli in mezzo all'infuriare dei combattimenti. L'attenzione nei confronti della gravidanza è talmente modesta che quando il re è fatto prigioniero dagli egiziani e sua moglie si adopera per raccogliere il denaro necessario al riscatto, la donna è incinta di otto mesi.

Un episodio della vita della sposa di Filippo l'Ardito, figlio e successore di Luigi IX, conferma questa mancanza di interesse. La donna aveva seguito il marito nell'ultima crociata di san Luigi a Cartagine. Quando questi, divenuto re, fa ritorno in Francia, la moglie, pur essendo incinta, l'accompagna nel viaggio, compiuto via terra ad eccezione del passaggio dalla Tunisia alla Sicilia. In Calabria, mentre traversa a cavallo un torrente in piena per le piogge, inciampa, cade e muore, assieme al bambino che portava in grembo. Non vi erano quindi particolari riguardi per la donna di alto rango

incinta. Tanto meno per le contadine, che durante la gravidanza continuavano a lavorare.

Nell'alto Medioevo l'interesse verso il bambino è abbastanza modesto, al punto che Philippe Ariès ne ha tratto la conclusione che nei Medioevo i bambini venissero assolutamente trascurati, con indignate reazioni dei suoi lettori e di molti medievisti. In linea di massima, bisogna dare ragione a questo «storico della domenica», come egli stesso amava definirsi.

Ma è bene distinguere. Da una parte vi è l'amore materno e paterno che costituisce uno dei rari sentimenti eterni e universali riscontrabili in tutte le civiltà, in tutte le etnie, in tutte le epoche. Su questo punto Didier Lett, soprattutto attraverso lo studio delle narrazioni dei miracoli, dalle quali emerge nei casi tragici tutta l'ampiezza dell'amore paterno nel Medioevo, ha portato a «rivedere l'immagine tradizionale del padre medievale», cioè del pater familias ritenuto indifferente, autoritario e onnipotente sui corpi e sulle anime della prole.

L'autore cita l'intimo sfogo di un padre di famiglia fiorentino, Filippo di Bernardo Manetti, raccolto nella sua «ricordanza», una sorta di diario domestico in cui rievoca la perdita del proprio unico figlio maschio, strappatogli, assieme alla moglie e a sette delle proprie figlie, dalla peste del 1449-1450. Una testimonianza di tenerezza paterna particolarmente rivelatrice del rapporto che si stabilisce tra il corpo del ragazzo morto e il corpo di Cristo, e insieme dell'ammirato stupore del padre di fronte al figlio che, al momento della morte, riesce a comportarsi da perfetto cristiano: a quattordici anni e mezzo, si confessa per tre volte con grande diligenza negli ultimi giorni della malattia; poi, consapevole di essere in punto di morte, riceve l'ostia consacrata con tale contrizione e reverenza da stupire gli astanti; quindi, avendo richiesto l'Olio Santo e continuando a salmodiare con i sacerdoti che gli erano accanto, rende serenamente l'anima a Dio.

Ma accanto all'amore paterno e materno, vi è il posto che il bambino occupa nella società. Il mondo in cui viviamo gli assegna un ruolo centrale, soprattutto nei paesi mediterranei, e particolarmente in Italia, dove la sua condizione è in qualche misura quella del «bambino re».

Il Medioevo, con ogni evidenza, non ha mai accordato al bambino una simile dimensione. L'importanza che si dà al bambino è tuttavia

in crescendo a partire dal Duecento. Dapprima, come sempre nel Medioevo, un sentimento forte cerca fondamento e legittimazione nella religione. E' quindi attraverso l'esaltazione della figura di Gesù Bambino che l'infanzia acquista valore, in particolare attraverso la redazione di vari Vangeli apocrifi ove è narrata la vita di Gesù fanciullo.

La presenza di giocattoli da trascinare o cullare tra le braccia aumenta, come si vede dalle miniature o come rivelano gli scavi archeologici. Si accentuano le manifestazioni di dolore disperato per la morte di bambini, mentre precedentemente la frequenza di questi decessi aveva determinato non tanto un'indifferenza, quanto un'assenza di manifestazione sociale dei sentimenti.

Un recupero di sollecitudine e di attenzione verso l'infanzia che si manifesta anche attraverso l'eccezionale frequenza del tema della Natività nella liturgia e nell'iconografia medievali.

Le rappresentazioni della Natività assumono, alla fine di questo periodo, un carattere sempre più realistico, in sintonia con il generale sviluppo dell'arte. La rappresentazione della nascita di Cristo diviene una vera scena di parto, con una vergine puerpera e ancelle che lavano il bambino in una tinozza, mentre nelle raffigurazioni precedenti si vedeva soltanto la rappresentazione di un san Giuseppe interdetto, se non corrucciato e spesso comico che, in un angolo del dipinto, aveva l'aria di chiedersi come questa nascita fosse potuta accadere.

Successivamente, alla fine del Medioevo, il padre scompare dalle rappresentazioni della Natività. Aderendo alla realtà della vita medievale, «il parto è un evento familiare cui gli uomini non hanno diritto di assistere». Il bambino è però più presente, con riferimento implicito, al Bambin Gesù, il cui culto si sviluppa a partire dal XIII secolo. L'iconografia cerca di rendere almeno la graziosità, se non anche la bellezza, del corpo e del volto del bambino. Nell'arte religiosa si moltiplicano i putti. Finalmente compare il bambino.

Più che in qualsiasi altro periodo dell'Occidente medievale, il sacramento fondamentale è il battesimo. L'uso e di battezzare il bambino il più presto possibile dopo la nascita, poiché alla fine del Medioevo, e in particolare nel Quattrocento, aumenta il timore che i bambini muoiano senza essere stati battezzati. La sorte nell'aldilà dei bambini morti senza battesimo preoccupa fortemente i teologi e i

confessori, san Tommaso d'Aquino in primis. I grandi esponenti duecenteschi della Scolastica giungono alla conclusione che i bambini morti senza battesimo saranno privati del paradiso per l'eternità.

Vivranno in eterno nei limbi, addirittura in un limbo speciale, chiamato *limbus pueorum* (limbo dei fanciulli), ove i pargoli non subiscono nessun patimento, ma sono privati della visione di Dio.

Nel XV secolo proliferano persino i santuari che sono stati definiti «della sospensione», dove vengono portati i bambini nati morti e dove la tradizione vuole che essi ritornino temporaneamente in vita per essere battezzati. I bambini non battezzati godono quindi di una sospensione nella morte al fine di sfuggire al limbo. Ancora una volta, anche se non consiste più nell'immersione in un bacile, il battesimo dei bambini, sacramento fondamentale dei cristiani, continua ad essere un gesto più che mai legato al corpo.

Prestigio e malignità della vecchiaia.

Come già detto, le aspettative di vita nel Medioevo sono basse.

I vecchi sono quindi considerati quasi un'eccezione. In alcuni testi non è raro trovare definita come vecchia una persona o un personaggio che ha soltanto quarantacinque anni.

Se si esamina la durata della vita del re di Francia, la morte oltre i cinquanta o i quarantacinque anni costituisce un caso raro. Gli spazi sociali nei quali gli uomini e le donne vivono più a lungo godono di un prestigio aggiunto. Ciò vale soprattutto per quelle categorie che osservano un particolare regime alimentare e una dieta più sana, cioè gli ambienti monastici.

Di conseguenza, durante il Medioevo, i vegliardi hanno beneficiato di quest'immagine di vecchi monaci. Inoltre, in un'epoca contraddistinta dall'assenza di ricchi archivi, la memoria diviene appannaggio dei vecchi. È dato che gli uomini del Medioevo conferivano grande importanza all'anzianità di un uso o di una tradizione, la popolazione li consulta su ogni argomento, come nel caso di quei vegliardi di un feudo dell'Ile-de-France cui la madre di san Luigi, Bianca di Castiglia, chiede a quando risalga la servitù della

gleba pretendendone l'abolizione.

La condizione delle donne anziane è diversa. Prima di diventare una potenziale strega, la vecchia gode effettivamente di una cattiva reputazione. Un vocabolo che si incontra frequentemente nelle storie edificanti chiamate exempla è un segnale di questo atteggiamento ostile: vetula, cioè "vecchietta», che designa invariabilmente un personaggio malvagio.

Di conseguenza, come spesso accade nel Medioevo, la vecchiaia è sottoposta a una tensione, in questo caso tra il prestigio dell'età e della memoria e la malignità, soprattutto femminile. Come accade per i bambini, divisi tra l'innocenza Gesù dice: («Lasciate che i pargoli vengano a me») e la presunta cattiveria di esseri non ancora entrati in quella che già si definisce l'«età della ragione", facili prede del diavolo tentatore" anche nei confronti della vecchiaia si oscilla tra ammirazione e riprovazione. Così come Gesù Bambino ha una posizione centrale nella valorizzazione dell'infanzia nel Medioevo, la figura dei patriarchi del vecchio Testamento ha un effetto positivo per i vecchi. In ogni vecchio si scorge la figura di Abramo. Ma, osserva Ddie Lett, «il vecchio è anche oggetto di disprezzo per l'immagine di decadenza fisica e morale che egli presenta e che ricorda ai cristiani il peccato originale.

Malattia e medicina

Si parla spesso delle malattie del Medioevo, soprattutto della peste. E a ragione, dato che quest'infezione batterica comune agli uomini e ai roditori ha causato terribili sfaceli. Furono infatti sufficienti pochissimi anni, dal 1347 al 1352, perché la peste bubbonica, o «peste nera», falcidiasse un quarto della popolazione occidentale. Come osserva Jacques Berlioz, questa epidemia «ha aperto e chiuso il Medioevo», segnandolo con il marchio di un flagello.

La prima peste bubbonica - così chiamata dal bubbone che

denuncia la presenza del bacillo infettivo sotto la pelle appare una prima volta tra il 541 e il 767, senza tuttavia trovare le condizioni per una estesa diffusione. La seconda, la più nefasta, può essere precisamente datata in virtù delle circostanze in cui si produsse. L'epidemia si era diffusa dalla colonia genovese di Caffa sul mar Nero, e fu portata in Italia dalle navi. A Caffa, infatti, i «barbari» mongoli che assediavano la colonia avevano gettato oltre le mura cadaveri di appestati, ben conoscendo il carattere contagioso e mortale del morbo. Grazie a questa subdola insidia riuscirono a provocare la morte dei coloni genovesi e ad impadronirsi della fortezza.

I sopravvissuti alla battaglia introdussero nelle città della penisola il bacillo, che si contagia da uomo a uomo attraverso l'espettorato. La battaglia di Caffa segna quindi l'inizio della «peste nera», e costituisce uno dei primi casi della storia di «arma batteriologica», già utilizzata, come si legge nell'Antico Testamento, al tempo della «peste dei Filistei».

Secondo le storiche Jole Agrimi e Chiara Crisciani, la peste introdusse crudelmente nel Medioevo una "morte improvvisa e in questo senso 'selvaggia', creata da un male che fa paura perché si identifica con la stessa morte». «Un terzo del mondo morì», scrive il cronista francese Froissart parlando del nuovo morbo. «I rapporti tra la comunità dei vivi e il mondo dei defunti risultano sconvolti: in molte città si è costretti a vietare cortei e cerimonie tradizionali per i funerali: i morti sono accatastati fuori degli usci quando non restano addirittura abbandonati nelle case; la stessa sepoltura, quando è consentita, è sommaria e senza la consueta ritualità», continuano Jole Agrimi e Chiara Crisciani. L'immaginazione stenta a figurarsi un simile clima di terrore panico, di sofferenze corporee e spirituali.

Le norme sanitarie consigliate dal *Tractatus de pestilentia* di Pietro da Tossignano ci danno un'immagine delle precauzioni utili a proteggersi dal flagello, che richiamano quelle adottate di recente in occasione dell'epidemia di polmonite atipica (SARS), scoppiata e probabilmente originatasi nel Sudest asiatico: «Grandemente sono ancora da schivare le conversatione pollitice quando è possibile, che non se faza permissione et confusione ne li haneliti con zo sia cosa unus possa inficere multi. Adonca è da stare solitario e da schivarse da quelli li qualli veneno de aere infesto».

Malgrado le raccomandazioni, la «peste nera» segna i limiti, se

non «il fallimento della medicina scolastica», impotente ad arginare il flagello, precipitando in una crisi profonda la professione esercitata dai medici, la cui corporazione entra ora in concorrenza con quella dei cerusici e barbieri, sino a quel momento relegati in una condizione di relativa secondarietà.

Ma, oltre al fatto che il focalizzarsi dell'attenzione sulla peste contribuisce ad alimentare una «leggenda nera» del Medioevo, ne risulta occultata la realtà della condizione sanitaria dei «fragili uomini», di quel tempo i cui «corpi - scrive Jacques Berlioz - sono esposti ai rischi dell'ambiente circostante».

La storia delle malattie è prima di tutto storia delle endemie, delle malattie più costanti. Come la febbre migliare, una febbre assai elevata che provoca fortissime sudorazioni e compare alla fine del Medioevo, nel XIV secolo. O come la tisi o la scrofolosi, cioè l'adenite tubercolare. O ancora come la lebbra, che si diffonde in Europa a partire dal VII secolo e costituisce «il più grave problema sanitario del Medioevo».

La lebbra è però anche una questione spirituale, perché, nel Medioevo, non esiste malattia che non coinvolga l'essere nella sua totalità e che non sia simbolica.

Il lebbroso è quindi un peccatore che cerca di liberare la propria anima e il proprio corpo dalla lordura, principalmente dalla lussuria. Il corpo sofferente del lebbroso è immagine della lebbra dell'anima. E' opinione diffusa che il lebbroso sia stato generato dai genitori durante uno di quei periodi in cui la copulazione è vietata (Quaresima, vigilia di festività, ecc.).

La lebbra è quindi letteralmente il prodotto del peccato, e del peccato peggiore: quello sessuale!. Le radici di tanta abiezione affondano lontano: «Il lebbroso - dice il Levitico (XIII, 46) - sarà immondo, finché avrà la piaga, e immondo, se ne starà solo, abiterà fuori dall'accampamento». I lebbrosari (nel 1226 in Francia ve ne erano duemila) divengono quindi luoghi di reclusione - di quegli «eretici» di cui i lebbrosi sono una metafora-. luoghi di segregazione e di punizione che, come dimostrato da Michel Foucault a proposito della follia, ne prepareranno altri. Attraverso la cerimonia della morte civile, il lebbroso diveniva un morto vivente, privato dei beni, allontanato dalla famiglia e dal proprio ambiente sociale e materiale. Se autorizzato ad uscire, doveva evitare qualsiasi contatto agitando

una sorta di battola il cui rumore ne segnalava la presenza. Eresia e lebbra sono spesso associate: al pari della lebbra, l'eresia è una malattia dell'anima che si esprime simbolicamente attraverso un corpo malato, da allontanare dal corpo sano della Chiesa. Nel XII secolo, il monaco Guglielmo, rivolgendosi all'eretico Enrico di Losanna, lo apostrofa in questi termini: «Anche tu sei un lebbroso, deturpato dall'eresia, escluso dalla comunione per volere del sacerdote, secondo la legge, tu che cammini a capo scoperto, vestito di stracci, il corpo ricoperto da vesti infette e disgustose, devi continuamente gridare che- sei un lebbroso, un eretico e un impuro, e devi vivere da solo fuori dall'accampamento, cioè fuori dalla Chiesa»".

Come spesso accade, la metafora è polivalente. Il bacio dato ai lebbrosi di cui Cristo ha offerto l'esempio è segno di somma pietà. San Luigi tentava di imitarlo.

Per i medici dell'Antichità, - scrive il grande storico del pensiero medico Mirko D. Grmek - tutte le malattie erano somatiche.

Le malattie dell'anima erano soltanto un'invenzione dei moralisti.

Il risultato di questa decisa presa di posizione fu la decisione del campo delle affezioni psichiche fra i medici e i filosofi. Per l'uomo del Medioevo, invece, e questo vale sia per la civiltà cristiana che per quella islamica, non era possibile separare gli eventi corporei dal loro significato spirituale. I rapporti fra l'anima e il corpo erano concepiti in modo così stretto e interconnesso che la malattia risultava necessariamente essere un'entità psicosomatica.

Per questi motivi, la maggior parte dei miracoli attribuiti ai santi sono guarigioni miracolose.

Il malato, reietto ed eletto.

La tensione che attraversa il corpo nel Medioevo è ulteriormente percepibile in quella malattia dell'anima di cui la "corruzione del corpo» non è altro, si crede, che la parte visibile.

«Simbolo per eccellenza: e peccato», il lebbroso è anche «l'immagine di Cristo che si riveste delle lordure del corpo e che si fa abietto tra gli abietti per salvare l'umanità». La tensione è qui palese:

«Il malato è un reietto e insieme un eletto».

Un precetto della Bibbia diviene determinante: *Christus medicus*, Cristo è un medico. Medico del corpo, come testimoniano le sue guarigioni miracolose; medico dell'anima, perché ha mostrato agli uomini la via della salvezza. «Cristo per altro è anche farmaco perché è stato usato per guarire la piaga del nostro peccato. Infine, (...) indica più specificamente al malato il valore della sofferenza e della tacita pazienza come farmaci spirituali; ma a tutti insegna sopportazione e carità e a tutti consegna, con la resurrezione, il pegno del riscatto anche della carne», concludono Jole Agrimi e Chiara Crisciani. Cristo è anch'egli un malato, un corpo sofferente.

La «giusta mescolanza" e la teoria dei quattro umori.

L'arte di guarire non è quindi un'arte diabolica, ma una prerogativa di Dio. La Chiesa ha sferrato un attacco violento contro i guaritori che si servono della magia, residui del paganesimo «barbaro», seguaci di Satana, nefasto in sommo grado nella possessione dei corpi, in cui adotta una tattica mista di seduzione e violenza. Jean-Pierre Poly ha efficacemente descritto queste «seduzioni della possessione» e «incantesimi del corpo» contro i quali la Chiesa si è scagliata. La medicina può dunque svilupparsi, sulla traccia soprattutto della patologia umorale, cioè della «teoria dei quattro umori». La patologia degli umori, comunemente attribuita al medico greco Ippocrate (ca. 460-377 a.C.), è descritta in un testo dovuto a suo genero Polibio, anch'egli originario dell'isola di Cos.

Il corpo dell'uomo racchiude sangue, flemma, bile e atrabile scrive in *La natura dell'uomo*. Questo è quanto costituisce la natura del corpo ed è causa della malattia o della salute. Date tali condizioni, vi è perfetta salute quando gli umori sono nella giusta proporzione tra loro sia per qualità che per quantità e quando la loro mescolanza è perfetta. Vi è malattia quando uno di questi umori, in troppa piccola o troppa grande quantità, si isola e si discosta; non solamente la parte da esso disertata diviene malata, ma anche la parte nella quale va a collocarsi ed accumularsi, a seguito di un eccessivo intasamento,

produce sofferenza e dolore.

Questa visione della malattia come effetto di un'alterazione nel rapporto tra i quattro umori sarà accolta da tutta la medicina occidentale. E' tuttavia opportuno ricordare un importante testo di Alcmeone di Crotone (500 a.C. ca.), medico e filosofo originario dell'Italia meridionale, secondo cui, come riferisce il suo dossografo, la salute si mantiene attraverso la parità [isonomia] delle qualità, umido, secco, caldo, amaro, dolce e altre, mentre il dominio esclusivo [monarchia] tra di esse venera la malattia. Le malattie sopravvengono, per quanto concerne l'agente, a causa dell'eccesso di caldo o di secco; per quanto concerne l'origine, a causa dell'eccesso o della mancanza di nutrimento; per quanto concerne il luogo, nel sangue, nel midollo e nel cervello. [...] Esse talvolta derivano anche da cause esterne, come le acque il luogo, le fatiche, l'angoscia o cose analoghe. La salute - conclude - è la [giusta] mescolanza.

Il testo chiarisce perfettamente il principio che l'isonomia, cioè l'equilibrio tra gli elementi corporei, garantisce la salute tanto nel corpo umano che nel corpo sociale «Una nuova `arte medica' si costituisce allo scopo preciso di aiutare la natura umana nei suoi sforzi di conservare e ritrovare le giuste proporzioni e l'equilibrio sia all'interno del corpo sia nei suoi rapporti con l'esterno», conclude Mirko D. Grmek. La medicina ippocratica non adotterà la terminologia di Alcmeone, tuttavia, l'idea della «giusta mescolanza» farà il suo corso, recepita soprattutto da Galeno (ca 131-ca 201), punto di riferimento, quindi, Isidoro di Siviglia potrà affermare nelle *Etymologiae* che tutte le malattie «si originano dai quattro umori» e che «la salute è l'integrità del corpo e la giusta mescolanza della natura umana riguardo al caldo e all'umido».

Restando nello stile della metafora sanitaria, possiamo dire che la «giusta mescolanza» della medicina medievale è tra Galeno e Aristotele. Ai quattro umori del galenismo si sommano infatti le quattro cause aristoteliche, semplificate in svariati trattati: «la causa efficiente è l'atto medico o il medico stesso; la causa materiale, il corpo umano; la causa strumentale, la lancetta, lo scalpello o qualunque altro mezzo terapeutico; la causa finale, il ristabilimento della salute», conclude Danielle Jacquart. Una commissione dogmatica che sarà incessantemente studiata e approfondita nelle università medievali, prima tra tutte quella di Salerno.

Fratello corpo.

Con la Rinascenza del XII secolo, che, come già visto, corrisponde all'affermarsi dell'individuo, il corpo dell'uomo sofferente nella propria carne è preso in maggiore considerazione.

Prima del XII secolo, osserva Georges Duby in *Medioevo maschio*, «la cultura 'feudale' appare assai poco attenta, ad ogni modo molto meno della nostra, alle sofferenze del corpo».

Pur respingendo l'idea semplificante della durezza e rudezza della vita medievale, Georges Duby insiste sull'ideologia guerresca e maschile dell'epoca. «Con dolore partorirai figli», dice Dio a Eva nella Bibbia. «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane», predice Dio ad Adamo. I reprobri quindi dovranno non soltanto morire, ma anche soffrire. All'uomo il labor, alla donna il dolor. «Ne consegue che il dolore è in primo luogo di pertinenza della donna, che per questo motivo l'uomo è tenuto a disprezzare. Un uomo degno di questo nome non soffre, o in ogni caso non deve manifestare la sofferenza, altrimenti si ritroverà svirilizzato, decaduto, retrocesso al livello della condizione femminile», continua Duby. Ma «questa freddezza non durò». A cominciare dalla fine del XII secolo, infatti, si assiste a un riflusso. Il dolorismo diviene addirittura una prassi corrente.

Prova ne siano l'attenzione e le lodi rivolte da san Francesco d'Assisi a quello che lui chiama «fratello corpo». Come per tanti altri argomenti, anche riguardo alla malattia e al rapporto con il corpo san Francesco è un personaggio affascinante. Era un uomo malato, con gravi disturbi agli occhi e all'apparato digerente.

Eppure, anche se non si oppone alla tesi dominante del corpo come strumento del peccato e persino come «nemico» che bisogna controllare e mortificare, il corpo è per lui un «fratello», e le malattie «nostre sorelle». E così san Francesco, pur fidando nell'unico medico da lui riconosciuto, Cristo, accetta di consultare i medici del papa, cedendo alle sollecitazioni del confratello Elia, citando un passo dell'Ecclesiastico oltremodo significativo e decisivo per il destino e il progresso della medicina: «Il Signore ha creato medicamenti dalla

terra, l'uomo assennato non li disprezza» (38, 4). Così, «le lodi di Francesco per "frate corpo", le raccomandazioni di Umberto da Romans ai frati contro mortificazioni fisiche e trascuratezze "sanitarie" tanto debilitanti quanto superbe, sono indicazioni di come il corpo sia ora un valore, sempre da usare per fini spirituali ma non solo tramite la sofferenza e la pazienza».

In conclusione, gli uomini del Medioevo possono far ricorso a un medico, e non solo a Cristo. "Poco per volta, I medici dell'anima i sacerdoti - si differenziano da quelli del corpo - i dottori - che diverranno degli studiosi e dei professionisti, e formeranno una corporazione, un corpo professionale.

Cominciano a costituirsi scuole di medicina, e anche università dove alcuni uomini acquisiscono una scienza che viene considerata, ovviamente, un dono di Dio, ma anche un mestiere. I medici esercitano quindi quali professionisti pagati (di più dai ricchi, poco o nulla dai poveri), non per la terapia o l'aiuto che essi prestano (doni di Dio), ma per «la preparazione e il lavoro intrapresi in cui [hanno] profuso impegno e fatica» .

L'urina e il sangue.

Per stabilire una diagnosi, la pratica antica basata sul tastare il polso ed esaminare la lingua fu eclissata da una tecnica nuova: l'uroscopia, o esame delle urine, diffusa dai Bizantini e dai salernitani e messa a punto da Gilles de Corbeil (1165-1213).

Questo metodo necessitava di un recipiente in vetro (matula), divenuto l'insegna della corporazione dei medici, i quali tendevano a ridurre la semiologia medica all'uroscopia. Erano inoltre largamente e sistematicamente praticati i salassi, un'altra conseguenza della teoria degli umori. Nei monasteri e nei conventi, ad esempio, erano una regola consueta. Siamo vicinissimi ai medici descritti da Molière.

Dietro la maschera di Galeno

Si è spesso insistito sul basso livello della medicina medioevale, più libresco che sperimentale, e i cui rimedi erano sistematicamente desunti da Galeno. Questa immagine divulgata dal filosofo inglese Ruggero Bacone, che, nel *De erroribus medicorum* (ca. 1260-1270), fustiga la «moltitudine dei medici» occupati in «infinite diatribe su problemi e argomenti inutili», è riduttiva rispetto alla realtà della medicina scolastica medievale.

Da un lato, perché «è falso affermare che i medici medievali si fossero disinteressati dell'esperienza», anche se «ogni esperienza deve poggiare sulla ragione», come dimostrato da Danielle Jacquart.

Dall'altro, perché spesso molti rimedi attribuiti a Galeno erano in realtà dei ritrovati propriamente medievali.

Galeno funge da copertura.

Infatti, data la pressione ideologica della Chiesa, il Medioevo respinge sistematicamente ogni novità. E le scoperte mediche si fanno scudo dell'autorità degli antichi.

Nel XII secolo, un intellettuale inglese, Adelardo di Bath, scrive infatti: La nostra generazione ha il radicato difetto di rifiutarsi di accogliere tutto ciò che pare venire dai moderni. Quindi, se mi sorge un'idea personale, se desidero renderla pubblica, l'attribuisco a qualcun altro e dichiaro «è il tale che lo ha detto, non io», e affinché credano pienamente a tutte le mie opinioni dico «è il tale l'inventore, non io». Per evitare l'inconveniente che si pensi che io, ignorante, abbia tirato fuori dal mio intimo le mie idee, faccio in modo che si creda che io le abbia tratte dai miei studi arabi. Così non peroro la mia causa, ma quella degli arabi.

Quando un medico medievale adotta un sistema che gli sembra nuovo, dichiara dunque di averlo letto in Galeno.

Il che implica che la medicina medievale non sia stata stagnante come si tende a far credere. Lo dimostra il fatto che, pur non esistendo all'epoca università mediche - ad eccezione, di quella di Salerno, operante fin dal X secolo -, i personaggi eminenti si preoccupavano di fare ricorso a bravi medici, nella maggior parte dei casi ebrei e principalmente cerusici.

Anche se, dopo la separazione della chirurgia dalla medicina con il concilio di Tours (1163), la chirurgia era stata progressivamente abbassata al rango di mestiere manuale, continueranno tuttavia ad

esservi dei «grandi» chirurghi, soprattutto gli archiatri dei papi e dei re e quelli che insegnavano nelle università, come Henri de Mondeville (ca 1260-ca. 1320), chirurgo di Filippo il Bello, e, primo tra tutti, Guy de Chauliac (ca. 1298-1368), medico e chirurgo dei papi avignonesi Clemente VI, Innocenzo VI e Urbano V. Chauliac aveva studiato all'università di Montpellier, e il suo trattato di «grande chirurgia» (completato nel 1363) farà testo per oltre duecento anni.

Nasceva un'ulteriore sollecitudine nei confronti del corpo: Galeno aveva introdotto il concetto di «lotta attiva alla sofferenza e alla malattia» e i medici e chirurghi del Medioevo hanno tentato di praticare un'anestesia chirurgica, servendosi soprattutto di una «spugna soporifera» intrisa di succo di giusquiamo, oppio e canapa indiana. Ma erano tecniche scarsamente efficaci e bisognerà giungere al XIX secolo per poter avere un'anestesia generale. E' sbagliato pensare a una totale indifferenza del Medioevo nei confronti della sofferenza fisica: la medicina medievale, al contrario, ha cercato dei mezzi per alleviarla.

Limiti della medicina scolastica.

«Uno dei successi del Medioevo occidentale fu quello di imporre in maniera irreversibile alla società e al mondo erudito lo statuto intellettuale della medicina», scrive Danielle Jacquart.

Il galenismo, cioè il riferimento quasi sistematico alle teorie di Galeno, permise, al passaggio tra XI e XII secolo, di ricacciare «nelle tenebre del ciarlatanesimo qualunque pratica non corrispondente alla dottrina comunemente accettata».

Tuttavia, malgrado alcune rilevanti eccezioni, come il caso di Mondeville, la medicina scientifica nel Medioevo stenta a prendere l'abbrivo. Mirko D. Grmek fa osservare che «i procedimenti diagnostici dei medici del Medioevo rappresentarono un passo indietro rispetto alla pratica clinica dell'Antichità.

L'esame del polso e delle urine venne portato a tali raffinatezze da perdere ogni legame con la realtà patologica. Allo stesso modo, la diagnosi astrologica si sviluppò come conseguenza pratica dell'idea

secondo la quale quello che succede all'interno del corpo umano corrisponde alle posizioni dei corpi celesti».

Ancora una volta, è la tensione che percorre l'occidente medievale a fornirci una chiave. Nel Medioevo il corpo in se non esiste. E' sempre compenetrato dall'anima, ed è alla salvezza eterna di questa che si pensa in primo luogo. La medicina è quindi principalmente una medicina dell'anima che passa attraverso il corpo ma sempre andando oltre di esso.

Tacciata di impotenza se priva dell'aiuto divino, la medicina che oggi definiamo scientifica si trovò in condizione di inferiorità - scrive Bernard Lancon in *La Médecine dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age* -. Malgrado ciò, l'arte medica riuscirà a diffondere i propri metodi e a potenziare la propria immagine. Pensando il mondo in una prospettiva medica, i Padri della Chiesa hanno restituito ad essa, così frequentemente irrisa e disprezzata, una dignità prima ignota. Tanto più che Dio i santi, i vescovi, i chierici erano visti come medici. In termini paradossali si può dire che la medicina, messa in condizione di inferiorità sotto il profilo scientifico e in qualche misura schiacciata dalla tutela cristiana, è stata nel contempo valorizzata da questa situazione. Con ripercussioni notevoli sul suo successivo sviluppo durante il Medioevo [...].

Nell'ordine di valori e gerarchie del mondo, gli unici grandi guaritori sono oramai i santi, vivi o defunti. I medici, la cui presenza nei santuari terapeutici è accertata, si trovano retrocessi al ruolo di semplici aiuti. La medicina del corpo viene quindi ad essere requisita, assorbita dalla medicina dello spirito. Medicina delle anime, essa si faceva carico, nello stesso tempo, dei corpi sofferenti.

Un'ipotesi illuminante, questa, perché permette di capire questo duplice percorso di glorificazione e di relegazione della medicina scientifica. Visto che è necessario curare il corpo pensando alla salvezza eterna, il ricorso al miracolo diverrà essenziale. Primato del corpo, ma supremazia dell'anima, che va salvata dal peccato. Così, anche se il Medioevo «quasi nulla ha aggiunto di nuovo all'elaborazione del modello medico della malattia, ha però valorizzato il suo vissuto; legando l'etiologia della malattia al peccato, l'ha trasformata in un mezzo di redenzione».

Bisognerà attendere un nuovo contesto ideologico perché la medicina entri in una dimensione di scientificità che si dimostrerà

decisiva per il corpo degli uomini, anche a detrimento della sua sfera spirituale e simbolica: il Seicento.

La medicina medievale ha comunque introdotto anche innovazioni tecniche di rilievo, soprattutto nel campo della chirurgia: trapanazione, riduzione delle fratture, operazione della fistola anale, legatura delle emorroidi, emostasi attraverso cauterizzazione, estrazione di corpi metallici estranei mediante una calamita, sutura delle piaghe profonde del torace. Si è poi notevolmente arricchita la farmacologia, principalmente attraverso l'uso dell'alcool e del mercurio. L'alcool è infatti una scoperta del Medioevo. La distillazione del vino, in origine, venne compiuta nei conventi per fabbricare medicinali.

La prima fase della storia dell'alcool è quindi inseribile nell'ambito farmacologico.

Una società assistenziale.

I limiti della medicina medievale verranno in parte compensati dalla società assistenziale che si viene allora a creare, in particolare attraverso il potenziamento degli ospedali e che è imperniata su due valori cardine della società medievale: la carità (*caritas*) e l'infermità (*infirmas*). La *caritas*, legame di amore paterno tra Dio e gli uomini, è parimenti una conseguenza della fratellanza tra gli esseri umani perché, come dice la Chiesa, per amare Dio bisogna amare i propri fratelli. L'*infirmas*, a sua volta, socialmente svalutata perché segno di debolezza corporea e di dipendenza, diviene progressivamente la condizione comune a tutti i «fragili esseri umani» del tempo, la condizione dell'umanità dopo il peccato originale.

Ma, in un'epoca in cui è frequente incontrare, nelle vie, nelle piazze, nelle chiese, uomini malati e poveri, l'infermità e l'assistenza non si esauriscono nella virtualità, nella teoria, nel principio. La Regola di san Benedetto predica l'accoglienza, l'«assistenza agli infermi» che devono essere serviti «esattamente come si servirebbe lo stesso Cristo». Perché, prosegue la regola, Gesù ha detto: «Ero ammalato e mi avete visitato».

La caritas, prima tra le virtù teologali, e l'infirmis, spesso connessa alla povertà e alla malattia, costituiranno le leve più efficaci per la nascita dell'ospedale medievale, luogo pubblico e gratuito di carità. Un luogo regolato da norme precise, in quanto negli ospedali si opera una distinzione tra «veri e falsi poveri, tra veri e falsi malati o tra malati eticamente accettabili».

In teoria l'ospedale dovrebbe accogliere tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro condizione, secondo l'uso vigente nelle istituzioni ecclesiastiche, dalle quali nella maggior parte dei casi dipende. Ma la distinzione sociale non obbedisce alla Regula. Da una parte, vi è lo spazio privato e domestico del medico «dotto» dall'altra, l'aiuto prestato al malato povero nell'ospedale, che solo successivamente si trasformerà in un reale luogo di cura e di guarigione.

Aprire i corpi.

Il rispetto nei confronti del corpo ha a lungo impedito le pratiche di dissezione: «Le prime dissezioni compaiono nell'insegnamento medico nel primo quarto del secolo XIII a Bologna, attorno al 1340 a Montpellier e nel 1407 a Parigi, dove divengono regolari solo a partire dal 1477», osserva Marie-Jose Imbault.

Su questo argomento, la leggenda nera di un Medioevo oscurantista e dura a morire. In realtà «la Chiesa non ha mai esplicitamente vietato la dissezione del corpo umano», ricorda Danielle Jacquart. Soltanto le violazioni delle sepolture e le sottrazioni di cadaveri erano punite. Gli interdetti ecclesiastici - in particolare la decretale promulgata da Bonifacio VIII nel 1299 - non erano rivolti tanto contro gli anatomisti, quanto contro il sistema in uso di inumare in luoghi diversi le varie parti del cadavere sezionato. La dissezione a scopi medici non era proibita. Persino Galeno, il maître à penser dei medici medievali, praticava la dissezione su animali. Quindi, a Bologna, a Salerno, a Montpellier e a Parigi la dissezione sul corpo umano divenne una pratica pubblica e didattica. Predominava tuttavia il sapere libresco. Il più delle volte l'apertura

del corpo era destinata a confermare Galeno o a dimostrare l'esattezza delle sue teorie. Come ha giustamente sintetizzato Danielle Jacquart, «il corpo, prima di essere "visto" era "letto».

Morti e morenti: gloriosi o tormentati.

Ogni civiltà si definisce attraverso il modo in cui seppellisce i defunti, attraverso il modo in cui la morte è vissuta e rappresentata.

L'Occidente medievale non si sottrae a questa regola.

Dopo le opere fondamentali di Johan Huizinga attorno al «compianto sulla brevità delle cose terrene» e al «giubilo per la salvezza dell'anima», che costituiscono a suo avviso i due estremi del pensiero ecclesiastico del Medioevo sul tema della morte, le ricerche storiche si sono avvalse di ipotesi di grande valore, come quelle avanzate da Philippe Ariès, secondo cui la «morte addomesticata» dell'alto Medioevo ha preceduto «una visione più drammatica del trapasso», affermatasi a partire dai secoli XII e XIII.

«E' certo comunque che nel Medioevo - scrive Norbert Elias in un testo critico e illuminante - si parlava della morte e del morire con maggior franchezza e frequenza di quanto accada oggi [...] ciò non significa comunque che fosse più pacifica». Infatti, secondo Norbert Elias, Philippe Ariès «cerca di farci accettare la sua ipotesi che nei secoli scorsi gli uomini morivano sereni e tranquilli e sostiene che soltanto oggi le cose procedono diversamente». Ora, continua Elias, «durante i vari secoli del Medioevo il livello sociale dell'angoscia della morte è rimasto sempre il medesimo; nel corso del XIV secolo è notevolmente aumentato. Le città crescevano e arrivò il flagello della peste che a ondate successive squassò l'Europa. [...] In pittura e in letteratura nacque il tema della danza macabra. In passato si moriva tranquillamente? Che prospettiva storica unilaterale!».

Si tratta allora di rovesciare la prospettiva. O meglio di mutare approccio. Perché la morte è altrove. Senza relegare il punto di vista di Philippe Ariès in un limbo di romanticismo o passatismo, lo storico

Michel Lauwers ha ragione nel suggerire che «più che la morte, i sentimenti e gli atteggiamenti da essa prodotti, sono i morti, le cure di cui beneficiavano, il posto e il ruolo che i vivi riconoscevano loro, a dover costituire per il medievista un pertinente oggetto di storia».

Perché la morte non è che un momento nel sistema cristiano che unisce mondo terreno e mondo dell'aldilà. L'analisi dell'atteggiamento nei confronti del corpo dei morti e dei morenti consente quindi di tentare di rintracciare i sentimenti medievali nei confronti di questo evento, personale e universale allo stesso tempo.

Il breviario dei morenti.

Il trattato di Agostino sulle «cure dovute ai morti» scritto tra il 421 e il 422, ha fornito alla Chiesa un breviario dei morenti e ha apposto il sigillo sulla «carta funeraria dell'Occidente».

Pregare, celebrare l'eucarestia e fare l'elemosina a favore dei defunti sono le tre maniere per confortare i trapassati secondo le regole ecclesiastiche. Solo la morte dell'anima sembra preoccupare la Chiesa, in quanto lo spegnersi del corpo significa che l'anima si libera dal proprio involucro carnale per raggiungere il regno di Dio. Una visione ben diversa da quella che improntava le consuetudini tradizionali, inizialmente tollerate dalla Chiesa.

Sin dall'antichità, infatti, i vivi si prendevano cura dei corpi dei familiari. Le donne, in particolare, avevano il compito di lavarli e di prepararli a raggiungere il regno dei trapassati, i quali, si credeva, potevano talvolta ritornare a tormentare l'anima dei vivi. Con il cristianesimo si instaura tra i defunti una gerarchia, senza che le pratiche ereditate dal paganesimo vengano rimesse in causa. Solamente le sepolture dei santi, innalzate e variamente contraffatte, potevano essere oggetto di celebrazione e venerazione, si prega per i morti, ma attraverso l'intercessione dei nuovi eroi, i santi. Il mondo terreno e il mondo dell'aldilà sono in relazione. In questo modo, scrive Peter Brown, «La frontiera immemorabile tra la città dei vivi e i morti fu finalmente abbattuta».

Tuttavia la Chiesa comincia ad occuparsi sempre più dei defunti.

Nei secoli VIII e IX, le pratiche funerarie «superstiziose» vengono condannate. Si estende a tutto l'Occidente l'uso delle messe per i defunti e delle preghiere. «A differenza delle necropoli antiche che accoglievano senza distinzione tutti i morti, i cimiteri medievali, consacrati e benedetti, soggetti all'autorità ecclesiastica, furono progressivamente riservati ai soli fedeli», conclude Michel Lauwers. I monaci dell'epoca carolingia, essi stessi «morti al mondo», intervengono in qualità di autentici specialisti della memoria dei defunti e della separazione dell'anima dal corpo. Essi divengono gli intermediari d'obbligo, gli indispensabili agenti del «passaggio» ricevendo l'ultima confessione, impartendo l'estrema unzione o redigendo i testamenti.

La Chiesa si appropria quindi del corpo del defunto, inserito in una gerarchia scandita dal prestigio sociale.

Ma usanze e consuetudini non muoiono.

«Nelle campagne e nelle città, i luoghi di sepoltura continuano ad essere spazi di rifugio, di asilo, di riunione, di allegrezza, spazi in cui si amministra la giustizia, si concludono accordi, si tengono mercati», precisa. Il corpo sociale resiste alla cristianizzazione della morte. Pur nella morsa di Quaresima, che controlla la vita sino al trapasso, Carnevale non disarma. Si giunge a danzare sulle spoglie dei defunti, sia per riaccostarsi ad essi che per tenerli a distanza.

Negli anni 1030-1040, allo scopo di uniformare e controllare le pratiche funebri e i loro riflessi sul calendario, alcuni monaci di Cluny inventano una festività annuale di tutti i defunti, il 2 novembre. «Grazie alla nuova festività - sostiene Michel Lauwers - nessun defunto poteva più sfuggire, quantomeno idealmente, alla Chiesa».

Una svolta avviene tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo: la morte si individualizza. Ponendo, con il IV Concilio Lateranense, la confessione al centro del vivere cristiano, la teologia imbocca la strada dell'individualizzazione, dell'esame di coscienza, dell'introspezione. E' la fine dell'anonimato: sepolcri con figure giacenti, smembramento dei cadaveri dei re allo scopo di moltiplicare i luoghi di venerazione oppure, al contrario, difesa dell'integrità delle spoglie; il corpo dei defunti diviene oggetto di una particolare attenzione. Ad ogni modo, a partire dal Duecento, i riti funebri della Chiesa prevalgono sugli usi consuetudinari. I corpi dei defunti lasciano le case per giungere nelle chiese, ove vengono celebrate le esequie. Un fenomeno che

corrisponde all'urbanizzazione dei morti, inseparabile dall'urbanesimo che caratterizza la società medievale. Si impone il formalismo giuridico, soprattutto attraverso il riaffermarsi delle pratiche testamentarie. Il ricorso all'immaginario o alla finzione giuridica consente persino di distinguere «i due corpi del re», come ha dimostrato il grande storico Ernst Kantorowicz. Mentre il corpo fisico del re (o del principe) si spegne al momento della morte, il suo corpo politico perdura e si perpetua; «Il re è morto, viva il re!» è la solenne dichiarazione di rito a partire dal XV secolo.

Sembra, tuttavia, che Kantorowicz abbia in qualche misura esagerato l'uso e la rilevanza dei due corpi del re. Gli uomini del Medioevo, ecclesiastici compresi, avevano una concezione molto più concreta del corpo del sovrano. Tra l'altro, sono pochi i paesi che vedono trionfare questa concezione.

L'Inghilterra rappresenta un'eccezione. E non a caso la formula «Il re è morto, viva il re!» è stata introdotta in Francia nel Quattrocento, quando il paese era sotto il predominio inglese.

Presenza dei morti.

Nell'«autunno del Medioevo», le epidemie tendono più a isolare che a individualizzare. Spesso allontanati dalla famiglia o scacciati dalle loro terre, i vivi «scoprono» la morte. «I temi macabri, rappresentazioni di corpi in decomposizione e scheletri giacenti sui sarcofagi, volti a incutere timore, a incitare al pentimento (non diversamente dai tanti breviari della buona morte, diffusissimi sin dalla metà del XV secolo), denunciano il terrore nuovo determinato dalla perdita dell'individualità - scrive Michel Lauwers -.

Forse rappresentavano la protesta di una società di fronte alla solitudine e all'abbandono. Ecco probabilmente riconciliati in una duplice confutazione Ariès e Elias.

Perché se la «dolce morte» del primo non sembra essere stato il destino toccato agli uomini del Medioevo, la «solitudine del morente» del secondo non è appannaggio esclusivo dei contemporanei.

Ad ogni modo, una cosa è certa: nel Medioevo la presenza dei

morti è pregnante, nella realtà come nell'immaginario.

A cominciare dal XII secolo, Hellequin, il «re dei morti», che regna su un'orda di cavalieri dannati e nani luciferini, è in agguato agli angoli delle strade, al limitare dei boschi. Bisogna stare attenti a non incontrarlo, lui e la sua sinistra masnada: si ha paura di essere rapiti e finire all'inferno. Unica difesa per sottrarsi: conservare sul proprio corpo, sino alla morte, il segno, la traccia indelebile che certifica l'autenticità dell'apparizione si sviluppano in tal modo, soprattutto a cominciare dal X e XI secolo, i racconti sugli spiriti. Gli spiriti che tormentano i viventi sono spesso «morti prematuri» o «anormali», cioè fantasmi di persone perite di morte violenta: vittime di omicidii, donne morte di parto, bambini non battezzati, suicidi.

Protagonisti delle apparizioni sono morti che, al fine di poter lasciare il purgatorio, chiedono i «suffragi» dei vivi (messe, elemosine e preci), suffragi che erano oggetto di un mercato regolato da precise tariffe. La Chiesa, astutamente e per ragioni di convergenza dottrinale, incoraggia la diffusione di questi racconti, sino a quel momento ritenuti espressione di superstizione e paganesimo.

Paradossalmente, il corpo è coinvolto in queste apparizioni di fantasmi.

«Lungi dall'interessare esclusivamente lo spirito del sognatore o del visionario, esse possono agire sul suo corpo; lungi dall'essere totalmente immateriali, possono avere una qualche corporeità; lungi dall'essere totalmente staccate dal corpo del morto, possono, nel caso di apparizione di un defunto, conservare dei rapporti con il cadavere», osserva Jean-Claude Schmitt, nel suo grande studio sugli spiriti.

In molti racconti, infatti, i fantasmi fanno ardere i viventi.

In un famoso *exemplum* del XIII secolo e nella *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze si racconta addirittura che, per convincere della vanità del suo sapere il docente universitario Serlo, «lo spettro lascia cadere sulla sua mano una goccia di sudore incandescente che, istantaneamente, la traversa da parte a parte». I fantasmi escono dalle tombe, tormentano i vivi, si battono contro di loro e bevono il loro sangue, come negli impressionanti racconti dello Yorkshire della fine del XII secolo. Shakespeare è realmente un uomo del Medioevo.

Al pari dei santi, dai cui cadaveri emana «odore di santità», i corpi dei fantasmi sono immarcescibili. I corpi dei santi e degli empi si sottraggono quindi alla ferrea legge fisiologica.

Una nuova arte, nata dalle rappresentazioni medievali della morte, elude anch'essa tutte le regole della biologia: l'arte macabra.

Il tema dei «tre morti e dei tre vivi», di origine incerta, si diffonde in Occidente sin dal Duecento. Si tratta di un dialogo fra tre giovani e tre cadaveri rivolto a far comprendere la sorte di ognuno: «Ciò che voi siete, noi lo siamo stati - dice il primo morto -. Ciò che noi siamo, voi sarete». Alcuni storici e semiologi hanno interpretato la parola «macabro» come un'onomatopea che riproduce il suono di ossa che battono, altri come derivante da una danza di magri (*mactorum chorea*). Comunque, l'arte macabra, cioè la produzione di opere relative al cadavere, trionfa, soprattutto nella danza.

Come osserva André Corvisier, «i poemi dei morti sono primariamente forme di sermone». Sono quindi indirizzati principalmente all'anima, ma l'ossessione del cadavere in decomposizione è onnipresente, quasi a ricordare quell'eguaglianza nella morte accomunante gli uomini di una società che è invece fortemente gerarchizzata: «E se saranno divorati dai vermi / I vostri corpi, ahimè, guardatevi / Morti, putridi, fetidi, esposti / Quali noi siamo, così voi sarete», cantano i poeti. E, a completare la satira sociale, del cadavere del re si dice: "Non è altro che carne da vermi / Tutti i regni vanno ai vermi».

L'arte macabra si estende ad ogni forma della rappresentazione, ed è particolarmente ricorrente nell'iconografia. In affreschi, sculture, miniature, incisioni o carte da gioco, l'immagine questo «libro del povero» - istilla negli animi il terrore della morte e la ripugnanza verso il cadavere, che si approfondisce nel XIV secolo, cioè nel tardo Medioevo. La peste e la lebbra contribuiscono ad aumentare tali timori. Si preferisce allora la rappresentazione del cadavere allo scheletro, avvertito come più gradevole e quasi grottesco. La figura giacente o la statua raffigurante un cadavere nudo fa allora la sua comparsa sulle tombe e sepolture cristiane, come in quella del cardinale Lagrange in Francia, sulla cui tomba è rappresentato un cadavere che ricorda al passante la vanità e pochezza del suo esistere: «Ben presto sarai simile a me, un cadavere ripugnante, pasto dei vermi».

Contrariamente alla nostra epoca, in cui la paura sembra focalizzarsi sulla sofferenza e l'agonia, il terrore più forte degli uomini del Medioevo è la morte improvvisa. Una morte repentina esponeva al

rischio di morire in stato di peccato mortale, aumentando così la probabilità di essere condannati all'inferno.

Come ammonisce il Vangelo di Matteo, alla fine dei tempi, Dio separerà nel Giudizio universale i malvagi dai giusti.

Da una parte, i «capri» saranno destinati ai liquidi roventi del demonio e al fuoco eterno dell'inferno, dall'altra, le «pecore» saranno portate nel giardino del paradiso. La condotta in vita determina il destino che attende l'uomo dopo la morte.

L'inferno per i peccatori, il paradiso per i pii.

Uomini e donne del Medioevo sono compenetrati da questa concezione, da questo orizzonte celeste o funesto.

Al dualismo dell'aldilà, il cristianesimo del Nuovo Testamento aggiunge il tema della resurrezione dei corpi dopo il Giudizio. Come ricorda Jérôme Baschet, la sorte nell'aldilà non è quindi soltanto la sopravvivenza dell'anima, ma anche il destino eterno del corpo risolto. I dannati saranno quindi sottoposti a tormenti, nel corpo come nell'anima, e gli eletti godranno, nella beatitudine celeste, di un corpo glorioso, dotato di meravigliose virtù, capace di spostarsi senza sforzo alcuno, raggianti di luce, perfettamente bello ed eternamente giovane. Questa è la redenzione che il cristianesimo promette, nell'altro mondo, a un corpo che esso vota quaggiù al disprezzo.

Dalla seconda metà del secolo XII, fa la sua comparsa un terzo luogo, una sorta di sala d'attesa inventata per i peccatori comuni, cioè la maggioranza: il purgatorio.

In questo luogo sotterraneo le anime, dotate di una sorta di corpo, saranno tormentate come nell'inferno, ma con la speranza di uscirne, di avere un termine per le loro sofferenze.

E, per grazia di Dio, ma anche per intercessione della Chiesa che ha il potere di diminuire il tempo della pena concedendo le «indulgenze», esse possono ricongiungersi al corpo glorioso del paradiso.

La morte diventa quindi «il salario del peccato».

La geografia dell'aldilà si arricchisce inoltre di due limbi, il limbo dei patriarchi (liberati da Gesù nell'Antico Testamento) e il limbo dei bambini morti senza battesimo, che, come abbiamo visto, è una sorta di camera stagna destinata a sottrarli ai supplizi dell'inferno, la cui «metafora» è ancora una volta legata al corpo: le fauci.

Come encomiabilmente illustrato da Jérôme Baschet nel suo

studio sulle rappresentazioni dell'inferno in Francia e in Italia, le fauci divengono a partire dal secolo XI «il motivo quasi obbligato della rappresentazione infernale», come possiamo vedere nei timpani delle cattedrali di Parigi, Chartres o Bourges. Si tratta in un primo tempo delle fauci immonde ed enormi del Leviatano, mostro della mitologia fenicia, che inghiotte i dannati. La più crudele delle sofferenze dell'inferno è ancora corporale: è la dannazione, consistente nella privazione della visione della Santissima Trinità.

Così, osserva Jérôme Baschet, l'inferno appare come una potenza animale, che palesa un odio divoratore sottolineato dalle zanne acuminate, la mandibola contratta, lo sguardo ipnotico. In mezzo al guizzare delle fiamme e dei serpenti, i demoni, dai corpi animaleschi e mostruosi, si agitano armati di forconi e spiedi. Tra i dannati, confusamente ammassati o immersi in calderoni bollenti, si riconoscono spesso dal copricapo re e vescovi (ve ne sono anche in paradiso!), come pure l'avarò, con la borsa stretta attorno al collo e la lussuriosa, morsicata ai seni e sul sesso da serpenti o rospi.

A cominciare dal XIV secolo, all'immagine del Leviatano si sostituisce sempre più frequentemente «lo imperador del doloroso regno», come scrive Dante, cioè Satana.

Anche i supplizi si diversificano: impiccagioni, mutilazioni, castrazioni, corpi infilzati in uno spiedo e arrostiti, scorticamenti... tutto il ricco repertorio della giustizia terrena è chiamato all'appello, ed è persino ampiamente superato da questo immaginario sadico scrive Jérôme Baschet -. Si ha inoltre cura di creare una corrispondenza tra punizione e peccato commesso gli iracondi si pugnano l'un l'altro, gli avari sono immersi nell'oro fuso, i sodomiti impalati, gli orgogliosi calpestati sotto i piedi di Satana, i lussuriosi uniti in un'eterna copula (in mezzo alle fiamme!), gli ingordi posti davanti a una tavola imbandita senza poter toccare cibo.

Così, come osserva Jean-Claude Schmitt, nel Medioevo, «i morti erano al centro della vita, come il cimitero al centro del villaggio». La tensione che attraversa il corpo nell'Occidente medievale si manifesta nuovamente nel caso della morte: "L'anima è spirituale, ma suscettibile alla sofferenza: è torturata nell'inferno o in purgatorio da un fuoco o da un gelo che gli uomini del Medioevo [...] immaginano con tale concretezza da chiamarli corporali».

In effetti, osserva Jean-Claude Schmitt, il cristianesimo medievale

non è mai riuscito a risolvere la contraddizione tra due delle sue esigenze profonde: «da una parte il desiderio di negare il corpo per meglio tendere verso Dio e assimilare quindi lo spirituale all'immateriale dall'altra la necessità di immaginare il visibile, situarlo quindi nello spazio e nel tempo, concepire luoghi, forme, volumi e corpi laddove non dovrebbero esservi».

Civilizzare il corpo

Non potendo controllare pienamente il corpo, la Chiesa cercherà di codificarlo, regolamentarlo, irregimentarlo. Erede dei comportamenti antichi e pagani che essa rifiuta, accusa, tollera o adatta, si impadronisce delle pratiche corporali. Arte culinaria, bellezza, gesti, amore e nudità... tutti i settori della vita sociale e privata che coinvolgono il corpo saranno catturati nella nuova ideologia trionfante in Europa. Si tratta però di un'evoluzione di lunga durata. Il cristianesimo istituzionalizzato e la nascente civiltà di corte si impegneranno nel compito di «civilizzare il corpo» attraverso le «buone maniere». Il corpo tuttavia resiste.

Nell'universo dei margini miniati dei codici e delle narrazioni letterarie, ad esempio, dove erotismo e nudità sono esibiti. Nelle feste popolari, dove la gente gozzoviglia. Nell'immaginario del paese di cuccagna. Percorso da contraddizioni e contrapposizioni, il corpo in perpetuo movimento lascerà contributi notevoli alla nostra civiltà, addirittura una qualche concezione della civiltà di cui abbiamo qui elencato alcuni aspetti, esempi e settori scelti nell'ambito delle tante testimonianze.

"Gula» e gastronomia.

La tensione che attraversa il corpo nell'Occidente medievale rimane viva malgrado tutto. Attraverso il corpo passano penitenza e

ascetismo, mortificazione e digiuni. La manifestazione di uno dei peccati più gravi è la gola, quasi sempre associata alla lussuria. I monaci adotteranno quindi un particolare regime alimentare, una dietetica del corpo. La carne sarà in un primo tempo vietata, sostituita da pesce e ortaggi, se non addirittura da vegetali selvatici nel caso degli eremiti, che in tal modo ritenevano di avvicinarsi maggiormente all'immagine del giardino dell'Eden. Ma le affinità e i parallelismi sociali e politici tra aristocrazia e alto clero creeranno un avvicinamento nelle pratiche alimentari, e la carne ricomparirà nei monasteri.

Tuttavia, come abbiamo già visto, l'alimentazione rappresenta anche una delle principali forme di piacere. La civilizzazione dei costumi alimentari si muoverà secondo due direttive: da una parte, l'osservanza di un regime dietetico, solitamente derivato dalle pratiche alimentari monastiche; dall'altra, tra le classi alte della società, nobiliari e borghesi, ma anche ecclesiastiche, la ricerca di quella forma di raffinatezza che trasforma l'alimentazione in cultura, la cucina in gastronomia.

E che conferirà una rispettabilità al piacere.

Due alimentazioni, due culture: un incontro

Il Medioevo eredita due modelli alimentari antitetici: la civiltà del grano e la civiltà della carne. La prima, in realtà imperniata sulla triade grano-vino-olio, è quella dell'antico mondo mediterraneo dei Greci e dei Romani. La seconda appartiene alla cultura di quei popoli barbari, soprattutto germanici, che spesso gli autori antichi respingevano nelle tenebre di un vivere ferino. E' evidente che ci troviamo di fronte a schemi, deformazioni. I barbari mangiavano e coltivavano anche i cereali, con cui producevano la loro bevanda «nazionale», la cervogia d'orzo, soppiantata poi, a partire dal XIV secolo, dalla birra al luppolo. A loro volta, i Romani allevavano animali e mangiavano la carne.

Ma la contrapposizione tra questi due modelli si acuisce durante i secoli III e IV, quando l'impero romano è in pericolo.

Infatti, per molti Romani la contrapposizione tra una civiltà del grano e una civiltà della carne coincideva in parte con l'antitesi tra civiltà e barbarie. Ed essa si sarebbe riproposta in epoca successiva, con la distinzione, anche sociale, tra la birra, pagana e popolare, e il vino, cristiano e aristocratico. I francescani del XIII secolo, pur senza alludere a differenze di valore distinguevano i «conventi del vino» dai «conventi della cervogia». Come fa notare Massimo Montanari, «la simbiosi tra i due mondi e le due culture avviene, da un lato, perché gli stessi vincitori dello scontro, i barbari, divenuti il nuovo ceto dirigente dell'Europa medievale, cedono al fascino del modello romano e ne assorbono via via i valori». Non bisogna però dimenticare l'incidenza del cristianesimo in questa conversione dei barbari al modello alimentare romano: pane, vino e olio sono alimenti sacri e liturgici, fondamentali nella nuova religione che si va sempre più affermando.

Ciò premesso, tra i due modelli la tensione rimane manifesta, soprattutto attraverso il crescente valore simbolico della foresta nello spazio e nell'immaginario medievale. Il Medioevo cercherà infatti di civilizzare la foresta, ostile e attraente insieme, ricercata e fuggita. Riserva di selvaggina, spazio ove si raccolgono frutti, bacche, tuberi, luogo di pesca e di apicoltura, di caccia e di allevamento di bestiame in semilibertà, la foresta dove pullula tutto un mondo di vagabondi, i *boisilleurs* di Marc Bloch, diviene uno spazio di produzione che integra il modello agricolo e viticolo. Il «Grande Maiale», animale celebre e celebrato delle foreste, diviene quasi l'equivalente della Grande Madre, la Terra dei popoli mediterranei.

Insomma, i modelli germanici e romani si intrecciano creando una cultura alimentare specifica del Medioevo.

Cereali e ortaggi, carne e pesce: pian piano, prende piede nell'Occidente medievale un modello composito. E ricchi e poveri trarranno giovamento da un'alimentazione equilibrata.

Durante l'alto Medioevo, le fasi di carestia e fame non sono molto frequenti, principalmente in conseguenza della bassa pressione demografica, e poi perché l'alimentazione è più equilibrata di quanto non si sia ritenuto per lungo tempo.

L'orto, spazio di produzione privata, non è soggetto ad imposte, e contribuisce alle necessità quotidiane. Il Medioevo, tende quindi all'equilibrio alimentare, che tuttavia non è certo sinonimo di

sicurezza di vita, tenuto conto delle calamità naturali, delle forti disuguaglianze e delle malattie.

Sino al IX secolo, la caccia è libera. Il maiale nero, più simile al cinghiale che al maiale che conosciamo oggi, è re. Il vino trionfa, anche se la cervogia funge ancora da simbolo brandito dai pagani contro la sacralità cristiana. L'acqua è sospetta e sospettata, a causa dei germi e delle malattie che veicola.

Al grano degli agricoltori romani, il Medioevo preferisce spesso la segale e l'avena, l'orzo e il farro, il miglio e il sorgo.

I pennuti da cortile sono particolarmente apprezzati, mentre la selvaggina, il cui ruolo simbolico è notevole, non ha probabilmente quel ruolo alimentare che siamo portati a credere.

Assai apprezzato dalla società medievale è anche il cappone, perché è gradita la saporosità delle carni del gallo castrato (un ulteriore «sapere del corpo», in questo caso animale).

Si vuole «civilizzare il corpo»: è quindi logico che la società medievale sia attirata più dai volatili domestici che dalle carni «barbare» della selvaggina.

Lo squilibrio è più sociale che strettamente nutritivo, più quantitativo che qualitativo. La distinzione sociale passa attraverso l'alimentazione. Prestigio della corpulenza e del robusto appetito («Non è degno di regnare su di noi chi si accontenta di un pasto frugale», sembra abbia detto l'arcivescovo di Metz al duca di Spoleto che aspirava a farsi incoronare re dei Franchi), dei banchetti e dei festini: l'aristocrazia guerriera e nobiliare magnifica l'abbondanza, di cui il paese di cuccagna è l'equivalente immaginario e popolare.

Con lo sviluppo demografico dei secoli IX e X - favorito sicuramente da questa situazione di relativo equilibrio alimentare le risorse boschive e della pastorizia in costante diminuzione vengono via via accaparrate dai ceti superiori, che si appropriano degli spazi di produzione e di caccia. «L'abolizione o, quanto meno, la rigidissima regolamentazione dei diritti di sfruttamento degli spazi incolti - che venne perseguita in maniera sempre più sistematica a partire dalla metà del Medioevo - è forse l'evento più importante nella storia dell'alimentazione», suggerisce Massimo Montanari. Quindi, «l'alimentazione delle classi inferiori fu da quel momento basata fondamentalmente sui prodotti di origine vegetale (cereali e ortaggi), mentre il consumo di carne (soprattutto la selvaggina, ma anche, in

generale, tutta la carne fresca! divenne appannaggio di una cerchia ristretta e venne sempre più chiaramente avvertito come segno esteriore di prestigio». All'antitesi tra civiltà del pane e civiltà della carne che opponeva i Romani ai barbari, si sostituisce ora una divisione tra poveri e ricchi che, in qualche modo, la muta ridefinendone i confini.

Farina e vegetali costituiscono quindi il regime alimentare quotidiano delle popolazioni rurali più umili. Il pane è considerato più consono al rango e all'attività dei laboratores.

Carni ovine o di preferenza bovine allietano le mense dei nuovi e ricchi abitanti delle città. La carne è quindi assimilata al potere, alla forza, alla prestanza, ai muscoli, conquistata attraverso il combattimento guerriero e glorioso tra l'uomo e l'animale.

Le buone maniere.

Ma l'impegno per civilizzare il corpo va anche oltre. Come illustrato pionieristicamente da Norbert Elias e sulla sua scia da Jean Louis Flandrin, la civilizzazione dei costumi passa attraverso le buone maniere e le arti della tavola. L'ambizione di distinzione sociale e la ricerca quasi ossessiva dei piaceri, se non degli eccessi alimentari, da parte della nobiltà e della borghesia, porteranno a quella forma di raffinatezza che trasforma l'alimento in cultura, e la cucina in gastronomia.

Tra il XIII e il XIV secolo vengono scritti manuali e ricettari di cucina. Sapori (il piccante delle spezie, quali pepe, cannella o zenzero, lavanda o cardamomo; il dolce del miele e della frutta secca; l'agro dell'agresto e del succo di limone), colori (il giallo dello zafferano, il bianco della mandorla, il rosso della purea di fragole o di ciliege), misture (l'agrodolce), cottura (gli arrostiti sono spesso preferiti alle carni o ai pesci lessati), salse e dolci: un'intera arte delle vivande si somma all'arte di amare, corteggiare e desiderare che anima tanto le tavole borghesi che quelle delle corti europee. Mentre nelle casupole del popolino le donne cucinano applicando quanto appreso dalle madri, il cuoco professionista è un *coquinarius*, cioè un rosticciere che vende in una bottega il frutto della propria arte.

Il cuoco (coquus) a servizio di un signore, o il capocuoco, è un personaggio importante nelle grandi famiglie. Il pasto quotidiano o legato a particolari occasioni è un atto sociale, codificato, gerarchizzato «che insieme distingue e unisce».

Organizzazione della tavola, ordine delle vivande, servizio: con le arti della tavola e con le buone maniere nasce una civiltà del corpo. Divieto di sputare, di soffiarsi il naso, di porgere a un commensale una porzione di cibo già addentata in precedenza... Il Medioevo civilizza le pratiche alimentari.

Non si mangia più distesi come usavano i Romani, ma seduti.

Si mangia con le dita, è chiaro, ma secondo regole precise, analogamente a come vengono mangiati i piatti a base di agnello arrostito nell'area culturale islamica. E' corretto inoltre rispettare una giusta distanza tra gli invitati. L'esito materiale di tale «civilizzazione dei costumi» sarà l'invenzione della forchetta, che, dopo il Medioevo, verrà importata da Bisanzio, attraverso Venezia.

La messa in scena del corpo.

La civilizzazione dei costumi del Medioevo è una civilizzazione dei gesti.

In un mondo idealmente rivolto alla spiritualità, di rinuncia alla carne e di templi di pietra, la gestualità non ha nulla di naturale. In una società fortemente ritualizzata, i gesti - mani giunte nella preghiera, bacio dell'omaggio feudale, giuramenti e contratti orali-, i movimenti e gli atteggiamenti del corpo sono al centro della vita sociale, al pari delle rappresentazioni e delle consuetudini. I teologi del Medioevo si chiedono se in paradiso il corpo degli eletti sarà nudo o vestito. Un interrogativo, come molti altri relativi al corpo, che è lungi dall'essere senza significato per una società combattuta tra rifiuto e glorificazione del corpo. Così, la nudità oscillerà tra la reminiscenza della condizione di innocenza precedente al peccato originale, la bellezza come dono di Dio agli uomini e alle donne e la

lussuria. E la bellezza femminile sarà sospesa tra Eva tentatrice e Maria redentrice.

Quanto ai bagni e alle terme, associati forse troppo frequentemente alla prostituzione, anche se non ritrovano la dignità e l'importanza di cui godevano nel mondo antico, costituiscono a loro modo occasioni ulteriori per civilizzare il corpo, che si mette in scena in una serie di rappresentazioni.

Nudo o vestito?

Al contrario di quanto si crede comunemente, gli uomini del Medioevo non odiavano la nudità. La Chiesa l'ha condannata, è vero. Ma il corpo nudo resta al centro di una tensione tra svilimento e nobilitazione. Il cristianesimo taglia di netto con le pratiche antiche, in particolare con la ginnastica - dal greco *gymnos*, che significa nudo - esercitata dagli atleti privi di indumenti. Ma a partire dal momento in cui si istituisce il matrimonio nell'ottica della procreazione, gli sposi sono autorizzati a stare a letto nudi, come testimoniato da molte raffigurazioni.

Detto ciò, anche nell'ambito del matrimonio la nudità continua ad essere una condizione pericolosa. E la rappresentazione di sposi nudi nel talamo può essere interpretata come segno di lussuria.

Solamente il contesto permette di stabilire se si tratti di licenza o di ottemperanza alle leggi del matrimonio e della procreazione. Così decaduta, la nudità, malgrado tutto, oscilla tra bellezza e peccato, innocenza e perversione.

Adamo ed Eva sono l'incarnazione dell'ambivalenza della nudità dei corpi umani durante il Medioevo. Sono rappresentati mentre cercano di nascondere le loro nudità, punizione del peccato originale. Ma, insieme, i loro corpi - che evocano l'innocenza originaria come il peccato - sono l'occasione per rappresentare la bellezza donata da Dio all'uomo e alla donna.

Dal Duecento in poi, le frequentissime rappresentazioni di Adamo ed Eva sono il segno del fascino esercitato sugli uomini medievali dalla nudità fisica. Parallelamente, nelle rappresentazioni della resurrezione dei morti, dai sarcofagi e dalle tombe non emergono scheletri, ma corpi già rivestiti delle loro carni.

Tuttavia, il nudo, si trova in genere sul versante del pericolo, se non del male. Attiene allo stato selvaggio e alla follia.

Quando, nel romanzo di Chrétien de Troyes, il cavaliere Yvain perde la ragione, regredisce allo stato selvaggio, rifugiandosi nella foresta, dove vive come un animale, senza più vestiti indosso. Il nudo è anche una delle principali manifestazioni del pericolo morale costituito dall'impudicizia e dall'erotismo. L'abito, al contrario, è non solamente ornamento, ma anche protezione e corazza.

Alla nudità si contrappongono, in particolare, l'abito monastico e la veste militare. Il passaggio dalla nudità all'abbigliamento segue, per i personaggi di maggior prestigio della società, una ritualità ricca di significati: l'ordinazione del monaco o del sacerdote, l'investitura del cavaliere. Nell'incoronazione dei re, l'abbandono delle vesti indossate prima e l'assunzione degli abiti regali costituisce uno dei riti di passaggio di maggior rilievo.

L'abbigliamento manifesta qui la sua contraddittoria natura di svestizione e di vestizione.

Un caso particolarmente clamoroso è quello di san Francesco d'Assisi, che manifesta la propria conversione e il suo impegno nell'apostolato attraverso due atti pubblici di denudamento.

Il primo, per dimostrare la sua solenne rinuncia ai propri beni, alla propria condizione sociale, a qualsiasi ricchezza, consiste nel denudarsi al cospetto del vescovo, di suo padre e del popolo di Assisi. Il secondo è quando predica nudo in una chiesa. Con questi gesti, san Francesco si adegua fedelmente ai dettami proclamati alla fine del XII secolo dai seguaci della rinuncia e della povertà: «Seguire nudi Cristo nudo».

Nella letteratura è palese quanto l'ideale cortese si esprima in particolare nel gioco tra nudità e abbigliamento. Gli eroi cortesi, uomini e donne, sono belli. Nella donna, la bellezza dei capelli, valorizzata dalle trecce, esalta la bellezza del corpo nudo, mentre il corpo dell'uomo cortese si offre all'ammirazione e al desiderio della sua dama e delle altre donne che possono vederlo. Lancillotto, eroe del ciclo arturiano, è bello, dalla testa ai piedi: capelli, occhi, bocca, collo e spalle, braccia, fianchi, cosce e gambe. Ma gli eroi e le eroine cortesi s'impongono anche per la bellezza delle vesti, favorendo in tal modo lo sviluppo della moda. La nudità cortese è ambigua.

Può essere un inno alla bellezza fisica ma anche uno stimolo alla

sessualità e alla lussuria. Tra bellezza del corpo nudo e bellezza degli abiti, tra innocenza e peccato, l'uomo e la donna del Medioevo si servono degli ornamenti o del denudamento del corpo.

La nudità rimane un problema e il centro di una tensione anche dopo la morte, quando i corpi risuscitati entrano nel paradiso. I corpi degli eletti saranno nudi o vestiti? Un interrogativo che angustia non pochi teologi, poiché entrambe le tesi sono difese e difendibili. La soluzione più squisitamente teologica è quella della nudità, perché dopo il Giudizio finale il peccato originale sarà cancellato per gli eletti. Dato che le vesti sono una conseguenza della caduta, non vi è alcun bisogno di indossarle. Per altri, la nudità non attiene tanto alla teologia quanto alla sensibilità e al pudore. La maggior parte dei teologi sembra però aver optato per la nudità, ma, anche in questo caso, regolamentata, codificata e «civilizzata» secondo i suoi principi dal cristianesimo trionfante.

La bellezza femminile tra Eva e Maria.

Nel Medioevo, Eva e Maria rappresentano i due poli della bellezza femminile. Una contrapposizione che è espressione della tensione esistente all'interno dell'immagine della donna.

Da una parte, vi è Eva la tentatrice, e più specificamente la peccatrice, derivata da una lettura in chiave sessuale del peccato originale. Ma, contemporaneamente, il Medioevo non dimentica che il Dio della Genesi ha creato la donna perché essa sia la compagna dell'uomo, affinché egli non resti solo. Eva rappresenta quindi un aiuto per l'uomo, gli è necessaria. Peraltro, l'Eva della Creazione, prima del peccato originale, è nuda, come anche Adamo. E l'arte medievale, che troverà nella coppia della Creazione uno dei suoi temi maggiori, introduce il nudo femminile nella sensibilità dell'epoca.

Attraverso il riferimento al paradiso, la presenza della nudità, la psicologia della tentazione, il Medioevo scopre la bellezza femminile.

Con grande delicatezza, Francois Villon dirà: «corpo femminile che tanto è soave». Eva è una delle incarnazioni della bellezza che guida il Medioevo alla scoperta del corpo e soprattutto del volto femminile,

attraverso una nutrita serie di ritratti.

Nei confronti di Eva, Maria rappresenta la redentrice. E' la bellezza sacra di fronte alla bellezza profana. E la bellezza femminile è il prodotto dell'unione tra queste due bellezze.

Ma, mentre il corpo di Maria non è oggetto di ammirazione, il suo volto diviene tale. Ed è questo duplice aspetto della donna Eva e della donna Maria a produrre quella nobilitazione del volto femminile che si ha principalmente alla fine del Medioevo, a cominciare dalla fine del secolo XIII, con lo stile gotico.

Un tema e una contrapposizione che ritroviamo nell'iconografia delle vergini savie e delle vergini stolte. Il tema deriva da una parabola del Vangelo di Matteo (XXV, 1-13): «Il regno dei cieli è simile a dieci vergini che, prese le loro lampade, uscirono incontro allo sposo. Cinque di esse erano stolte e cinque sagge; le stolte presero le lampade, ma non presero con sé l'olio; le sagge invece, insieme alle lampade, presero anche dell'olio in piccoli vasi». Le lampade delle sagge restarono accese, mentre quelle delle stolte si spensero ed esse rimasero escluse dalle nozze. L'evangelista conclude: «Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora». Il tema venne sfruttato dalla scultura gotica per esprimere il doppio aspetto della donna e richiamare l'attenzione sulla sua presenza e sul suo comportamento fisico.

Il bagno.

Come la scomparsa degli stadi è segno della cancellazione dello sport nel Medioevo, così la scomparsa delle terme segna la cancellazione dei bagni pubblici. Il che ha indotto Michelet a scrivere in *La strega*: «Niente bagni per mille anni». Un'affermazione non veritiera: gli uomini facevano il bagno, anche se le informazioni che abbiamo sulle pratiche individuali e domestiche del bagno durante il Medioevo sono scarse.

Vediamo però svilupparsi, soprattutto in Italia, una consueta e diffusa pratica delle cure termali. Va osservato che l'uso delle terme non sembra essere stato minimamente influenzato dallo sviluppo dei

bagni pubblici, la cui pratica non cessa a Bisanzio e che nascono in Oriente nel VII secolo, sotto gli Omayyadi, e vengono diffusi dagli Abbasidi nel Maghreb e nel Vicino Oriente sino alla Spagna, al punto che si è parlato di un «paradigma dell'universalismo musulmano».

Questo tipo di pratica termale è costituito dall'hammam, cui il mondo cristiano medievale resta impermeabile. Mentre, in Italia, principalmente in Toscana, nella Spagna cristiana, in Inghilterra o in Germania, fanno la loro comparsa zone termali attorno a quelli che vengono chiamati «vasconi».

L'esempio più famoso è Pozzuoli, la cui notorietà trova conferma nel successo, durante il XIII secolo, del poemetto di Pietro Ansolini da Eboli *De balneis Puteolanis*, alcuni manoscritti del quale sono stati riccamente illustrati. Il corpo che si immerge nelle acque può venire esposto, in una ambientazione che in qualche modo ricorda il battesimo.

I bagni pubblici, in verità, si diffondono nella maggior parte delle città del mondo cristiano, anche nelle più piccole: sono le stufe. Ma con esse non si recupereranno le pratiche sociali connesse alle terme antiche. Non sono infatti luoghi d'incontro, di conversazione, di bevute, di feste. Una degenerazione ampiamente nota di queste stufe, aspramente attaccata dalla Chiesa nel Medioevo, è data dalla prostituzione.

Si cercato è in alcuni casi di spiegare la diversa evoluzione degli hammam musulmani e delle stufe del mondo cristiano sulla base di una diversità nel senso del pudore. Non è così. Bisognerà arrivare al Rinascimento perché gli uomini e le donne dell'Europa condannino la nudità sempre più raramente praticata in pubblico. Nei bagni o a letto, gli uomini e le donne del Medioevo non rifiutano la nudità.

Una civilizzazione dei gesti.

Prima del XIII secolo quando l'incrementarsi del commercio e dell'amministrazione nelle città ha favorito lo svilupparsi della forma scritta, la società medievale era principalmente orale.

La gestualità si assume quindi una particolare ampiezza, anche se

la scrittura, monopolio quasi esclusivo degli uomini di Chiesa, è anch'essa un gesto, manuale, importante e rispettato. Contratti e giuramenti sono accompagnati da gesti.

Durante la cerimonia dell'omaggio vassallatico e dell'investitura, il vassallo pone le proprie mani giunte tra quelle del sovrano, che le stringe tra le sue: è l'imixitio manuum.

Segue il bacio (osculum), a significare che il signore lo ha accolto nella propria famiglia. In tal modo i vassalli sono tali «di bocca e di mano». Preghiera, benedizione, aspersione con l'incenso, penitenza... Tutti i settori della liturgia o della fede sono investiti dalla gestualità.

Le «chansons de geste» costituiscono il genere letterario più diffuso nel Medioevo. Il gesto coinvolge infatti l'intero corpo e l'essere nella sua totalità: l'espressione esteriore dell'uomo (foris) comunica le disposizioni e i moti interni (intus) dell'anima. Ma occorre distinguere tra gesti (gestus) e gesticolazione (gesticulatio), cioè agitazione gestuale e altri contorcimenti che fanno pensare al diavolo. La tensione è qui ancora una volta percepibile. Per un verso il gesto esprime l'interiorità, la fedeltà, la fede. Per l'altro, il gesticolare è segno di perfidia, di possessione, di peccato. I giocolieri saranno infatti messi al bando. Così pure il riso sarà condannato, di certo a causa della deformazione della bocca e del volto che esso provoca. La danza oscillerà tra due modelli biblici antagonisti: da un lato, l'esempio positivo della danza del re David; dall'altro, la danza di Salomè davanti alla testa decapitata del Battista, totalmente negativa. La danza, ad ogni modo, non verrà mai accettata dalla Chiesa, severa nei confronti delle deformazioni del corpo, delle contorsioni e di altre scompostezze corporee. Ne deriva quindi la condanna del teatro.

Jean-Claude Schmitt, grande analizzatore dei gesti nel Medioevo, ha ragione nel dire che «parlare dei gesti significa in primo luogo parlare del corpo». E, nel suo felice tentativo di analizzare i gesti nell'occidente medievale, conclude:

Il gesto è quindi contemporaneamente esaltato e visto con forte diffidenza, onnipresente e tuttavia subordinato. Per quanto imbrigliato dalla morale o dalle regole del rituale, il corpo non si è mai dichiarato vinto; quanto più si rinserra su di esso e sui gesti la morsa delle norme e della ragione, tanto più si esasperano altre forme di gestualità, ludiche (con i giocolieri), folkloriche e grottesche (con il carnevale) o mistiche (con i devoti e i flagellanti del tardo Medioevo) .

Dietro i gesti, Quaresima e Carnevale sono ancora avvinghiati in un corpo a corpo. E la parola, al pari del riso, è anch'essa un fenomeno corporale, passa attraverso la bocca, questo filtro imperfetto che lascia uscire parole scurrili ed espressioni blasfeme, ma anche preghiere e sermoni.

Il corpo nelle sue diverse condizioni

Da una parte il gesto (*gestus*) è codificato e valorizzato dalla società medievale, dall'altra la gesticolazione è assimilata al disordine e al peccato. E così le contorsioni e le deformazioni.

Il corpo non smette però di essere in movimento, di manifestarsi rompendo gli schemi preordinati. Nell'immaginario medievale, i mostri affollano la letteratura e l'iconografia, i resoconti di viaggi e i margini dei codici. Perpetuatosi attraverso i secoli e le civiltà, il mostro si afferma appieno nel Medioevo, che ha forse «più bisogno di lui», come ipotizza la storica Claude-Claire Kappler, in quest'epoca segnata dall'antitesi fra *gestus* e *gesticulatio*, in cui deformità e anormalità sono diffuse quanto diffusamente disprezzate.

Lo sport, intanto, nel Medioevo svanisce. Si continua a giocare, ma la pratica antica non è più in voga: stadi, circhi e ginnasi scompaiono, vittime dell'ideologia anticorporale. Malgrado tutto, gli uomini del Medioevo giocano e si esercitano.

Ma non più come un tempo, e meno di oggi, da quando l'Ottocento, intendendo riallacciare una continuità con gli esercizi del mondo antico, ha definito e inaugurato quello che oggi chiamiamo sport.

La mostruosità

I mostri sono onnipresenti nell'immaginario medievale e nell'iconografia. Alcuni provengono dalla Bibbia, come il Leviatano; altri dalla mitologia greco-romana, come l'idra; molti sono «importati» dall'Oriente. L'immaginario dell'India, serbatoio onirico dell'Occidente medievale, comprende infiniti mostri, parola che, secondo una etimologia fittizia, mostra la capacità di Dio di creare una infinità di esseri diversi dall'uomo. Come ben analizzato da Claude-Claire Kappler, i mostri possono essere classificati in base alle loro peculiarità corporee.

Vi sono i mostri cui manca qualcosa di essenziale (testa, occhi, naso, lingua, ecc.), vi sono quelli dotati di organi ipertrofici (orecchie, collo, piede, labbro inferiore, organi sessuali), oppure ridotti ad unità (il ciclope con un unico occhio) o al contrario moltiplicati (due teste, due corpi, molteplici occhi, braccia, dita della mano o del piede). Esistono mostri il cui corpo è di eccezionale grandezza o estremamente piccolo: i giganti e i nani.

Alcuni mostri sono il prodotto di un connubio tra generi (vegetale e umano, ad esempio, come la mandragora, le cui radici hanno forma umana, maschile o femminile); soprattutto, sono frequentissimi i mostri ibridi, umani dalle teste animali, animali dal capo o tronco umano come le sirene, le sfingi, i centauri e l'intrigante immagine di Melusina, donna dalla coda di serpente o di pesce che essa cela per ricoprire un ruolo coniugale, materno e sociale. Vi sono poi gli uomini villosi, che possono vivere allo stato di uomini «selvatici», un tema iconografico di moda nel XIV e principalmente nel XV secolo. Esistono poi i mostri distruttori: antropofagi e draghi divoratori.

Mentre la commistione dei sessi produce androgini che incarnano i fantasmi sessuali dei cristiani del Medioevo, i colori reputati anomali, in particolare quello degli uomini dalla pelle nera, lasciano intravedere tendenze razziste connesse al colore della pelle.

L'India del sogno medievale è popolata da ciclopi, da uomini che hanno gli occhi sul torace, sulle spalle o sull'ombelico, da uomini che hanno un piede enorme che sollevano sopra la testa per farsi ombra, gli sciapodi. Creature solitamente caratterizzate da anomalie fisiche, i mostri sono quindi testimoni importanti della storia del corpo. San Bernardo, ostile ai mostri di pietra dei monasteri cluniacensi, malgrado tutto, testimonia la fascinazione che questi esercitano:

«Cosa significa nei chiostri, sotto gli occhi dei fratelli intenti alla preghiera, questa galleria di mostri grotteschi, questa sconvolgente bellezza deforme e questa bella deformità?».

L'immaginario del corpo mostruoso ha libero sfogo nella rappresentazione dei draghi cui si contrappone san Giorgio.

Il Demonio assume spesso una forma mostruosa per terrorizzare l'uomo.

E il mondo della mostruosità è abbastanza vasto da offrire anche mostri dalla simbologia positiva, come, ad esempio, il liocorno, simbolo della verginità. Ancora una volta, si manifesta una tensione.

Lo sport?

Da tempo gli storici si sono chiesti se l'«uomo medievale» praticasse lo sport. A quanto risulta, gli esercizi fisici del Medioevo non derivavano dallo sport del mondo antico (greco in particolare) e si differenziavano dallo sport moderno, quello codificato a partire dell'Ottocento. Lo «sport medievale» non ha né il carattere istituzionale né gli aspetti economici presenti nel mondo antico o al momento della sua rinascita nel XIX secolo.

Gli esercizi fisici hanno comunque avuto una grande importanza nel Medioevo. Rientrano in quello che Norbert Elias ha chiamato «processo di civilizzazione», consistente in particolare nella "civilizzazione del corpo». Se accogliamo la definizione di sport da lui proposta in *Sport e aggressività*, appare difficile adottare il termine «sport» per designare i giochi fisici medievali. Perché lo sport non è solamente una «lotta fisica non violenta», ma anche una pratica che presuppone la parità sociale tra i partecipanti, necessita di uno spazio specifico e riproducibile (stadio, ginnasio, ecc.), di un regolamento accettato dalle parti avverse, come pure di un calendario specifico delle competizioni. Come fa osservare Roger Chartier nella sua prefazione all'edizione francese di un'opera fondamentale ancora oggetto di polemica, «la continuità della terminologia o la somiglianza dei gesti non deve trarre in inganno: tra gli sport moderni e i giochi tradizionali, le differenze sono più forti delle

permanenze».

Una prima caratteristica degli esercizi fisici medievali risiede nella separazione quasi totale tra i giochi corporei cavallereschi mirati ad acquisire una educazione alle armi e ad esibire le pratiche peculiari alle classi elevate della società e i giochi popolari. Questa distinzione sociale si manifesta particolarmente nei tornei, a proposito dei quali Georges Duby ha sottolineato in *La domenica di Bouvines* la complessa organizzazione che questi richiedevano, nonché la loro rispondenza a motivazioni di carattere economico, non molto dissimili da quelle connesse allo sport moderno e contemporaneo.

In sostanza, l'organizzazione di un torneo è cosa ben diversa dall'organizzazione di una partita. Non esistono squadre organizzate, né stadi, per ricordare solo le caratteristiche più rilevanti.

Un altro ambito di esercizi fisici praticati nel Medioevo è quello delle classi inferiori della società, in particolar modo dei contadini.

Erano esercizi che comportavano anch'essi un aspetto guerriero, o rientravano quanto meno nel campo delle piccole scaramucce.

Nella maggior parte dei casi erano variazioni attorno al tema della lotta. Ma le collettività medievali praticavano anche altri giochi che, attraverso la competizione e la codificazione, sarebbero divenuti «sport».

Tra questi giochi, due si impongono per importanza e per le loro ripercussioni sulla vita quotidiana degli uomini e delle donne del Medioevo. Il primo, frequentemente considerato come precursore del tennis, è la pallacorda, che, peraltro, è più accostabile al gioco basco della pelota. Il secondo è la soule, in cui si è pensato di vedere un antenato del calcio. Ma né l'uno né l'altro erano praticati quali sport.

Resta il fatto che, come sottolineato in particolare da Bernard Merdrignac nel suo opinabile ma suggestivo libro *Le Sport au Moyen Age*, la civiltà medievale ha concesso ampio spazio al «corpo in movimento».

E occorre restituire il loro valore a quelle manifestazioni che, al di là dei gesti, implicano giochi con la palla, un oggetto che assume la qualità di importante accessorio connesso alle pratiche del corpo. A queste occorre aggiungere, sia nell'ambito dei festeggiamenti cavallereschi e signorili che in quello delle festività popolari, gli esercizi di quelli che venivano comunemente chiamati giocolieri, che implicavano usi del corpo ben diversi rispetto a quelli cui si sono

ridotti in epoca moderna e contemporanea i giochi di destrezza, all'interno di una organizzazione e di un'attività che farà la sua comparsa solo nel XVI secolo: il circo.

Niente stadi e niente circhi nel Medioevo, dunque. Niente sport.

Perché non esistevano luoghi specifici destinati a tali attività.

Campi, villaggi, piazze: si tratta sempre di spazi improvvisati che servono da arena all'estrinsecazione di forti tensioni e di «gradevoli eccitazioni» del corpo, cioè il corpo a corpo davanti a una folla, secondo la terminologia di Norbert Elias.

E' tuttavia possibile oggi rintracciare alcune continuità con gli esercizi e i giochi del Medioevo nel tiro alla fune o nella lotta praticati in Bretagna nei campi, in occasione dei pellegrinaggi. Ma, pur riconoscendo l'importanza e l'esistenza di manifestazioni fisiche medievali, queste non possono essere assimilate allo sport.

Dopo l'eclissi dello sport nel Medioevo, profondi mutamenti sociali e culturali ne spiegano la rinascita nel XIX secolo.

Soprattutto il sorgere della competitività che, con la rivoluzione industriale, si estende oltre la sfera puramente economica.

Nascono quindi gli sport collettivi del gioco della palla, che portano al costituirsi di squadre. Il rugby e il football, inventati nei college inglesi con la società aristocratica moderna, si diffondono in tutta l'Europa. E' quanto accadrà successivamente, sempre in ambiente anglosassone, con la boxe, che comporterà la creazione di nuovi spazi per l'esercizio sportivo, come il ring.

Lo sviluppo della ginnastica, soprattutto nei paesi germanici e scandinavi con il successo della «ginnastica svedese», accompagnerà la nuova cultura e la nuova ideologia del corpo del XIX secolo, improntate ai nuovi principi dell'igiene.

Al rispetto dell'igiene si somma un'altra ideologia corporea: quella della prestazione sportiva, che sarà più individuale in particolare nel campo dell'atletica - che collettiva. E' la riproposta, in un contesto totalmente mutato, dell'antico principio: mens sana in corpore sano.

Tutto questo insieme di fattori economici e sociali, simbolici e politici, contribuisce a sviluppare nel secolo XIX un'ideologia che, valicando a ritroso nel tempo il Medioevo, intende riallacciarsi alla pratica e all'ideologia dell'antico mondo greco-romano e troverà il suo punto di arrivo nella creazione dei giochi olimpici nel 1896. In questo campo il Medioevo non è stato quindi un progenitore.

Il corpo come metafora

Stato, città, Chiesa, umanità... il corpo nel Medioevo diviene una metafora. Cosa non certo nuova in Occidente. Già nella Repubblica, Platone aveva proposto un modello organicista per la sua «città ideale», distinguendo la testa (il filosofo re) dal ventre (gli agricoltori) e dai piedi (i custodi). Più tardi, Hobbes riprenderà nel Leviatano (1651) l'immagine di uno Stato simboleggiato da un gigante, un sovrano formato dai corpi della moltitudine dell'umana società.

E' tuttavia nel Medioevo che si radica l'uso della metafora del corpo per definire un'istituzione. La Chiesa quale comunità dei fedeli è considerata come un corpo di cui Cristo è la testa. Le città, segnatamente con l'avanzare delle leghe e dei comuni, tendono a formare anch'esse un «corpo mistico».

Le università, a loro volta, funzionano come veri «corpi privilegiati».

Ma è forse attorno al sistema politico che si annoda e si gioca la sorte della metafora corporea nel Medioevo, mentre, parallelamente, si sviluppa l'analogia tra il mondo e l'uomo. L'uomo diviene un microcosmo. E un corpo nudo, come in una splendida miniatura di un manoscritto lucchese del XII secolo del Liber divinorum operum di Ildegarda di Bingen, riproduce in piccolo il mondo al cui centro egli è posto.

L'uomo-microcosmo.

Il tema dell'uomo-microcosmo si afferma nella filosofia del XII secolo, in seno alla scuola di Chartres, con il trattato di Bernardo Silvestre, *De mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus*, con le opere della eccezionale badessa Ildegarda di Bingen e della non meno straordinaria Herrada di Landsberg, con gli scritti di Ugo di San Vittore e di Onorio Augustodunense. Il tema trasmigrerà nella letteratura enciclopedica e didattica del XIII secolo. Nel mondo sublunare di ascendenza aristotelica, posto sotto l'influenza degli astri, ampiamente indagata da un'astrologia trionfante, il corpo è divenuto la metafora simbolica dell'universo.

Le metafore corporee nel mondo antico si erano articolate principalmente attorno al sistema caput-venter-membra (testa-visceri-membra), anche se, chiaramente, anche il petto (pectus) e il cuore (cor), in quanto sedi del pensiero e del sentimento, venivano utilizzati in chiave metaforica.

Tra i visceri, il fegato (hepar in greco, o più spesso jecur o jocur) ha svolto un ruolo simbolico di particolare rilievo. In un primo tempo nella divinazione, lascito degli Etruschi, che ne faceva una sorta di organo sacro; successivamente nella sua funzione di sede delle passioni.

Nell'apologo di Menenio Agrippa tramandato da Tito Livio, è il ventre (con cui si intende l'insieme dei visceri) a svolgere nel corpo il ruolo di coordinatore cui le membra devono ubbidire, perché esso trasforma il nutrimento in sangue, il quale, attraverso le vene, si diffonde in tutto il corpo. E il Medioevo si fa erede delle metafore antiche.

Il cuore, corpo del delirio.

Dal XIII al XV secolo, l'ideologia del cuore dilaga e prolifera, sostenuta da un immaginario che talvolta rasenta il delirio.

Alla fine del XII secolo, il teologo Alano di Lilla esalta già «il cuore sole del corpo».

Ciò è illustrato precipuamente dal tema del cuore mangiato, che si

insinua nella letteratura francese del Duecento.

Dal Lai d'Ignauré, amante di dodici dame, che i dodici mariti traditi uccidono dopo averlo castrato ed avergli strappato il cuore, poi dato in pasto (assieme al fallo) alle dodici spose infedeli, al Roman du chatelain de Couci et de la dame de Fayel, in cui ancora una volta una donna soggiace a un orrido pasto, costretta a mangiare il cuore del proprio amante, le narrazioni erotiche e cortesi sono testimonianza di tale ossessiva presenza. Nella melanconia saturnina dell'autunno del Medioevo, nel Quattrocento, l'allegoria del cuore ispira a Renato I il Buono il libro del *Coeur d'amour épris*. E sempre nel Quattrocento si esaspera il tema del martirio del cuore, luogo privilegiato della sofferenza.

Bisogna superare i limiti cronologici del Medioevo tradizionale, il XV secolo, per avere uno scorcio dell'evolversi dell'immagine del cuore. Alla fine del XVI secolo e soprattutto nel XVII, un lento «progredire» della metafora del cuore porterà alla devozione del Sacro Cuore di Gesù, metamorfosi barocca della mistica del cuore preparata sin dal XII secolo dal «dolcissimo cuore di Gesù» di san Bernardo e dallo spostamento della piaga di Cristo crocifisso dal lato destro al lato sinistro del costato, quello del cuore. Parallelamente, nel Quattrocento, il cuore della Vergine è trafitto dalle spade dei sette dolori.

A partire dal Cinquecento, esplodono nella spiritualità mistica, con il francescano Jean Vitrier e il certosino Johann Landsperger, l'espressività e la polisemia della parola «cuore».

La devozione al Sacro Cuore di Gesù si sviluppa durante l'epoca «barocca» del Medioevo negli scritti di santa Gertrude di Helfta (morta nel 1301 o nel 1302) e di Johann Landsperger, rettore dei novizi della Certosa di Colonia dal 1523 al 15307.

E' significativo osservare che, negli ammaestramenti lasciati da san Luigi prima della morte al figlio, il futuro re Filippo III, e alla figlia Isabella, non compare mai il binomio corpo/anima, e la metafora antitetica che esprime la struttura e la meccanica dell'individuo cristiano è data dal binomio corpo/cuore. Quest'ultimo ha assorbito l'intera spiritualità dell'essere umano.

La testa, funzione direttiva.

La testa (caput) era per i Romani - come per la maggior parte delle popolazioni - la sede del cervello, organo che contiene l'anima, la forza vitale della persona ed esercita nel corpo la funzione direttiva. Lo storico Paul-Henri Stahl ha mostrato come l'uso della decapitazione - una pratica più che frequente nelle società arcaiche e medievali - testimoni appunto un convincimento sulle virtù insite nella testa. Il desiderio di appropriarsi delle teste nasceva dalla volontà di annientare la personalità e il potere di uno straniero, di una vittima o di un nemico e, spesso, di impadronirsene, attraverso il possesso del cranio.

Il valore simbolico della testa si rafforza straordinariamente nel sistema cristiano, perché arricchito dalla valorizzazione dell'alto all'interno del sub--sistema fondamentale alto/basso, espressione del principio cristiano di gerarchia: Cristo è la testa della Chiesa, cioè della società, ma Dio è anche la testa di Cristo. «Di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio», dice Paolo nella I lettera ai Corinzi (XI, 3). La testa è quindi, secondo la fisiologia antica, il principio di coesione e di sviluppo (Lettera ai Colossesi, II, 19).

Ancor maggiore è la pregnanza metaforica del cuore. Come osservato da Xavier-Léon Dufour, non solo il cuore è, nel Nuovo Testamento, «il luogo delle forze vitali», ma, utilizzato solitamente in accezione metaforica, designa la vita affettiva e l'interiorità, «la fonte dei pensieri intellettuali, della fede, della comprensione». Esso è «il centro delle scelte decisive, della coscienza morale, della legge interiore, dell'incontro con Dio».

Il cuore è definito da Aristotele come l'origine della sensazione, e l'aristotelismo medievale recupera il tema. Sant'Agostino fa del cuore la sede dell'«uomo interiore». Nel XII secolo, il secolo della grande affermazione dell'amore, si impongono parallelamente l'amore sacro, esaltato dai tanti commentari al Cantico dei cantici, e l'amore profano, che assume le forme dell'amore cortese. Nell'ambito della simbologia politica del cuore, l'uso di dividere dopo la morte le spoglie dei re e dei grandi personaggi ha portato a un proliferare di «sepolcri

del cuore». Filippo il Bello, nel conflitto che lo ha opposto al papato, ha praticato un'autentica «politica del cuore».

Il fegato, grande perdente.

In questa configurazione metaforica esiste però un «perdente»: il fegato.

Non soltanto il suo ruolo nella divinazione - già arcaico e di provenienza straniera presso i Romani - era stato completamente cancellato dal rifiuto cristiano di tutte le forme pagane di divinazione, come già si è visto a proposito dell'interpretazione dei sogni, ma anche il suo status «fisiologico-simbolico» declina. Isidoro di Siviglia, rappresentante del sapere «scientifico» di base, amalgamando fisiologia e simbolismo morale nel campo delle metafore corporee del cristianesimo medievale, scrive: «In jecore autem consistit voluptas et concupiscentia» («il fegato è la sede della voluttà e della concupiscenza»). Questa frase conclude la definizione della funzione fisiologica dell'organo: «Il fegato deriva il suo nome dal fatto di essere sede del fuoco che sale al cervello [etimologia derivata da jacio e jeci, che significa gettare, lanciare o inviare]. Da lì si espande negli occhi e negli altri sensi e membra e, grazie al suo calore, trasforma il liquido tratto dal cibo in sangue che egli distribuisce ad ogni membro affinché se ne nutra».

Il fegatosi parla anche di «ventre» o «visceri» - è così respinto in basso, sotto la vita, nella zona delle parti turpi del corpo. E diviene sede della lussuria, di quella concupiscenza che, da san Paolo e sant'Agostino in poi, il cristianesimo condanna e respinge.

La mano, strumento di ambiguità.

Nel sistema della simbologia corporea, la mano assume nel

Medioevo un ruolo eccezionale, rappresentativo delle tensioni ideologiche e sociali dell'epoca. Essa è in primo luogo segno di protezione e di comando. Questo vale in primis per la mano di Dio che si protende dal cielo per guidare l'umanità.

Essa è anche l'esecutrice della preghiera che contraddistingue l'ecclesiastico e in generale il cristiano, la cui più antica rappresentazione è in figura di orante. Ad essa per eccellenza è affidato il gesto.

Ma è anche strumento della penitenza, del lavoro vile. E' in nome di questa duplice valenza contraddittoria di riscatto e di umiliazione che san Benedetto pone al primo posto tra i doveri del monaco il lavoro manuale, senza per questo contribuire ad una totale riabilitazione del lavoro stesso. Come già visto, nel Duecento il poeta Rutebeuf afferma orgogliosamente: «Io non sono operaio di mano».

Tale ambiguità della mano ricompare nel gesto simbolico del vassallaggio, l'omaggio, centro del sistema feudale. Il vassallo pone le proprie mani tra quelle del signore in segno di obbedienza, ma anche di fiducia.

Un'altra parte del corpo suggella il patto simbolico tra il signore e il vassallo: la bocca, con il bacio simbolico di pace.

E questo bacio è un bacio sulla bocca. Che scivola nel campo del vassallaggio cortese: è il simbolo dell'amore cortese tra il cavaliere e la sua dama

Uso politico della metafora corporea.

Le concezioni organicistiche della società basate su metafore corporee, che utilizzano sia parti del corpo sia il funzionamento complessivo del corpo umano o animale, hanno origine dal mondo antico.

L'apologo delle membra e dello stomaco, rivisitato in una delle più celebri favole di La Fontaine, risale quanto meno ad Esopo (favole 286 e 206) e trovò espressione scenica in un episodio tradizionale della storia romana: la secessione della plebe sul Monte Sacro (cui resoconti più tardi hanno sostituito l'Aventino) nel 494 a.C. Secondo

Tito Livio (II, XXXII) il console Menenio Agrippa pacificò la rivolta ricordando al popolo, con questa favola, non soltanto la necessaria solidarietà tra la testa (il Senato romano) e le membra (la plebe), ma anche l'obbligatoria subordinazione delle seconde alla prima.

E' dunque probabile che l'uso politico delle metafore corporee sia un lascito dell'antichità greco-romana al cristianesimo medievale.

E' possibile individuare in esso uno di quei trasferimenti di configurazione dei valori che, continuando ad utilizzare temi pagani, ne alterano il significato, spostandone gli accenti, sostituendo alcuni valori ad altri, piegando gli usi metaforici a svalutazioni e valorizzazioni.

Testa o cuore?

Il sistema cristiano delle metafore corporee si basa principalmente sul binomio testa/cuore. Ciò che conferisce a tali metafore tutta la loro efficacia all'interno del sistema è il fatto che la Chiesa in quanto comunità dei fedeli è considerata come un corpo di cui Cristo è la testa. Questa concezione che vede i credenti simili a molte membra, ricondotte da Cristo all'unità di un corpo unico, è stata sancita da san Paolo.

«Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e, ciascuno per la sua parte, siamo membra gli uni degli altri», afferma Paolo nella lettera ai Romani (XII, 4-5). Paolo stabilisce inoltre un parallelo tra il dominio dell'uomo sulla donna e il dominio di Cristo sulla Chiesa: «il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto» (Efesini, V, 23). Si tratta dunque di dominio e di soggezione. Ci troviamo appunto nel campo del potere, anche se si tratta soltanto del potere maritale.

Tale ideologia è dominante assieme a quella del corpo mistico di Cristo, cioè all'ecclesiologia medievale. E si insinua nell'ideologia

politica in epoca carolingia: l'Impero, incarnazione della Chiesa, forma un corpo unico di cui Cristo è il capo e che esso governa sulla terra tramite l'intermediazione di due persone, «la persona sacerdotale e la persona regia», cioè il papa e l'imperatore o il re.

Come gli occhi nella testa.

L'uso metaforico delle parti del corpo comincia a delinearsi durante l'alto Medioevo, si politicizza prima in età carolingia, poi al tempo della riforma gregoriana, e infine nel XII secolo, particolarmente incline a similitudini di questo tipo.

Un testo assai interessante al riguardo è il trattato *Adversus Simoniacos* (1057), scritto da un monaco lorenese poi cardinale, Umberto di Silva Candida, uno dei principali promotori della riforma detta «gregoriana». Questi, infatti, fonde il ben noto schema trifunzionale della società, che si va affermando nell'Occidente medievale le - funzioni del consacrato, del guerriero, del lavoratore - con una rappresentazione organicista.

Seguendo l'ideologia degli ecclesiastici riformatori dell'epoca, il monaco insiste sulla superiorità dei chierici rispetto ai laici, come pure sulla subordinazione delle masse popolari rispetto agli uomini di Chiesa e ai nobili laici: «L'ordine clericale è il primo nella Chiesa, come gli occhi nella testa.

E' di esso che parla il Signore quando dice: "Chiunque tocca voi, tocca lui nella pupilla degli occhi suoi" [Zaccaria, II, 8].

Il potere laico è come il petto e le braccia la cui forza è usa ad obbedire alla Chiesa e difenderla. Quanto alle masse, assimilabili agli arti inferiori e alle estremità del corpo, esse sono sottoposte ai poteri ecclesiastici e secolari, ma sono loro contemporaneamente indispensabili».

Lo Stato è un corpo.

L'utilizzazione politica della metafora organicista trova la sua definizione esemplare nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (1159).

Lo Stato (*Respublica*) è un corpo - scrive-. Il principe occupa nello Stato il posto della testa, è sottomesso al Dio unico e a coloro che sono i suoi vicari in terra, perché nel corpo umano anche la testa è retta dall'anima. Il senato occupa il posto del cuore che dona impulsi alle buone e alle cattive azioni. Le funzioni degli occhi, delle orecchie e della lingua sono svolte dai giudici e dai governatori delle province. Gli «ufficiali» e i «soldati» (*officiales*; *milites*) possono essere paragonati alle mani. I consiglieri del principe sono i fianchi. I questori e i cancellieri - non parlo dei responsabili delle prigioni ma dei «conti» del tesoro privato ricordano l'immagine del ventre e degli intestini che, se rimpinzati per eccessiva avidità e se trattengono ostinatamente il loro contenuto, generano innumerevoli e incurabili malattie e attraverso le loro pecche possono produrre la rovina dell'intero corpo. I piedi, costantemente aderenti al terreno, sono i contadini. Il governo della testa è ad essi tanto più necessario in quanto soggetti a molte peregrinazioni sulla terra al servizio del corpo ed hanno bisogno di più valido appoggio per far stare in piedi, sorreggere e muovere la massa dell'intero corpo. Sottraete al corpo più robusto il sostegno dei piedi: esso non riuscirà ad avanzare con le sue sole forze ma, o striscierà ignobilmente, con fatica e senza risultato sulle mani, oppure si sposterà al modo delle bestie brute.

Parole che sorprendono per il loro carattere arcaico, poco rispondente alle realtà istituzionali e politiche del Medioevo.

Il senato e i questori, ad esempio, sono elementi anacronistici.

Giovanni di Salisbury presenta infatti il testo come parte di un trattato di educazione politica composto da Plutarco ad uso dell'imperatore Traiano. Un'attribuzione fittizia. Gli esegeti del testo ritengono si tratti di un testo greco posteriore, successivamente tradotto in latino, e inserito da Giovanni di Salisbury nel proprio trattato mantenendo la falsa attribuzione a Plutarco accreditata negli ambienti letterari del XII secolo.

Altri commentatori pensano che si tratti di un centone di testi antichi fabbricato dallo stesso filosofo, nei suoi ultimi anni vescovo di Chartres. Ad ogni modo il testo, detto *Istituio Traiani*, è sia espressione del pensiero politico di una corrente umanistica, tipica di

quella che viene definita Rinascenza del XII secolo, sia esposizione di un tema spesso ripreso negli «specchi dei principi» del XIII secolo e del basso Medioevo.

L'attribuzione del testo non riveste per noi grande importanza, provenendo ad ogni modo da uno dei grandi pensatori politici del Medioevo, interessante quale testimone del modo di strutturarsi medievale della metafora organicista in campo politico.

Le funzioni superiori sono ripartite tra la testa, il principe (o, più precisamente, nei secoli XII e XIII, il re) e il cuore, ipotetico Senato. La testa accoglie gli uomini eminenti della società, quali i giudici e altri rappresentanti del potere rispetto alle province simboleggiate dagli occhi, le orecchie, la lingua - simboli espressivi di quella che è stata definita la monarchia amministrativa o burocratica. Tutte le altre categorie socioprofessionali sono rappresentate da parti meno nobili.

Funzionari e guerrieri sono assimilati alle mani, parti del corpo di ambigua configurazione, oscillante tra il discredito del lavoro manuale e il degno ruolo di braccio secolare. I contadini soggiacciono alla similitudine con i piedi, la parte più bassa del corpo umano che, tuttavia lo mantiene diritto e gli consente di camminare.

Il testo insiste inoltre sul ruolo fondamentale di questa base del corpo sociale, nella linea degli scrittori ecclesiastici dei secoli XI e XII, i quali hanno sottolineato la drammatica situazione delle masse rurali che sostentano le classi superiori ricevendone disprezzo e soprusi. Ma quelli peggio collocati sono i rappresentanti specifici della terza funzione, coloro che impersonano l'economia e, più precisamente, la gestione del denaro. Il pensiero antico e il pensiero cristiano coincidono nel disprezzo verso l'accumulo delle ricchezze, relegato nei recessi ignobili del ventre e degli intestini, definitivamente sviliti al massimo grado, sentina di malattie e di vizi, sede di una immonda costipazione di scorte ammassate da uno Stato parsimonioso, avaro, privo di generosità e di larghezza.

La testa capovolta.

Il più interessante episodio relativo all'utilizzazione politica delle metafore corporee si svolge negli anni a cavallo tra XIII e XIV secolo, nell'ambito del violento conflitto che oppose il re di Francia Filippo IV il Bello al papa Bonifacio VIII. Come al tempo dei Libelli de lite, gli opuscoli che accompagnarono la lotta per le investiture nei secoli XI e XII, la polemica, in forma più moderna (in quanto vi fu coinvolta l'intera opinione pubblica, ben oltre i soli dignitari laici ed ecclesiastici), scatenò un'ondata di trattati, libelli e pamphlet. In un trattato anonimo, *Rex Pacificus*, compilato nel 1302 da un sostenitore del re, la metafora dell'«uomo-microcosmo» venne utilizzata in modo particolarmente interessante.

Secondo il trattato, l'uomo, microcosmo della società, possiede due organi principali: la testa e il cuore. Il papa è la testa che dona alle membra, cioè ai fedeli, la vera dottrina e li impegna a compiere azioni meritevoli. Dalla testa partono i nervi, che rappresentano la gerarchia ecclesiastica che unisce le membra tra di loro e al loro capo, Cristo, di cui il Papa è vicario, oltre a garantire l'unità della fede.

Il principe è il cuore da cui partono le vene che distribuiscono il sangue. Sempre dal re emanano gli editti, le leggi, le legittime consuetudini che trasportano la sostanza nutritiva, cioè la giustizia, in tutte le parti dell'organismo sociale. Essendo il sangue l'elemento vitale per eccellenza, il più importante dell'intero corpo umano, ne risulta che le vene sono più preziose dei nervi e che il cuore prevale sulla testa. Il re è quindi superiore al papa.

Altri tre argomenti completano la dimostrazione. Il primo è desunto dall'embriologia e prolunga la simbologia corporea.

Nel feto, il cuore appare prima della testa: la regalità precede dunque il sacerdozio. D'altra parte, la superiorità del cuore sulla testa è confermata da autorevoli voci. E l'autore del trattato si appella ad Aristotele, sant'Agostino, san Girolamo e Isidoro di Siviglia.

Infine, un'ulteriore prova è data dall'etimologia, che segue una logica diversa da quella della linguistica moderna. Re in greco si dice *basileus*, che deriverebbe da *basis*. Di conseguenza, il re è la base che sorregge la società. L'autore del *Rex pacificus* sembra perfettamente a proprio agio in questo gioco di prestigio che fa passare il principe dalla testa al cuore e dal cuore alla base. Ovunque vi è potere, vi è prioritariamente il principe o lo Stato.

La conclusione è tuttavia un compromesso. La gerarchia tra cuore

e testa svanisce a vantaggio di una convivenza nell'autonomia: «Da tutto ciò risulta in modo evidente che come nel corpo umano vi sono due parti principali, aventi funzioni distinte, la testa e il cuore, senza che l'una usurpi le prerogative dell'altra, così pure nell'universo esistono due distinte giurisdizioni, la spirituale e la temporale, aventi attribuzioni ben differenziate». Di conseguenza, principi e papi devono gli uni e gli altri restare al loro posto. L'unità del corpo umano è sacrificata sull'altare della separazione tra spirituale e temporale. La metafora organicista si smorza.

Il principio del doppio circuito presente all'interno del corpo umano, quello dei nervi che parte dalla testa e quello delle vene e delle arterie che partono dal cuore, concezione che autorizza l'uso metaforico di queste due parti del corpo per spiegare la struttura e il funzionamento del corpo sociale, concorda con la scienza fisiologica del Medioevo, trasmessa da Isidoro di Siviglia e rafforzata dalla crescente rappresentatività simbolica e metaforica del cuore nel Medioevo.

A proposito della testa, Isidoro scrive: «La prima parte del corpo è la testa, ed essa ha ricevuto questo nome, caput, perché tutti i sensi e i nervi (sensus omnes et nervi) vi hanno la loro origine (initium capiunt) e da essa deriva ogni fonte di forza». E a proposito del cuore: «Il cuore (cor) deriva da una denominazione greca (kardian), o da cura. In esso infatti risiede ogni sollecitudine e la causa della scienza. Se ne diramano due arterie di cui quella di sinistra contiene più sangue, e quella di destra più spirito, per questo motivo sentiamo il polso sul braccio destro".

La testa al suo posto.

Negli scritti di Henri de Mondeville, chirurgo di Filippo il Bello, all'incirca contemporaneo dell'anonimo autore del trattato *Rex pacificus* e anch'egli autore di un trattato di chirurgia, composto tra il 1306 e il 1320, cui Marie-christine Pouchelle ha dedicato un bel libro già citato, il cuore assume un'importanza primaria, in quanto è divenuto il centro metaforico del corpo politico. La centralità

attribuita al cuore è espressione dell'evoluzione dello Stato monarchico, dove ciò che maggiormente interessa non è tanto la gerarchia verticale espressa dalla testa, ancor meno l'ideale di unità, di unione tra spirituale e temporale caratteristica di una cristianità ormai superata dagli eventi e ridotta in frantumi, quanto, la centralità che si realizza attorno al principe Henri de Mondeville porta a sostegno della sua nuova fisiologia politica una scienza del corpo umano che prolunga quella di Isidoro ma deviandola a favore del cuore, in virtù del quale è possibile concepire in chiave metaforica lo Stato nascente «Il cuore è l'organo principale per eccellenza che dona a tutte le altre membra dell'intero corpo il sangue vitale, il calore e lo spirito. Si ritrova nel mezzo del petto di ognuno, come il suo ruolo richiede, come il re è al centro del suo regno». Chi è il sovrano del corpo? chiede Marie-christine Pouchelle all'opera di Henri de Mondeville. La risposta non lascia adito a dubbi: il cuore, cioè il re.

Ma in linea generale la testa resta o ritorna ad essere il capo del corpo politico. Agli inizi del Quattrocento un giurista di Nimes, Jean de Terrevermeille, teorico della monarchia, nei suoi tre *Tractatus* scritti nel 1418-1419 per appoggiare la legittimità del delfino Carlo (il futuro Carlo VII), e che alla fine del Cinquecento torneranno utili alla causa di Enrico di Navarra (il futuro Enrico IV), sostiene che «il corpo mistico o politico del regno» deve ubbidire alla testa, che rappresenta il principio essenziale di unità e garantisce l'ordine nella società e nello Stato. Essa è l'organo principale, cui gli altri devono obbedire.

E dato che una società a due teste risulterebbe mostruosa e anarchica, il papa non costituisce che una testa secondaria (*caput secundarium*), come dirà anche Jean Gerson. Ecco dunque, oserei dire, che la testa ritorna al suo posto.

Il re e il santo.

Un uso simbolico del corpo serve a rinsaldare il potere dei due «eroi» del Medioevo: il re e il santo. Il re di Francia è investito nel Medioevo di un potere taumaturgico, quello di guarire i malati di un'affezione cutanea, la scrofola, nome popolare della linfadenite

tuberculare. La guarigione avviene nel corso di una cerimonia organizzata in giorni stabiliti e in luoghi determinati (ad esempio il chiostro dell'abbazia di Saint-Denis), attraverso l'imposizione delle mani, con cui il re guariva gli scrofolosi.

Il santo medievale possiede anch'egli un potere che passa attraverso il corpo e si rivolge prevalentemente ai corpi.

Come scrive Peter Brown, il santo è un «morto anomalo»: il suo cadavere e la sua tomba guariscono i malati che vi si accostano e riescono a toccare parti delle sue spoglie, divenute reliquie corporali, o il suo sepolcro. La sua efficacia si esercita soprattutto nei confronti del corpo: guarigione delle malattie, risanamento degli storpi e in particolare dei corpi deboli e a rischio, come quelli di bambini appena nati, partorienti, vecchi.

O ancora, nel Duecento, la devozione a Cristo, il desiderio di identificarsi con lui porta san Francesco a ricevere nel corpo i segni della Passione di Gesù crocifisso: le stigmate.

A partire dal Duecento, lo svilupparsi di una devozione laica morbosa accomuna un'élite penitenziale laica all'eredità dell'ascetismo monastico dell'alto Medioevo: è il caso delle pratiche di flagellazione manifestatesi nel 1260 e nel Trecento.

Il corpo della città.

La città non si presta con la stessa facilità della Chiesa o della Repubblica alla simbologia corporea. Ma alcune concezioni medievali della città favoriscono implicite metafore anatomiche e biologiche.

Vi è innanzi tutto il principio, derivante dall'antichità e riproposto da sant'Agostino, secondo cui non sono le pietre delle mura, dei monumenti, delle case - a fare la città, bensì gli uomini che la abitano, i cittadini, i cives. Il concetto è riproposto con vigore alla metà del XIII secolo dal domenicano Alberto Magno in una serie di sermoni pronunciati ad Augusta, che costituiscono una sorta di «teologia della città».

L'altra concezione che trasporta l'immagine della città verso una metafora di tipo corporeo è l'idea della città stessa come «sistema»

urbano. La metafora corporea affiora inoltre a proposito di alcune componenti essenziali della città. La città medievale è un centro economico e, più che un mercato, un centro di produzione artigianale: gli artigiani urbani si organizzano in «corporazioni». La città medievale è anche un centro religioso, e più che in campagna, dove villaggio e parrocchia si identificano, la parrocchia, spesso legata al quartiere, è un «corpo di fedeli» guidati da un parroco.

In tutti questi accostamenti, si ribadisce l'idea della necessaria solidarietà tra corpo e membra. La città, al pari del «corpo sociale», è e dev'essere un insieme funzionale di solidarietà di cui il corpo rappresenta il modello.

Conclusione

Una storia lenta

La storia del corpo offre allo storico e all'appassionato di storia un vantaggio, un interesse supplementare. Il corpo chiarisce e sostanzia una storia lenta. A questa storia lenta che, in profondità, è quella delle idee, delle mentalità, delle istituzioni e anche delle tecniche e delle economie, esso dona un corpo, il corpo.

Non soltanto a partire dalla preistoria, ma anche dalle epoche storiche cui ci è possibile risalire, il corpo muta, nella sua realtà fisica, nelle sue funzioni, nel suo immaginario.

Ma esso sperimenta pochi eventi e un ancor più ridotto numero di rivoluzioni, tra le quali va annoverata, ad esempio, quella apportata dalla medicina dei secoli XIX e XX. Certamente, l'elaborazione abbastanza rapida di una dietetica monastica e la folgorante apparizione della peste nera nel 1347-1348 costituiscono eventi di una storia «veloce» del corpo. Al contrario, eventi fondamentali quali la scomparsa dello sport e del teatro oppure il bando, già antico, nei confronti del nudo, hanno prodotto i loro effetti solo lentamente. Così pure, la lenta «rivoluzione agricola» dei secoli X-XII, l'introduzione di nuove colture e nuovi metodi di coltivazione, l'evoluzione dei gusti culinari e il nascere della gastronomia sono stati eventi lenti nelle loro ripercussioni sul corpo.

Nel Medioevo vediamo svilupparsi un fenomeno che introduce un ritmo più accelerato nei suoi effetti sul corpo: la moda. Ma, pur disponendo di una buona documentazione, soprattutto iconografica, e di opere pionieristiche sulla storia dell'abbigliamento nel Medioevo, alcuni fenomeni sociali e culturali più intimamente connessi al corpo sono ancora per la ricerca storica un terreno da dissodare: la capigliatura, i baffi, la barba. Siamo un po' più informati sull'evoluzione dell'estetica femminile e sulla cosmetica. Il feudalesimo ha incrementato il prestigio e l'attrazione esercitati dall'uomo ben piantato. Il fascino esercitato dai «grandi dolicocefali biondi» ha fatto della biondezza un elemento caratteristico della bellezza fisica, idea rifiutata dal «piccolo uomo nero» Francesco d'Assisi. Nel secolo XV fa la sua comparsa, sempre più provocante,

soprattutto dopo l'uso che ne fece Rebelais, la brachetta, che dà inizio a una lunga storia.

Abbiamo parlato del ruolo svolto nel Medioevo dalle immagini e dalla simbologia della testa e del cuore. Nel Quattrocento si sviluppa nella letteratura e nelle arti il tema dei cinque sensi, certamente eco dello sviluppo scientifico e sociale.

Un esempio emblematico è offerto dal famoso arazzo della Dame à la liocorne, conservato nel Musée national du Moyen Age, a Parigi. Si è giunti a dire che il senso predominante nel Medioevo è stato la vista. Il Medioevo ha infatti inventato, attorno al 1300, gli occhiali, che, prima come curiosità alla moda poi come ausiliari della vista, si sono rapidamente diffusi.

Nell'inferno, è innanzi tutto la vista ad essere aggredita dal rosseggiare delle fiamme luciferine, mentre l'odorato è colpito dai miasmi. In paradiso, è la vista che in questo caso appaga il corpo risuscitato dell'eletto che si dedica alla contemplazione di Dio. Il drammaturgo fiorentino Feo Belcari all'inizio della Rappresentazione e festa d'Abraam e d'Isaac suo figliuolo, messa in scena nel 1449, scrive:

L'occhio si dice ch'è la prima porta Per la qual l'intelletto intende e gusta: La seconda è l'udir con voce scorta, Che fa la mente nostra esser robusta: [...]

Si tratta di una concezione di certo più intellettuale che sensitiva. Ma, dal Cinquecento in poi, l'età moderna farà agire i cinque sensi all'interno di un umanesimo attento a valorizzare l'uomo nella sua interezza. Un umanesimo, sistema che vede l'uomo dotato di un corpo civilizzato, che è poi una creazione del Medioevo.

Il grande, povero e saggio Francois Villon è il migliore e meraviglioso interprete di quella che è divenuta la sensibilità al corpo nell'Occidente quattrocentesco. Con i versi di Villon, a manifestarsi è innanzi tutto il ruolo preso dal cuore nell'esistenza e nel destino dell'uomo. E' il cuore che cerca di comandare il corpo, un corpo vissuto dal poeta all'età di trent'anni, un rimando a Dante, e che Villon fa dialogare con il proprio cuore nel Contrasto del cuore e del corpo di Villon: «Hai trent'anni! - Questa è l'età di un mulo», l'età giusta per piegare il corpo ai consigli del cuore, cioè della coscienza.

Adesso il cuore deve condurre il gioco dell'umana esistenza.

Villon mobilita tutti i propri sensi, tutte le sue membra «Orecchi e

bocca / voi occhi e naso. e il sensitivo inoltre» - e l'intero suo corpo per elogiare la Corte, «dei Francesi fortuna» e «buona stella / agli stranieri», nella sua Richiesta alla Suprema Corte. Villon canta l'ineffabile bellezza e fascino del corpo femminile che è tanto soef, cioè dolce e soave. Ma Villon vede se stesso anche come condannato, impiccato, incarnazione della sconfitta della carne, il corpo cadaverico e putrescente che compare nell'Epitaffio di Villon:

La nostra carne, già troppo ingrassata, è ormai da tempo divorata e guasta; noi ossa, andiamo in cenere ed in polvere.

E cosa dire del corpo devastato della bella elmiera:

Chi siete mai ora, liscia fronte, capelli biondi, ciglia inarcate, occhi spazati, vezzose occhiate, i più accorti a vincere pronte; bel naso di linea perfetta, e le piccole orecchie aderenti, il dolce, chiaro viso, a fossetta il mento, e quelle labbra ardenti?

Minute spalle graziose, lunghe braccia, mani delicate, piccoli seni, anche carnose, alte, giuste, ben appropriate a sostenere lizze amorose; le reni larghe, e quel fichino tra cosce salde, maestose, nel suo minuscolo giardino?

Fronte rugosa, capelli grigi, sopraccigli radi, occhi spenti, che mandavano sguardi e sorrisi e attiravano molti clienti; naso ricurvo, beltà passata Orecchie pelose, pendenti, faccia spenta, smorta, sbiancata, mento grinzoso, labbra cadenti; [...]

Nell'autunno del Medioevo, Villon esprime magnificamente la tensione esasperata tra un corpo bello e gaudente e un corpo deteriorato e perituro: questo figlio del secolo e della Chiesa, che lo ha allevato, conosce la Quaresima. Ma canta ed esalta anche il Carnevale. Il suo Testamento imita gli antichi, ma si chiude con una processione burlesca che abolisce le gerarchie sociali e ove la gravidanza dell'animalizzazione diviene un mezzo per «introdurre le attività fisiologiche del corpo, ricondurre tutto alla sfera corporale universale, al bere e al mangiare, alla digestione, alla vita sessuale».

Maschere, ardimenti verbali e lessicali, frontiere aperte tra l'uomo e l'animale, prostitute, scimmie, gesticolazioni, contorsionismi, metamorfosi, risa, pianti, ironie e motteggi... Villon esaspera le tensioni del Medioevo che si spegne. E' il rispetto del cuore, ma anche la rivincita del corpo ciò che egli esprime. Paura, ossessione, seduzione della morte ed esaltazione della bellezza fisica: la tensione corporale è divenuta esistenziale.

Il corpo ha dunque una storia. Il corpo è la nostra storia.
FINE