

Umberto Longo

L'abito e il corpo dei religiosi nelle fonti agiografiche. Il mantello come simbolo di identità

Przegląd Historyczny 100/3, 475-494

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

UMBERTO LONGO

Sapienza — Università di Roma

L'abito e il corpo dei religiosi nelle fonti agiografiche. Il mantello come simbolo di identità

1. Il tema del rapporto tra il vestiario e i religiosi è davvero ricco di possibilità e implicazioni. Per tale motivo tra le tante possibili direzioni vorrei concentrare queste mie riflessioni intorno a un indumento preciso e concreto e da questo sviluppare considerazioni e suggestioni. Vorrei infatti prendere in esame un oggetto specifico dell'abbigliamento religioso, che è il mantello. Quello del mantello è un tema di grande risonanza simbolica, agiografica e teologica che nella tradizione cristiana permette un *excursus* che ci può far toccare una serie di nodi problematici relativi al rapporto tra abito e santità e al concetto di abito come sistema di segni.

Ho accennato al rapporto tra abito e santità e al concetto di abito come sistema di segni. Peraltro tale concetto è oggi della più stretta attualità. Il 26 agosto 2008, infatti, una turista musulmana che si è recata in un museo veneziano con il *niqab*, velo che copre il viso lasciando vedere solo gli occhi, è stata invitata dal solerte custode a scoprire il volto o lasciare la sala per motivi di sicurezza. Naturalmente il tema pulsante di fondo è la dialettica tra laicità e intransigenza religiosa, già uscita fuori con virulenza nella Francia di Sarkozy qualche anno fa a proposito dei documenti d'identità — e non è esclusa anche una punta di diffidenza razziale e religiosa da parte del custode veneziano che ha applicato un regolamento che si rivolge alle persone che entrano nei musei veneziani mascherate durante il carnevale a una persona che portava il volto coperto per motivi di carattere religioso. Il punto è che ci troviamo di fronte un problema riguardante il rapporto tra l'abbigliamento e il soggetto che lo indossa, rispetto al quale Roland Barthes ha individuato una distinzione fondamentale tra quello che definisce il fatto semiotico e il fatto indiziale, proponendo un distinguo tra l'abbigliamento come significante, che esprime in maniera più o meno consapevole un significato identitario, oppure l'abbigliamento

* Pubblico qui, con poche varianti e aggiornamenti, l'intervento che ho tenuto il 30 agosto 2008, discutendo con il Prof. Glauco Maria Cantarella, durante il seminario del Centro di studi avellaniti *L'abito e il monaco. Forme, significati e funzioni dell'abito dei religiosi nel Medioevo* (Fonte Avellana).

come fattore riguardante l'individualità del soggetto la cui identità si manifesta o è involontariamente rivelata dall'abbigliamento come indizio¹.

L'abbigliamento è un sistema di segni, un linguaggio che comunica „saussurianamente”. Referente strettissimo di questo sistema di segni è naturalmente il corpo e di conseguenza il gesto.

2. Il corpo, chiaramente, non è solo un dato naturale, biologicamente determinato, bensì un prodotto culturale che varia a seconda del contesto sociale di riferimento². Secondo la definizione di Marcel Mauss, il corpo è: „il primo e più naturale strumento dell'uomo; o più esattamente — il più naturale oggetto tecnico e allo stesso tempo mezzo tecnico dell'uomo è il suo corpo”³. L'antropologo a riguardo ha parlato di „tecniche del corpo”, intendendo con questo termine le modalità con cui gli uomini utilizzano il proprio corpo nelle diverse società e secondo le proprie tradizioni. Sulle modalità di utilizzo del corpo influisce l'*habitus* e l'educazione. Le scienze umane, in questo senso, si concentrano sugli aspetti e le pratiche sociali che modellano il corpo. Questo significa socializzare il corpo, renderlo conforme all'idea/modello proprio di una determinata società. Il corpo, in questa prospettiva, diventa un prodotto storico, „un oggetto plurale e polisemico” che interessa le scienze umane e quelle storiche, in ragione del suo connaturato dualismo, biologico e culturale⁴. Dal punto di vista del singolo, il corpo è il punto di contatto tra questi e il mondo e, attraverso l'esperienza, il corpo produce senso „inserendo l'individuo all'interno di uno spazio sociale e culturale”⁵. Il corpo acquista in questo modo un valore rilevante per la definizione dell'individuo. È la presenza del corpo nel mondo che consente all'individuo di trasformare le esperienze passate e agire nel presente secondo pratiche e rappresentazioni simboliche sempre nuove.

In queste rappresentazioni un ruolo fondamentale è giocato dall'abbigliamento che l'individuo sceglie in rapporto al contesto sociale. L'abbigliamento peraltro non può essere studiato senza collegarlo da una parte al corpo che lo occupa e ai gesti che lo muovono e dall'altra ai discorsi che lo riguardano. Questo fatto è particolarmente vero per lo storico, che raramente dispone di un abbigliamento vero,

¹ Cfr. R. Barthes, *Histoire et sociologie de la vestition*, „Annales ESC”, 1957, № 3, pp. 430–441; Cfr. anche: P. Van Moos, *Le vêtement identificateur. L'habit fait-il ou ne fait-il pas le moine?*, [in:] *Le corps et sa parure. The Body and its Adornment*, „Micrologus”, t. XV, 2007, pp. 41–60, pp. 44–45.

² Sull'argomento cfr. le interessanti osservazioni di: E. Longo, *L'apporto dell'antropologia medica al processo di umanizzazione delle strutture ospedaliere. Il caso dell'I.R.C.C.S. Fondazione Santa Lucia di Roma*, (Tesi di dottorato, a.a. 2006–2007), pp. 62–68.

³ M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Torino 2000, p. 372.

⁴ Cfr. *Le corps dans tous ses états. Regards anthropologique*, dir. G. Boetsch, D. Chev e, Paris 2000.

⁵ D. Le Breton, *La Sociologie du corps*, Paris 2000, p. 4.

materialmente visibile, ma molto spesso ha a che fare con un abbigliamento „parlato” o „scritto”, mediato attraverso i discorsi delle fonti che analizza.

Nell'atto di vestirsi vi è un rapporto circolare tra l'individuo e la società. In rapporto al corpo l'abbigliamento non è solamente qualcosa di esteriore. Non si tratta di una semplice opposizione al corpo nudo, ma dona a questo un senso, un limite e anche un linguaggio poiché attira lo sguardo e presenta l'individuo agli altri⁶. La formula: „l'abito fa il monaco” in questo senso può essere intesa come il fatto che l'abbigliamento è un significante dell'essere.

I vestiti, l'abbigliamento sono il prodotto e il riflesso di un *habitus*, di una tradizione sociale e culturale nella quale l'individuo è calato e con la quale l'individuo si confronta. In questa prospettiva i codici di comunicazione che si decidono di adottare producono un impatto immediato ed evidente.

L'abbigliamento del santo non sfugge assolutamente a questa dinamica, ma anzi ne può costituire spesso un'esemplificazione palese. Basti pensare — ci tornerò a breve in maniera più puntuale — agli anacoreti e ai padri del deserto che fanno della loro nudità e della loro ferinità, prodotta e rappresentata dagli abiti di rozze pelli, un elemento di immediata e riconoscibile contestazione e alterità rispetto alla società. L'abbigliamento è un marcatore, un fattore di distinzione immediata, e può divenire anche un fattore di stigmatizzazione. La società può infatti interpretare l'abbigliamento alla luce di una serie di stereotipi attinti dal sistema culturale di riferimento⁷. In questo senso lo stigmatizzato nell'interpretazione goffmaniana è „un genere particolare di rapporto tra l'attributo e lo stereotipo” che produce discredito nei confronti di colui che ne è portatore⁸. Si pensi ai lebbrosi, ai monatti, ai reietti, ai diversi, marcati anche visivamente con vesti e colori che nel codice di comunicazione di una società li individuano subito come marginali.

L'abbigliamento può divenire anche un fattore di „autostigmatizzazione”. Come quella che sceglie il santo asceta che si pone ai margini della società o sceglie la povertà volontaria e l'ascesi penitenziale. Il santo, oltre che attraverso le sue azioni contestatarie, radicali, *tranchantes*, controcorrente, anche attraverso la scelta di un abbigliamento shockante esprime visibilmente la propria contrapposizione e i propri valori antitetici rispetto al contesto sociale.

Anche senza arrivare a esempi di radicalizzazione estrema del sistema di segni messo in gioco dall'abbigliamento dei santi asceti del primo monachesimo, la santità spesso utilizza il sistema semiotico dell'abbigliamento per affermarsi, si pensi all'azione di spogliamento di Francesco d'Assisi ed alla sua attenzione pervicace

⁶ O. Blanc, *Historiographie du vêtement: un bilan*, [in:] *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Age*, 1989, pp. 27–28.

⁷ E. Goffman, *The presentation of Self in everyday life*, New York 1959.

⁸ Idem, *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*, Englewood–Cliffs 1963, p. 5.

per l'abbigliamento o al gesto di san Martino di Tours che con la spada taglia in due il suo mantello e lo divide con il povero di Amiens⁹.

3. Siamo giunti al mantello con uno dei primi testi agiografici della cristianità occidentale, che si può definire, per certi versi, un'opera archetipica.

La celebrità dell'episodio è quasi universale ed ha concorso in misura potente alla diffusione del culto martiniano nell'occidente medievale. L'episodio ha dato luogo a proverbi, definizioni climatiche, e ha suscitato l'ingegno di schiere di scrittori, poeti, pittori e scultori. Nel rigido inverno del 338–339 ad Amiens Martino, che prestava servizio militare nell'esercito romano come *circitor*, durante il suo giro di ronda, incontrando un povero nudo in pericolo di vita per le intemperie decide di dividere con lui il corto mantello dell'uniforme, la sua *clamys*. Che diventa poi — lo dico per inciso — una delle più importanti reliquie reali della monarchia franca¹⁰.

I passanti tirano dritto di fronte alla condizione di bisogno del povero, sordi e ciechi al nuovo *habitus* che la situazione richiede, Martino invece si ferma e viene colto quasi da una sorta di raptus che gli impone di dividere la sua clamide e di restare quasi nudo, perché aveva già sacrificato il resto dei suoi vestiti in una simile opera buona precedente: *Nihil praeter clamydem, qua indutus erat, habebat: iam enim reliqua in opus simile consumpserat*¹¹.

L'abbigliamento, in senso lato, svolge un ruolo rilevante in ogni rito sacro e i suoi significati arricchiscono il simbolismo rituale. La quasi nudità di Martino è il prodromo della sua conversione definitiva. Egli, infatti, quando compie l'atto della condivisione del mantello era ancora un catecumeno. Giustamente è stata notata la valenza iniziatica dell'episodio, e come l'episodio del mantello dato al povero sia risolutivo nella storia di Martino¹².

Lo spogliarsi costituisce una sorta di iniziazione. L'iniziato non può che porsi di fronte a se e al mondo nella sua mera nudità, che è quella condizione che gli permette di distaccarsi dalle pastoie mondane e rapportarsi al divino. Quasi icasticamente Sulpicio Severo descrive la repentina decisione di Martino di soccorrere il povero con le parole: *vir Deo plenus*, che giustamente al Fontaine più che — o oltre

⁹ Cfr.: M. Giorda, A. Marini, F. Sbardella, *Prospettive cristiane/2. Abiti monastici*, Roma 2007.

¹⁰ Cfr.: H. Leclercq, *Chape de saint-Martin*, [in:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. III, 1, coll. 381–390.

¹¹ *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, introduzione a cura di Ch. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen, J. W. Smit, traduzioni di L. Canali, C. Moreschini, Milano 1975 (Vite di santi a cura di Ch. Mohrmann 4), p. 12.

¹² „Ancora catecumeno, il giovane ha la rivelazione dell'identificazione di Cristo con il povero. Cristo, il povero, se stesso gli appaiono in una nuova luce. È un momento iniziatico, richiamato dalla clamide”, C. Nardi, *La clamide spartita. Ancora Martino e il povero*, „Rivista di ascetica e mistica”, t. LXXI, 2002, pp. 267–284, p. 277.

che — una semplice formula agiografica è sembrata un'indicazione precisa, quasi tecnica dell'ispirazione data a Martino da una grazia particolare¹³.

Martino ha una sorta di illuminazione interiore, è ispirato da un soffio divino che lo fa trascorrere da una forma a un'altra. La sua nudità si presenta a se stesso per poter guardare il mondo e cogliere anch'esso nella sua nudità, nella sua trasparenza che permette di vedere oltre. La nudità dell'iniziato è la sua cifra specifica che lo caratterizza.

Il gesto di Martino è davvero forte e infatti divide gli astanti, tra chi lo deride e trova ridicolo quel gesto spiazzante e chi invece, più saggiamente diviene consapevole di tutta la sua portata. La valenza cristica è potente. Come Cristo, Martino è segno di contraddizione¹⁴. Da una parte coloro che „lo trovavano ridicolo con il suo abito lacerato”, e dall'altra chi rimpiange di non aver fatto nulla di simile¹⁵. Come nella passione di Cristo da una parte ci sono i soldati che deridono e dall'altra il pianto amaro di Pietro. La derisione mette in evidenza lo stigma della diversità che il santo sceglie; il santo con il suo comportamento e con il suo abbigliamento deforme e mutilo, è folle per gli altri; rispetto al comportamento canonico, rispetto alla norma, ha un *habitus* differente. All'estetica e all'ordine del codice di abbigliamento dell'uniforme militare romana, Martino contrappone „una spiritualità che del disprezzo di sé fa un'ascesi orientata all'azione santificante della grazia”¹⁶.

Il gesto di spogliarsi del proprio mantello per il prossimo sancisce simbolicamente con Martino — e con Sulpicio Severo — l'istituzionalizzazione di un nuovo modello di comportamento cristiano¹⁷. Giustamente è stato notato a questo riguardo come l'abito divenga un mezzo di espressione per significare la la carità, un nuovo concetto cristiano spiazzante.

Lo spogliamento, l'azione di spogliarsi materializza una „tensione morale”; simbolicamente e plasticamente rappresenta un nuovo concetto che è quello di trasferire l'attenzione dal se all'altro. Questa azione incarna — o meglio, riveste — il precetto evangelico dell'ama il tuo prossimo come te stesso. L'abito costituisce lo strumento attraverso cui questa nuova condizione si manifesta.

¹³ Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, introduction, texte et traduction par J. Fontaine, Paris 1967–1969, (Sources Chrétiennes 133–135), 134, p. 481.

¹⁴ Cfr.: Sulpicio Severo, *Vita di Martino*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di F. Ruggiero, Bologna 2003, p. 175.

¹⁵ *Interea de circumstantibus ridere nonnulli, quia deformis esse truncatus habitu videretur; multi tamen, quibus erat mens sanior; altius gemere, quod nihil simile fecissent, cum utique plus habentes vestire pauperem sine sua nuditate potuissent*, *Vie de saint Martin*, 134, p. 12.

¹⁶ *Vita di Martino*, p. 176.

¹⁷ Cfr. P. Bureau, *Le symbolisme vestimentaire du dépouillement de saint Martin à travers l'image et l'imaginaire médiévaux*, [in:] *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique du vestimentaires au Moyen Age*, Paris 1989, p. 35.

Sull'abito si costruisce il rito di passaggio da una natura all'altra, è il caso di Martino, ma anche, per non fare che un altro celebre esempio, molti secoli dopo quello di Francesco, che sancisce la sua conversione, il suo passaggio da uno stato dell'essere all'altro attraverso l'atto di spogliarsi, di denudarsi, solo così si riappropria del sé, solo così avviene il passaggio dall'uomo vecchio al nuovo. L'abito costituisce una sorta di interfaccia tra „l'interiore dell'essere e la sua apparenza”, spogliandosi Martino realizza il congiungimento con il suo essere interiore, avviene la conversione, che il suo esteriore non riflette e non rappresenta più.

Per illustrare la dialettica che sottintende „la transizione dell'interiore dell'essere verso il suo esteriore” Pierre B u r e a u in uno studio sull'argomento della fine degli anni '80 ha ricordato come Isidoro di Siviglia nelle „Etymologiae” presenti chiaramente questo concetto: *Duplex est autem homo, interior et exterior. Interior homo, anima, exterior homo corpus.*

A proposito del „*topos* dello scindere l'essere in due, così da poter distinguere l'anima dal corpo, l'essere dall'apparenza” Bureau osserva come esso sia stato oggetto di specifiche analisi in un campo molto specifico della letteratura medievale che è quello dei racconti di licantropia¹⁸. In questo tipo di racconti perché possa avvenire la metamorfosi è necessario che il lupo mannaro passi attraverso a una fase di spoliatura dei vestiti. La spoliatura dell'identità del licantropo legata alla privazione dei suoi vestiti è un indicatore del „ruolo potentemente simbolico dell'abito concepito come interfaccia, come elemento di congiunzione tra l'interiore dell'essere e la sua apparenza”¹⁹. Senza spingerci così lontano dentro la foresta, si può rimarcare con Peter V a n M o o s come: „il cambiamento d'abito abbia un valore di trasformazione identitaria radicale” nei quadri mentali medievali. L'importanza eccezionale connessa all'abito è tale che secondo lo studioso tedesco si può giungere a ritenere che l'abito nel medioevo non rappresenta, ma è l'identità personale, „il corpo del corpo”, citando Erasmo²⁰.

Tornando a Martino, va osservato come la condivisione del vestito elimini le differenze tra il donatore e il povero. Martino, infatti, incarna la *Charitas* per tutto il medioevo. Nel suo gesto non c'è solo capacità di donare il proprio, di fare dono di sé, ma anche di spogliarsi di una condizione per abbracciarne una nuova. Nella divisione di un abito c'è tutta la forza di un nuovo *habitus*, un nuovo modo di comportamento che allontana inesorabilmente il giovane diciottenne dalla *militia* terrena per proiettarlo in quella spirituale.

La conversione di Martino già spogliato a metà dell'uniforme ha per conseguenza l'abbandono della vita militare, che egli compie per seguire la sua unica priorità che è Cristo. L'inizio di una nuova vita è sancito dal lacerare le vesti antiche rappresentate dal mantello militare.

¹⁸ Vide Ibidem, p. 36.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ P. V a n M o o s, op. cit., pp. 50–51.

Jacques Fontaine, nel commento al passo della „Vita Martini”, a proposito della precisione delle parole di Sulpicio Severo nella descrizione del gesto di Martino di dividere il suo mantello in due, intravede una reminiscenza virgiliana. Così come Martino, sguainata la spada che portava alla cintura, divide a metà la sua clamide: *mediam dividit partemque eius pauperi tribuit, reliqua rursus induitur*, anche nell'Eneide IX, 750: Virgilio scrive: *mediam ferro — — frontem dividit*²¹. Giustamente Fontaine nota che se il richiamo virgiliano è stato fatto in maniera consapevole è davvero rimarchevole l'utilizzo della stessa espressione per descrivere un atto di carità perfetta in luogo di una brutalità omicida a sancire il passaggio dalla *militia* terrena a quella spirituale.

4. Anche se non viene citato nel commento di Fontaine e poi in quelli successivi di Antonius A. R. Bastiaensen e Fabio Ruggiero, in realtà potrebbe esserci anche un altro illustre — e assai suggestivo — precedente cui potrebbe richiamarsi l'atto di dividere le proprie vesti in due da parte di Martino.

Nel libro dei Re, Eliseo, non appena vede che il profeta Elia è assunto in cielo si mette a gridare: „Padre mio, padre mio, carro d'Israele e sua cavalleria!”²² Poi non lo vede più. Allora afferra le sue vesti e le straccia in due pezzi. Come Martino.

Se l'atto di lacerarsi le vesti può essere interpretato a un primo livello come espressione di dolore e rammarico per la perdita di Elia, la lacerazione delle proprie vesti in due parti sottolinea anche la condizione di Eliseo di aver raggiunto un equilibrio e di essere pronto a ricevere l'eredità del suo maestro. Eliseo è pronto a iniziare una nuova vita. Simbolo di questo inizio sono le vesti che Eliseo lacerava, per indossare il mantello di Elia che lo ha generato al ministero profetico. Infatti il testo biblico subito dopo aggiunge che Eliseo: „raccolge il mantello che era caduto dalle spalle di Elia”²³. Eliseo riceve il mantello in eredità dal suo maestro Elia.

Il mantello di Elia apre un universo profondo di consonanze, metafore e rinvii simbolici, che lungo tutto il medioevo connette strettamente santità e abbigliamento.

Il mantello grazie al quale Elia è in grado di dividere le acque e che suggella il momento in cui egli riesce a cogliere l'essenza di Dio che gli si è presentato come „il sussurro di una brezza leggera” è il perno attorno a cui ruota l'abbigliamento degli uomini di Dio. L'evidenza simbolica del mantello di Elia, tipico indumento del profeta, (cfr. Zac 13, 4; Mt 3, 4), che indica la vita e la personalità di chi lo indossa (cfr. 1 Sam 28, 14; 2 Re 1, 18) è tale che non vale la pena che mi ci soffermi.

Si tratta di un referente indifferibile nella storia dell'abito dei religiosi. Non voglio neanche provare a addentrarmi nella fitta selva di rimandi e citazioni scritturali e patristiche, limitandomi a qualche incursione agiografica.

²¹ Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 134, p. 484 e n. 2.

²² 2 Re 2, 12.

²³ 2 Re, 2, 13–14.

Elia è descritto come uomo che portava „un rivestimento di peli e una fascia (grembiule) di pelle attorno ai fianchi” (2 Re, 1). Su questo modello si esempla Giovanni Battista che Marco descrive come „vestito di peli di cammello e con una cintura di cuoio attorno ai fianchi” (Mc, 1, 6). L'evangelista Marco che più avanti mette in esplicito collegamento la missione di Giovanni con quella di Elia aggiunge che Giovanni si cibava di locuste e miele selvatico. Siamo all'archetipo, al modello cui si ispireranno generazioni di anacoreti, asceti, eremiti, monaci; uomini di Dio che si conformeranno ai loro modelli scritturali nell'abbigliamento e nel regime alimentare. Il selvatico, il nudo, il crudo sono in netta opposizione al vestito, all'urbano, al cotto. Sono categorie antinomiche che accompagnano la storia della spiritualità cristiana e che naturalmente hanno un'eco profonda nella letteratura religiosa e in special misura in quella monastica, particolarmente nei testi normativi e agiografici in cui la rappresentazione dei santi asceti sul modello di Elia e Giovanni Battista è topica.

Passando a un piano più generale sarebbe interessante analizzare nella letteratura agiografica le modalità e le funzioni della descrizione dell'abbigliamento.

In uno studio del 1982 Jacques Le Goff ha individuato come nei romanzi cortesi la descrizione dell'abbigliamento corrisponda alla segnalazione dello status sociale dei personaggi ed abbia la funzione di mettere in evidenza certi momenti essenziali del racconto, specialmente i riti di passaggio²⁴. Fatto questo che ben si addice in maniera quasi archetipica, con l'episodio del mantello di Martino.

Lo stesso Le Goff in un articolo scritto con Vidal-Naquet riconobbe nel celebre episodio della follia di Ivano nell'omonimo romanzo di Chretien de Troyes il *topos* dell'uomo selvaggio, che tira in gioco le categorie elaborate da Claude Lévi-Strauss di cultura e natura. In seguito alla perdita della sua dama, Ivano perde la ragione, distrugge i suoi vestiti e si perde nella foresta in cui si nutre di carne cruda. Inselvaticito e nudo, naturalmente egli vive una situazione di profonda rottura, antitetica all'ambiente socializzato rappresentato della corte; dallo *status* di cavaliere egli passa a quello di cacciatore/preda. Il seguito del romanzo illustra i progressivi gradi di reintegrazione dell'eroe al suo *status* originario²⁵.

Le categorie dicotomiche di Lévi-Strauss (natura/cultura; crudo/cotto) valgono sicuramente anche per i padri del deserto e per gli eremiti che nelle loro scelte antitetiche alla società e ai suoi codici, nella scelta della natura come opposizione a cultura sanciscono questa cesura, questo passaggio con un cambiamento di abiti e di *habitus* che comporta l'abbandono dei vestiti e l'utilizzazione di pelli d'animali o la scelta *effrayante* della nudità. Gli esempi a riguardo sono innumerevoli, dalla

²⁴ J. Le Goff, *Codes vestimentaire et alimentaire dans Erec et Enide*, [in:] *L'imaginaire médiéval*, Paris 1982, pp. 188–207.

²⁵ J. Le Goff, P. Vidal-Naquet, *Lévi-Strauss en Brocéliande*, „Critique” 325 (1974), pp. 541–571; poi in: *Claude Lévi-Strauss*, éd. R. Bellour, C. Clément, Paris 1979, pp. 265–319; cfr. sull'argomento: O. Blanc, op. cit., p. 21.

„Vita Antonii”, testo archetipico per l’agiografia e l’ascetismo, alla „Historia Lausiaca” di Palladio, all’„Historia monachorum Aegypti”, agli *Apophtegmata Patrum*, alla „Storia Filotea” di Teodoreto di Ciro, alle „Vite” di Ilarione e Malco composte da Girolamo.

In questa prospettiva le descrizioni della vita degli eremiti si rivelano fonti particolarmente significative per illustrare il processo di sacralizzazione del corpo, di cui i devoti cercano la vista e il contatto. Si tratta soprattutto di uomini ma vi sono anche donne; a noi interessa sicuramente il caso di Pelagia, la cui leggenda agiografica è diffusa in molte lingue che, dapprima attrice ad Antiochia, si fece in seguito penitente, e alla fine entrò in monastero travestita da uomo. Il travestimento di norma è un atto fraudolento, si pensi a quello del re Totila, prontamente smascherato da Benedetto nel capitolo 14 della „Vita Benedicti” di Gregorio Magno. Il travestimento è un rivelatore sensibile dei meccanismi simbolici e valoriali connessi all’abbigliamento nella società medievale, tanto più in quanto nel medioevo normalmente il riconoscimento dell’individuo è fatto attraverso la descrizione dell’abbigliamento piuttosto che della fisionomia di una persona. Valentin Groebner, che ha compiuto degli studi sui mandati di arresto e sui passaporti alla fine del medioevo, ha proposto numerosi esempi sul rilievo assoluto dell’abbigliamento come mezzo d’identificazione²⁶. Peter Van Moos a questo proposito cita come esempio il fatto che quando un padrone cercava un servo fuggito non dava una descrizione delle caratteristiche somatiche del fuggitivo, bensì particolari del suo abbigliamento. A questo riguardo Van Moos rileva giustamente che sarebbe troppo riduttivo e semplicistico ricorrere all’ingenuità e alla semplicità medievale e supporre che allora „il bisogno di evitare i qui pro quo era meno sviluppato che oggi”; piuttosto è necessario supporre che ci si trova di fronte a una concezione dell’abbigliamento completamente diversa dalla nostra, sicuramente influenzata anche da un fattore economico, poiché di norma nel medioevo non si possedevano che pochi abiti, al punto che essi erano anche oggetto di testamento, e questo anche tra le *élites*²⁷.

5. Ma riprendiamo le fila riguardo al problema del corpo.

Assai giustamente è stato notato che: „il corpo è la realtà fisica in cui si iscrive il percorso spirituale del santo”²⁸. Fondamentale dunque in questa prospettiva diviene il modo di presentazione del corpo, che è — per banalizzarlo — il primo e più significativo biglietto da visita del santo, la proiezione esteriore della realtà interiore e spirituale.

²⁶ V. Groebner, *Der Schein der Person. Steckbrief, Ausweis und Kontrolle im Mittelalter*, München 2004; Cfr. anche M. Pastoreau, *Le gant médiéval. Jalons pour l’histoire d’un objet symbolique*, [in:] *Le corps et sa parure*, pp. 121–138.

²⁷ Cfr. P. Van Moos, op. cit., pp. 46–52.

²⁸ S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma–Bari 1999, p. 19.

Nel sistema di comunicazione con il mondo, che giocoforza si instaura nel santo o nell'asceta che sta costruendo la sua santità sul suo corpo, anche l'abbigliamento gioca un ruolo concreto e non marginale nel sistema di segni che si è stabilito con il mondo; anche nel caso dell'eremita andato nel più ritirato dei recessi si instaura un rapporto a doppia mandata con la società. Un esempio eclatante è offerto già in uno dei primissimi testi agiografici dedicati a santi asceti della cristianità, la „Vita Antonii”, nella quale continuamente il protagonista si sposta seguito dalle folle che lo cercano, come capiterà in seguito anche a Benedetto²⁹.

Il santo normalmente si pone in una posizione marginale rispetto alle istituzioni e spesso ai limiti, anche fisici, spaziali, della comunità. Se nel corso della vita il santo riesce spesso a proteggere con la modestia la propria intimità eccezionale, ponendosi fisicamente lontano dalla morbosa attenzione della comunità e sfuggendo al contatto con le folle che altrimenti lo soffocherebbe, dal momento della morte il santo non appartiene più a se stesso, per così dire, ma il suo corpo viene custodito, smembrato e venerato dalla comunità che attorno alle reliquie si raccoglie e intorno al processo rimemorativo costruisce la sua identità religiosa. Il discorso delle reliquie potrebbe spingerci ad arrivare a considerare vestiti dei santi, tessuti dei santi anche i *brandea*? In effetti si potrebbero considerare come vestiti collegati ai santi anche le strisce di tessuto che si infilavano nei loro sepolcri e che al contatto con le loro spoglie si impregnavano della *virtus* santa e taumaturgica del santo, assurgendo al rango sacrale delle reliquie. Nell'abito risiedeva la *virtus* del santo, l'abito non era solo un rinvio simbolico alla santità del santo, ma era un *medium* in grado di trasmetterne la santità lungo tutto il medioevo; per non fermarci alla tarda antichità o all'altomedioevo, si pensi agli assalti della folla a Bologna nel 1222 per strappare anche un brandello della tunica povera di Francesco, o più tardi il racconto riportato dalla „Vita” di Bernardino da Feltre in cui si narra di come i fedeli a Perugia nel 1486 cercassero anche solo di toccare, strusciarsi alla sua „ruvida tonaca”³⁰. Più avanti si avrà modo di tornare sulla santità dell'abito dei religiosi.

Tornando alla dimensione spaziale dell'ascesi dei santi anacoreti, un tratto fondamentale per comprendere il fenomeno eremitico è senz'altro il rapporto tra questo tipo di esperienza religiosa e i luoghi in cui questa esperienza si attua. In questo senso è sicuramente necessario considerare il fenomeno eremitico in una traiettoria storiografica orientata verso l'indagine degli spazi reali e simbolici della santità e, più in generale, della religiosità, che ha le sue radici negli studi di Michel de Certeau e Evelyne Patlagean e che ha conosciuto tappe significative in convegni quali „Luoghi sacri e spazi della santità”, curato da Sofia Boesch Gajano

²⁹ Cfr. ad es. il capitolo 49: *Quando autem se vidit molestari a multis, et non permitti illi recedere ut volebat, Vita di Antonio*, introduzione di Ch. Mohrman, testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, traduzione di P. Citati, S. Lilla, Milano 1974, p. 100.

³⁰ Cfr. M.G. Muzzarelli, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna 1999, pp. 298–299.

e Lucetta Scaraffia, e in studi quali quelli di Jacques Dalarun su Robert d'Arbrissel o di Gabriella Zarrì sulle forme della religiosità femminile alla fine del medioevo e di Glauco Cantarella sullo „Spazio dei monaci”³¹. In questa prospettiva si acquisisce la consapevolezza di come i luoghi non siano semplicemente lo sfondo paesaggistico in cui si svolge una vicenda spirituale e esistenziale, ma siano una componente che interagisce con le forme di vita eremitica, dalle origini, con i deserti della Tebaide, della Siria e della Palestina, alla fine del medioevo con il fenomeno delle cellane cittadine, in un processo in cui all'allontanamento nel deserto si sostituisce „l'inclusione/reclusione volontaria, i cui confini materiali (le mura) sono insieme strumento di protezione e luogo del contatto con la società circostante”³². Il „deserto” degli eremiti si rivela infatti un concetto non univoco e può essere considerato come un „non luogo”, la cui valenza simbolica può non corrispondere con un effettivo *vacuum* della presenza umana, rivelandosi un luogo dello spirito più che un ambiente fisico. Il rapporto con i luoghi si rivela senza dubbio un elemento costitutivo di ogni esperienza eremitica nella quale è imprescindibile il nesso tra separatezza e visibilità che comporta un rapporto dialettico tra ritiro dal mondo e protagonismo sociale. In quest'ottica nella eccezionale varietà dei casi e delle forme dell'esperienza eremitica un parametro fondamentale è costituito dai modi di gestione del corpo. Il corpo, infatti, si rivela un indicatore evidente del percorso ascetico ed è il testimone privilegiato del fenomeno della *indiscretio*, intesa come rifiuto della *discretio*, che può essere ravvisato come minimo comune denominatore dell'esperienza eremitica.

Tale fatto è ben ravvisabile nel caso dei „santi folli di Dio” della chiesa ortodossa greca e, in certa misura, nel caso di Francesco e dei primi francescani. Se esiste un fortissimo valore connesso al rituale della vestizione, legato all'atto simbolico, rituale, battesimale del rivestirsi in Cristo — si pensi alla professione monastica, o al desiderio di aderire anche nell'abbigliamento ai modelli vetero e neotestamentari come Elia e Giovanni Battista — esiste anche il *pendant* antitetico dello spogliarsi per Cristo in riferimento alla sua *Kénosis*. Così si assiste al feno-

³¹ M. De Certeau, *Hagiographie*, [in:] *Encyclopaedia Universalis*, t. VIII, Paris 1968, pp. 207–209; E. Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, „Annales E.S.C.”, t. XXIII, 1968, 1–2 pp. 106–126; J. Dalarun, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045–1116), fondateur de Fontevraud*, Paris 1985; *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano, L. Scaraffia, Torino 1990; *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, a cura di G. Zarrì, Torino 1990; G. M. Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, [in:] *Uomo e spazio nell'altomedioevo*, L. Settimana di studio di Spoleto, Spoleto CISAM 2003, pp. 805–847. Per un panorama storiografico mi sia consentito rinviare a: U. Longo, *La santità medievale*, Roma Jouvence 2006 (con un saggio introduttivo di G. Barone) (Il Timone bibliografico 1).

³² S. Boesch Gajano, *Alla ricerca dell'identità eremitica*, [in:] *Ermite de France et d'Italie (XIe–XVe siècle)*, sous la direction d'A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l'Ecole française de Rome 313), pp. 479–492, p. 488.

meno del „seguire nudi Cristo nudo” che comporta uno spogliarsi non solo dei propri valori identitari legati all’ estrazione sociale, alla formazione culturale, ai legami parentali, ma anche letteralmente dei vestiti, in una perfetta coincidenza tra abiti e *habitus*, e vivere nudi, come nel caso della tradizione dei sette eremiti „che si aggiravano perennemente nudi, nascosti agli occhi di tutti, tra le pendici boschive del Monte Athos”³³.

6. La nudità è un connotato marcante l’eremitismo assoluto che l’agiografia italo-greca a cavallo del primo millennio testimonia e tramanda. È il caso di san Fantino che, „preferendo le fiere agli uomini”, rimane per diciotto anni nudo in seguito al disfaccimento della sua ruvida veste³⁴. La nudità diviene il tratto caratterizzante l’identità del discepolo di san Fantino, detto appunto san Niceforo il nudo, ed è la caratteristica della rappresentazione iconografica di santi asceti quali S. Onofrio e S. Pietro l’Athonita, presentati come due vecchi coperti solo dalla loro lunga barba e dai capelli.

Vi è, anche in questo tipo di eremitismo estremo, uno stretto rapporto, una rispondenza tra l’abbigliamento e il regime alimentare. Alla selvatichezza del vivere nudi si accompagna, infatti, assai spesso un altro elemento di ascesi assoluta rappresentato dal „vivere al pascolo”; i *boskoi*, cioè gli eremiti che pascolano, in latino *pabulantes*, si cibano di frutti spontanei, miele e radici, come Giovanni Battista che si nutriva solo di miele e locuste, non come un degradamento bestiale dell’uomo, ma in rapporto e in rimando allo stato di perfezione e innocenza originaria edenica³⁵. Se non tutti gli eremiti sono nudi, certamente quasi tutti vanno scalzi — la gimnopedia, peraltro è una pratica ascetica che era conosciuta e praticata anche presso l’eremitismo latino. Si pensi, per esempio a Fonte Avellana e ai testi di Pier Damiani. Molto ci sarebbe da dire sugli usi ascetici estremi proposti nell’ambito dell’eremitismo riformatore avellanita anche rispetto all’abbigliamento, basti pensare alle corazze, alle loriche usate come abito penitenziale³⁶.

³³ Cfr. E. Morini, *Il fuoco dell’esichia. Il monachesimo greco in Calabria fra tensione eremitica e massimalismo cenobitico*, [in:] *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*, a cura di P. De Leo, Soveria Mannelli 2004, p. 19.

³⁴ *Vita Phantini iunioris* (Nov. Auct. BHG 2366z, olim BHG 1509b), [in:] *La vita di san Fantino il Giovane*, introduzione testo greco, commentarii e indici a cura di E. Follieri, Bruxelles 1993 (Subsidia Hagiographica 77), 28, p. 432.

³⁵ Cfr. E. Morini, op. cit., pp. 19–20.

³⁶ Cfr.: U. Longo, *Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni sull’eremitismo a confronto*, [in:] *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano, Atti delle Giornate di studio „Sophia kai historia” Roma, 17–19 febbraio 2005*, a cura di A. Volpato, Roma 2008, pp. 63–77; idem, *La norma e l’esempio: Pier Damiani e i suoi eremiti*, [in:] *Pier Damiani: l’eremita, il teologo, il riformatore*, (1007–2007), *Atti del XXXIX Convegno del Centro studi e ricerche antica provincia ecclesiastica ravennate, Faenza–Ravenna 20–23 settembre 2007*, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009, (Ravennatensia XXIII), pp. 41–56; idem, „*Qui corripit refugit, nobiscum habitare non possit*”. *Pier Damiani*

L'agiografia relativa all'ascetismo italo-greco si rivela un testimone particolarmente utile e chiaro su una serie di punti che si ritrovano anche in seguito in occidente. Innanzitutto si capisce bene la gerarchia tra condizione eremitica e cenobitica. I protagonisti dell'agiografia italo-greca, come san Fantino o san Nilo, anche se fondano, dirigono e vivono in cenobi, restano sempre convinti della superiorità dell'*esikia*. La contrapposizione e la gerarchizzazione tra eremo e cenobio è resa e fissata con immediatezza visiva e simbolica dalla contrapposizione crudo/cotto e dal codice dell'abbigliamento: nel cenobio si mangiano pietanze cotte e delicate — dove delicate sta per cucinate — mentre nella condizione eremitica ci si ciba solo di alimenti allo stato crudo. Inoltre la condizione eremitica è rappresentata dall'indumento che la caratterizza, il *kitòn*, unico, potente elemento che nel suo rinvio simbolico ai sommi modelli esemplari di Elia e del Precursore sfronda tutti i meno potenti valori e rimandi simbolici connessi alla complessa ed elaborata simbolica dell'abito monastico canonico. Al quale abito — come giustamente ha notato Enrico Morini — nel cenobio ci si rapporta „con rigoroso scrupolo poiché non a caso lo si pretende rivelato, in tutte le sue componenti, dall'angelo a S. Pacomio il Grande, l'iniziatore e primo legislatore della vita cenobitica”³⁷. La connessione angelica dell'abito monastico, peraltro, è ben testimoniata anche nella tradizione occidentale. Giovanni Cassiano nelle „Institutiones” paragona l'abito dei monaci a due ali e un decreto attribuito a papa Bonifacio IV paragona l'abito dei monaci alle sei ali dei cherubini³⁸. L'immagine è poi ripresa un gran numero di volte nella letteratura monastica. Per Ildegarda di Bingen l'abito monastico conferisce ai monaci e alle monache „qualcosa della luce angelica e, come ali, serve ad elevarli”. Un'altra raffigurazione assai diffusa propone l'accostamento dell'abito monastico alla croce.

A tale complessa simbolica l'eremita contrappone come unico indumento del suo corredo il *kitòn*, la tunica, che è un abito talmente caratterizzante che l'eremita talvolta è presentato nelle fonti esclusivamente attraverso il suo tipico indumento venendo definito come „il *monokitòn*, colui che indossa la sola tunica”³⁹.

Rispetto alla tunica cenobitica il *kitòn* di norma era di dimensioni più ridotte — rinviando così alla condizione vagheggiata di nudità — ed era tagliato all'altezza del gomito e del ginocchio.

ni e l'esemplarità normativa in contesto di riforma, [in:] *Storia della direzione spirituale*, t. II: *Il Medioevo*, a cura di G. Filoramo, S. Boesch Gajano, Brescia, (in corso di stampa); Idem, „Sancti novi” e antichi modelli al tempo della riforma della Chiesa. Pier Damiani e l'„inaudita” novitas della flagellazione, [in:] *Il moderno nel medioevo*. Atti del Seminario di studio dell'Istituto storico italiano per il medioevo, (Nuovi studi storici), Roma 2009, (in corso di stampa).

³⁷ E. Morini, op. cit., p. 22.

³⁸ G. Constable, *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the 4th to the 12th Century*, [in:] *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto 1987, *Atti della XXXIII Settimana di studio di Spoleto*, Spoleto 1987, pp. 771–834, p. 818.

³⁹ E. Morini, op. cit., p. 22.

Si trattava di una tunica di pelle animale, contrariamente a quella cenobitica che era di tessuto. San Nilo, allorchè viveva ritirato nella grotta possedeva due tuniche di pelle di capra, e ne cambiava una all'anno, prima che gliene venisse rubata dagli arabi una delle due che aveva lasciato sopra un formicaio a ripulirsi dai vermi⁴⁰.

La scelta della pelle in luogo del tessuto è da mettere in relazione al modello biblico, non soltanto di Elia e di Giovanni Battista, ma anche del brano archetipico della vita eremitica della „Lettera agli Ebrei” in cui si narra di quelli che „andarono in giro coperti di pelli di pecora e di capra — — andarono vagando per i deserti, sui monti, tra le caverne e le spelonche della terra”⁴¹.

Rispetto a questa differenziazione vestiaria tra vita cenobitica e eremitica è sintomatico il gesto che compie Elia lo Speleota. Poiché, in seguito a un'incurSIONE di arabi, la sua comunità cenobitica si disperde Elia sancisce il suo ritorno alla *esichia* mediante un cambio d'abito e indossa una ruvida tunica di pelli. Sulla stessa linea, altrettanto indicativo, e per certi versi ancora più pregnante, per la conformità al modello del profeta Elia, è l'atto di san Nilo che si sfila il mantello di tessuto nero e lo pone sulle spalle di un suo servitore restio a pronunciare la professione monastica e poi si reca dall'economista del cenobio per chiedere come nuovo mantello una pelle di pecora sulla quale cuce le *benedictiones*, lettere e croci che ancora oggi caratterizzano l'*analabos*⁴². Rispetto al valore di Elia come modello principe della vita eremitica, vale la pena riportare il passo di Atanasio che, a proposito del padre del monachesimo Antonio, afferma in maniera che non potrebbe essere più eloquente: *Dicebat autem sibi Antonius: oportebat qui studium Christi habet [ex] conversatione magni illius Eliae considerare, ut in speculo, vitam suam*⁴³.

7. Se la differenza tra *conversatio* eremitica e cenobitica è resa sostanziale, dal tipo di materiale con cui è fatto l'indumento caratterizzante, nel caso di Nilo e del suo domestico si è parlato anche di colore. Nel contributo di Glauco Cantarella in questo stesso volume viene messa in rilievo l'importanza che ha il colore nelle *querelles* tra cistercensi e cluniacensi. Niente di stupefacente nella virulenza delle dispute: per gli ecclesiastici il colore è prima di tutto un fatto teologico e in gioco, nella scelta della qualità del tessuto e del colore, c'è l'identità stessa della comunità che nell'abito si riconosce. Anche in questo caso gli esempi si potrebbero sprecare.

⁴⁰ *Vita di san Nilo fondatore e patrono di Grottaferrata*, a cura di G. Gio v a n n e l l i, Grottaferrata 1966, cap. 17.

⁴¹ Ebrei, 11, 37–38.

⁴² E. M o r i n i, op. cit., p. 23.

⁴³ *Vita di Antonio*, cap. 7, p. 24.

La luce e l'oscurità hanno naturalmente un'influenza notevole nella scelta della simbolica degli abiti e in particolare dei mantelli: si pensi al caso dell'ordine dei carmelitani.

La vicenda dei carmelitani è davvero emblematica rispetto al tema del mantello perché intorno a questo indumento e su di esso tra XIII e XVI secolo si giocano questioni che toccano la memoria e il futuro identitario dell'ordine. La questione è complessa e voluminosa e, dunque, non è mia intenzione ripercorrerla puntualmente in questa sede.

In origine i carmelitani avevano un mantello davvero singolare. Diverso da quello di qualsiasi altro ordine mendicante, monastico o militare. Il loro mantello non era in tinta unita, bensì era rigato a strisce di colore chiaro e scuro.

Fin dal loro ritorno dall'oriente alla metà del XIII secolo i frati del Carmelo suscitano scalpore, scandalo e riprovazione per il loro mantello che viene giudicato eccentrico e anomalo.

In varie parti d'Europa si erano levate critiche e derisione per il *pallium barratum* carmelitano.

Le strisce, il tessuto rigato erano giudicati lussuriosi, inappropriati per dei frati che avevano fatto voto di povertà, eccentrici, rappresentavano una difformità dalla norma talmente stridente che veniva considerata una trasgressione. A Parigi, in particolar modo, i carmelitani, spregiativamente chiamati *les frères barrés*, i frati barrati, sono oggetto di derisione e scherno che sfociano talvolta in aggressioni. Il poeta Rutebeuf li fa oggetto di satire e accuse infamanti. Lo scandalo, soprattutto nelle aree urbane, è tale che negli anni sessanta del XIII secolo il pontefice Alessandro IV chiede espressamente ai carmelitani di abbandonare il mantello rigato per uno in tinta unita. Vi è stato chi per spiegare i motivi della riprovazione del mantello rigato dei carmelitani ha tirato in causa la non conformità cristiana di tale tipo di accostamento cromatico e di disegno in quanto rassomigliante a indumenti musulmani, sul modello della *djellaba*. In realtà, in uno studio espressamente dedicato alla storia delle righe e dei tessuti rigati intitolato significativamente „La stoffa del diavolo”, Michel Pastoureau ha mostrato come tale tipo di disegno bicromatico abbia avuto sempre un carattere discriminatorio e sia stato sempre accostato a marginali, reietti, prostitute. I decreti delle sinodi diocesane, delle assemblee provinciali e dei concili ecumenici mostrano come la società ecclesiastica si sia sempre opposta alle righe, specialmente quelle che alternano colori vivaci, suscitando così l'impressione di policromia e dunque di *diversitas*⁴⁴.

Un problema specifico si aggiungeva a questa diffidenza a livello di immaginario della società ed era costituita da un problema di uniformità. Infatti poiché

⁴⁴ M. Pastoureau, *La stoffa del diavolo. Una storia delle righe e dei tessuti rigati*, Genova 1991, *passim*, ma in partic. p. 17. Cfr. anche G. Sergi, *Le righe (e la maglia della Juventus)*, [in:] *Enciclopedia del Medioevo* (Le Garzantine), a cura G. M. Cantarella, L. Russo, S. Sagulo, Milano 2007, p. 109.

non era semplice trovare stoffe rigate spesso i frati carmelitani presentavano difformità nelle tonalità del colore, così come nel numero, nella forma e nella disposizione delle righe.

Al capitolo generale di Montpellier nel 1287 i carmelitani prendono la decisione di cambiare la foggia del loro abito e dal distintivo grigio e bianco a strisce verticali passano al bianco a tinta unita. Il *pallium barratum*, che era stato il loro marchio identitario sin dal loro arrivo dalla terra santa, aveva costituito un motivo di difformità e di scalpore troppo grande, e le polemiche dovevano cessare a rischio della stessa sussistenza dell'ordine. Da pochi anni, infatti, il secondo concilio di Lione aveva decretato la soppressione di tutti gli ordini mendicanti recenti e i carmelitani si trovavano in una posizione nella quale era meglio non dare adito a polemiche e a motivi di scandalo.

Andrew Jotischky, che ha dedicato una serie di studi all'ordine del Carmelo, giustamente ha osservato come la produzione storica dei carmelitani dalla fine del XIII secolo agli inizi del sedicesimo, quasi senza eccezioni è tutta concentrata a spiegare la natura del vecchio e del nuovo abito, e a giustificare e chiarire il cambio del 1287⁴⁵.

Sì, perché tanto i critici che gli osservatori avevano subito notato e dichiarato che il cambio di abito aveva dei risvolti profondi sull'orientamento spirituale dell'ordine e di fatto significava una nuova professione.

Ora in realtà è improprio parlare di cambio di abito perché il cambiamento riguardava solo il mantello, *mantellus*, e non la tunica e lo scapolare che costituivano la principale struttura dell'abito monastico sul quale quello mendicante si esemplava con le differenze peculiari di ogni ordine. In un atto notarile del capitolo generale di Montpellier è specificamente detto che: „noi decretiamo che non è nostra intenzione di cambiare l'abito regolare, ma piuttosto l'indumento esteriore, comunemente chiamato *mantellus* che non è in sé stesso necessario all'ordine”⁴⁶. Per l'indumento esteriore vengono utilizzate tre differenti termini: *clamys*, *mantellus* e *cappa*, che però si riferiscono tutti e tre allo stesso tipo di indumento. Questo è evidente dal testo che propone anche una interessante distinzione tra mantello e abito: „Noi ordiniamo e prescriviamo — — che le varie *clamydes* o *mantelli* che abbiamo usato indossare sino ad ora devono essere eliminate dalle nostre persone e dal nostro ordine, e le abbandoniamo da questo momento. Noi le cambiamo, non come abito, ma come un segno esteriore, a favore di *cappae* bianche, che rimpiazzano le *clamydes*. Nel fare questo noi non diminuiamo o incrementiamo lo *status* del nostro ordine”⁴⁷.

⁴⁵ A. Jotischky, *The Carmelites and antiquity: Mendicants and their pasts in the Middle Ages*, New York 2002, pp. 45–78.

⁴⁶ *Medieval Carmelite Heritage: Early Reflections on the Nature of the Order*, ed. A. Staring, Rome 1989, (Textus et studia Carmelitana 16), p. 66. Cfr.: A. Jotischky, op. cit., p. 46.

⁴⁷ *Medieval Carmelite Heritage*, p. 67.

A favore del cambio di mantello si sommavano motivazioni dettate dal timore delle accuse di lussuria e ricchezza che l'apparenza dell'abito suggeriva alla società e la considerazione che l'abito multicolorato infrangeva anche la tradizione patristica. Basilio, infatti, viene ricordato nel capitolo generale del 1287, prescriveva che non bisognava indossare abiti multicolorati. La necessità di uniformità, la preoccupazione della percezione esterna del *look* dell'ordine e la volontà di trovare sostegno nella tradizione patristica sono tra le principali cause per spiegare il cambio di mantello. Si tratta di un punto dolente, però. Cambiare l'abito vuol dire in un certo senso cambiare anima e identità. Così perlomeno viene recepito dai contemporanei. Gli attacchi per il cambio d'abito e le critiche per il fatto che questo comporta un cambio di identità e di professione, per così dire, si sprecano. In particolare i domenicani sono tra i detrattori più accaniti, ma non sono certo gli unici; così infatti si esprime un annalista agostiniano del priorato inglese di Osney: „i frati del Monte Carmelo, guidati da una eccessiva vanità, hanno cambiato il loro abito originale dai multicolorati e quadripartiti *pallia* che avevano indossato sin dalla fondazione dell'ordine, scartandoli con maggior imprudenza di quanta fosse decorosa e al loro posto essi hanno indossato una cappa bianca”⁴⁸.

Il cambio d'abito viene percepito come un cambio d'identità al punto che viene associato da alcuni a un cambio di nome dell'ordine. Si rende necessario produrre risposte e trattati che giustifichino, spieghino, contrattaccino, affermino, fissino, ricostruiscano, diano motivazioni, profondità spirituale e coerenza teologica al cambiamento. Cambiamento che poteva — ed era stato — interpretato come un'ammissione di debolezza e una mancanza di integrità. A questo si aggiunge un problema ulteriore di enorme rilevanza dal punto di vista identitario.

8. Se il mantello riveste un rilievo fondamentale nell'identità carmelitana altrettanto fondamentale — e le due cose non sono certo scollegate, lo vedremo subito — è il richiamo fondativo al profeta Elia, preteso fondatore dell'ordine al quale si rifanno sempre le elaborazioni della memoria carmelitane.

Il variegato mantello se era poco consona come abito di un ordine mendicante era provvisto di una indiscutibile autorevolezza dovuta all'essere in relazione nientemeno che con il profeta Elia. Il prestigio dato dal collegamento veterotestamentario non fu sufficiente per evitare il cambio di mantello reso necessario, come si è visto, dalle urgenze del momento in cui era in pericolo la sussistenza stessa dell'ordine. Nelle fonti della fine del XIII secolo non si fornisce una spiegazione chiara e aperta del legame tra il mantello e Elia. Ma nelle successive speculazioni dell'ordine e soprattutto nelle difese dai detrattori trovano spazio spiegazioni tanto del *pallium barratum* che del cambio con l'adozione del mantello di colore bianco. Accanto a spiegazioni più pedestri, come quella presentata dal carmelitano John Hornby in risposta al domenicano John Stokes, che il cambio di mantello da colo-

⁴⁸ A. Jotischky, op. cit., p. 51, n. 22.

rato a bianco era stato fatto in osservanza alle decretali che proibivano espressamente ai chierici di indossare abiti di differenti colori, vengono elaborate interpretazioni assai più creative rifacentesi alla tradizione scritturale⁴⁹.

Protagonista è sempre il profeta Elia e la tradizione biblica serve a difendere sia il primitivo mantello che il successivo. Così l'apologista carmelitano John Baconthorpe, alla metà del XIV secolo, spiega l'adozione della *cappa* bianca riferendosi a una tradizione apocrifia che parlava di una visione avuta dal padre del profeta Elia a cui comparvero in sogno personaggi angelici biancovestiti che sarebbero *figurae* dei seguaci di Elia. Se questo è un tentativo di spiegazione per giustificare il cambio di mantello, i carmelitani ritenevano che il loro mantello bicromatico si rifacesse a quello indossato dal profeta Elia. Una spiegazione delle righe era il loro richiamo alla pelle degli animali con cui si vestiva Elia, ma la spiegazione più creativa viene fornita intorno al 1370 dal carmelitano tedesco Giovanni di Hildesheim nel „*Dialogus inter directorem et detractorem de ordine Carmelitarum*”⁵⁰. Al detrattore, quasi certamente un domenicano, che gli chiede che tipo di abito indossassero i suoi predecessori il carmelitano replica con la leggenda relativa al padre di Elia che spiega l'adozione del mantello bianco in luogo di quello *barratum*. Egli non mette in collegamento il *pallium barratum* con l'abbigliamento di Elia che indossava una „*vestis pilosa, grisea, non colorata per artem*”, così come poi Giovanni Battista. Alla successiva domanda del detrattore che chiede allora come mai se i Carmelitani erano i successori di Elia essi non indossavano una veste simile a quella del profeta, viene offerta la spiegazione dell'origine del *pallium barratum*. Il mantello di Elia non era colorato, ma allorché egli ascese al cielo nel carro di fuoco, nel gettare il mantello verso Eliseo il mantello si annerì con il fuoco dell'ascensione mentre le parti sotto le pieghe restarono del colore originario grigio. Ecco spiegata l'origine del mantello a strisce grige e nere che poi i seguaci del profeta continuarono a indossare.

Le polemiche identitarie dell'ordine del Carmelo peraltro non sono certo un fatto sporadico ma accompagnano la storia dell'ordine fino alla piena età moderna. Celebre e sintomatica in questo senso, la furente polemica con i bollandisti soprattutto da parte dei carmelitani. Poiché i padri gesuiti belgi avevano messo in discussione la tradizione che voleva fare di Elia il fondatore dell'ordine del Carmelo, quest'ultimo aveva ottenuto dall'inquisizione spagnola la messa indice degli „*Acta Sanctorum*”, condanna che gravò sull'impresa bollandista dal 1695 al 1715⁵¹.

⁴⁹ Sulla polemica tra lo Hornby e il domenicano Stokes cfr.: *Ibidem*, pp. 58–59.

⁵⁰ *Dialogus inter directorem et detractorem de ordine Carmelitarum*, [in:] *Medieval Carmelite Heritage*, pp. 336–388; cfr. A. Jotischky, *op. cit.*, pp. 61–62.

⁵¹ Cfr. da ultimo anche per la bibliografia precedente: *Bollandistes, Saints et Légendes. Quatre siècles de recherche*, éd. R. Godding, B. Joassart, X. Lequeux, J. Van der Straeten, Bruxelles 2007.

In tutta la vicenda emergono due elementi di fondo che mi sembrano particolarmente cogenti per il tema al centro di queste pagine: la coincidenza tra l'abito e il nucleo spirituale e identitario di un ordine, in maniera materica, concreta e non solo simbolica e il ruolo fondamentale del profeta Elia e del suo abbigliamento.

Elia rimane un modello archetipico per chiunque intenda vivere una vita spirituale e il suo mantello è un referente fondamentale, non solo simbolico ma anche concreto, nella riflessione e nel pensiero ascetico e contemplativo.

„Il pensiero è come il vento”, dice Sofocle attraverso il coro dell'Antigone e questo concetto mi richiama alla mente come attraverso „il sussurro di una brezza leggera” si manifesti la piena comprensione di Dio per Elia. A proposito di Elia la Bibbia narra, infatti, che il profeta sul monte Oreb si trova davanti prima un „vento impetuoso”, „ma il Signore non era nel vento”, poi „un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto”, poi „un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco” (1 Re, 19,11–12). Infine, giunge „il sussurro di una brezza leggera” (1 Re, 19,12). Allora Elia „si coprì il volto con il mantello” (1, Re, 19,13) e trovò il Signore.

Nella „voce sottile di un silenzio” Elia scopre quanto Dio sia leggero; solo quando giunge il sussurro della brezza allora Elia si copre il volto con il mantello e capisce. Ancora — ma dovrei dire già — una metafora legata all'abbigliamento, ancora il vestirsi, il coprirsi rivela una profonda valenza simbolica.

La comprensione si palesa attraverso l'atto di coprirsi gli occhi (terreni) con il mantello.

Elia può quindi lasciare il suo mantello in eredità. Un'eredità che nel medioevo abbiamo visto essere stata raccolta da generazioni di asceti, santi e religiosi che sono stati disposti a dividere e lasciare in eredità il mantello, o la cappa, la clamide, la tunica, l'*analabos*, il *tribonion*, l'*amictus*, il *mandyas* che avevano ricevuto da chi li aveva preceduti.

The habit and the body of religious men in hagiographic sources. The cloak as an identity symbol

The aim of this essay is to investigate into the complex relationship system among the body, the clothing and the religious universe. In particular, it intends to focus the attention on the theme of the cloak as an identity symbol to express a definite religious option. On this theme entailing a great hagiographic, theological and symbolic interest, an *excursus* offering the opportunity to treat a series of problematic issues relating to the relationship between habit and sanctity and the concept of clothing as a sign system can be made in the Christian tradition. Clothing, in fact, is a system of signs, a language, which is naturally strictly related to the body.

In the action of getting dressed, there is a circular relationship between an individual and society. With respect to the body, clothing is not only something exterior. Clothes are the product and the reflection of a habitus, of a social and cultural tradition in which an individual is immersed and which an individual has a confrontation with.

The monks' habit does not in any way elude this type of dynamics, on the contrary it can often become an obvious example of it, above all with respects to saints. Just think of hermits and of the fathers of the desert who build on their body their own spiritual path and make of their nakedness and their wildness, produced and represented by clothes of rough hides, an element of immediate and recognizable protest against society and their difference from it.

Clothing is a marker, a factor of immediate distinction and, broadly speaking, it plays a relevant role in every sacred rite and its meanings enrich the ritual symbolism. The example of Martin of Tours is paradigmatic: through the gesture of taking off his own cloak for another man, he symbolically ratifies the institutionalization of a new model of Christian behaviour. In this way, the habit becomes an expression of charity, a new Christian concept that catches us unprepared. The symbolism of Martin's cloak is similar to the prophet Elijah's. Elijah remains an archetype for anyone intending to live a spiritual life and his cloak is a fundamental reference, not only symbolic but also concrete, in the ascetic and contemplative thought and meditation. Throughout the Middle Ages, the inheritance of Elijah's cloak constitutes an ineluctable point of reference for generations of hermits, saints and monks, starting from the first fathers of the desert to the Italian-Greek champions of asceticism, passing through Romualdo and Pier Damiani's reformed eremitism, down to the order of the Carmelites, for whom the material, concrete coincidence, not only symbolic, between the habit and the spiritual and identity-making core of the order is crucial.