

AII

Le figure del male

a cura di

Domenico Nano

Contributi di

Giancarlo Andenna

Giorgio Bedoni

Eugenio Borgna

Giorgio Castignoli

Renzo S. Crivelli

Cristina Feri

Maurizio Leigheb

Luciano Manicardi

Isabella Merzagora

Franco Mittino

Domenico Nano

Carlo Pasetti

Lella Ravasi

Maurizio Terazzi

Nicolò Terminio

Roberto Viglino





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2018-7

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2019

Indice

- 7 Nota del curatore
Domenico Nano
- 11 Reprimere o canalizzare la violenza? L'esperienza dell'Europa
cristiana dopo il Mille
Giancarlo Andenna
- 25 La Collezione Prinzhorn. Per una storia dell'arte durante il
nazismo
Giorgio Bedoni
- 45 Il male che è in noi
Eugenio Borgna
- 57 La psicosi e il male della disinformazione
Giorgio Castignoli
- 67 L'ambiguità del male: da *Macbeth* ad *Arancia Meccanica*
Renzo S. Crivelli
- 83 Il male altrove
Cristina Feri
- 93 Concezioni religiose e diaboliche del male
Maurizio Leigheb

- 107 La potenza della menzogna
Luciano Manicardi
- 123 Filosofia, criminologia, neuroscienze: colpevoli si nasce?
Isabella Merzagora
- 151 Il male nella prospettiva fenomenologica: dalle esperienze
 psicopatologiche alle dimensioni sociali
Franco Mittino
- 169 La sindrome di Cotard come metafora del male
Domenico Nano
- 185 « O almeno per non fare il suo male ». L'etica della cura da
 Ippocrate alla Web Autonomy
Carlo Pasetti
- 197 Le fiabe del focolare o l'horror del focolare
Lella Ravasi
- 211 Le figurazioni del male e della sventura in Simone Weil
Maurizio Terrazzi
- 225 Soggetti al male
Nicolò Termino
- 235 Naturalità del dolore
Roberto Viglino

Nota del curatore

DOMENICO NANO

Perché un libro sul male? È ancora possibile dire qualcosa su una simile esperienza umana e psicologica, metafisica e storica, letteraria e artistica già tanto analizzata e descritta? Dire qualcosa su un problema che da sempre è scandalo per la filosofia ed enigma per la teologia? « Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere »¹, suggerisce Wittgenstein, ma su questo inquietante mistero forse non è possibile tacere perché, con la sua presenza, è lì, nella nostra vita, e non finisce mai di interrogarci.

Tendenza innegabile, forza insopprimibile, dimensione tragica e ineliminabile dell'esistenza e di quell'« atomo opaco del Male »² che è il mondo nei versi di Pascoli, rimane indefinibile e in conoscibile, incombendo inesorabile su di noi, ma non lasciandosi afferrare, e ponendo al tempo stesso continue e laceranti domande.

Cur malum? Unde malum? Che senso ha e da dove viene il male? Il *male fisico*: la malattia, il dolore, la morte. E il *male morale*: la sofferenza che gli uomini infliggono volontariamente gli uni agli altri. Interrogativi che accompagnano l'umanità lungo tutta la sua storia: nella continua ricerca di una sistemazione teorica di un argomento che si pone, nelle parole di Ricœur, come « il punto critico di ogni pensiero filosofico »³.

La sua natura infatti è da sempre controversa, oscillando fra due polarità antitetiche: la concezione ottimistica di Agostino che lo considera come assenza del bene, come *privatio boni*: « La natura non è mai un male e questo termine “male” non designa che una

1. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914–1916*, Einaudi, Torino 2009.

2. G. PASCOLI, *Poesie*, a cura di L. BALDACCI, M. CUCCHI, Garzanti, Milano 2008.

3. P. RICŒUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'“eccezione”*, Morcelliana, Brescia 1995.

privazione di bene »⁴; e quella pessimistica di Leopardi per il quale « tutto è male »⁵.

In una prospettiva psicoanalitica, « l'odio è più antico dell'amore »⁶, ricorda Freud, ipotizzando una pulsione drammatica, quella di morte, *Thanatos*, che spinge ad aggredire e a distruggere, in conflitto con *Eros*: pulsioni che nascono con l'uomo e ne determinano il destino⁷.

Una visione amara del mondo, questa, dove il male è entità essenziale primaria, in linea anche con la lucida riflessione novecentesca sulla "banalità del male"⁸, sulla potenzialità a commetterlo presente in ognuno di noi; nella consapevolezza, dopo Auschwitz, di essere esposti non solo al male che si subisce da parte degli altri, ma anche a quello che può nascere negli abissi imperscrutabili della nostra anima.

Terribile e affascinante, irrazionale e devastante, oscuro e crudele, vive, con le sue molteplici figure, in più luoghi, fuori nel mondo e nel corso della storia, ma anche, nascosto e ignorato, dentro di noi, nei vortici della vita quotidiana. Così, nota Bauman,

la fiducia si trova in difficoltà nel momento in cui ci rendiamo conto che il male si può nascondere *ovunque*; che esso non è distinguibile in mezzo alla folla, non ha segni particolari né usa carta d'identità; e che *chiunque* potrebbe trovarsi a essere reclutato per la sua causa, in servizio effettivo, in congedo temporaneo o potenzialmente arruolabile.⁹

Vive in noi, nelle nostre azioni e nelle nostre parole che possono procurare dolore e sofferenza. E in determinate circostanze (che Hannah Arendt identifica lucidamente nella "mancanza di pensiero", nell'incapacità di pensare da soli e di sottrarsi alle opinioni comuni e ai clichés)¹⁰, può assumere aspetti tragici e inenarrabili, come è accaduto nel secolo scorso, forse il più violento nella storia dell'umanità, confermando le parole di Dostoevskij quando afferma che « la civiltà

4. AGOSTINO, *La città di Dio*, Einaudi – Gallimard, Torino 1992.

5. G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri, I e II*, in *Tutte le opere di Giacomo Leopardi*, Mondadori, Milano 1973.

6. S. FREUD, *Pulsioni e loro destini*, OSF, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976.

7. Cfr. S. FREUD, *Al di là del principio del piacere*, OSF, vol. IX, Boringhieri, Torino 1977.

8. Cfr. H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 1992.

9. Z. BAUMAN, *Paura liquida*, Laterza, Roma–Bari 2008.

10. Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987.

ha reso l'uomo, se non più sanguinario, certamente sanguinario in modo peggiore, più infame di prima»¹¹.

La possibilità di farsi carnefice, testimoniata da scenari di inaudita cancellazione della *pietas*, così ancora drammaticamente attuali, è insita dunque nella condizione umana: specchiandoci nel male scopriamo in fondo il nostro volto. E la nostra responsabilità, che non può non portare con sé anche il desiderio e la speranza di alleviare una realtà, come questa, intrisa di dolore.

La tradizione filosofica e religiosa, che ha costruito l'orizzonte entro il quale viviamo, non è certo ottimista circa la possibilità di svelare tale enigma che, con le sue diverse e infinite metamorfosi, ci obbliga anche a confrontarci con i problemi ultimi dell'esistenza: la colpa, il peccato, il destino, la libertà, il limite, la sofferenza, la malattia, la morte. Né vi è ottimismo circa la possibilità di dominare questa forza distruttiva e tremenda, di vivere in una terra senza male, sogno di un paradiso terrestre che non può trovare alcuna effettiva realizzazione.

Una flebile speranza di schiarita in questo cielo di nubi nere può venire forse da quell'orientamento a stabilire rapporti e a prendersene cura, individuato dalla psicoanalisi dopo Freud¹², insito e profondamente radicato anch'esso nella natura umana che non è fatta dunque solo di irriducibile distruttività. Una cultura della cura e della responsabilità che, nonostante tutto, continua ad operare e che necessita di essere costantemente e attentamente alimentata da uno spazio per pensare come prezioso antidoto alla "mancanza di pensiero", *pabulum* del *male morale*: riflettere sulle forme nascoste e quotidiane del male, decifrarne le allusioni e le metafore, riconoscerle e renderle evidenti, considerare le conseguenze delle proprie azioni, coltivare la capacità umana di vivere empaticamente la relazione con l'altro e di ascoltarne le ragioni.

Uno spazio per pensare come stimolo alla ristrutturazione di un mondo interno che possa misurarsi in modo diverso con l'irriducibile presenza anche del *male fisico*: tentativo di affrontare sofferenza, malattia e morte sostenendo un faticoso e coraggioso lavoro di confronto con il dolore attraverso l'accettazione che, nella consapevolezza del-

11. F.M. DOSTOEVSKIJ, *Memorie dal sottosuolo*, Einaudi, Torino 2014.

12. Cfr. G. DI CHIARA, *Sindromi psicosociali*, Cortina, Milano 1999.

l'invalidabilità del limite costitutivo della condizione umana e della sua irrimediabile finitezza, può portare con sé nuove e diverse modalità di guardare il male.

Continuare ad interrogarsi dunque, ancora una volta, sull'origine e sul senso del male, sui suoi molteplici volti e sulle sue cangianti figure, come anche in questo libro, in un dialogo interdisciplinare tra saperi, linguaggi ed esperienze diverse, si cerca timidamente di fare, consapevoli della sua inconoscibilità ultima, del suo perturbante mistero, ma altrettanto certi che il compito di confrontarcisi non avrà mai fine.

Reprimere o canalizzare la violenza? L'esperienza dell'Europa cristiana dopo il Mille

GIANCARLO ANDENNA*

Jörg Jarnut, nel suo studio sul territorio bergamasco in età precomunale, ha sostenuto che la storia agraria del comitato di Bergamo fornisce «alcuni indizi a favore dell'ipotesi che dall'epoca degli Ottoni la popolazione della città si accrebbe notevolmente». Anzi, analizzando il numero dei fratelli presenti in famiglie del “ceto medio”, di cui si hanno testimonianze nei documenti d'archivio dal IX al XI secolo, ha indicato una percentuale di crescita pari al 12% della popolazione¹. Il dato è molto elevato, tuttavia è credibile che nel corso del X e del XI secolo si sia avuta una consistente ripresa demografica, soprattutto nelle campagne, testimoniata da una vivace e straordinaria attività di costruzione di fortificazioni, con conseguente scavo di fossati, e di trasformazione delle colture e del paesaggio agrario, fenomeni che si accentuarono nella successiva età comunale.

In perfetta sintonia con questi risultati Aldo Settia ha indagato nei suoi studi il processo di incastellamento, o della edificazione di castelli, i quali attorno all'anno mille erano dei semplici abitati fortificati da fossati e da palizzate. Tale rilevante fenomeno storico, secondo l'autore, caratterizzò in senso evolutivo il mondo rurale padano dalla fine del IX alla fine del XI secolo e fu determinato da ragioni di difesa, di protezione delle popolazioni e di dominio, esercitato dai “signori” sui rustici. Orbene il Settia, al termine della sua indagine, ha anche

* Accademico dei Lincei, professore emerito di Storia medievale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore Milano.

1. J. JARNUT, *Bergamo 568–1098. Verfassungs-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte einer lombardischen Stadt im Mittelalter*, Wiesbaden 1979, trad. it. con il titolo *Bergamo 568–1098. Storia istituzionale, sociale ed economica di una città lombarda nell'alto medioevo*, Bergamo 1980, pp. 170–171, da cui si cita.

sottolineato come « il lento incremento demografico in atto da qualche secolo » abbia assunto « dimensioni maggiori soprattutto nei secoli XI e XII »² e si sia così posto tra i fatti che accompagnarono e per certi versi favorirono il sorgere di un rilevante numero di castelli. Testimonianza indiretta di tale aumento della popolazione rustica sarebbe stata inoltre la tendenza dei contadini a edificare delle ville o villaggi, al di fuori delle fortezze e dei castelli; tali situazioni sono documentate sia nel Novarese che nel Cremonese, sia nel Lodigiano che nel Milanese. Il fenomeno dell'incastellamento modificò il paesaggio agricolo e produsse un nuovo tipo di insediamento rurale, nel quale si verificava un aumento dei rustici, infatti lo stesso Settia, studiando il rapporto tra l'assetto del popolamento e le coppie toponomiche, quali Cavaglio–Cavaglietto, Quinzano–Quinzanello, Dormello–Dormelletto, è giunto a dimostrare che il fenomeno degli sdoppiamenti di centri abitati, il più recente dei quali viene indicato col diminutivo, si colloca proprio « nel periodo in cui, da un gran numero di indizi e di elementi indiretti, emerge con certezza il lento aumento demografico, che coinvolge tutto l'Occidente europeo, di pari passo con l'estensione degli spazi coltivati e lo sviluppo dei traffici »³.

Insomma gli abitanti erano aumentati, ma la loro distribuzione non era ancora uniforme; infatti alcune aree apparivano densamente popolate, mentre altre erano quasi deserte⁴. Le zone collinari dell'Italia del Nord, nelle quali l'insediamento risaliva a un periodo più antico, in genere di età preromana e romana, attorno al X secolo divennero sature di popolazione. Gli uomini iniziarono allora a spostarsi verso le medie vallate alpine, scarsamente popolate, e verso la bassa pianura, ancora in gran parte disabitata. In un primo momento furono le vallate alpine ad attrarre dalla fascia collinare i gruppi umani sovrabbondanti, da adibire all'allevamento del bestiame, oppure nel lavoro delle miniere, come nel caso di Rogno e di Scalve nel Bresciano e nel Bergamasco; in

2. A. SETTIA, *Castelli e villaggi nell'Italia padana. Popolamento, potere e sicurezza tra IX e XIII secolo*, Napoli 1984, p. 311; concordano G. DUBY, *L'economia rurale nell'Europa medievale. Francia, Inghilterra, Impero (secoli IX–XV)*, Bari 1970, pp. 17–42; V. FUMAGALLI, *Il regno italico*, Torino 1978, p. 81.

3. A. SETTIA, *Coppie toponimiche e assetto del popolamento*, in *Tracce di Medioevo. Toponomastica, archeologia e antichi insediamenti nell'Italia del Nord*, Torino 1996, pp. 123–146, in particolare 133.

4. G. DUBY, *L'economia rurale nell'Europa medievale*, cit., pp. 14–72.

un secondo momento, a partire dalla metà del XII secolo, i montanari e gli abitanti della media pianura discesero verso la "Bassa"; ricca di acque e di terre da porre a coltivazione, sradicando il bosco. Le pianure meridionali di Milano, Pavia, Novara, Bergamo, Brescia, Cremona e Lodi videro anche crescere i centri abitati posti sui corsi d'acqua, per lo sviluppo dell'agricoltura, dei mulini e delle folle e di importanti funzioni commerciali. Così si realizzò ad esempio l'evoluzione demografica di Soncino, di Orzinuovi, di Pontevico e di Canneto sull'Oglio; di Manerbio sul Mella, di Cerano, di Abbiategrasso, di Trecate, di Galliate e di Magenta sul Ticino, di Asola sul Chiese, di Portalbera, Castelnuovo Bocca d'Adda, Casalmaggiore e Viadana sul Po⁵.

Il caso più conosciuto di questa forte crescita rurale per immigrazione è certamente quello di Crema, castello con costante vocazione cittadina, che trasse il suo contado dai contermini spazi territoriali di Cremona e di Bergamo⁶. Ma dalle due vicine città Crema acquisì anche gli abitanti, attirati entro le mura della nuova realtà insediativa per mezzo di una riuscita politica di immigrazione, che si sviluppò tra la fine del XI e la metà del XII secolo. Nel 1082 Crema era ancora un luogo non incastellato, mentre due anni dopo essa fu indicata con l'appellativo di castello, *castrum*, che la designò per tutto il medioevo, nonostante essa abbia sviluppato parecchie funzioni urbane, tranne quella di essere sede di un vescovo, elemento quest'ultimo fondamentale per definire una città. Essa possedeva un'organizzazione politica degli abitanti, era cioè un comune; aveva un contado, nel quale i rustici erano mantenuti in uno stato di inferiorità rispetto agli abitanti del castello. Inoltre Crema aveva anche un proprio esercito e un ceto di notai, giudici e giuristi paragonabile a quello di qualsiasi altra città padana. Infine essa aveva numerose chiese, molte delle quali aspiravano ad un'ampia autonomia, che i vescovi delle contermini diocesi negavano con forza.

La grande crescita di Crema fu ricordata in modo leggendario dalle cronache, una delle quali racconta che il nuovo castello fu abitato « da

5. F. MENANT, *Campagnes lombardes du Moyen Âge. L'économie et la société rurales dans la région de Bergame, de Crémone et de Brescia du X au XIII siècle*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 281, Roma 1993, pp. 69-74.

6. F. MENANT, *Alle origini della società cremasca: l'immigrazione bergamasca e cremonese*, in *Lombardia feudale. Studi sull'aristocrazia padana nei secoli X-XIII*, Cultura e storia, 4, Milano 1992, pp. 245-276.

una banda di scellerati, venuta da ogni parte, dopo aver abbandonato le case dei propri padri»⁷. Questa impertinente annotazione possiede un fondo di verità, in quanto i Cremaschi di quell'epoca provenivano da tre ambienti geografici diversi. In primo luogo l'immigrazione si verificò, come in qualsiasi altra città italiana, dall'immediato territorio circostante il castello, il quale apparteneva alla diocesi di Lodi. Ma la parte più consistente e più qualificata degli abitanti di Crema proveniva dalla zona settentrionale della Gera d'Adda, da località come Caravaggio, Mozzanica, Bariano, Calvenzano e Fornovo Cremonese, centri in cui erano attive robuste signorie episcopali del presule di Cremona. L'attrazione demografica fu talmente consistente che gli abitanti pensarono di poter agire in piena autonomia, annullando i precedenti rapporti di dipendenza dal vescovo o da altri signori laici o ecclesiastici. Infatti numerosi vassalli episcopali dei paesi appena citati, che un tempo avevano esercitato, in base ad un rapporto vassallatico, la funzione di castellani dei centri appartenenti alla Chiesa vescovile cremonese, dopo essersi trasferiti nel comune di Crema, negavano ai presuli di Cremona il riconoscimento dei loro poteri signorili. Pressato dalle richieste degli ecclesiastici cremonesi, che si sentivano così danneggiati, il presule di Costanza, Ermanno, inviato in Lombardia come rappresentante del sovrano Corrado III, impose negli anni Quaranta del XII secolo ai consoli di Crema di rimandare alla loro primitiva residenza i vassalli episcopali trasferitisi da tempo nel castello. Oppure, nel caso di un loro rifiuto a ritornare nei villaggi di origine, di restituire alla Chiesa cremonese i benefici vassallatici che i loro antecessori avevano ottenuto⁸. Non ci fu alcuna restituzione e Federico I, succeduto a Corrado III, fu costretto a ritornare sull'argomento. Nel maggio 1159 con un precetto, in cui si condannavano i vassalli episcopali, singolarmente nominati, i quali avevano disertato le residenze nei castelli ecclesiastici e si erano trasferiti con le loro masserizie ad abitare a Crema, a ritornare entro quaranta giorni nelle vecchie abitazioni dipendenti dalla signoria ecclesiastica. Inoltre per tutti i vassalli episcopali, che non avevano più prestato il debito servi-

7. *Carmen de gestis Friderici imperatoris in Lombardia*, ed. I. SCHMALE OTT, in *MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannover 1965, vv. 1983-1984.

8. *Le carte cremonesi dei secoli VIII-XII*, a cura di E. FALCONI, II, *Documenti di Fondi cremonesi (1073-1162)*, Cremona 1984, pp. 218-219, n. 336.

zio feudale al vescovo, era prevista, qualora non si fossero presentati alla curia dei pari, la piena decadenza dal beneficio.

I Cremaschi rifiutarono e l'imperatore, spalleggiato dal vescovo di Cremona, Oberto da Dovara, iniziò l'assedio della città durante il quale si verificarono inaudite crudeltà. Il cremonese Ottone Morena le narra con pieni dettagli.

L'imperatore sperava che i Cremaschi si arrendessero senza combattere, piuttosto di doverli prendere con la forza delle armi. Pertanto fece trascinare presso una delle porte di Crema due di loro, che aveva catturato sul campo di battaglia. Ivi giunto fece radunare tutti i principi e i comandanti e chiese a loro se doveva mettere a morte i prigionieri perché avevano combattuto contro di lui, o perché erano colpiti da banno. Al termine della riunione si decise di metterli a morte. Conosciuta la decisione i Cremaschi a loro volta minacciarono di impiccare i prigionieri appartenenti all'esercito imperiale. Conosciuta la minaccia il sovrano pensò che essi non fossero così dementi da mettere in pratica ciò che essi avevano minacciato a parole e quindi, proprio come punizione per la minaccia esposta, ordinò che i due fossero impiccati. I Cremaschi, visti i loro concittadini pendere dalle forche, subito impiccarono i prigionieri imperiali. Il Barbarossa adirato fece allora innalzare nuove forche per impiccare tutti i prigionieri. Accorsero allora presso Federico I i vescovi e gli abati e lo supplicarono, rivolgendosi a lui come se fosse la fonte della misericordia, pregandolo di non far caso alle minacce di coloro che intendevano rovinarsi con le loro mani. Federico allora accettò di ucciderne solo nove e di liberare gli altri, soprattutto grazie alla mediazione degli uomini religiosi, che gli avevano ricordato di essere la fonte della misericordia.⁹

Un simile comportamento Federico I ebbe anche durante l'episodio della torre mobile da assedio, che egli aveva fatto costruire per poter superare le mura della cinta cremasca. Mentre l'esercito imperiale spingeva la torre verso la muraglia i Cremaschi si prodigavano con fitti lanci di pietre, effettuati dai loro mangani e dalle loro petriere, in modo da poter abbattere la torre o castello di legno che avanzava. Per evitare che ciò accadesse l'imperatore fece appendere sul lato della costruzione da assedio, posto dinanzi alle mura, gli ostaggi e i prigionieri milanesi e cremaschi che egli possedeva, sperando che gli assediati smettessero di lanciare le pietre, per evitare di colpire i loro

9. OTTO MORENA, *Annales Laudenses (1153-1161)*, in MGH, *Scriptores*, XVIII, Hannoverae 1863, pp. 587-634, in particolare p. 615.

amici e parenti. Ma tutto fu vano, poiché gli assediati, pur con dolore, continuarono nella loro opera ferendo gravemente o uccidendo i loro concittadini appesi alla torre. Ne morirono nove, uno ebbe le gambe spezzate ed uno il braccio maciullato¹⁰. Erano episodi di crudeltà, che rivelavano i profondi stati di odio che covava nelle menti dei Lombardi e che mostrano a quale grado di violenza era giunta la società della prima età comunale e con essa anche il mondo tedesco.

La società medievale fu indubbiamente violenta e crudele, ma a partire dalla metà del X secolo il fenomeno, legato al notevole aumento demografico, si accentuò talmente da porre in allarme la società religiosa dell'epoca. A parlare di tale fenomeno socio-religioso è stato il monaco Raoul Glaber, che testimonia la situazione politica francese. Su tale territorio la monarchia capetingia non fu in grado di governare e i re restrinsero il loro potere ai territori di Parigi e di Orléans, mentre il paese fu controllato dalle grandi famiglie ducali e comitali. Verso l'anno Mille il processo di dissoluzione aumentò con l'esautorazione dal potere delle grandi famiglie ducali, i cui vasti territori, un tempo compatti, si disgregarono in una multiforme varietà di signorie di fatto indipendenti, controllate da proprietari di castelli, *militēs* senza scrupoli e senza alcuna misura di comportamento etico, ad eccezione del tornaconto personale. Essi amministravano in modo pieno la giustizia, garantivano la protezione ai contadini, ma esigevano in cambio prestazioni di lavoro, tasse e banni, cioè l'obbligo di usare, dietro versamento di un compenso in denaro o in natura, delle infrastrutture appartenenti al signore, quali il mulino, il frantoio, il torchio, i ponti, le strade e i porti fluviali.

Il frazionamento del potere generò gli eccessi. Léopold Genicot ha scritto: « Tutto spinge il nobile verso la violenza, le sue tradizioni di autonomia, forse la sua stessa costituzione fisica, la sua emotività, la sua educazione; fin dall'infanzia è avvezzo all'uso delle armi, affinché da adulto possa distinguersi nel fragore delle zuffe »¹¹.

Il territorio francese fu sconvolto da guerre private e da bande di rapinatori, che finirono per opprimere maggiormente i deboli. Infatti per colpire i nemici potenti si organizzavano spedizioni contro i loro contadini, incendiando i villaggi, ferendo i rustici e rubando i beni e

10. Ivi, pp. 614–615.

11. L. GENICOT, *Profilo della civiltà medievale*, Milano 1968.

gli strumenti agricoli. La reazione a questo stato di cose venne dall'episcopato, la forza più organizzata che la Francia possedesse; oltre che da ragioni spirituali i vescovi erano spinti alla lotta contro la violenza da legittimi interessi economici, giacché le proprietà delle loro chiese erano una preda troppo facile per la nobiltà e i loro contadini non erano per nulla difesi. Queste azioni furono chiamate "tregue di Dio"; i vescovi francesi erano costretti a ricercare nei movimenti per la pace le forze per redimersi da una grave situazione di inferiorità rispetto alla violenza fisica e psicologica messa in atto dai nobili. Raoul ha ben descritto la sostanza degli avvenimenti: i vescovi si riunivano in concili provinciali ed obbligavano, per autorità divina, i nobili a parteciparvi. In queste assemblee si trattava del ristabilimento della pace e al termine erano scritti dei canoni o leggi che avevano un carattere normativo e il cui rispetto era imposto dalla minaccia della scomunica.

Ma leggiamo il testo di Raoul Glaber relativo agli anni attorno al Mille:

È Dio a suscitare il desiderio della preghiera, poiché conosce quando è il momento della misericordia. [...] Allora a partire dalle regioni dell'Aquitania vescovi, abati e altri uomini votati alla santa religione cominciarono a radunare concili con la partecipazione di tutto il popolo, ai quali furono portati i corpi dei santi e un gran numero di urne contenenti reliquie. Da lì, scendendo lungo le province di Arles e di Lione e lungo tutta la Borgogna, fino alle regioni più remote della Francia settentrionale, fu annunciato in ogni diocesi che in determinate località i prelati e i signori di tutto il paese avrebbero radunato concili per ristabilire la pace e per rafforzare la fede religiosa. A questo annuncio l'intero popolo, dai signori al ceto medio dei cavalieri sino agli uomini di umile condizione, partecipò festoso alle assemblee. Tutti erano disposti a sottomettersi a qualsiasi decisione fosse presa dai pastori della Chiesa, come se una voce dal cielo parlasse agli uomini in terra.¹²

Rodolfo ha riportato queste decisioni delle "tregue di Dio": la prima era quella di mantenere una pace inviolabile, così che « gli uomini di ogni condizione sociale, qualsiasi fosse stato il loro crimine, potessero circolare disarmati senza alcun timore ». Era il condono per le colpe passate, in modo da porre termine alle faide, ma era anche una provvidenziale disposizione per evitare futuri crimini. Inoltre « i

12. RODOLFO IL GLABRO, *Storie dell'Anno Mille*, a cura di G. ANDENNA, D. TUNIZ, Novara 1988, pp. 141-142.

ladri e gli usurpatori delle altrui proprietà sarebbero incorsi nei rigori della legge e condannati a forti ammende pecuniarie o a severe pene corporali». Insomma i vescovi cercavano di proteggere la categoria sociale di quelli che pregavano e di quelli che lavoravano, cioè di tutte le persone povere e disarmate, contro i saccheggi e gli assalti dei “signori della guerra”, e quindi si sforzavano di mantenere la sicurezza pubblica¹³.

Fu anche elaborata una legislazione che fissò in senso temporale gli impegni che i nobili e i cavalieri dovevano assumersi: «Nessun uomo, dalla sera del mercoledì all'alba del lunedì successivo, avrebbe potuto strappare con la forza qualcosa a chichessia, o vendicarsi di un nemico, o impadronirsi dei pegni del fideiussore di un contratto». Infine fu costantemente ripetuto il monito sancito in un concilio tenuto a Narbona: «Uccidere un cristiano è versare il sangue di Cristo»¹⁴. Il concilio si tenne nella città meridionale della Francia il 25 agosto 1054, con dieci vescovi sotto la presidenza del metropolita Guifredo che guidò le discussioni di fronte ad una folla di nobili e di rustici, poiché l'ordine del giorno era così concepito: *ad confirmandam seu custodiendam treugam et pacem*, ma anche per riformare la situazione della società che era sconvolta da uomini violenti. La prima disposizione era riassuntiva di tutta la seguente legislazione ed era rivolta a reprimere la violenza: «Ordiniamo secondo il precetto di Dio e nostro che nessun cristiano uccida un altro cristiano, perché chi uccide un cristiano senza alcun dubbio sparge il sangue di Cristo. Se qualcuno invero, cosa che non desideriamo possa avvenire, avrà ucciso ingiustamente un altro uomo, allora si emendi secondo le disposizioni della legge»¹⁵. Al secondo punto l'arcivescovo volle riconfermare una decisione presa nel 1041, per ottenere una *treugam seu pacem*, che era stata *disrupta a pravis hominibus*. Nel ripetere quella legge i presuli sottolinearono che nessun cristiano avrebbe potuto ricercare un altro cristiano per fargli del male dal tramonto del mercoledì sino all'alba del lunedì¹⁶. Nel terzo canone erano stabiliti i tempi della tregua o pace di Dio, durante

13. Ivi, pp. 46–47.

14. M. BLOCH, *La società feudale*, Torino 1972, p. 462.

15. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, *Ab anno DCCCLXXII ad annum MLXXIII*, edidit PH. LABBÉ, G. COSSART, Lutetiae Parisiorum 1671, col. 1072.

16. *Ibidem*; «nemo Christianorum, quemlibet Christianum requirat ad malefaciendum ab occasu solis quartae feriae, usque secundae feriae illucescente sole».

i quali non era possibile uccidere, depredare o compiere azioni disoneste nei confronti di un cristiano: erano tempi lunghi poiché andavano dalla prima domenica di Avvento sino ad otto giorni dopo la festa della Epifania, dalla prima domenica di Quaresima sino all'ottavo giorno dopo la Pasqua, dalla domenica dopo la festa dell'Ascensione sino all'ottava della Pentecoste, e poi nelle vigilie e nelle quattro festività della Vergine: Candelora, Annunciazione, Assunzione e 8 settembre o nascita di Maria. Infine in tutte le vigilie e nelle seguenti festività: San Giovanni Battista, San Pietro e Paolo, San Pietro in Vincoli, del santo protettore della diocesi, San Lorenzo, San Michele, Ognissanti, San Martino e nei giorni delle Quattro Tempora. Il quarto canone stabiliva le ricompense per i cristiani rispettosi della *treugam* e le pene per i violatori delle disposizioni: ai primi spettava la benedizione di Cristo e la successiva partecipazione *sine fine* alla eredità della vita eterna. Ai ribelli e ai trasgressori era invece comminata la scomunica *ipso facto*, quindi l'esclusione dalla comunità e dai sacramenti. Anzi il quinto canone volle specificare i modi di rottura della *pax Dei*, quali l'uccisione di un uomo, la sua cattura, l'assedio e la distruzione del suo castello; in questi casi il violento sarebbe stato allontanato per sempre dalla comunità, *in omni vita sua perpetuo damnetur exilio*. Ma era anche vietato costruire castelli o opere di difesa durante tutti i tempi della *pax Dei*. I successivi canoni riguardavano possibili liti tra debitori e fideiussori; in questo caso nelle comunità in cui essi abitavano non si poteva celebrare la messa sinché il debitore non avesse saldato il suo debito. Era anche proibito rubare le olive o tagliare gli uliveti, o rapire pecore e depredare pastori, e infine, rivolgendosi ai nobili presenti, l'arcivescovo sottolineava che era vietato trattenere le decime, le tasse ecclesiastiche e le offerte che i fedeli donavano alle chiese e al clero¹⁷.

Queste disposizioni, adottate in quasi tutte le regioni della Francia, furono infine recepite a Roma dal papato solo nel 1095, che le promulgò in tutta la Cristianità, quando dopo il violento periodo della lotta per le investiture e i lunghi decenni della conquista normanna dell'Italia meridionale, il mondo cristiano escogitò un modo nuovo di gestire la violenza, che covava nel suo seno, esportandola all'esterno, attraverso la guerra verso l'Oriente turco, per la conquista del Santo Sepolcro. In questo caso era possibile esercitare la violenza contro il

17. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, coll. 1073–1076.

nemico, appartenente ad un'altra religione, quella musulmana, che da secoli, con gli arabi prima e poi con i turchi, occupava la Palestina, Gerusalemme e le terre in cui erano vissuti Gesù e gli Apostoli.

L'Oriente era stato conosciuto, dopo la distruzione del Santo Sepolcro, a partire dagli anni Trenta del XI secolo. Ancora Raoul Glaber lo segnala con forza:

In quel tempo da tutto il mondo una grande moltitudine di fedeli incominciò a confluire verso Gerusalemme al Sepolcro del Salvatore: erano così tanti che nessuno avrebbe potuto prevederlo. Infatti in un primo tempo iniziarono il pellegrinaggio gli uomini appartenenti al cetto più umile della società, o plebei, poi si mossero le classi medie, seguite da coloro che appartenevano agli strati più elevati, ed infine i re, i conti e i vescovi. Ultime, cosa mai avvenuta, intrapresero il viaggio anche molte donne nobili, accompagnate da altre più povere.¹⁸

Il pellegrinaggio è detto viaggio, o *passagium*, questa è la parola che indica ogni spedizione verso la terra del Signore, sia pacifica, sia armata; il termine crociata non appartiene al medioevo, ma è una invenzione dell'età dei Lumi, ovviamente diffusissima nel nostro secolo, ma totalmente ignota ai medievali, che parlano sempre di *passagium*.

Attorno alla metà del XI secolo le tribù mongoliche dei Turchi Selgiuchidi avevano conquistato gran parte dell'Asia Minore ed erano penetrati in Siria e in Palestina, sino ad occupare Gerusalemme nel 1070. Gli imperatori di Costantinopoli, nella persona di Michele VIII, per poterli fermare chiesero aiuto alla Chiesa di Roma e Gregorio VII nel 1074 pensò di organizzare una spedizione di cavalieri cristiani da inviare a Costantinopoli per poter fermare i Turchi che uccidevano i cristiani orientali; il papa scriveva: « Invitiamo tutti voi affinché veniate, se volete difendere la fede cristiana e militare nell'esercito del re dei cieli, affinché con i Bizantini possiamo preparare, con l'aiuto di Dio, la strada per tutti coloro che vogliono passare al di là del mare per difendere la nobiltà celeste »¹⁹. Ma il progetto fallì in quanto l'Occidente era ancora legato a problemi di natura interna, fra cui la lotta per le inve-

18. RODOLFO IL GLABRO, *Storie dell'Anno Mille*, pp. 144-146.

19. J. VOIGT, *Storia di papa Gregorio VII e dei suoi contemporanei*, Milano 1847, pp. 346-347. Ma soprattutto D. TESSORE, *Gregorio VII: il monaco, l'uomo politico, il santo*, Roma 2003, pp. 171-177.