

STORIA D'EUROPA E DEL MEDITERRANEO

Direttore: ALESSANDRO BARBERO

Condirettori: STEFANO DE MARTINO, MAURIZIO GIANGIULIO, GIUSTO TRAINA,
SANDRO CAROCCI, ROBERTO BIZZOCCHI, GUSTAVO CORNI

I. IL MONDO ANTICO

SEZIONE I. LA PREISTORIA DELL'UOMO. L'ORIENTE MEDITERRANEO

Volume I. DALLA PREISTORIA ALLA STORIA

Volume II. LE CIVILTÀ DELL'ORIENTE MEDITERRANEO

SEZIONE II. LA GRECIA

Volume III. GRECIA E MEDITERRANEO

DALL'VIII SEC. A.C. ALL'ETÀ DELLE GUERRE PERSIANE

Volume IV. GRECIA E MEDITERRANEO

DALL'ETÀ DELLE GUERRE PERSIANE ALL'ELLENISMO

SEZIONE III. L'ECUMENE ROMANA

Volume V. LA *RES PUBLICA* E IL MEDITERRANEO

Volume VI. DA AUGUSTO A DIOCLEZIANO

Volume VII. L'IMPERO TARDOANTICO

II. DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ DELLA GLOBALIZZAZIONE

SEZIONE IV. IL MEDIOEVO (SECOLI V-XV)

Volume VIII. POPOLI, POTERI, DINAMICHE

Volume IX. STRUTTURE, PREMINENZE, LESSICI COMUNI

SEZIONE V. L'ETÀ MODERNA (SECOLI XVI-XVIII)

Volume X. AMBIENTE, POPOLAZIONE, SOCIETÀ

Volume XI. CULTURE, RELIGIONI, SAPERI

Volume XII. POPOLI, STATI, EQUITIBRI DEL POTERE

SEZIONE VI. L'ETÀ CONTEMPORANEA

Volume XIII. AMBIENTE, POPOLAZIONI, ECONOMIA

Volume XIV. CULTURE, IDEOLOGIE, RELIGIONI

Volume XV. STATI, NAZIONI, POLITICA

STORIA D'EUROPA E DEL MEDITERRANEO

II. DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ DELLA GLOBALIZZAZIONE

Direttore

ALESSANDRO BARBERO

Sezione V

L'ETÀ MODERNA (SECOLI XVI-XVIII)

Volume X

AMBIENTE, POPOLAZIONE, SOCIETÀ



SALERNA EDITTRICE
ROMA

In redazione:

ANDREA ADDOBATTI

Inseriti iconografici:

GABRIELE DONATI

Traduzioni:

Marco Cavarzere ha tradotto il saggio di DAVID GENTILCORE; Chiara La Rocca ha tradotto il saggio di RONI WEINSTEIN; Alessandra Villa ha tradotto i saggi di GÉRARD DELILLE, WOLFGANG KAISER e DANIEL NORDMAN

SEZIONE V

L'ETÀ MODERNA (SECOLI XVI-XVIII)

A cura di

ROBERTO BIZZOCCHI

ISBN 978-88-8402-638-5

Tutti i diritti riservati - All rights reserved

Copyright © 2009 by Salerno Editrice S.r.l., Roma. Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della Salerno Editrice S.r.l. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

CULTURA MATERIALE E CONSUMI IN EUROPA
E NEL MEDITERRANEO*

di RAFFAELLA SARTI

Cultura materiale e consumi in Europa e nel Mediterraneo tra fine Quattrocento e inizio Ottocento: un tema sterminato. Inevitabilmente dovrò operare una drastica selezione. Incentrerò il discorso sul confronto e gli scambi tra il mondo occidentale e quello islamico;¹ valutandone criticamente i giudizi, farò ricorso a testimoni dell'epoca: i loro racconti, vivaci e stimolanti, ci forniscono importanti informazioni e al contempo rendono bene l'interesse, lo stupore, l'ammirazione – ma anche il disprezzo – che il confronto con culture diverse dalla propria suscitavano. Nell'impossibilità di parlare di tutto, mi occuperò in prevalenza della vita materiale che si svolgeva nelle case private e nei palazzi, limitandomi a sfiorare quella che aveva luogo in istituti di vario genere: ospedali, collegi, conservatori, monasteri, madrase (scuole islamiche), *tekke*, *zâwiya* (residenze di dervisci), ecc.

1. ANTIPATIE E SIMPATIE

Il Cristiano porta il cappello, il quale si leva per salutare un amico. Il Turco porta il turbante; né mai se lo leva per alcuno, quantunque fosse lo stesso Gran Signore. Il Cristiano mantiene gli suoi capelli sul capo. Il Turco si fà radere, e resta senza peli come la palma della mano. Il Cristiano si fà radere la barba. Il Turco mai. Il Cristiano si veste di curto. Il Turco sempre di lungo. Il Cristiano porta le scarpe. Il Turco pianelle [...]. Il Cristiano porta camicia sopra la carne. Gli Turchi nell'Egitto, e Terra Santa la portano sopra la veste. Le donne Cristiane vanno per lo più scoperte. Le Turche non si lasciano vedere né la faccia, né le mani.²

* Oltre al curatore, R. Bizzocchi, ringrazio per suggerimenti C. Abad Zardoya, A. Addobbati, M. Barbagli, S. Bono, P. Delpiano, A.M. Medici, O. Niccoli, A. Pelizza, S. Visentin e, per le consulenze di arabo o turco, S.G. Ihlamur, A.M. Medici e J.C. Villaverde. Il testo che segue si basa su una vasta letteratura che, per motivi di spazio, ho potuto indicare solo in parte nella bibliografia finale. Nelle note mi limito a segnalare i testi dai quali ho tratto delle citazioni. Ove non altrimenti indicato le traduzioni sono mie.

1. Con l'aggettivo "islamico" mi riferisco all'Islam mediterraneo. Per semplicità userò talvolta il termine "europeo" in riferimento alle sole aree europee non soggette all'Impero ottomano. Questa scelta è mirata solo a non appesantire il discorso con lunghe definizioni.

2. G.B. DE BURGO, *Viaggio di cinque anni in Asia, Africa, & Europa del Turco di D. Gio. Battista de*

Queste parole sono tratte dal brano in cui Giovan Battista de Burgo trattava « l'Antipathia nel vestire » tra Cristiani e “Turchi”³ nel suo *Viaggio di cinque anni in Asia, Africa, & Europa del Turco* (1686-1689).⁴ De Burgo proseguiva contrapponendo le case degli uni e degli altri e descrivendo l'« Anthipatia de' Cristiani, e Turchi nel mangiare, e bere »: passava insomma in rassegna, in termini oppositivi, i principali aspetti della cultura materiale.⁵

A rendere possibile questa interpretazione dicotomica era stato l'espansionismo dei Turchi che – conquistata Costantinopoli e posta così fine, nel 1453, all'Impero romano d'Oriente – nel giro di circa un secolo avevano creato un impero che si estendeva dall'Ungheria alla Penisola Arabica, dalla Mesopotamia all'Algeria. Nel 1683 i Turchi erano arrivati ad assediare Vienna, come peraltro avevano fatto anche nel 1529. Certo erano stati sconfitti, e tale sconfitta aveva segnato un punto di non ritorno rispetto al successivo lunghissimo declino dell'Impero ottomano. Ciononostante, nell'immaginario di molti europei il “turco” rimaneva un temibile nemico. Accanto alla guerra “vera”, c'era d'altronde un conflitto che si traduceva in razzie, atti di pirateria, guerra di corsa e che implicava la reciproca riduzione in schiavitù di musulmani e cristiani. Anche de Burgo aveva vissuto sulla sua pelle l'esperienza della « Barbara, e violenta schiavitù del Barbaro Tripolino ».⁶

L'ambito geografico e il periodo storico analizzati in questo volume sono insomma caratterizzati da una frattura tra il mondo della croce e quello della mezzaluna. A ben guardare, tuttavia, da un lato questi due mondi erano lacerati da contrasti interni non meno aspri di quelli che li opponevano; dall'altro non erano poi così lontani e contrapposti come spesso si crede. Nell'Impero ottomano vivevano milioni di cristiani che, pur discriminati rispetto ai musulmani, erano tollerati: alcuni erano addirittura funzionari nel settore amministrativo; i cristiani “rinnegati” che, tra 1550 e 1700, si convertiro-

Burgo abbate Clarens, e vicario apostolico nel regno sempre cattolico d'Irlanda, Milano, Nelle Stampe dell'Agnelli, s.d. (ma 1686), pp. 448-49. Devo a Patrizia Delpiano la segnalazione di quest'opera.

3. Uso il termine “turco” tra virgolette con il significato che aveva in Età moderna (cioè musulmano dell'Impero ottomano o musulmano *tout-court*); senza virgolette nell'accezione attuale.

4. L'opera è in tre volumi: per il primo (DE BURGO, *Viaggio I*) vd. n. 2. Il secondo (DE BURGO, *Viaggio II*) fu pubblicato a Milano, « Nelle Stampe dell'Agnelli », senza data. Del terzo volume (1689) esiste un'ed. critica a cura di G. COSSUTO, che ringrazio per avermene inviato copia (Istanbul, Isis, 2003; qui DE BURGO-COSSUTO, *Viaggio III*).

5. DE BURGO, *Viaggio I*, pp. 449-56.

6. DE BURGO-COSSUTO, *Viaggio III*, p. 21. Per la sua schiavitù DE BURGO, *Viaggio I*, in partic. pp. 311-32.

no all'Islam furono forse trecentomila; alcune nazioni europee (in particolare la Francia) si allearono spesso con la Sublime Porta o, come l'Inghilterra, fornirono armi e materiale bellico ai Turchi; dal Settecento, soprattutto a partire dalla cosiddetta «Età dei Tulipani» (*Lale Devri*, 1718-1730), l'Impero ottomano si aprì alla cultura europea, che, peraltro, non fu mai esente da influenze islamiche e/o ottomane. E se le ricchezze favolose dei "turchi" alimentavano i sogni dei cristiani che vedevano nella conversione all'Islam una possibilità di riscatto, proprio l'ambito della cultura materiale cui è dedicato questo saggio ci fornirà una prova di questa circolazione di oggetti, cibi, bevande, abitudini tra i due mondi.

2. L'ABITO CHE FA IL MONACO (E IL MUSULMANO)

In realtà anche de Burgo sapeva che tra il mondo della croce e quello della mezzaluna non c'erano solo contrapposizioni ma anche similitudini e convergenze, e che i conflitti interni all'uno e all'altro non erano meno aspri di quelli che li opponevano. Nobile irlandese, in gioventù aveva vissuto in Italia; divenuto ecclesiastico era rientrato in patria ma ne era stato bandito dal dittatore puritano inglese Oliver Cromwell. Dopo aver vissuto in Francia e in Italia, nominato vicario apostolico era tornato in Irlanda dove, a causa del suo cattolicesimo militante, era stato arrestato e condannato alla pena capitale, poi commutata in confisca dei beni ed esilio. Avendo fatto voto di visitare il Santo Sepolcro se fosse scampato alla morte, nel 1678 era partito per la Terra Santa. Ma durante il ritorno era stato catturato e fatto schiavo da un gruppo di corsari musulmani (in gran parte rinnegati cristiani). Paradossalmente, aveva infine riacquisito la libertà grazie a un intervento inglese.

Per liberarlo, gli Inglesi, prima avevano tentato (inutilmente) la via diplomatica, poi avevano minacciato di attaccare le navi del suo padrone. C'erano altri modi per liberare uno schiavo: ad esempio, lo si poteva scambiare o riscattare. Nel mondo cristiano c'erano addirittura confraternite e ordini religiosi (in primo luogo mercedari e trinitari) che raccoglievano elemosine per il riscatto: lo scopo era evitare che gli schiavi si convertissero all'Islam, andando così all'inferno (questo si credeva). Chi era vissuto nel mondo islamico era comunque spesso percepito come persona "contaminata", anche se non si era convertito. Lo si evince dal fatto che esistevano riti per reintegrare gli schiavi riscattati nelle comunità di origine. Tali riti erano incentrati

sulla svestizione/vestizione del redento, che interveniva «in abito turche-sco»⁷ ed era poi svestito e rivestito «da cristiano».

Il cambio d'abito giocava un ruolo importante anche nei riti che accompagnavano la conversione, tanto quella dei musulmani al cristianesimo, quanto quella dei cristiani all'Islam: «mi vestirono alla turchesca», narrano il triestino Nicolò Speranza, il livornese Mario Speri e tanti altri “rinnegati”.⁸ Non a caso, i testimoni che compaiono davanti agli inquisitori nei processi per apostasia spesso citano proprio l'abito come prima prova dell'adesione all'Islam. L'abito era elemento di costruzione delle identità, “faceva il monaco” (e il musulmano). Significativamente, in varie lingue europee «prendere il turbante» significava convertirsi all'Islam. I musulmani consideravano d'altronde il turbante (*imāma* in arabo) un segno distintivo della loro appartenenza religiosa (*simā al-Islām*), anche se in realtà non tutti lo portavano.

Nel campo dell'abbigliamento, le contrapposizioni individuate da de Burgo non erano del tutto fuori luogo. Per capire in che senso si possa fare un'affermazione del genere, bisogna delineare alcune caratteristiche di lungo periodo del vestiario nelle aree qui analizzate. A partire dal 1335-'40, in Europa occidentale prese avvio una “rivoluzione” nell'abbigliamento maschile. Lo storico trecentesco Giovanni Villani la denunciava come «sformata mutazione d'abito» e sosteneva che era stata introdotta a Firenze dai Francesi.⁹ È probabile che la nuova moda avesse davvero avuto origine in Francia. Comunque si diffuse e in buona parte del vecchio continente, dalla Penisola Iberica alla Polonia e alla Boemia, pur senza penetrare, sembra, nei paesi slavi di religione ortodossa e nell'Impero bizantino. Ma in che cosa consisteva questa trasformazione, che alcuni studiosi ritengono l'atto di «nascita del costume maschile moderno»?¹⁰ Villani criticava il fatto che i giova-

7. *Nel riscatto di Carlantonio Betti cittadino bolognese schiavo in Candia fatto [...] dell'Anno 1717*, Bologna, s.d. (ma 1717), pp. n.n.

8. L. ROSTAGNO, *Mi faccio turco. Esperienze e immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Roma, Ist. per l'Oriente «C.A. Nallino», 1983, pp. 61, 70. Speranza e Speri si riconciliarono con la chiesa cattolica negli anni Trenta del Seicento.

9. G. VILLANI, *Nuova Cronica*, Parma, Guanda-Fondazione Pietro Bembo, 1991 (ed. *on line* a cura di G. PORTA <http://www.liberliber.it/biblioteca/v/villani/index.htm>), libro XIII, cap. IV.

10. P. POST, *La naissance du costume masculin moderne au XIV^e siècle*, in *Actes du premier Congrès international d'histoire du costume, Venise, 31 août-7 septembre 1952*, Venezia, Centro internazionale delle arti e del costume-Palazzo Grassi, 1955, pp. 28-41, cit. da F. PIPONNIER, *Une révolution dans le costume masculin au XIV^e siècle*, in *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*, Paris, Cahiers du Léopard d'Or, 1989, p. 225.

ni avessero cominciato a portare «una cotta ovvero gonnella, corta e stretta, che non si potea vestire senza aiuto d'altri», abbandonando l'abito tradizionale fiorentino, a suo avviso «il piú bello, nobile e onesto, che null'altra nazione, a modo di togati Romani». ¹¹ Molti lamentavano che le vesti erano divenute tanto corte e aderenti da permettere di riconoscere la forma di natiche e genitali. In effetti, all'epoca i giovani portavano sopra la camicia una sorta di giacchetta corta e imbottita, il farsetto, e coprivano le gambe con due tubi di stoffa aderenti, talvolta dotati di piede e addirittura di suola, che arrivavano all'inguine ed erano attaccati al farsetto con spille, nastri e passanti.

Per certi versi la portata dell'innovazione era meno rivoluzionaria di quanto si possa pensare. Da un lato, vestiti corti che lasciavano le gambe piú o meno scoperte erano esistiti fin dall'Antichità ed erano sempre stati usati dai contadini, troppo poveri per potersi permettere abiti lunghi fino a terra. Dall'altro, le brache, usuali tra i "barbari" ma in origine estranee alla cultura greco-romana, si erano ampiamente diffuse tra le popolazioni dell'Impero romano, sebbene nella città di Roma fossero state vietate ancora nel 397 d.C. Le brache, talvolta aderenti, erano comuni anche nell'Europa medievale: nell'Europa del Nord gli uomini avevano anzi iniziato a portare tuniche lunghe sino a terra solo nel XII secolo, grazie ai contatti dei Normanni con Greci e Arabi. Insomma, la trasformazione trecentesca era rivoluzionaria per il suo risultato complessivo piú che per i singoli elementi che la caratterizzavano. Grazie ad essa, l'abito maschile si divideva all'altezza della vita e diventava molto aderente. Certo non tutti avrebbero seguito la nuova moda. Il clero, molti magistrati e medici, anziani e bambini sarebbero rimasti fedeli agli abiti ampi, lunghi e drappeggiati. Le forme piú "esibizioniste" del nuovo abbigliamento sarebbero inoltre restate appannaggio soprattutto dei giovani (e non solo di quelli delle *élites*). Gran parte degli uomini avrebbe comunque adottato capi di vestiario distinti per la parte superiore e quella inferiore del corpo: una divisione destinata a durare sino a oggi. Alla divisione all'altezza della vita, nel Cinquecento se ne sarebbe aggiunta un'altra all'altezza piú o meno del ginocchio: naturalmente le mode erano diverse a seconda delle zone, dei gruppi sociali e delle fasce di età, ma nel corso del secolo le brache cortissime lasciarono il posto a brache lunghe fino a mezza gamba, piú o meno attillate, che si accompagnavano a calze dal ginocchio in giù. Una nuova fase di profonde trasformazioni si avviò un paio di secoli do-

11. VILLANI, op. cit., libro XIII, cap. IV.

po, verso il 1770. I figli dell'aristocrazia inglese cominciarono allora a portare pantaloni lunghi e stivali. I pantaloni lunghi si diffusero su larga scala di lì a poco, durante la Rivoluzione francese, quando assunsero un significato politico, contrapponendosi alla *culotte* aderente, che arrivava al ginocchio, indossata dall'aristocrazia. Le gambe degli uomini tornavano a essere nascoste, dopo che per almeno quattro secoli erano state coperte, per una porzione più o meno lunga, solo da indumenti aderenti che ne evidenziavano le forme. Il pantalone lungo eliminava inoltre la divisione all'altezza del ginocchio introdotta nel XVI secolo.

La trasformazione trecentesca aveva portato "allo scoperto" capi di vestiario nati per essere indossati sotto le armature. Secondo vari autori, proprio la storia delle corazze sarebbe fondamentale per capire le caratteristiche dell'abbigliamento occidentale in Età moderna. Con il progresso delle armi, nel Cinquecento fu abbandonata la maglia d'acciaio e le armature accentuarono il loro carattere di guscio che nascondeva le membra. Poiché il guerriero rappresentava un modello di virilità, l'abito adatto ad essere portato sotto l'armatura finì per ispirare larga parte della moda maschile. Così come le armature erano formate da pezzi distinti per consentire il movimento, anche l'abbigliamento era costituito da capi, spesso piuttosto rigidi, che spezzavano la figura in varie parti. L'abito occidentale si presentava pertanto come una « corazza permanente ». ¹² Esso tradiva una visione del corpo come entità da difendere, controllare e modellare. In questo senso, era comune l'uso di imbottiture e sagomature: grazie ad esse, anche corpi non troppo aitanti potevano assumere un aspetto muscoloso e virile. Le brachette cinquecentesche erano addirittura sagomate in modo tale che chi le portava pareva avere il membro in erezione, come si vede nel ritratto di Guidobaldo II della Rovere eseguito nel 1532 da Agnolo Bronzino (Palazzo Pitti, Firenze) o in quello di Filippo II di Spagna fatto da Tiziano nel 1550-'51 (Museo del Prado, Madrid).

La mutazione dell'abito maschile avviatasi verso il 1335-1340 aumentava il dimorfismo sessuale dell'abbigliamento che pure era esistito anche in passato. Mentre gli uomini mettevano in mostra le gambe e adottavano abiti corti e attillati, le donne continuavano a portare vesti lunghe e drappeggiate che coprivano la parte inferiore del corpo. Mettevano invece in evidenza la par-

12. F. ORSI LANDINI, *L'abito per il corpo e il corpo per l'abito*, in MUSEO STIBBERT, *L'abito per il corpo, il corpo per l'abito: Islam e Occidente a confronto*, Firenze, Artificio, 1998, pp. 20-28.

te superiore grazie a vestiti con busto piú stretto e scollatura piú ampia che in passato. E se l'abbigliamento maschile tendeva a dividersi all'altezza della vita, fino al Cinquecento le donne portarono vesti intere. Nel XVI secolo, tuttavia, pure la moda femminile adottò la divisione al giro vita: anch'essa spezzava ora la figura in segmenti diversi, e capi di vestiario in origine maschili, come i giubbotti imbottiti, furono adottati anche dalle donne. Come l'abbigliamento degli uomini – o meglio: piú di esso – l'abbigliamento femminile esprimeva e realizzava una volontà di controllo del corpo. Soprattutto nei ceti medi e alti, dalla fine del Quattrocento le donne cominciarono infatti a portare corsetti rinforzati da una striscia di legno o di metallo, e poi busti costituiti da un'armatura lignea o metallica coperta di lino o seta. Tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, ai busti si affiancarono strutture volte a dare volume alle gonne: dalla Spagna si diffuse in tutt'Europa la moda delle vesti molto ampie, a cono o a campana. L'effetto voluto era raggiunto tramite cuscinetti di crine da portare attorno ai fianchi, sottovesti gommate, sottane inamidate, imbottiture di stoppa, cerchi di legno, metallo o stecche di balena ("guardinfante"). Certo le rigide forme geometriche, tipiche del costume spagnolo, nel corso del Seicento, e ancor piú nel Settecento, quando il primato nel campo della moda passò alla Francia, furono sostituite da forme piú morbide e sensuali. Ciononostante, fino alla Rivoluzione francese, dunque per circa tre secoli, le donne dell'*élite* furono ingabbiate in un abbigliamento che comprimeva seno e busto, costringeva in posture rigide e, nei casi estremi, rendeva difficile muoversi senza aiuto: un vero strumento di tortura che provocava danni alla salute, facilitava gli aborti e impediva, o quasi, l'allattamento, in effetti lasciato alle balie.

Non a caso, appariva proprio come uno strumento punitivo a donne appartenenti a culture con una diversa visione del corpo. È emblematico quanto accadde a Lady Montagu, che tra il 1716 e il 1717 viaggiò dall'Inghilterra a Istanbul insieme al marito, nominato ambasciatore nella capitale ottomana. Giunta a Sofia, certo in Europa ma allora parte dell'Impero turco, la curiosa Mary si recò ai bagni pubblici. Entrata, si trovò davanti a uno spettacolo inedito per un'occidentale: circa duecento donne «tutte completamente nude con difetti e bellezze bene in vista», «alcune intente a chiacchiere, altre a lavorare, altre ancora a sorseggiare caffè o succhi di frutta; molte mollemente abbandonate sui cuscini con le schiave (quasi tutte graziose ragazze sui diciassette o diciotto anni) che intrecciavano loro i capelli in varie foggie civettuole». La signora che pareva la piú importante invitò l'inglese a sedersi ac-

canto a lei e a spogliarsi per il bagno: Mary, imbarazzata, alla fine accettò di togliersi la veste, mostrando il busto. Vedendolo, le donne di Sofia capirono (o meglio: credettero di capire) perché la straniera non si spogliava: « credevano che io fossi imbrigliata in quell'arnese al punto di non potermene assolutamente liberare – spiegò Mary – e attribuivano quell'espedito a mio marito ». ¹³

Se al bagno Mary non arrivò a denudarsi come le donne turche, fuori dal bagno non mancò di vestirne i panni: « l'*asmak*, il velo turco, non solo mi è diventato familiare, ma lo porto con piacere », scrisse. « Me ne vado ogni giorno in giro per Costantinopoli, avvolta nel mio *ferigée* [il velo per uscire] e nel mio *asmak* e mi diverto ad osservare tutte le cose curiose che ci sono ». ¹⁴ Si convinse così che i numerosi autori secondo i quali le signore turche vivevano in uno stato di miserevole reclusione avevano torto: a suo avviso esse erano, « forse, più libere di tutte le altre donne dell'universo ». Nascoste dai loro abiti, uscivano quando volevano. ¹⁵

A parte il turbante maschile, in Età moderna nessun elemento dell'abbigliamento islamico colpisce gli occidentali quanto il velo femminile. « Le donne Cristiane vanno per lo più scoperte. Le Turche non si lasciano vedere né la faccia, né le mani », sostiene de Burgo, come si è detto. Quel « per lo più » tradisce il fatto che, in Età moderna, il costume di velare il viso non è sconosciuto tra le donne occidentali. Cesare Vecellio, autore di un libro in cui sono illustrati gli abiti di molte parti del mondo, scrive che « le Donzelle di Venetia quando vanno fuori di casa, portano in testa un velo di seta bianco, da loro chiamato fazuolo, d'assai ampia larghezza, col quale si coprano [sic] il viso e il petto »; le promesse spose lo portano nero e anche le vedove « portano i capelli, et la faccia coperta ». Questo costume è praticato ancora a fine Settecento: Goethe resta colpito nel vedere le veneziane che vanno a messa coperte da veli neri. ¹⁶ Vecellio riferisce inoltre che le fanciulle piemontesi quando escono « portano come una maschera », le bolognesi usano lunghi veli quando vanno in chiesa e le ferraresi si coprono a volte la faccia con il velo che portano in testa. Quanto agli altri paesi europei, a « Parigi, e

13. M. WORTLEY MONTAGU, *Lettere orientali di una signora inglese*, a cura di L. STEFANI, Milano, Il Saggiatore, 1984, pp. 138-39 (ed. or. London 1763).

14. Ivi, pp. 208, 216.

15. Ivi, p. 217.

16. J.W. GOETHE, *Italianische Reise*, 29 settembre 1786 (ed. or. Stuttgart-Tübingen 1816-1817, 1829; le edizioni sono innumerevoli). Per Vecellio si veda la nota seguente.

ne suoi contorni, le matrone non si lasciano veder il viso», mentre le giovani spagnole «usano di andar coperte a guisa delle Venetiane». ¹⁷ Insomma non doveva essere raro, almeno in Spagna e in Italia, incontrare donne (e soprattutto ragazze) con il viso celato. Ciononostante questo costume era meno diffuso che nel mondo islamico, tanto che in Europa l'espressione «prendere il velo» significava farsi monaca.

Se nell'Europa cristiana c'erano donne con il volto velato, nel mondo musulmano non tutte portavano il velo. Praticato già nell'Antichità in Grecia, Persia, Mesopotamia, Israele e Arabia, dove era diffuso tra signore di alto rango, il costume di nascondere la faccia fuori casa fu incoraggiato da Maometto. Si narra che egli ebbe una rivelazione secondo la quale le musulmane dovevano uscire velate al duplice scopo di essere riconoscibili in quanto credenti e di non essere molestate. Da allora il velo (*hijâb*) si diffuse nelle aree islamizzate. Divenne però elemento essenziale del guardaroba femminile solo nel periodo abbaside (750-1258: Maometto era morto nel 632). Assunse un valore tale che, in arabo, «scoprire la faccia» (*kashf al-wajh*) divenne sinonimo del nostro «perdere la faccia». Le donne furono legittimate a scoprire il viso in pubblico solo in situazioni di crisi, ad esempio durante i funerali: in tali contesti, apparire senza velo era simbolo della loro disperazione. Forse per questo le mendicanti spesso non lo portavano. Ma non lo portavano neanche le serve, né le contadine o le beduine. Il velo rimaneva anche uno *status symbol*: era soprattutto un fenomeno urbano e anche in città, comunque, non era diffuso tra le donne più povere. In Medio Oriente, tuttavia, non lo portavano solo le donne musulmane, ma anche le ebreo e le cristiane. Proprio ebreo e cristiane furono le prime che cominciarono ad abbandonarlo durante l'Ottocento. Furono seguite dalle donne delle élites turche aperte alla modernizzazione durante l'età delle riforme detta *Tanzîmât* (1839-1876). In una prima fase queste signore turche adottarono abiti di foggia occidentalizzante ma in pubblico continuarono a portare il velo tradizionale (*yasmaq*, o *asmak* nella trascrizione della Montagu). Verso i primi del Novecento iniziarono però a usare semplici velette attaccate al cappello, pre-

17. C. VECELLIO, *Habiti antichi ouero Raccolta di figure delineate dal gran Titiano, e da Cesare Vecellio suo fratello*, In Venetia, per Combi, & LaNoú, 1664, pp. 81-82, 88 (veneziane), 143 (piemontesi), 166 (bolognesi), 171 (ferraresi), 194 (parigine), 216 (spagnole). Il titolo di questo volume è fuorviante: gli abiti non sono solo antichi; Tiziano non è autore delle incisioni e Cesare non è suo fratello ma suo cugino. Si tratta comunque della 3ª ed. dell'opera di C. VECELLIO, *De gli habiti antichi, et moderni di diuerse parti del mondo*, Venezia, presso Damian Zenaro, 1590.

ludio del completo abbandono del velo. Il rapporto con la tradizione fu piú vischioso nei paesi arabi, anche per il valore di *status symbol* attribuito al velo. In Egitto, comunque, la femminista Hudâ Sha^crâwî gettò il velo nel Mediterraneo nel 1923 e nel giro di una generazione esso fu abbandonato da quasi tutte le donne di ceto medio-alto e alto. Ma se il Novecento inizialmente assistette al rifiuto del velo, visto come simbolo di segregazione e discriminazione, da parte di molte donne musulmane, in anni recenti esso è tornato in auge come simbolo identitario contro le tendenze livellatrici della globalizzazione e dell'imperialismo culturale occidentale. Non mancano, tuttavia, le innovazioni: molti musulmani, anche fondamentalisti, considerano oggi come *hijâb* un semplice *foulard* che copra la testa lasciando scoperto il viso.

Si sta insomma delineando una fase di allontanamento tra le culture vestimentarie occidentali e islamiche dopo la fase di avvicinamento otto-novecentesca, che a sua volta rappresentava un'inversione della tendenza ad una piú profonda differenziazione tra di esse sviluppatasi tra tardo Medioevo e prima Età moderna. Allora l'abito occidentale era divenuto una sorta di corazza, mentre quello musulmano aveva continuato a prevedere vestiti lunghi e drappeggiati. « Il Cristiano si veste di curto. Il Turco sempre di lungo », aveva scritto de Burgo cogliendo uno degli aspetti di questa differenza. Si trattava, nel caso del « turco », di vesti che cadevano morbidamente: abiti per il corpo, piuttosto che abiti ai quali il corpo doveva adattarsi. È rivelatore confrontare i ritratti di Carlo V (1519-1556) o Filippo II (1556-1598)¹⁸ con quelli dei sultani turchi Solimano II (1521-1566), Selim II (1566-1574) e Amurath III (1574-'95): i primi sono stretti in calze e braghe attillatissime, i secondi avvolti in larghe vesti.¹⁹ Ad esempio, l'abbigliamento di un uomo agiato del Cairo nel XVI secolo si componeva di un'ampia camicia e larghi calzoni, sopra i quali egli indossava un abito lungo di seta multicolore con ampie maniche (*qaftân*), tenuto in vita da una cintura di seta o di lana. Sopra il *qaftân*, il nostro egiziano portava un abito lungo, di tela rossa, blu o bruna, aperto sul davanti, con le maniche piuttosto corte (*jubba*); sopra tutto poteva mettere una veste ampia, talvolta foderata (*farjyya*). Sulla testa aveva una calottina di tela di cotone bianco e un berrettino rosso attorno al quale avvolgeva un turbante di mussolina. Non è che un esempio: nel mondo islamico convivevano persone apparte-

18. Si vedano i ritratti dei due sovrani fatti da Tiziano nel 1533 e nel 1550-'51 conservati al Museo del Prado di Madrid.

19. <http://www.info-regenten.de/regent/regent-d/turkey.htm>.

nenti a culture diverse che indossavano vestiti in parte differenti ma accomunati dal fatto di essere ampi, lunghi e cadenti, piuttosto che frammentati, attillati e/o rigidi come quelli portati da gran parte degli Europei.

Questa contrapposizione delle forme non escludeva però prestiti e scambi, come testimonia anche il linguaggio: ad esempio dal termine arabo *jubba* derivano i vocaboli spagnoli *aljuba*, *jupa*, *chupa*, *jupon*; il portoghese *aljuba*, l'italiano *giubba*, *giuppone* (forse anche *cioppa*?); il francese *jupe* e *jupon*. Al contempo, però, nel transito da un mondo vestimentario all'altro i capi cambiavano aspetto: le forme di appropriazione implicavano rivisitazioni e adattamenti alla cultura di chi li adottava. Nel Cinquecento si diffuse ad esempio in Europa l'uso di portare fusciasche di seta colorata che spesso erano importate dall'Oriente. Nel mondo islamico, però, le fusciasche si appoggiavano su vesti morbide, mentre in Europa spesso si portavano sull'armatura o comunque su abiti piuttosto rigidi.

Proprio il commercio di tessili con il mondo islamico è un canale di circolazione culturale. L'Europa importa sete, tappeti, panni di cotone, seppur in misura decrescente nel corso del tempo, e a sua volta esporta tessili, e in misura crescente: nelle trame dei tessuti si nascondono intimi contatti tra le due culture, che per tanti altri versi si percepiscono lontane e diverse. E quanto più cresce la differenza tra i due sistemi vestimentari, tanto più aumenta la curiosità degli occidentali per il mondo islamico. Ne deriva un atteggiamento contraddittorio. Nell'immaginario europeo « da un lato, gli abiti islamici, con le loro linee semplici e geometriche, rappresentano la funzionalità, la praticità, la razionalità, l'equilibrio fra corpo e spirito, che non risente delle mode e rimane immutato nel tempo, caratteristiche che mancano palesemente alle vesti europee; dall'altro, la stessa assenza di struttura, la "mollezza" e, per alcuni periodi storici, anche il colore degli abiti islamici vengono letti come incapacità di dirittura morale, testimonianza di lussuria, in pratica libertà di essere come si è: un'affermazione che in Occidente suona sempre come una terribile minaccia all'ordine costituito ». ²⁰ Le differenze sono comunque còlte su entrambe i fronti. Non mancano, ad esempio, musulmani che, nel Cinquecento, biasimano le calze usate dagli Europei perché mostrano « troppo le membra vergognose ». ²¹

20. ORSI LANDINI, op. cit., pp. 14-15.

21. [B. GEORGIEVITS o GEORGIJEVIC], *Prophetia de' maometani et altre cose Turchesche*, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1548, p. 248, cit. in ORSI LANDINI, op. cit., p. 14.

Non va però dimenticato che, in Europa occidentale, era stato il costume della nobiltà e dei ceti elevati, piú che quello dei gruppi popolari, a differenziarsi dall'abito musulmano. In questo senso non era necessario andare a Istanbul o al Cairo per vedere abiti che non avessero l'aspetto di una corazzata. Bastava andare in campagna, o nelle case popolari. È vero che l'abbigliamento spezzato in vita e composto di capi diversi, talvolta molto aderenti, era stato adottato anche dal popolo. La gente comune, tuttavia, non si vestiva come i membri delle *élites*. Lo impedivano i costi proibitivi degli abiti ricercati e l'esigenza pratica di muoversi liberamente (i vestiti dei nobili, soprattutto quelli femminili che rendevano difficile camminare o piegarsi, servivano anche a sottolineare che chi li indossava poteva permettersi di non lavorare). Ma lo impedivano anche le leggi suntuarie che, nate per combattere gli eccessi dei ricchi, avevano finito per divenire uno strumento di differenziazione dei gruppi sociali. In questo senso, nel Cinquecento in varie città si erano ad esempio vietate alle serve le gonne con cerchi di stoppa per tenere la forma ampia. Certo queste norme – diverse a seconda dei contesti ma accomunate dal fatto di riservare all'*élite* le stoffe piú pregiate, gli accessori piú preziosi, gli abiti piú eleganti – erano spesso aggirate, e questo grazie anche al rapido susseguirsi delle mode. Erano comunque rivelatrici di un contesto in cui si riteneva giusto che ciascuno vestisse secondo il proprio "stato". Il diritto alla libertà di abbigliamento sarebbe stato proclamato solo durante la Rivoluzione francese, il 29 ottobre 1793.

Leggi volte a distinguere i diversi gruppi non mancavano neppure nel mondo islamico, sebbene gli occidentali avessero talvolta l'impressione (errata) che esso presentasse una stratificazione vestimentaria meno rigida di quella europea. Se gli ebrei dovevano portare segni distintivi, di solito gialli, in buona parte delle zone europee in cui era loro permesso di vivere, nel mondo islamico i non musulmani (*dhimmi*), in base alla legge di differenziazione (*ghiyâr*), dovevano portare segni visibili della loro identità religiosa. Ne è un esempio la *zunnâr*, una cintura imposta a cristiani ed ebrei. Ma i segni usati differivano a seconda dei contesti e delle epoche. A partire dal IX secolo si cominciò a far ricorso anche a colori distintivi, tra cui proprio il color miele. Durante il Medioevo e l'Età moderna, la legge di differenziazione fu applicata in modo sempre piú rigido. Caddero invece in disuso le norme coraniche che impedivano agli uomini, ma non alle donne, di portare abiti di seta (la seta era ammessa solo per le bordature). Da parte loro, i sultani imposero regole in base alle quali i gruppi sociali venivano differenziati soprat-

tutto grazie alla foggia, alla stoffa e al colore del copricapo e del turbante. Il verde, che ancor oggi simbolizza l'Islam ed è usato in molte bandiere di paesi musulmani, era riservato ai discendenti del profeta Maometto. Il fatto che la modernizzazione del paese voluta dal sultano Mahmud II (al potere dal 1808 al 1839) passasse anche attraverso l'abbigliamento rivela l'importanza delle norme vestimentarie nell'Impero ottomano: nel 1829, egli impose il *fez* come copricapo nazionale. Ciò contribuì a creare una nuova identità collettiva che cancellava molte distinzioni precedenti (ad esempio quelle in base all'appartenenza religiosa), riaffermando al contempo il ruolo dello stato e del sultano stesso nel modellare l'aspetto dei sudditi. L'adozione del *fez* (contrastata dai ceti popolari, più fedeli alla tradizione) accompagnava l'adozione di vestiti, in primo luogo nell'esercito, di foggia più aderente: più simili, per certi versi, a quelli occidentali.

Parlare di "occidentalizzazione" è però forse riduttivo: in questa prospettiva si potrebbe anche sostenere che i Turchi nel Settecento si erano "indianizzati", vista la crescente diffusione di tessuti indiani, che peraltro avevano inondato anche l'Europa, nonostante i tentativi di vari paesi di limitarne l'importazione. Certo, mentre tra Medioevo ed Età moderna c'era stata una forte esportazione di tessuti dal mondo islamico verso l'Europa, nel XIX secolo i tessuti europei stavano invadendo i mercati islamici. Dal punto di vista formale, tuttavia, l'abito turco non si occidentalizzava più di quanto quello occidentale nel corso del tempo si fosse "orientalizzato" grazie al gusto per le cineserie e le turcherie, all'adozione delle tele indiane, alla passione per l'esotico. Non era mancata ad esempio una certa ispirazione orientale nel costume, adottato nel 1666 dalla corte inglese, costituito da una giacca svasata (*coat*) da indossare sopra la cosiddetta *vest*, che copriva i calzoncini, lunghi sino al ginocchio. Gli Inglesi ritenevano che l'abito orientale non fosse soggetto alle mode e occultasse le differenze tra i gruppi sociali (laddove era in realtà un importante *status symbol*), e si erano rifatti a questi ideali nel momento in cui avevano elaborato un nuovo modello di abito maschile che doveva essere specificamente inglese. Era stato peraltro influenzato dall'adozione di elementi dell'abbigliamento "turco", l'abbandono, a fine Settecento, dei modelli rigidi che per secoli avevano caratterizzato la moda femminile, che ora faceva proprie vesti morbide e sciolte: simpatie trasversali attraverso il Mediterraneo.

3. ABITARE

3.1. *Letti, tavoli e sedie vs tappeti e cuscini?* « Il Cristiano tiene in sua casa lettie-re, matterazzi, pagliericci, lenzuola, sedie, scagni, buffetti, tavole, capofochi²² &c. Il Turco hà un solo tapeto, con trè o quattro cuscini sopra tavole, alto da terra due palmi ». ²³ Gli interni domestici di cristiani e “turchi” apparivano a de Burgo diversi. Le caratteristiche che egli attribuiva a quelli “turchi” erano confermate da altri autori, pur con qualche variante, sia per l’area anatolica sia per quella nord-africana e mediorientale. Ad esempio, circa cinquant’anni prima di lui, il francese Padre Dan, nella sua storia della Barberia (l’attuale Maghreb), aveva sí scritto che nelle case della zona i materassi c’erano: o meglio, che ce n’era uno molto grande, appoggiato su assi che andavano da una parete all’altra e isolato da una tenda. Come de Burgo, sosteneva però che non c’erano lenzuola e che non ci si serviva « né di sedie, né di sgabelli, e neppure del tavolo, ma solo di un grande tappeto, steso per terra », con cuscini di diverse dimensioni. Questo, se ci si poteva permettere qualche comodità, ché i poveri avevano soltanto « una grande stuoia di foglie di palma », dove si sedevano « a gambe incrociate ». ²⁴ « La mobilia nelle case degli Arabi e dei Turchi è assai semplice. Essi non hanno né sedie, né tavole, né letti, né armadi: uno o piú tappeti stesi sul pavimento, ed uno o piú guanciai, ecco tutti gli arredi, aggiungendo al piú qualche cassa », ribadiva l’italiano Giambattista Brocchi all’inizio dell’Ottocento. ²⁵ Citazioni analoghe si potrebbero moltiplicare e sono comprovate da altre fonti, che al contempo confermano come la lieve differenza tra la descrizione di de Burgo, che aveva visitato l’Egitto, il Medio Oriente e « l’Europa del Turco », e quella di Padre Dan, relativa alla “Barberia”, trovassero riscontro nella realtà: forse per influenza andalusa, nel Maghreb, accanto a tappeti e cuscini, erano infatti usati letti e armadi di legno. Altrove la situazione era diversa. Ad esempio, negli inventari di beni lasciati in eredità (*tereke defterleri*) a Istanbul, Bursa e Edirne dal XVI al XVIII, sono menzionati cuscini di varia forma (*minder, yastik*), tappeti tessuti (*kilim*) e a nodi, materassi (*çifte döşek*), trapunte e piumini (*yorgan*),

22. Gli scagni sono dei sedili; i buffetti (francese *buffet*) tavoli per appoggiare cibi e bevande; i capofochi gli alari del camino.

23. DE BURGO, *Viaggio I*, p. 449.

24. P. DAN, *Histoire de Barbarie et des Corsaires*, à Paris, chez P. Recolet, 1637, pp. 232-33. Diverso il caso delle popolazioni nomadi che vivevano nelle tende e dormivano per terra, *ivi*, p. 246.

25. G. BROCCHI, *Giornale delle osservazioni fatte ne’ viaggi in Egitto, nella Siria e nella Nubia*, Bassano, Roberti, 1842, p. 347. L’opera è postuma: Brocchi morì in Sudan nel 1826.

qualche lenzuolo (*çarşeb*) e copripiumino (*yorgan çarşebi*), tende per le porte (*kapi perdesi*). La situazione comunque non appare affatto statica: se imbottite e piumini sono presenti già nel Cinquecento e valgono in genere piú dei tappeti (diversamente da quanto avviene oggi), ancora nel Seicento lenzuola e copripiumini sono rari. Le tende, destinate a divenire un bene a buon mercato e di largo uso in città come Istanbul e Edirne, compaiono solo nel Seicento, ed è soltanto allora che nelle case agiate i cuscini si moltiplicano. All'inizio del Settecento Lady Montagu sostiene che, attraverso i cuscini, i Turchi fanno « sfoggio di tutto il loro sfarzo ».²⁶ Inoltre, sino alla fine del XVII secolo nessun inventario menziona i *çifte döşek*, vale a dire i materassi doppi, costituiti da un materasso di cotone da stendere sul pavimento e uno di lana da mettere sopra il primo diventati molto comuni in seguito.

Mentre in Europa l'arredamento si componeva principalmente di oggetti di legno, nel mondo islamico, dove i tessuti avevano tanta importanza, anche l'arredamento era costituito in prevalenza da tessili: se si esclude il Maghreb, i mobili erano pochi. Tra di essi, nel mondo turco del Cinque e Seicento, dominavano i cassoni (*sandik*). De Burgo era dunque nel giusto quando ricordava la centralità di tappeti e cuscini nelle case dei "turchi". Ciò non deve indurre a credere che nelle case europee i tappeti fossero assenti. Le manifatture mediorientali e nord-africane esportavano anche in Europa occidentale. A Venezia, l'importazione di tessuti costituiva uno dei maggiori capitoli di spesa fin dal Duecento. Tra di essi proprio i tappeti erano particolarmente apprezzati. I mercanti veneziani, che dal Cinquecento soffrirono la crescente concorrenza dei colleghi nordici, soprattutto olandesi, probabilmente non si limitavano a importare il prodotto finito, ma erano coinvolti anche nella produzione di questo tessile cui si attribuiva un valore tale da ritenerlo degno di essere usato in chiesa, nonostante provenisse dal mondo degli "infedeli". Numerosi dipinti raffiguranti tappeti – prima soprattutto italiani, poi olandesi – mostrano che, in Europa, essi erano spesso usati in modo diverso che nel mondo islamico, a conferma della varietà delle forme di appropriazione degli oggetti. Fino al XVIII secolo erano impiegati soprattutto come copritavoli e tappezzerie per le pareti. I produttori ne erano consapevoli e, forse anche per influenza di mercanti occidentali, adattavano talvolta il prodotto alle esigenze della clientela europea, ad esempio producendo tappeti a forma di croce adatti ad essere usati come copritavoli. Ciò può sorprendere,

26. MONTAGU, op. cit., p. 166.

ma ci sono casi ancora piú complessi. Esistono ad esempio vasi di metallo argentato o dorato decorati in nero che dal punto di vista tecnico e stilistico sono islamici (talvolta sono firmati da artigiani musulmani), ma includono nella decorazione stemmi gentilizi occidentali: erano evidentemente prodotti per il mercato europeo. Sopravvivono poi brocche e altri oggetti di metallo quasi certamente fatti in Europa del Nord, decorati nel mondo islamico e rivenduti in Europa occidentale. Nell'Italia rinascimentale, l'ammirazione per i manufatti islamici era però tale che si arrivò a produrne delle imitazioni, talvolta tanto perfette da essere pressoché indistinguibili dagli originali. Non a caso, lo stile di questi oggetti è definito "veneto-saraceno". Nelle case di Venezia – vera porta d'Oriente – abbondavano d'altronde le rappresentazioni di "turchi" e "turche", soprattutto dopo che il pittore veneziano Gentile Bellini aveva ritratto Maometto II: ambigua fascinazione per l'"altro". Le rigide opposizioni di de Burgo nei fatti si stemperavano in un mobile e complesso reticolo di scambi, prestiti, imitazioni.

Certo si potrà obiettare che in fondo egli non si era allontanato troppo dal vero nel descrivere gli interni "turchi". Ma che dire delle case "cristiane"? Erano davvero piene di lettieri, materassi, lenzuola, sedie e tavoli?

Cominciamo con il letto. Nel Medioevo in genere si dormiva su giacigli di paglia. Oppure su pagliericci stesi per terra, su tavolati appoggiati a cavalletti, su pedane o cassoni. Molti adottarono soluzioni del genere anche in seguito. Nel Trecento cominciarono però a diffondersi lettieri con ampia testiera, circondate sugli altri tre lati da cassoni che fungevano da mobile di stoccaggio, predella, sedile, comodino. Nel XV secolo questi letti avrebbero avuto molto successo. Ma nacquero anche altri modelli, spesso destinati a servi e bambini: letti smontabili; letti a rotelle, detti "carriole" (caruole, *chariolles*), talvolta tenuti sotto la lettiera; "lettucci" simili a panche dotate di schienali. I letti a cassoni erano spesso isolati da tende che scorrevano lungo asticelle attaccate al soffitto o alle pareti. Per via dei cassoni era impossibile spostare le tende da soli senza alzarsi. Non erano molto pratiche neanche le tende dei cosiddetti «letti a padiglione» che, attaccate al soffitto, formavano un cono o una cupola ondeggiante. Gli sforzi per migliorare il *comfort* portarono a introdurre tende scorrevoli su un'intelaiatura rettangolare fissata al soffitto o sostenuta da colonne agli angoli del letto. Essa reggeva anche un tessuto che formava una sorta di tetto. La soluzione vincente sarebbe stata proprio il letto a colonne, introdotto – forse a Venezia – alla fine del Quattrocento e destinato a rimanere in voga per oltre tre secoli. Eliminando i cas-

soni, grazie a queste innovazioni le cortine cadevano intorno al perimetro del letto e potevano essere spostate senza alzarsi. I cassoni furono effettivamente eliminati, forse anche per la concorrenza di altri mobili, anzitutto l'armadio. Il letto assunse una dimensione architettonica: diventava una sorta di casa nella casa che proteggeva dal freddo e da sguardi indiscreti.

Si trattava di una "casa" che poteva essere aperta e accogliere ospiti. Il letto, infatti, non serviva solo per il riposo ma anche per sedercisi e ricevere parenti e amici. Pertanto, era anche un mobile da mostrare. Questa funzione di *status symbol* raggiunse il culmine con i monumentali letti "da parata" diffusi nella seconda metà del Seicento: le *élites* li usavano per ostentare lusso e potere piú che per dormire. Quanto piú i letti assumevano forme monumentali, tanto piú contribuivano a differenziare gli interni occidentali da quelli islamici, in cui spesso (Maghreb a parte) non c'erano neanche giacigli fissi. « I Turchi non hanno letti stabili », confermano varie testimonianze ottocentesche: i materassi la mattina vengono riposti e « in nessuna casa vedesi mai di giorno un letto, se non a cagione che siavi un ammalato ». ²⁷ Al contempo, tuttavia, in Occidente coperte e copriletti erano talvolta di provenienza orientale. Ma quanto erano diffusi, in Europa, i letti, in particolare quelli a baldacchino?

Un'analisi su inventari di beni redatti da notai veneziani tra 1550 e 1600 mostra che il letto era presente nel 95% dei casi. Certo nelle dimore piú modeste si riduceva a uno o piú *stramazzi* ('materassi') o *pagiarizzi* ('pagliericci'), ma verso la fine del secolo c'erano letti a colonne anche nelle dimore popolari. In un campione di circa tremila letti parigini sei-settecenteschi, ben il 63% era a colonne, e il 72,5% era fornito di tendaggi. Molte famiglie avevano un letto "importante". Non a caso, negli inventari, sia veneziani sia parigini, proprio il letto era in genere il primo mobile elencato. Nella Parigi del Settecento il suo valore ammontava al 15% circa dell'intero patrimonio dei poveri. Quanto al suo valore rispetto agli altri mobili, nelle famiglie di salariati rappresentava il 25% del costo dell'arredamento, in quelle di domestici il 39%. Il letto era un bene prezioso anche in altri contesti, come la Roma del Seicento. Ma non era raro: su un campione di 76 inventari romani, tutti quelli relativi a uomini includevano una lettiera, tre su quattro anche un letto semplice e uno su quattro un altro tipo di letto, detto "a credenza". Gli in-

27. G. COMPAGNONI, *Storia dell'Impero ottomano*, Livorno, dai torchj di Glauco Masi, 1829, pp. 2073-74.

ventari relativi a donne erano meno ricchi, ma letti e/o lettiere erano comunque comuni. Torniamo nella capitale francese: se molti avevano un letto con tanto di cortine, altri dovevano accontentarsi di un materasso steso per terra. La varietà dei giacigli era enorme. Considerandoli tutti, nel Settecento ce n'era almeno uno per appartamento anche tra le classi popolari.

Per un sonno confortevole non bastava però avere un letto. Ci volevano anche materassi, lenzuola, cuscini, coperte. Le persone agiate non se li facevano mancare. Anzi. La loro profusione talvolta è stupefacente, così come la loro ricchezza: si ha notizia di lenzuola e federe di seta ricamate d'oro, d'argento e di perle, tanto che in vari casi leggi suntuarie cercarono di limitarne il lusso. Lontani da questi eccessi, anche i ceti artigiani potevano godere di un certo *comfort*. In una città ricca come Venezia, l'intagliatore di origine faentina Andrea Fosco, morto nel 1582, possedeva ad esempio due letti: modesti ma dotati di materassi, cuscini e coltri. Aveva due letti (oltre ad una panca con un materasso) anche il sarto olandese ter Hoeven, morto nel 1717, non ricco ma neanche povero. Simile a tanti altri del suo gruppo sociale, possedeva sei completi di biancheria da letto.

E che dire di «sedie, scagni, buffetti, tavole»? Se ter Hoeven possedeva circa venti seggiole, nelle case dei parigini vissuti nel Sei-Settecento c'era in media una dozzina di sedili: un numero di solito molto superiore a quello degli abitanti. Né mancavano i tavoli: mediamente ce n'erano tre o quattro in ogni abitazione. La situazione si presentava simile nella Roma secentesca: negli inventari maschili erano elencati in media una dozzina di sedie e cinque sgabelli, in quelli femminili circa quattro sedie e un paio di sgabelli. Quanto a tavoli, tavolini e "buffetti", se ne trovavano quasi quattro, in media, negli inventari maschili, poco meno di due in quelli femminili. Certo non era sempre stato così. Pur note fin dall'Antichità, nel Medioevo le sedie erano poco diffuse. Ci si sedeva su sgabelli, panche e cassoni, sul letto o, più banalmente, per terra. È significativo che Giotto, nel raffigurare la nascita di Maria nella Cappella degli Scrovegni di Padova (1304-'6), la ambienta in una stanza il cui unico mobile è il letto in cui giace Sant'Anna (la madre di Maria). Le altre due donne raffigurate sono sedute per terra. Se già nel XIV secolo non manca qualche raffigurazione di questo tema in cui nessuno è seduto sul pavimento,²⁸ ancora in versioni della prima metà del Quattrocento

28. Ad es. in quella di Giovanni da Milano nella Cappella Rinuccini in Santa Croce a Firenze (1365).

alcune donne lo sono, nonostante la scena sia ambientata in case tutt'altro che povere.²⁹ Invece nelle versioni di fine secolo di solito nessuna è accoccolata per terra: quelle sedute stanno però in genere sui cassoni che circondano il letto o su sgabelli, non su sedie.³⁰ Le evidenze iconografiche vanno naturalmente confrontate con altre fonti, che comunque confermano l'imporsi tardivo della sedia. Nelle città italiane probabilmente diventa un oggetto comune verso la fine del Cinquecento.

Nel Medioevo non sono molto diffusi neppure i tavoli, in particolare quelli a gambe fisse: fino al Cinquecento tavoli di questo tipo sono presenti nei refettori dei conventi, ma altrove prevalgono quelli con cavalletti, che possono essere montati dove e quando servono. A Venezia, a fine Cinquecento i tavoli sono comunque ormai comuni anche nelle case degli artigiani.

Alla luce di quanto detto fin qui riguardo ad alcune città europee, le opposizioni tracciate da de Burgo e da altri autori che contrapponevano mondo occidentale e islamico lungo l'asse povertà/ricchezza dell'arredamento appaiono abbastanza fondate. Ma era così dappertutto? Nel tardo Seicento, il gentiluomo francese Jouvin de Rochefort una sera si trovò in una malga di bovani tirolesi: essi lo fecero accomodare sulla «più bella delle loro sedie, cioè un catino rovesciato», mentre tutta la famiglia si accomodò per terra. Gli prepararono poi un giaciglio sulla paglia.³¹ Situazioni di povertà anche peggiori non erano rare. Nello stesso 1689 in cui l'Irlandese de Burgo pubblicò il terzo volume del suo *Viaggio*, fu stampato a Londra un poema secondo il quale in Irlanda gran parte della popolazione abitava in capanne di canniccio con il tetto di paglia, costruite senza mattoni né pietre, che assomigliavano a chioschi ombrosi, in cui non c'erano né finestre né vere porte, ma solo aperture chiuse con della paglia, né cucina né sala. Il pavimento era coperto non da tappeti ma da giunchi, i sedili erano semplici zolle e non c'era né lettiera né letto né camino. C'erano solo stretti pagliericci e un posto al centro per attaccare la pentola e fare il fuoco.³² Si trattava di un poema satirico, ma descrizioni simili si trovano in molti altri testi, e non è verosimile che tutti si limitassero a ripetere vieti stereotipi sugli Irlandesi selvaggi. An-

29. Ad es. in quella affrescata da Paolo Uccello nel 1435 nel duomo di Prato.

30. Ad es. in quella di Domenico Ghirlandaio nella Cappella Tornabuoni in Santa Maria Novella a Firenze (1486-90).

31. A. JOUVIN DE ROCHEFORT, *Le voyageur d'Europe*, Paris, Denis Thierry, 1672, pp. 174-76.

32. J. FARAWELL, *The Irish Hudibras, or Fingallian prince*, London, R. Baldwin, 1689, pp. 32-33.

cora nell'Ottocento, sbirciando in un *cottage* irlandese dove abitava una famiglia di dodici persone, un Americano notò che non c'era letto né sedie né stufa né pentolame degno di questo nome: c'era solo un tavolo che stava a malapena in piedi e un mucchio di stracci sporchi per terra per giaciglio.³³ Certo erano gli anni della grande carestia che colpì il paese, e – a quell'epoca – la situazione degli Irlandesi era probabilmente tra le peggiori in Europa. Ma letti, tavoli, sedie e altro mobilio si diffusero con lentezza nelle campagne europee, pur con notevoli differenze da zona a zona.

Ad esempio, nella Valle di Berkeley, nel Gloucestershire, e nel Kent orientale (una delle zone britanniche piú ricche), ancora tra 1650 e 1700 la metà dei capofamiglia piú poveri non possedeva alcun tipo di sedile. La maggioranza aveva comunque un tavolo, ca. l'80-90% un letto con telaio e tutti almeno un materasso da mettere per terra. In pochi decenni tuttavia le sedie divennero comuni in quasi tutte le case inglesi. In Spagna, invece, nella Valle del Duero, nelle dimore dei meno agiati ancora verso il 1750 erano rare. I letti non mancavano e spesso erano anche decorati, ma i materassi di paglia erano molto piú comuni di quelli di lana, e le lenzuola spesso vecchie e usurate. In Normandia, nella Pianura di Caen, all'inizio del Settecento letti e lenzuola erano presenti nel 98% delle case, alla vigilia della Rivoluzione francese in tutte. E in quasi tutte a fine Settecento c'erano tavoli e sedie ma ancora all'inizio del secolo in un quarto delle case di sedie non ce n'erano, e non c'erano tavoli nel 17% di esse. Questi pochi esempi bastino a farci capire che de Burgo era un po' troppo schematico quando, a fine Seicento, contrapponeva in modo netto gli interni "cristiani" a quelli "turchi" lungo l'asse abbondanza-scarità del mobilio. Tra l'altro, anche nelle case degli occidentali (come in quelle islamiche) i cassoni furono a lungo l'unico mobile di stoccaggio: se nelle dimore agiate, a partire dal tardo Cinquecento, furono sostituiti da armadi, cassettoni, ecc., nelle case dei poveri in molte aree ancora a fine Settecento erano praticamente il solo mobile di raccolta.

Nel contempo, la schematizzazione di de Burgo coglieva un elemento importante. Era vero che l'arredamento islamico, pur con qualche eccezione, si componeva soprattutto di tessili, mentre quello europeo era fatto soprattutto di mobili di legno. All'epoca in cui egli scriveva gli occidentali benestanti avevano ormai sedie, sgabelli, tavoli, letti in abbondanza, diversa-

33. *The Footpath and Highway: or, Wanderings of an American in Great Britain*, Philadelphia, Lippincott, Grambo & Co, 1853, pp. 33-34.

mente dagli indigenti, costretti dalla mancanza di mobili a una vita rasoterra. Nell'Europa occidentale, ricchi e poveri avevano dunque posture diverse, cosa che non avveniva nel mondo islamico, dove – da questo punto di vista – c'erano poche differenze tra agiati e miserabili. Alla lunga, l'aumento e la diversificazione dei mobili che, in Europa, caratterizzarono l'Età moderna, comportarono comunque un accorciamento delle distanze, quanto a posture, tra ceti bassi e alti, rendendo la società europea più compattamente disomogenea rispetto a quella islamica. Altre tendenze avrebbero però in parte bilanciato questo trend: nel mondo ottomano, l'adozione, nell'Ottocento, di abiti più attillati avrebbe infatti reso scomode le posture tradizionali e avrebbe costretto ad un maggior uso di tavoli e sedie, peraltro diventati di moda in alcuni gruppi benestanti.

Prima che questo avvenisse, vari occidentali avevano apprezzato il modo di star seduti degli orientali. « Questo modo di star seduti è così comodo che non voglio più saperne di sedie in vita mia », aveva scritto Lady Montagu all'inizio del Settecento.³⁴ Un secolo prima, anche il nobile romano Pietro della Valle si era entusiasmato per le comodità incontrate a Istanbul. Aveva scritto ad un amico che

il sofà è un tavolato alto due palmi in circa da terra; e in capo alla sala, occupa tutta la larghezza di quella da un muro all'altro: e per lunghezza, lo spazio di dodici o quindici palmi, più o manco, secondo la grandezza delle sale. In ogni casa ci sono, e non solo nelle sale, ma anco nelle camere, più piccioli; e servono per sedere, per buttarsi a giacere, e giacendo veder chi passa dalla strada, che ci sogliono esser finestre intorno, e insomma per mille comodità che a me piacciono assai, e ho animo di farne fare uno in Roma in casa mia. Si tengono questi sofà coperti tutti di tappeti belli; e sopra, cuscini grandi di broccato, e d'altri drappi ricchi, che servono per sedere e per coricarsi.³⁵

Chissà se della Valle, al suo rientro a Roma nel 1626, si fece davvero fare un sofà. Certo è che, proprio nel Seicento, cominciarono a diffondersi in Europa mobili chiamati proprio sofà. Probabilmente i primi comparvero – in Francia, non in Italia – verso la fine del secolo: ci resta il pagamento, datato 1689, ad un artigiano che ne fece uno. Pochi anni dopo, un volume francese sui neologismi spiegava che il termine *sofa* indicava « una specie di letto da riposo al-

34. MONTAGU, op. cit., p. 166.

35. P. DELLA VALLE, *Viaggi di Pietro della Valle il pellegrino descritti da lui medesimo*, Brighton, G. Cangaia, 1843 (ed. or. Roma, Vitale Mascardi, 1650-1663), vol. I p. 80.

la maniera dei Turchi ».³⁶ Della Valle, parlando dei sofà turchi, aveva chiarito che erano bassi. Non così i sofà europei. La loro ispirazione orientale non implicava una fedele ripresa del modello: anzi, secondo alcuni studiosi erano debitori delle cassapanche rinascimentali a schienale piú che dei *sofa* ottomani.

I termini *sofa*, *soffa*, *sopha* ricorrono negli scritti europei sul mondo ottomano. Una relazione anonima da Costantinopoli al Senato veneto del 1579 fornisce una descrizione simile a quella di della Valle. Eppure, secondo recenti studi, la piattaforma rialzata che corre lungo una o piú pareti provvista di cuscini grandi e piccoli – simbolo del *comfort* nell'immaginario turco del XVIII e XIX secolo – si sarebbe diffusa solo nel Seicento. L'anonimo autore parlava però del *sofa* come di qualcosa « che si fà in tutte le camere de' grandi ».³⁷ Della Valle, invece, una quarantina di anni dopo, scriveva che « in ogni casa ci sono [i sofà], e non solo nelle sale ».³⁸ Questa discrepanza rispecchia probabilmente la loro diffusione in quel torno di tempo. Se le cose stanno così, l'imitazione europea di tali comode piattaforme fu solo di poco successiva al loro affermarsi su larga scala tra i Turchi. Secondo gli occidentali, i Turchi le chiamavano, appunto, *sofa*, oppure, *divan*, altro termine destinato a passare in molte lingue europee, e proprio come sinonimo di sofà. In turco, però, il nome con cui si sono affermate non è né *sofa* né *divan*, ma *sedir*.

Nell'Ottocento, questa stranezza suscitava la curiosità degli occidentali, che ne cercavano spiegazione. Quella proposta dall'inglese Charles White è una delle piú corrette. Egli ricordava che in turco *divan* significava 'consiglio': poiché le persone che tenevano un consiglio erano generalmente sedute su cuscini, gli Europei dovevano aver associato il termine a tali sedili.³⁹ In effetti, l'italiano *divano*, così come il francese, l'inglese, lo spagnolo e il portoghese *divan*, derivano – attraverso il turco e l'arabo – dal persiano *dêvan*, oggi *dîwân*, in origine 'fascicolo', 'registro', poi 'tribunale', piú tardi 'assemblea', 'consiglio', 'consiglio di stato', piú tardi ancora 'sala di riunione' e, infine, 'divano' nel senso italiano del termine.

White ricordava anche che la parola turca *sofa*, ai tempi suoi, indicava

36. F. DE CALLIÈRES, *Des mots à la mode et des nouvelles façons de parler*, Paris, chez C. Barbin, 1693 (1692¹), p. 200.

37. *Relazione dell'Impero ottomano dell'anno 1579*, in E. ALBERI, *Documenti di storia ottomana del secolo XVI*, Firenze, Tip. all'insegna di Clio, 1842, p. 464.

38. DELLA VALLE, op. cit., p. 80.

39. C. WHITE, *Three Years in Constantinople: Or, Domestic Manners of the Turks in 1844*, London, Colburn Publishers, 1846 (1844¹), pp. 170-71 (rist. Chestnut Hill, Elibron Classics, 2001).

un'anticamera. Anche oggi *sofa*, in turco, ha il significato di 'ingresso' o 'anticamera'. White precisava che anticamente tali anticamere erano costruite su una piattaforma nelle corti di palazzi e ville: *sofa* = 'anticamera', e *sofa* = 'sofà' avrebbero avuto tale comune origine. Che *sofa* indicasse una piattaforma (coperta di tappeti e cuscini) lo confermano tanto gli antichi viaggiatori quanto i moderni dizionari delle lingue europee. Nel tracciare l'etimologia dei termini italiani, francesi, inglesi *sofà* e *sofa*, li associano, oltre che alle piattaforme turche, al termine arabo *suffa* (o *suffah*), 'panca o cuscino', da cui lo stesso termine turco è derivato. Comprendevo d'altronde una piattaforma con tappeti e cuscini anche l'*estrado* delle dimore spagnole, spazio di socialità femminile quasi certamente di origine islamica destinato a scomparire nel Settecento. Studiosi contemporanei sostengono che il termine *sofa*, nelle case turche del Cinquecento, indicava una sorta di veranda aperta sull'esterno; nelle case ricche di Istanbul del XVIII e XIX secolo, uno spazio vuoto centrale sul quale si aprivano le porte delle stanze. L'interpretazione del turco *sofa* è insomma complessa. Sembra però di capire che gli Europei, ispirandosi agli usi turchi, modificarono le loro tradizionali cassapanche creando mobili dal nome orientale di *sofà* più o meno nello stesso periodo in cui il *sofa* turco si trasformava da piattaforma con tappeti e cuscini in spazio vuoto tra i vani, e nelle dimore ottomane si diffondevano bassi banchi disposti lungo le pareti coperti di cuscini che avrebbero finito per chiamarsi *sedir*. Queste trasformazioni erano verosimilmente dovute anche alle trasformazioni delle case.

3.2. *Case*. Chiunque abbia letto *Istanbul* del premio nobel Orhan Pamuk, sa che la capitale turca "tradizionale" era una città in gran parte in legno.⁴⁰ «L'interno però di Costantinopoli non corrisponde al suo [sorprendente e meraviglioso] esteriore, poiché le strade sono anguste, tortuose e mal selciate, le case per la maggior parte di legno, dipinte a colori, e le finestre disposte irregolarmente», scrive l'italiano Margaroli nel 1829.⁴¹ Queste case in legno durano meno di quelle in pietra, e anche questo stupisce gli Europei, i cui ceti dirigenti, in Età moderna, sono animati da un «bisogno di eterni-

40. O. PAMUK, *Istanbul*, Torino, Einaudi, 2006 (ed. or. 2003).

41. G.R. MARGAROLI, *La Turchia, ovvero l'Impero ottomano osservato nella sua situazione geografico-stattistica-politica e religiosa non che nella sua storia*, Milano, G. Schiapatti, 1829, pp. 57-58. Giudizi analoghi erano stati espressi già in precedenza da altri viaggiatori, cfr. R. MANTRAN, *La vita quotidiana a Costantinopoli ai tempi di Solimano il Magnifico (XVI-XVII secolo)*, Milano, Rizzoli, 1985 (ed. or. Paris, Hachette, 1965), pp. 53-60.

tà»⁴² che si materializza anche nella costruzione di palazzi progettati per sfidare i secoli. « I Turchi non ignorano certo come costruire in modo più duraturo. Le loro moschee sono tutte in pietra da taglio e i loro *han* o ospizi sono di una magnificenza estrema », nota Lady Montagu: se le case sono di legno è per l'« oppressione del loro governo ». Poiché « alla morte del proprietario ogni casa ritorna a disposizione del Gran Signore », tutti si accontentano « di costruire una casa comoda che duri loro per tutta la vita e se poi crolla l'anno dopo non gliene importa niente ».⁴³ Nel 1573 l'ambasciatore veneto Garzoni aveva dato una spiegazione diversa: a suo avviso, i Turchi ritenevano « peccato il fare stanze private durabili per più della vita di un uomo ».⁴⁴ Era una posizione simile a quella (diventa comune) di chi sosteneva che le abitazioni private, a differenza delle moschee, avevano un carattere effimero in riconoscimento della transitorietà umana. Le case in legno, tuttavia, potevano essere piuttosto durature, oltre che eleganti, come dimostrano le splendide ville (*yalis*) che l'*élite* ottomana costruì sul Bosforo dal tardo Seicento. I Turchi « procurano con il legname far quella pompa altre nazioni fanno con muri », commentava il conte bolognese Luigi Ferdinando Marsili.⁴⁵ Vari autori concordano comunque nel ritenere che il problema della durata non fosse al centro delle preoccupazioni dei Turchi. In effetti, a Istanbul non ci sono case anteriori al Settecento.

Tanto interesse per i materiali da costruzione nasceva dal fatto che, in Europa, gli edifici in muratura, presenti fin dall'Antichità nel bacino del Mediterraneo e diffusi anche in regioni come la Bretagna, la Cornovaglia, la Borgogna o l'Île-de-France, in Età moderna erano andati moltiplicandosi. All'epoca in cui Margaroli scriveva, nelle città europee stavano diventando prevalenti anche dove le abitazioni tradizionali erano di legno, oppure erano costituite da una struttura lignea riempita con graticci coperti da miscele di paglia e argilla o simili, come le *Fachwerkhäuser* dell'Europa centrale e settentrionale, in cui l'uso di diversi materiali permetteva di creare piacevoli geometrie di parti chiare e scure. Molte città avevano d'altronde direttive anti-incendio che limitavano l'uso del legname. In effetti, gli eventi disastrosi

42. M.A. VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità. Comportamenti nobiliari a Napoli in Età moderna*, Napoli, Guida, 1988.

43. MONTAGU, op. cit., pp. 167, 165.

44. *Relazione di Costantino Garzoni, 1573*, in ALBERI, op. cit., p. 392.

45. Ms. cit. in C. MASSI, *La casa tradizionale di Istanbul negli scritti di Luigi Ferdinando Marsili*, in « Predella », v 2007 (pubblicazione *on line*: <http://predella.arte.unipi.it>).

contribuirono alla modernizzazione urbana: a Londra, dopo il *Great Fire* che nel 1666 distrusse oltre tredicimila case, si stabilì che da quel momento le parti esterne degli edifici fossero fatte « di mattoni o di pietra ».⁴⁶ In realtà, molte case furono ricostruite in legno, ma quelle in mattoni si diffusero e l'aspetto della città cambiò.

Città di legno, Istanbul fu spesso teatro di spaventosi incendi. Non a caso, dunque, Margaroli notava che le case avrebbero resistito meglio alle fiamme, se fossero state in muratura. Alcuni suoi interlocutori gli avevano però spiegato che il costo di costruire in muratura sorpassava « quattro volte il prezzo di una casa in legno ».⁴⁷ Eppure, l'antica Bisanzio era probabilmente in muratura e tale sembra fosse Istanbul nel Cinquecento. In seguito, tuttavia, tanto l'arrivo di popolazioni deportate con proprie culture abitative quanto l'aumento degli incendi dovuto all'accresciuta densità demografica avrebbero contribuito alla diffusione del legno. Le persone la cui casa era bruciata avevano infatti necessità di ricostruire in fretta e con poca spesa. Così, proprio i numerosi incendi avrebbero rafforzato la convenienza di un materiale infiammabile come il legname (che però garantiva una buona stabilità in occasione dei frequenti terremoti). A Istanbul si sarebbe insomma verificata una progressiva sostituzione della pietra con il legno: un processo inverso rispetto a quello realizzatosi in molte città del resto del continente europeo.

Anche in altre aree del mondo islamico si verificarono trasformazioni singolari. In genere, ad esempio, si assume che lo sviluppo storico sia caratterizzato dal passaggio da abitazioni mobili ad abitazioni fisse. Nell'Africa sahariana e nel Maghreb, tuttavia, l'uso delle tende fu probabilmente introdotto solo nel Medioevo, all'epoca dell'invasione araba: fu allora adottato, seppur in modo non generalizzato, anche dalle popolazioni berbere, che tradizionalmente abitavano capanne di materiali vegetali. Molti osservatori occidentali consideravano la semplicità dell'arredamento islamico un'eredità proprio della cultura nomade di Arabi e/o Turchi. « È facile avvedersi che questa maniera di vivere è quella medesima degli antichi Arabi e Tartari, che alloggiavano sotto le tende », quando « tutti i mobili potevansi caricare sopra un cammello », scriveva ad esempio Brocchi.⁴⁸ Questa spiegazione suscita varie

46. *Rebuilding Act 1667: An Act for the Rebuilding of the City of London* (18-19 Charles II, 8), v, disponibile on line: <http://www.museumoflondon.org.uk>.

47. MARGAROLI, op. cit., p. 58.

48. BROCCHI, op. cit., p. 347.

perplessità, visto che l'Islam si è diffuso in alcune delle aree del pianeta in cui la cultura urbana ha radici piú antiche. Perplessità anche maggiori ha suscitato l'idea che l'architettura residenziale turca fosse influenzata dalle tradizioni nomadi: soprattutto dal Seicento in poi, questa eredità culturale era ormai molto lontana.

Ma com'erano dunque le case? Nella Istanbul cinquecentesca, le piú semplici erano costituite da una stanza accessibile da un portico (*hayat* o *zulle*) e dotata di latrine. Il tipo di casa piú diffuso aveva però probabilmente due camere a piano terra e, talvolta, una stanza al primo piano aggettante rispetto al perimetro della costruzione (*gurfe*), oltre a cortile, latrina e pozzo. Le case insomma erano basse, di uno o due piani. I cortili erano diffusissimi e quanto piú la casa era grande, tanto piú i cortili erano numerosi. Circa un terzo delle abitazioni aveva spazi semiaperti che davano sull'esterno (*sofa* e/o porticati detti *hayat*). I vari elementi costitutivi dell'abitazione (aree residenziali e, quando c'erano, stalle, cucine, bagni, lavatoi, ecc.) erano situati nel cortile, o attorno ad esso. Un terzo delle case aveva (anche) un vero e proprio giardino. Si trattava di un tessuto urbano a bassa densità abitativa, che si differenziava da quello già allora prevalente in molte città dell'Europa occidentale, caratterizzato da case con facciate contigue sul lato della strada. La situazione era però destinata a mutare a causa del crescente affollamento. Nel Sette e Ottocento il numero dei cortili si era ormai ridotto e la tipica casa benestante consisteva di stanze, prive di porte che le mettessero in comunicazione le une con le altre, accessibili da uno spazio centrale (*sofa*) che spesso si allungava dalla facciata principale al retro, assumendo l'aspetto di un corridoio che terminava con un balcone o belvedere. I Turchi amavano godere di una bella vista e apprezzavano la luce, tanto che anche le case dei poveri spesso avevano grandi finestre, diversamente da quanto avveniva in molte parti (del resto) d'Europa, dove le finestre arrivarono a venir tassate come "beni" di lusso in vari paesi, ad esempio l'Inghilterra, la Francia rivoluzionaria e i paesi allora conquistati dalle armate francesi.

Per certi versi, queste e altre trasformazioni, come il moltiplicarsi delle porte che davano sulla strada invece che sul cortile o l'adozione dei vetri alle finestre, avvicinavano Istanbul alle città occidentali. Già alla fine del Settecento c'era chi denunciava la confusione di stili che, si diceva, stava cancellando il carattere "orientale" della città. Questa confusione, secondo il pittore francese Castellan, era dovuta al fatto che i Turchi avevano reclutato ar-

chitetti e decoratori con *backgrounds* culturali differenti.⁴⁹ La Istanbul ottomana, tuttavia, fin dal XVI secolo aveva attinto maestranze da aree di influenza occidentale (Epiro, Erzegovina, area danubiana, ecc.) e fatto ricorso ad architetti greci che si erano formati (anche) grazie a libri e stampe italiani, francesi, ecc. Proprio questo sincretismo era una delle sue caratteristiche. Il peculiare paesaggio della città era dovuto anche al fatto che i Turchi, coerentemente con il loro gusto per la natura allo stato “naturale”, negli esterni non inseguivano affatto la simmetria, tanto cara alla cultura occidentale dal Rinascimento all'Ottocento. Nel corso del XIX secolo, tuttavia, precise direttive delle autorità, volte a mantenere alto il prestigio internazionale di Istanbul, cercarono di adeguarne l'aspetto a modelli occidentali: ci s'impegnò allora ad allargare, illuminare e abbellire le strade e ad imporre una maggiore regolarità al tessuto urbano. Incoraggiati dalle autorità ottomane, questi interventi (realizzati da architetti armeni con una formazione francese, oltre che da architetti francesi, italiani, ecc.) erano comunque di natura diversa da quelli che nell'Ottocento ridisegnarono le città mediterranee colonizzate dagli Europei.

Nell'Africa settentrionale, gli abitanti europei e le autorità francesi introdussero un'architettura di tipo occidentale caratterizzata da edifici costruiti lungo larghi *boulevards* con le facciate – piene di finestre, balconi, decorazioni monumentali – sul lato della strada. E se i palazzi ad appartamenti erano contigui gli uni agli altri, gli edifici pubblici più importanti erano isolati, come isolate erano le ville delle zone residenziali circondate da giardini privati. Queste costruzioni esprimevano la cultura coloniale ed erano in netto contrasto con gli schemi tradizionali della *medina* islamica.⁵⁰ In città come Algeri o Tunisi, vasti quartieri rimanevano comunque caratterizzati da quelle che sono state individuate come le tipiche abitazioni del mondo arabo, cioè case costruite attorno ad una corte centrale sulla quale si aprono le varie stanze che, prive di porte di intercomunicazione, sono accessibili solo dalla corte. Su di essa si affacciano anche le finestre, che guardano verso l'interno: « gli Cristiani fanno le finestre delle case verso strada. I Turchi verso

49. P. PINON, *L'occidentalisation de la maison Ottomane*, in « Environmental Design. Journal of the Design Research Centre », aa. XII-XIII 1994-1995, 1-2 pp. 38-49, in partic. alle pp. 38, 45.

50. I Francesi conquistarono Algeri nel 1830 e nel corso di un trentennio colonizzarono tutta l'Algeria; la Tunisia divenne protettorato francese nel 1881, il Marocco nel 1912. *Madina* in arabo significa città; con questo termine si designano i quartieri centrali, spesso circondati da mura e percorsi da strette viuzze, di molte città nord-africane.

il giardino», aveva scritto de Burgo.⁵¹ Le stanze principali sono lontane dalla strada, le aree di servizio vicine all'entrata. All'esterno, le vie sono chiuse da muri continui, senza finestre, che non consentono di individuare il confine tra una casa e l'altra: il tessuto urbano è compatto, non ci sono case isolate.

Alcune di queste caratteristiche, come l'organizzazione attorno a uno spazio centrale e la mancanza di porte di intercomunicazione tra le stanze, sono presenti anche nelle case ottomane. Il modello arabo, tuttavia, è più chiuso su se stesso. Si distingue inoltre da quello ottomano diffuso nella parte nord-occidentale dell'Anatolia e nei Balcani (Bulgaria, Romania meridionale, Macedonia, Albania, Bosnia), anche perché il legno e altri materiali vegetali vi giocano un ruolo minore: nel modello arabo prevalgono pietra, mattoni, e/o terra. Naturalmente bisognerebbe chiarire che cosa s'intenda per "mondo arabo", ma non è facile, visto che non è concetto condiviso.⁵²

Comunque lo si voglia definire, le case a corte non sono una specificità. Nel mondo mediterraneo e mediorientale sono molto diffuse, seppur non uniformemente. E lo sono sin dall'Antichità: si pensi alle *domus* romane con l'*atrium* e il *peristilium* (corte circondata da portici). In molte aree appartenute all'Impero romano, questo modello ebbe un'influenza cruciale anche sugli sviluppi architettonici successivi, spesso attraverso la mediazione della cultura bizantina. Ma ci sono case a corte anche in aree europee non mediterranee, come la Scozia. In gran parte d'Europa, tuttavia, ha finito per prevalere l'abitazione con la facciata principale e le finestre sulla strada. Nell'Islam mediterraneo le case a corte hanno invece rappresentato per secoli il modello dominante.

Questo non significa che tale modello fosse l'unico presente, né che le case a corte presentassero sempre tutte le caratteristiche descritte sopra in modo quasi idealtipico. Nel Seicento, secondo Padre Dan, le case di Algeri – costruzioni a un piano, di mattoni e di terra, imbiancate a calce, con il tetto a terrazza dal quale si godeva una bella vista sul mare – erano sì senza decorazioni all'esterno. E all'interno, dove erano decorate con mattonelle colorate, avevano sì una corte centrale attornata da gallerie e camere che prendevano luce solo dalle porte. Alcune delle camere dal lato della strada avevano però

51. DE BURGO, *Viaggio I*, p. 449.

52. Alcuni studiosi lo usano ad esempio in rapporto all'Africa settentrionale, altri solo per riferirsi alla Penisola arabica e ai paesi di lingua araba del Medio Oriente.

«quelques fenestres» [sic].⁵³ Nel Sette-Ottocento, quando gli abitanti piú ricchi fecero ricorso anche ad artigiani e materiali italiani (marmo di Carrara, piastrelle di maiolica napoletane, ecc.) ad Algeri, cosí come a Tunisi, le finestre aperte sulla strada si moltiplicarono. Al Cairo, fin dall'epoca della conquista ottomana si erano d'altronde diffuse finestre protette da grate di legno (*mashrabiyya*), che permettevano di arieggiare le stanze e di guardare fuori senza essere visti.

Peraltro nella città egiziana le case erano orientate verso la strada: nell'area dell'Islam mediterraneo non mancava, insomma, una notevole varietà di forme. Il Cairo era però probabilmente la città con la tipologia piú varia. Nel Sei-Settecento, molte case non avevano una corte: ce n'era almeno una in tutti i palazzi, in circa metà delle case di valore medio, ma solo in un decimo di quelle modeste. In molte case di valore medio e basso erano le scale a fungere da elemento di comunicazione. Ma le case piú misere spesso non avevano né corte propria né scale. Erano alloggi in abitazioni collettive (*húsh*) formate da un recinto in cui casupole di mattoni crudi, di solito di una stanza, circondavano un cortile, usato in comune da tutti gli inquilini. Le *húsh* erano a un gradino inferiore rispetto alle cosiddette *dâr*. Anche le *dâr* erano collocate in un recinto ed erano prive di comodità. I materiali da costruzione erano però migliori (mattoni cotti e pietra non tagliata); gli spazi piú ampi (due o tre stanze); gli abitanti – di solito proprietari – un po' meno poveri. Se queste abitazioni erano simili a quelle rurali, risalendo la gerarchia degli alloggi si trovavano piccole case in pietra da taglio o mattoni, dotate di un paio di stanze, e poi imponenti abitazioni collettive di pietra (*rab^c*) costituite da numerose unità di due o tre vani disposti in verticale, *toilette*, terrazza e uno spazio per svolgere attività domestiche (raramente una vera cucina). Spesso proprietà di fondazioni religiose (*waqf*), i *rab^c* erano formati da alloggi dati in affitto. Nel 1798 al Cairo ce n'erano circa cinquecento: un'eccezione nel panorama dell'Islam mediterraneo, dove prevalevano le abitazioni monofamiliari. I *rab^c* erano diversi da un'altra tipologia di case, di valore modesto o medio. Certo, come i *rab^c*, anche queste case erano composte da unità indipendenti. Le singole unità erano però piú spaziose e, a differenza di quelle dei *rab^c*, che erano tutte uguali, una – spesso destinata al capofamiglia – era piú grande.

53. DAN, op. cit., pp. 96-97.

Molte case cairote (a parte le piú povere) avevano comunque uno spazio principale attorno al quale si distribuivano spazi secondari (una o due stanze, vestibolo, *toilette*, bagno, e/o cucina), anche se non era necessariamente una corte. Poteva essere una sala (una *qâ'a*⁵⁴ ad esempio) che, in tal caso, era piú alta dei vani secondari. I soffitti alti servivano a dare importanza ai vani e a rinfrescarli. Le variazioni di altezza del pavimento servivano invece a mostrare che si passava da un'area all'altra: la parte centrale (*dûrqâ'a*) della *qâ'a* era uno spazio di comunicazione; il gradino che la separava dall'*îwân*⁵⁵ indicava che si entrava nella zona dove ci si sedeva. Nelle case di valore medio e nei palazzi, la presenza di una stanza centrale con vani secondari caratterizzava ogni alloggio. Era cosí possibile albergare sotto uno stesso tetto sia membri di una sola famiglia sia membri di famiglie diverse, garantendo a tutti una certa indipendenza. Per certi versi questa disposizione aveva degli aspetti in comune con i palazzi occidentali, dove c'erano appartamenti separati per i diversi membri della famiglia. Per altri versi se ne distingueva in modo radicale. Significativamente, quando il generale Kléber arrivò in Egitto al seguito di Napoleone (1798) e scelse il palazzo di Alfi Bey ad al-Azbakiyya come sua residenza, fece aprire tutte le stanze le une sulle altre: fece cioè disporre le stanze *en enfilade*. Era il loro modo di abitare (cioè dei Francesi), spiegò lo storico al-Jabartí.⁵⁶

In Europa molti apprezzavano la disposizione *en enfilade* perché permetteva di creare giochi prospettici e di ostentare la vastità del palazzo. « Dalla sala si entra nelle anticamere, che per rendere magnifico il palazzo dovranno essere molte con le porte a fila, cioè una dirimpetto all'altra, sicché essendo tutte aperte, dalla prima si veda l'ultima camera », spiegava l'architetto Giovanni Biagio Amico nella prima metà del Settecento.⁵⁷ C'era però anche chi sottolineava la scomodità di tale disposizione: « A che, per Dio, dunque servono quelle sterminate fughe di sale che, l'una in altra passando, atte non sono a ricevere un collocato letto, se non forse nell'ultima? », si chiedeva Pier

54. Il termine *qâ'a* indica una sala dove si ricevono gli ospiti.

55. Il termine *îwân* (o *eyvan*; persiano *ayvân*) indica un elemento architettonico di origine persiana costituito da un ambiente coperto, chiuso su tre lati, aperto sul terzo. Nelle *qâ'a* del Cairo di solito c'erano due *îwân* posti uno di fronte all'altro che si aprivano sulla *dûrqâ'a*.

56. Cit. in N. HANNA, *Habiter au Caire aux XVII^e-XVIII^e siècles*, Oxford-Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1991, p. 41.

57. G.B. AMICO, *L'architetto pratico*, 2 voll., Palermo, A. Felicella, 1726 e 1750, parzialmente riprodotto in *L'uso dello spazio domestico nell'età dell'Illuminismo*, a cura G. SIMONCINI, Firenze, Olschki, 1995, vol. II p. 634.

Jacopo Martello nel 1718. Chi fosse stato «condannato» a dormire in una stanza diversa dall'ultima avrebbe dovuto rassegnarsi ad essere disturbato da tutti quelli che dovevano passare.⁵⁸

Nel Rinascimento l'introduzione del cosiddetto «appartamento» aveva cercato di risolvere il problema che oggi diremmo della *privacy*. Ogni appartamento costituiva una specie di casa nella casa. Nella forma ideale era composto da stanze consecutive percorrendo le quali ci si spostava da spazi piú pubblici a spazi piú privati. Secondo l'architetto francese D'Aviler, attivo nel Seicento, doveva comprendere almeno «un'anticamera, una camera, un gabinetto e un guardaroba che [doveva] sempre essere fornito di una scala».⁵⁹ La presenza di una scala o di un'uscita «segreta» consentiva al proprietario della camera, al suo coniuge, agli amanti o ai domestici di entrare e uscire senza passare per gli spazi piú pubblici. La sequenza di anticamere, dove oziava qualche lacchè, permetteva invece di filtrare gli accessi «ufficiali», garantendo la tranquillità del padrone o padrona della camera.

Introdotta in Italia, l'appartamento ebbe un grande successo in tutt'Europa. Dal tardo Cinquecento, tuttavia, cominciò a diffondersi una diversa soluzione al problema della *privacy*: il corridoio. Fin dall'Antichità esistevano elementi simili a corridoi. Il primo corridoio «moderno» fu però forse quello di Beaufort House, una residenza progettata a Chelsea, in Inghilterra, da John Thorpe nel 1597. All'inizio pochi lo imitarono: quando, nel 1728-'32, l'architetto James Gibbs dotò la residenza di Kelmarsh (Northamptonshire) di un corridoio sul quale si affacciavano tutte le stanze, qualcuno giudicò tale scelta una novità. Kléber, d'altronde, ancora a fine secolo preferiva la disposizione *en enfilade*. Al di fuori della ristretta cerchia dell'*élite*, e di quella inglese in particolare, il corridoio si diffuse in effetti solo nell'Ottocento, o addirittura nel Novecento.

Con l'affermarsi del corridoio, comunque, ogni stanza tendeva a trasformarsi in un'unità isolata, con un'unica porta aperta sul corridoio stesso. Questa soluzione avvicinava le case occidentali a molte di quelle islamiche, nelle quali le stanze erano accessibili solo da uno spazio centrale (corte, sala o *sofa* che fosse), che però aveva una funzione in genere piú complessa del corri-

58. P.J. MARTELLO, *Il vero parigino italiano*, in *Prose degli arcadi*, Roma, A. de' Rossi, 1718, parzialmente riprodotto in *L'uso dello spazio domestico*, vol. II pp. 624-27.

59. A.-CH. D'AVILER, *Cours d'Architecture* (1691), parzialmente riprodotto in *L'uso dello spazio domestico*, vol. II pp. 611-23, a p. 616.

doio. Grazie al corridoio le attività svolte nelle singole stanze potevano essere sottratte a sguardi indiscreti o a interruzioni dovute al passaggio di qualcuno.

La diffusione del corridoio è in genere interpretata come espressione di un crescente bisogno di *privacy* e mezzo per soddisfare tale bisogno. Spesso si ritiene che nel mondo islamico l'esigenza di *privacy* fosse sentita prima e più che in Europa occidentale. A supporto di questa interpretazione si cita la presenza di vicoli ciechi, portoni all'ingresso dei quartieri, entrate a gomito che non consentivano di vedere l'interno dalla strada, grate di legno alle finestre per proteggere la vita domestica da sguardi indiscreti. Si sottolinea il carattere introverso delle abitazioni. E si ricorda anche la segregazione delle donne. Rispetto a questa tesi, in sé stimolante, va chiarito che l'arabo non ha un termine corrispondente a *privacy*. Se questo è vero anche per alcune lingue europee, tale assenza complica comunque il confronto e implica che aspetti specifici del mondo islamico vengano tradotti in una categoria ad esso estranea. Ad ogni modo vale la pena analizzare i vari elementi citati a supporto della tesi. Già si è detto che la casa a corte era molto diffusa nel mondo arabo, sottolineando, al contempo, il carattere più aperto delle case ottomane. Quanto a vicoli ciechi e quartieri chiusi, essi erano in effetti comuni, tanto che la « nozione di spazi intermedi tra il dentro e il fuori »⁶⁰ è stata considerata come fondamentale nella concezione musulmana dello spazio architettonico. Almeno nel mondo arabo erano presenti anche entrate a gomito e grate di legno alle finestre. E che dire della segregazione femminile?

I viaggiatori ne parlano molto. Nel 1598 il nobile boemo Krištof Harant scrive ad esempio che le donne egiziane sono « ordinariamente chiuse nella loro casa, da dove non possono né uscire, né guardare fuori ».⁶¹ Molti autori ricordano anche la segregazione *interna* alle case stesse. Scrive l'inglese Thomas Thornton, molto più tardi (1807) e in rapporto alla Turchia: « I Turchi, nelle loro famiglie, destinano alle donne certi appartamenti definiti con il nome di *harem*, una parola che indica un ritiro sacro, un luogo di *privacy* e si-

60. R. ILBERT, *Éléments du débat: Unité et influences, in L'habitat traditionnel dans les pays musulmans autour de la Méditerranée*, vol. III. *Variations et mutations*, a cura dell'Institut de Recherches et Études sur le Monde Arabe et Musulman de l'Université de Provence, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1991, pp. 801-6, a p. 805, cit. tratta da F. MORIN.

61. CH. HARANT DE POLZIC ET BEZDRUZIC, *Voyage en Egypte (1598)*, a cura di C. e A. BREJNIK, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), 1972, p. 177, cit. in HANNA, op. cit., p. 158.

curezza, dal quale tutti gli uomini sono esclusi eccetto il capofamiglia. L'accesso è interdetto anche ai parenti maschi piú stretti della donna, a parte durante incontri pubblici, o in occasione di incontri privati, quando il padre e il suocero, i fratelli e gli zii sono ammessi a farle gli auguri in brevi visite cerimoniali [...]. Gli appartamenti degli uomini sono detti *salamlik*, o appartamenti per ricevere gli ospiti». ⁶²

Citando Lady Montagu, Thornton ammette che le donne turche possono uscire, ⁶³ ma altri autori parlano di reclusione pressoché totale. Se un coro di viaggiatori del passato descrive (e denuncia) la segregazione domestica delle donne, gli studiosi contemporanei concordano sul fatto che la divisione tra *salamlik* e *haremlik* non è una caratteristica universale degli spazi domestici islamici. E dove esiste, essa non separa spazi maschili e femminili, ma lo spazio, sacro e proibito agli esterni, destinato alla vita di famiglia, che comprende le donne, i bambini e il capofamiglia nella sua posizione di marito e padre (*haremlik*), e lo spazio del capofamiglia in qualità di rappresentante dell'unità domestica e di ospite (*salamlik*). Pare comunque che al Cairo, nel Sei-Settecento, i termini *salamlik* e *haremlik* fossero sconosciuti: forse comparvero nel XIX secolo. E se nel XVIII si diffusero (ma solo in relazione ai palazzi) i termini *bâb al-harîm* e *masâkin al-harîm* per definire la parte della casa riservata alla famiglia, continuò a mancare una parola per definire la zona dove si riceveva. La trasformazione settecentesca delle residenze dei grandi personaggi cairoti in sedi di incontri e scontri politici probabilmente favorì un maggior isolamento delle donne in certe aree della casa. Niente di tutto ciò nelle famiglie piú modeste, che non avrebbero avuto spazio sufficiente per praticare la segregazione, alla quale peraltro non pare ambissero: le donne dei ceti medi e bassi circolavano liberamente in tutta la casa, negli spazi collettivi condivisi da piú famiglie e nel quartiere (chiuso da un portone). Le ricerche su Gerusalemme nel Seicento mostrano d'altronde che le donne musulmane uscivano per far visite, compravano e vendevano mercanzie e immobili, prestavano denaro, lavoravano nei campi, si presentavano nei tribunali per reclamare i loro diritti. Resta però vero che molte norme miravano a limitare il contatto con gli uomini: almeno al Cairo, nelle case che non avevano una stanza per ricevere, i visitatori maschi (a parte parenti strettissi-

62. T. THORNTON, *Present State of Turkey; or Description of the Political, Civil, and Religious Constitution, Government, and Laws, of the Ottoman Empire*, London, J. Mawman, 1807, p. 22, pp. 335-36.

63. Ivi, pp. 338-39.

mi) dovevano annunciarsi urlando, in modo da dare il tempo alle donne di mettersi il velo o di ritirarsi dietro una tenda o in una stanza; in ogni caso non potevano entrare in assenza del capofamiglia. Probabilmente, dunque, i viaggiatori stranieri insistevano sulla segregazione delle donne perché conoscevano soprattutto le dimore dei potenti e i serragli.⁶⁴ E se, agli occhi dei musulmani, il numero iperbolico di mogli e concubine nell'*harem* del sovrano era un segno di potere, nella visione occidentale divenne simbolo del "dispotismo orientale" e chiave di una lettura a tinte fosche della società islamica.

I giudizi degli Europei sugli *harem* non devono indurci a credere che in Occidente lo spazio domestico fosse privo di connotazioni di genere. Non mancavano autori secondo i quali le donne dovevano stare « separate » « da tutta l'altra famiglia » e dovevano avere le loro camere « lungi dalla entrata », nella « parte della casa più segreta ».⁶⁵ Analisi condotte sulle dimore della nobiltà italiana della prima Età moderna paiono confermare una certa divisione di genere degli interni domestici. Ma il discorso potrebbe essere allargato ad altri spazi: tra i cattolici, la segregazione era particolarmente rigida nell'ambito del clero, visto che entrare in un monastero di clausura era quasi l'unica possibilità, per le donne, di vivere una vita consacrata a Dio. Sarebbe dunque fuorviante opporre il mondo musulmano e quello occidentale in base alla presenza/assenza di segregazione delle donne. Nei paesi a prevalenza islamica, la segregazione era caratteristica di certi periodi e, dove era praticata, soprattutto delle dimore agiate e dei serragli.

C'è peraltro chi sostiene che, almeno nel mondo ottomano, la reclusione era legata allo *status* più che al genere. Il sultano stesso non era forse pressoché inaccessibile allo sguardo dei sudditi? In realtà, proprio il sultano era all'origine della nascita dell'*harem*. La definizione di *harem-i hûmayûn*, 'harem imperiale', all'inizio si riferiva al recinto più interno del palazzo imperiale, quello dove abitava il sultano stesso che, pur non essendo considerato di natura divina, era visto come « ombra di Dio sulla terra » che creava attorno a

64. Il termine "serraglio" deriva dal persiano *sarây*, edificio, palazzo, ed è usato con il significato di residenza dei potenti o del sultano nel corrispondente termine turco *seray*, *saray*. Associato dagli Europei ai derivati del latino *serrare*, il termine si è caricato di una valenza legata alla reclusione che in origine non aveva, ed è stato riferito specificamente agli appartamenti delle donne, cfr. M. CORTELLAZZO-P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1980, vol. II, s.v.

65. G. LANTERI, *Della Economica Trattato*, Venetia, V. Valgrisi, 1560, pp. 17-18 e 37.

sé uno spazio sacro.⁶⁶ In tale recinto vivevano solo uomini. A fine Cinquecento, fu introdotto un secondo recinto per le donne e i bambini della famiglia imperiale. Anch'esso fu definito *harem-i hûmayûn*, e questo perché il sultano vi era spesso presente.

Il senso della *privacy* che si sviluppa in Occidente e quello presente nel mondo islamico s'inseriscono insomma in costellazioni culturali diverse: il secondo ha valenze sacrali assenti nel primo. Si noti in proposito che, insieme, le due città de La Mecca e Medina, sacre per i musulmani e interdette agli stranieri, sono definite *haramân*, duale di *haram* (o *harem*); analogamente, il centro della zona religiosa islamica di Gerusalemme è detto *al-haram al-sharif*, 'nobile santuario'. Inoltre, mentre nella cultura occidentale le gerarchie di potere si costruiscono lungo l'asse verticale alto/basso, nella cultura islamica, o almeno in quella ottomana, si costruiscono lungo l'asse orizzontale dentro/fuori. Il potere politico è associato con il dentro, l'elitario, il domestico, il privato, non con l'alto e la sfera pubblica, come avviene nella cultura occidentale, e in misura crescente durante l'Età moderna.

Così come molti musulmani vivevano in una promiscuità incompatibile con la protezione dell'ambito privato, spazi ristretti e affollati erano esperienza quotidiana di molti occidentali. Vediamo allora come erano le loro abitazioni. Sino alla fine del Medioevo, nelle campagne europee, dove viveva circa il 90% della popolazione, erano rimaste assai comuni case con il pavimento di terra battuta, talvolta cosparso di sabbia e paglia, spesso senza finestre, con focolare centrale, di legno o materiali vegetali mescolati a fango o argilla, con il tetto di paglia o di canne; oppure fatte di pietre e di sassi, nelle zone in cui questi materiali abbondavano. Composte di uno o due vani, di frequente ospitavano uomini e animali sotto lo stesso tetto, talora nella stessa stanza. Nel corso dell'Età moderna costruzioni del genere furono abbandonate. O trasformate in stalle, magazzini, depositi. Oppure ristrutturate. Nell'Europa temperata a nord delle Alpi, ad esempio, la cosiddetta *longhouse*, casa rettangolare di origine preistorica, si trasformò in una struttura di uno o due piani comprendente spazi abitativi e spazi destinati al bestiame e/o agli attrezzi. Nell'arco alpino si diffuse la *Blockhaus* o *maison-bloc*, costituita da un pianoterra in pietra su cui se ne innalzavano altri in legno. Le nuove abitazioni erano più grandi e avevano spazi più differenziati. Sempre più spesso,

66. La definizione è ricordata da L. PEIRCE, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993, p. 5.

soprattutto dal Sei-Settecento, avevano finestre (con tanto di vetri); erano fatte di pietra o mattoni e avevano tetti di tegole, lastre di ardesia, ecc. In realtà anche case di legno e/o altri vegetali potevano essere confortevoli. Ma quelle in muratura duravano di piú, riducevano il rischio di incendi e alberavano meno insetti e topi. Dove la pietra scarseggiava, erano però molto costose e per questo furono inizialmente appannaggio solo dei benestanti. Ad esempio, nella Tierra de Campos della valle del Duero in Castiglia, nel Settecento, le case dei piú ricchi avevano vari piani e stanze spaziose, mentre quelle dei piú poveri erano piú piccole e costruite con una struttura di legno riempita di *tapial*, una miscela di paglia e fango. Solo nell'Ottocento le case in pietra o mattoni si diffusero su ampia scala. Insomma, se da lato aumentarono le case rurali con piú stanze di abitazione, oltre che con granai, stalle, cantine, dall'altro tali trasformazioni non coinvolsero i diversi gruppi sociali e le diverse comunità in modo uniforme.

E che dire delle città? In Europa tra 1500 e 1800 quelle con piú di diecimila abitanti passano da 309 a 618; nel 1500, la città piú grande dell'area qui analizzata è Istanbul, con circa 250.000 abitanti; nel 1800 il primato è passato a Londra, che ne ha quasi un milione. Al crescere della popolazione il paesaggio urbano si trasforma. Se in Inghilterra ci sono città senza mura, sul continente i centri urbani sono quasi tutti circondati da bastioni (spesso abbattuti nell'Ottocento) che ne limitano l'espansione, sebbene fuori porta crescano i sobborghi. Ecco allora che orti e giardini cedono il passo alle costruzioni. Le case si allungano all'interno, presentando sulla strada il lato corto: solo le *élites* continuano a permettersi ampie facciate, segno tangibile dei loro privilegi. Gli stabili diventano piú alti e sono divisi in appartamenti. A Roma, nella seconda metà del Seicento si diffondono palazzi organizzati orizzontalmente in cui famiglie di ceto piú elevato vivono al "piano nobile" e famiglie di ceto piú basso agli altri piani. Questa tipologia scalzerà quella degli appartamenti organizzati in verticale, con stanze collocate a piani diversi. A Parigi diverrà prevalente nella seconda metà del Settecento. Negli spazi urbani, sempre piú affollati, le condizioni abitative, in particolare per i piú poveri, sono spesso promiscue. Certo, nel XVIII secolo, in molte città si notano i segni di un crescente bisogno di *privacy* e intimità: a Parigi molti sottoscala e rispogli vengono integrati nello spazio domestico e trasformati in stanzette volte a garantire un minimo di intimità. Ma soddisfare questo bisogno non è facile: non si può escludere, anzi, che, per le fasce piú misere, la crescita della popolazione implichi un peggioramento delle condizioni abitative.

In alcune città, come Roma, Torino e Venezia, l'affollamento raggiunge livelli particolarmente alti nel ghetto.⁶⁷ Agli ebrei, infatti, a parte piccoli aggiustamenti, non è permesso ampliare l'area loro assegnata, e questo anche per "incoraggiarne" la conversione.⁶⁸ Così, mentre nel mondo islamico ebrei e cristiani (*dhimmis*) non possono costruire edifici più alti di quelli dei musulmani, nei ghetti europei si cerca di risolvere il problema dello spazio innalzando le case. Nonostante l'affollamento, la mortalità nei ghetti, durante le epidemie, è spesso più bassa che nel resto della città, e questo (anche) per la maggior pulizia degli ebrei, dovuta alle abluzioni rituali previste dalla religione ebraica (*tevilah*, 'bagno completo', e *netilat yadayim*, 'lavaggio delle mani'). Presenti anche nel cristianesimo (si pensi al battesimo), le abluzioni giocano un ruolo molto maggiore nell'ebraismo e nell'Islam. Il Corano (sura v 6) prescrive che i fedeli si lavino faccia, testa, braccia e piedi (*wudû'*) prima di ogni preghiera. Le moschee sono dunque dotate di luoghi dove lavarsi. Il *wudû'* va praticato anche dopo aver toccato i genitali o l'ano in certe condizioni e in altri casi, diversi a seconda della scuola coranica seguita (defecazione, minzione, sonno, contatti con persone dell'altro sesso, ecc.). Lavaggi che prevedono l'immersione di tutto il corpo (*ghusl*) sono poi previsti dopo rapporti sessuali, mestruazioni, perdita di liquidi organici, parto e, a seconda delle scuole, in altre occasioni. In Medio Oriente, in Africa settentrionale, nelle regioni europee sottoposte all'Impero ottomano, dove i musulmani sono numerosi, ci sono pertanto molti bagni pubblici (*hammâm*), e i ricchi hanno uno o più bagni in casa.

Nulla di tutto ciò in Europa occidentale, dove, più o meno dall'inizio del Cinquecento, la lotta contro la sifilide e la sessuofobia tipica della Riforma e della Controriforma portano a chiudere i bagni pubblici di lontana ascendenza romana, considerati (solo in parte a torto) sede di incontri sessuali. A Genova questo trend si accompagna alla diffusione di lussuosi bagni privati nei palazzi dell'*élite*: probabilmente i Genovesi, che conoscono bene l'Oriente grazie ai loro commerci, traggono ispirazione dagli *hammâm* islamici. Ma è un caso praticamente unico. In Europa occidentale si diffonde la convinzione che l'acqua, soprattutto se calda, favorisca la penetrazione, nel corpo,

67. Il ghetto fu imposto alle comunità ebraiche italiane dal Cinquecento, dopo che nel secolo precedente alcune forme di reclusione, con caratteristiche in parte diverse, si erano diffuse in Germania e Spagna.

68. Un'eccezione è costituita da Venezia, dove nel corso del tempo vengono costruiti tre ghetti, senza però che il problema del sovraffollamento venga risolto.

di agenti patogeni. S'impone una concezione « asciutta » dell'igiene, destinata a durare fin verso il 1760: si pensa che la biancheria assorba la sporcizia e che cambiarla spesso impedisca il proliferare di pulci e pidocchi. Inevitabile, allora, che le pratiche igieniche dei musulmani colpiscano gli occidentali. Scrive padre Dan nel 1637, cioè l'anno prima della nascita di Re Sole (Luigi XIV), che nell'arco di sessantaquattro anni (1647-1711) fece il bagno solo una volta: « L'uso delle stufe, e dei bagni caldi, è tra loro comune (oltre alle abluzioni, alle quali la legge li obbliga prima della preghiera). Non lasciano passare una settimana senza andarci, gli uomini la mattina, le donne il pomeriggio. Così ce n'è un gran numero in tutte le città, e quasi a tutti gli incroci, dove costano molto poco ».⁶⁹

Un codice di comportamento (*Qadâ al-hâja*) impone inoltre ai fedeli di Allah di non esser visti da nessuno mentre urinano o defecano. Nelle città islamiche, pertanto, non mancavano neppure i gabinetti pubblici, sconosciuti in Europa. Un viaggiatore musulmano di Damasco lo imparò a sue spese. Trovandosi a Parigi un giorno d'estate, per rinfrescarsi mangiò dei cetrioli con del latte cagliato. Ben presto ebbe bisogno di andare al gabinetto. Pertanto, « cominciò a guardare da tutte le parti se non trovava questi *Adepkanas* ['gabinetti'] così puliti e comodi che ci sono al suo paese: ma non vedendo [...] che una gran folla di gente, negozi aperti e strade che non erano adatte a scaricarsi di un fardello pesante come il suo, egli si sentì forse la persona piú imbarazzata di Parigi [...]. Questa situazione, grave per un Musulmano, gli faceva sospirare il *Geroun* di Damasco, che è una grande piazza circondata da trenta di questi necessari o luoghi comuni [gabinetti] [...]. Ma al centro di Parigi, dove si trovano piú uomini che pietre sul selciato, che fare per non essere visti e notati in una posizione così poco conforme alla pudicizia? Tutte queste riflessioni non impedirono al povero siriano di arrendersi alla violenza del suo così pressante bisogno prima del Ponte del Cambio [...]. Egli fu così obbligato a lasciare la presa ».⁷⁰

Parigi era una città molto sporca: « il sudicio di Parigi è indescrivibile »,

69. DAN, op. cit., p. 237.

70. Il fatto è riferito da G.-J. GRELOT, *Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople*, Paris, P. Ro-colet, 1680, pp. 242-44 (ho lievemente modificato la traduzione rispetto alla versione che ne avevo fornito in R. SARTI, *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006 [1999¹], pp. 138-39). Il termine *adepkanas* usato da Grelot probabilmente coincide con il termine da altri trascritto con *adabhâna*, che significa appunto gabinetto, cfr. P. BONNENFANT, *La maison dans la Péninsule Arabique*, in *L'habitat traditionnel*, cit., vol. III pp. 716-97, a p. 732.

scrise Mozart al padre nel 1778.⁷¹ Quasi tutte le città europee erano comunque luride. Se i musulmani si preoccupavano che non una goccia di urina cadesse sul corpo durante la minzione, in Europa non dovevano essere rari casi analoghi a quello capitato nel 1740, a Bologna, a tal Falgherij, a suo dire colpito da « una catinella di piscio » gettata « inavvertentemente ». ⁷² Perfino in Olanda – unanimemente riconosciuta come paese in cui strade e case erano pulitissime – chi fosse stato insozzato da sporcizia buttata nelle strade principali poteva chiedere un risarcimento, ma se si vuotavano i pitoli in quelle laterali bastava gridare « attenzione all'acqua! » per essere al riparo da qualsiasi richiesta di rimborso.

Questo non significa che le città islamiche siano linde. Spesso, anzi, i viaggiatori ne denunciano la sporcizia.⁷³ I musulmani però si lavano più degli occidentali. In Medio Oriente e nel bacino del Mediterraneo, d'altronde, la civiltà si è sviluppata anche grazie al controllo dell'acqua, cui è associato un valore purificatorio: la cultura del bagno vi è diffusa dall'Antichità. Certo i Romani la esportano in buona parte d'Europa. E peraltro le popolazioni “barbare” spesso non mancano di attenzione all'igiene. In Età moderna, tuttavia, le due sponde del Mediterraneo si “allontanano”, visto che in Occidente il bagno viene bandito: solo dalla seconda metà del Settecento si registra una riscoperta dell'importanza dell'acqua per l'igiene. Questa riscoperta porta alcuni Europei a interessarsi ai bagni islamici. Ancora nel 1850, il diplomatico britannico David Urquhart constata che « l'Europeo è pulito nella misura in cui appare tale ». « La camicia pulita viene messa sul corpo sporco »: ci si lava solo le mani e la faccia. Egli promuove il “bagno turco” in Inghilterra, presentandolo come fonte di *comfort*, igiene, salute, addirittura moralità.⁷⁴ La sua idea ha successo e il bagno turco si diffonde in Europa, America, Australia.

Ben prima dei bagni, gli occidentali avevano imitato (con molta libertà) altri elementi dell'architettura islamica, soprattutto nel costruire luoghi di ricreazione e relax (padiglioni, teatri, ecc.). Associavano infatti la cultura orientale ad un'idea di piacere e voluttà. In architettura, l'orientalismo continuò a svilupparsi nell'Ottocento: mentre il mondo islamico conosceva una

71. W.A. MOZART, *Lettere*, Milano, Mondadori, 1968, p. 34 (1° maggio 1778).

72. Cit. in SARTI, op. cit., p. 137.

73. Ad es. DELLA VALLE, op. cit., p. 41 (su Istanbul); MANTRAN, op. cit., pp. 54-55; J.-B. SALGUES, *Mémoires pour servir à l'histoire de France*, Paris, Fayolle, 1814, p. 289 (sul Cairo).

74. D. URQUHART, *The Pillars of Hercules, Or, A Narrative of Travels in Spain and Morocco in 1848*, London, R. Bentley, 1850, vol. II p. 60.

certa “occidentalizzazione” dovuta in parte alle direttive ottomane, in parte alle politiche coloniali, in Europa occidentale si moltiplicavano le costruzioni orientalesgianti. Particolare fortuna ebbero i “chioschi” ispirati alle omonime costruzioni turche (*kjöšk, kyöšk*), piccoli padiglioni eretti in punti pittoreschi di parchi e giardini che, nella trasposizione occidentale, assunsero spesso la funzione di rivendite di bibite, gelati, giornali.

Attestati già nell’antico Egitto, i giardini sono molto importanti nella cultura mediterranea e mediorientale: il paradiso non è forse un giardino? In effetti, il termine deriva dal persiano *pairidaeza*, un giardino quadripartito e recintato, con canalizzazioni e specchio d’acqua centrale. L’acqua è essenziale anche per i giardini islamici. È in genere una sorta di giardino chiuso, con piante, fiori e una fontana o una vasca, anche il cortile attorno al quale si organizzano le case a corte. Vasche e fontane sono spesso presenti pure nella sala centrale di molte abitazioni egiziane. Insomma, al centro di molte case islamiche c’è l’acqua. Pur nella varietà ecologica, in molte aree mediterranee in cui si è diffuso l’Islam il caldo costituisce un problema e la presenza di acqua (e piante) crea un microclima relativamente fresco. Corti con vasche e fontane non sono però una specificità islamica. Se l’*atrium* delle case romane aveva una vasca che raccoglieva la pioggia (*impluvium*) e vasche erano presenti anche nel peristilio, cortili con pozzi, vasche, o fontane a scopo di approvvigionamento idrico, abbellimento e/o climatizzazione sono diffusi in tutt’Europa.

Tuttavia, in buona parte d’Europa, dove spesso ci si deve proteggere dal freddo piú che dal caldo, non l’acqua ma il fuoco è al centro della casa: significativamente « fuoco » – in francese *feu*, in spagnolo *fuego* – indica l’unità domestica. L’importanza del fuoco è però dovuta a fattori culturali, oltre che climatici: le case-torre in pietra, con focolare centrale, della Dalmazia interna, dell’area epirota-albanese, di parte dell’Erzegovina e della Macedonia non sono forse state sostituite da case di tipo ottomano, formate da una struttura lignea e prive di focolare centrale? Altrove è la collocazione del fuoco a subire importanti trasformazioni: a partire circa dal XII secolo, prima in Italia, poi in Francia, Portogallo, Norvegia e Inghilterra, il focolare centrale tende a venir rimpiazzato dal caminetto a parete laterale, che garantisce ambienti meno fumosi. L’Europa centro-settentrionale e orientale diventa invece terra di stufe in muratura, che al vantaggio dell’assenza di fumo uniscono una maggiore resa termica. Un po’ dappertutto, dal tardo Seicento aumenta il numero delle stufe in metallo. Il focolare centrale attorno al qua-

le la famiglia si raccoglieva per cucinare, scaldarsi, avere luce, socializzare è sostituito da fuochi “specifici” per le diverse funzioni. Il fuoco continua però ad evocare il calore protettivo dell’intimità domestica. Simbolicamente, resta al centro della casa.

La moltiplicazione e specializzazione dei punti fuoco s’intreccia alla moltiplicazione e specializzazione delle stanze. Nelle campagne medievali, dove viveva quasi tutta la popolazione europea, molte abitazioni erano affiancate da forno, stalla, granaio, fienile, ecc. Altre, non necessariamente più povere, avevano una struttura unitaria. Tanto nelle prime quanto nelle seconde, le stanze erano multifunzionali. In una tipica residenza signorile inglese (*manor*) del Quattro-Cinquecento, ad esempio, nella *hall*, la stanza più ampia, con grande focolare centrale, si riceveva, ci si intratteneva, si mangiava e, spesso, i servi dormivano. La vita era piuttosto promiscua anche nelle città. Importanti innovazioni furono introdotte nell’Italia del Rinascimento, modello per gli architetti di tutt’Europa (si ispirava alle teorie italiane anche l’Eski Saray, il palazzo di Maometto II costruito nel 1455 nel centro di Costantinopoli). “Sala” e “camera” erano i due vani fondamentali delle abitazioni cittadine rinascimentali. Nei palazzi, la sala era rettangolare, con alti soffitti decorati e grandi finestre che, ancora nel Cinquecento, erano spesso chiuse da “impannate” di stoffa, sebbene l’uso del vetro nelle case private sia attestato già nel Trecento. La sala, dotata di un grande camino a parete e, talora, anche di un acquaiolo, era poco arredata: spesso conteneva solo qualche panca, tavoli smontabili, una credenza. Era uno spazio di intrattenimento, aperto agli ospiti, dove si mangiava, si giocava, si chiacchierava, talvolta si lavorava e si cucinava (in origine era l’unica stanza con il camino). In realtà, si riceveva, mangiava e lavorava anche nella camera, che però era uno spazio più privato e raccolto. Era nella camera che il padrone di casa (e sua moglie, se non ne aveva una tutta per sé) dormiva, accoglieva gli amici intimi, custodiva gli oggetti preziosi, a volte mangiava. La camera – dominata da uno o più letti, dotata di cassoni, spesso decorata con isolanti pannelli lignei, dipinti, sculture, immagini devozionali – era meno spoglia della sala. Dalla metà del Quattrocento fu attorniata da una o più anticamere, studiolo, servizi igienici, guardaroba, ecc. E se nel Medioevo (a parte i refettori di monasteri e conventi), si mangiava su tavoli smontabili issati su cavalletti, nel Rinascimento si diffusero tavoli da pranzo fissi e comparvero salette (o salotti) dove la famiglia padronale consumava i pasti, e stanze da pranzo per il personale (tinelli). Insomma, sale e camere si moltiplicarono e si specializzaro-

no (saloni, salette, salotti, sale da pranzo, tinelli, camere da letto, anticamere, ecc.), mentre si definivano meglio anche gli spazi di servizio (cucine, cantine, scuderie, ecc.).

Trasformazioni simili si registrarono anche altrove, pur con diversa cronologia. Nelle residenze di campagna dell'*élite* inglese, ad esempio, nel Seicento i padroni di casa cominciarono a mangiare in una stanza da pranzo. La *hall* decadde a refettorio dei domestici; poi s'introdusse una stanza anche per i pasti della servitù ed essa divenne un semplice ingresso. Nel mondo occidentale furono creati spazi appositi per la sociabilità, i pasti quotidiani, il sonno, ecc. Ma ci volle tempo: in Francia, in particolare, il sovrano regnava dal suo letto e stando a letto le signore ricevevano gli ospiti. Un primo segno di cambiamento fu la diffusione di camere da letto da parata (dove si riceveva), diverse da quelle, piú private, dove si dormiva. Forse la separazione tra spazi per ricevere e spazi per dormire si affermò piú lentamente in Francia che in Italia: nel Seicento, nelle case di Roma si trovavano sedie soprattutto nella sala, mentre a Parigi erano concentrate in prevalenza nella *chambre*, peraltro definita in un importante dizionario «il luogo dove si dorme e dove si riceve». ⁷⁵ A Parigi fu durante il regno di Luigi XIV (1661-1715) che i ceti piú agiati cominciarono a riservare la *chambre* al sonno ma la definizione di “camera da letto” (*chambre à coucher*) si affermò solo dopo il 1750. Anche la sala da pranzo (*salle à manger*) cominciò a diffondersi all'epoca di Re Sole, mentre i saloni (*salons*) si diffusero dal 1720-1730.

La specializzazione dei vani non coinvolse in modo uniforme tutta la società. Nelle città italiane del Rinascimento, il binomio sala-camera era comunque spesso presente anche nelle dimore degli artigiani, che talvolta prevedevano anche ingresso, cucina e gabinetto. Nella camera si dormiva e si riceveva; in sala talvolta dormivano gli apprendisti. In effetti, a Roma, anche in famiglie di ceto medio, in sala (ma anche in cucina) c'erano talvolta letti ancora nel Seicento, quando ormai la camera era diventata essenzialmente una camera da letto e la sala una specie di soggiorno. Anche nella Londra settecentesca c'era una certa specializzazione dei vani, ma si trovavano letti in botteghe, cucine, *halls*, ecc. E ce n'erano nei luoghi piú impensati pure nella Parigi settecentesca. D'altronde, solo un Parigino su dieci aveva una vera stanza da letto, e ancora a fine secolo sale da pranzo, salotti e saloni erano pressoché

75. A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel* (1690), cit. in A. PARDAILHÉ-GALABRUN, *La naissance de l'intime. 3000 foyers parisiens XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1988, p. 256.

sconosciuti anche tra i ceti medi. Erano poche anche le cucine: nella Roma secentesca poter cucinare in casa era quasi un lusso; a Parigi, su un campione di circa tremila case sei-settecentesche, solo un quinto era dotato di una cucina vera e propria.

Le cucine (*matbah, matbakh, muftak*) sono forse ancor piú rare nel mondo islamico. A Istanbul, nel XVI secolo sono presenti nel 6% delle abitazioni (un quarto delle quali ha però un forno). Nel Sei-Settecento, al Cairo sono assenti nelle abitazioni piú povere, mentre ne ha almeno una il 16% delle case di valore medio. Ad Aleppo ne è dotato circa il 20% delle abitazioni. Dove ci sono, le cucine sono spesso collocate in edifici separati da quello residenziale. E che dire delle altre stanze? Nel tardo Medioevo, i vani sono multifunzionali, come in Europa occidentale. Ma, diversamente da quanto avviene in Occidente, restano tali per tutta l'epoca qui analizzata. Questo non significa che gli spazi non mutino. Al Cairo, ad esempio, aumentano i palazzi con bagno privato e mulino, cresce l'attenzione per forme e prodotti esteri, sia ottomani sia europei (ad esempio i vetri alle finestre), si moltiplicano i vani, con funzione pubblica, destinati a essere sede di decisioni politiche: se in passato gli ospiti erano ricevuti nella *qâ'a* e nel *maqâd*, per definire questi nuovi spazi si introducono nuove definizioni (*manzara, takhtabûsh, dîwân*). Le stanze rimangono però multifunzionali. Se in Europa lo sviluppo di un arredamento « fisso » – letti con lettiera piuttosto che semplici materassi su tavolati, tavoli con gambe fisse piuttosto che cavalletti, armadi al posto di cassoni, ecc. – contribuisce a definire la vocazione dei singoli vani, nel mondo della mezzaluna la preferenza per arredi piú... « mobili » fa sí che le stanze siano luoghi dove si può mangiare, dormire, conversare, ecc. I letti vengono sistemati la sera e riposti la mattina; i cibi sono serviti ai commensali, accomodati su tappeti e cuscini, su un grande vassoio appoggiato su un supporto e portato via dopo il pasto. « Il Cristiano apparecchia la mensa, & adopera sedie. Il Turco mangia in terra », scrive de Burgo.⁷⁶ È vero, ma solo in parte. Ormai lo sappiamo: a fine Seicento, ci sono cristiani che non hanno né sedie né tavoli. Certo nel corso del tempo le cose cambieranno. Ma non solo tra gli occidentali poveri. All'inizio dell'Ottocento il sultano Mahmud II preferirà mangiare seduto a un tavolo da pranzo piuttosto servirsi di un basso vassoio (*sofra*). E altri “turchi” faranno come lui.

76. DE BURGO, *Viaggio I*, p. 451 (anche p. 449).

4. L'ALIMENTAZIONE

Il Cristiano mangia il pane freddo. Il Turco caldo, caldo. Il Cristiano cucina la carne ben battuta. Il Turco calda, senza aspettare che sia scorticata del tutto; e lo stesso fanno della polleria. Il Cristiano fa pagnotte grosse, e rotonde. Il Turco crescenze alte mezzo dito. Il Cristiano vende le ossa con la carne. Il Turco la sola carne, dopo aver levate le ossa. Il Cristiano mangia arrosto, e lesso. Il Turco lesso, e stuffato. Il Cristiano apparecchia la mensa, & adopera sedie. Il Turco mangia in terra. Tra i Cristiani è piú onorevole la destra, che la sinistra. Tra i Turchi è piú stimata la sinistra, che la destra. Il Cristiano si lava le mani avanti il pasto. Il Turco dopo il pasto si lava le mani, la faccia, e la barba. Ogni Cristiano a tavola ha il suo mantile. Tutti gli Turchi mangiando insieme hanno un sol mantile, lungo dieci, ò dodici braccia.⁷⁷

Stupisce che de Burgo, sempre ansioso di contrapporre occidentali e musulmani, stilando il catalogo dell'« antipathia de' Cristiani, e Turchi nel mangiare, e bere » si soffermi (non senza imprecisioni) sui modi di cucinare e mangiare piuttosto che sui cibi interdetti e sui tempi del consumo alimentare. Cibi e digiuni erano infatti importanti nella costruzione delle identità di musulmani e cristiani. « Mi fecero viver da turco et mangiar sempre carne in ogni tempo anco di venerdì e sabbato », narra il già citato Mario Speri, descrivendo la sua conversione all'Islam, dopo aver spiegato che, in quell'occasione, era stato vestito « alla turchesca ». « Io ho fatto la quadagesima all'usanza torchesca, cioè digiunava tutto il dí et la sera al parere della stella faceva oration a Mahometto e poi andavamo a magnare magnando carne et altri cibbi », spiegava un altro rinnegato, Giovanni Mangiali.⁷⁸ Frasi simili erano pronunciate da numerosi “rinnegati” nei tribunali dell'inquisizione e facevano da contraltare alle parole dei musulmani passati al cristianesimo.

Ma quali erano (e sono), le norme alimentari islamiche? L'Islam vieta il maiale, gli animali sacrificati e quelli non macellati secondo le norme, le bevande fermentate (dunque il vino). Nel mese di *ramadân* non si può mangiare né bere finché è giorno. E che dire delle norme ebraiche? Proibiscono gli animali che strisciano (serpenti, lucertole, gechi, ramarri, camaleonti, sauri, talpe, topi, toporagni); il maiale e il cammello; i “pesci” senza pinne e squame (come i crostacei); gli uccelli che vivono a contatto con l'acqua (gabbiani, cormorani, cigni, pellicani, aironi) o che non volano (lo struzzo); gli insetti (a parte le cavallette). Per essere commestibili, gli animali “mondi” non devono essere stati castrati e non devono presentare anomalie. Inoltre non se ne de-

77. Ivi, p. 451.

78. ROSTAGNO, op. cit., pp. 68, 71. La riconciliazione di Mangiali risale al 1605.

ve consumare il sangue. L'interdizione « non farai cuocere un capretto nel latte di sua madre » (*Es.*, 23, 19, 34; *Dt.*, 14, 21) porta inoltre a vietare di mescolare carne e latte.

A differenza di musulmani ed ebrei, i cristiani potevano mangiare di tutto. All'inizio dell'Età moderna, tuttavia, essi erano tenuti a osservare un calendario che prevedeva molti giorni di magro o di digiuno. Le cose cambiarono con la Riforma: i protestanti rifiutarono queste limitazioni. Se ortodossi e cattolici continuarono ad avere giorni di magro e di digiuno, da allora ci furono cristiani (i protestanti, appunto) liberi di mangiare quello che volevano quando volevano. La Riforma allontanò i costumi alimentari dell'Europa settentrionale, prevalentemente protestante, da quelli dell'Europa meridionale, a larga maggioranza cattolica. Si invertì così quella tendenza all'avvicinamento delle tradizioni alimentari delle diverse aree europee che nei secoli precedenti era stata favorita prima dalle conquiste romane e poi dalla diffusione del cristianesimo, in cui pane e vino giocano un ruolo cruciale nel rito della messa. Questo lento avvicinamento aveva coinvolto l'alimentazione romana, incentrata su pane, vino e olio e arricchita da verdura, frutta, latte, formaggio e carne, e quella "barbara", incentrata su carne, latticini, birra e sidro, e arricchita da pappe d'avena e focacce d'orzo. L'integrazione tra le due tradizioni era avvenuta soprattutto a livello di ceti dirigenti. Aveva comunque comportato l'affermarsi del valore della carne nell'Europa mediterranea e di quello del pane nell'Europa centro-settentrionale. Inoltre, se la cultura romana e il cristianesimo avevano esaltato la frugalità, i "barbari" avevano diffuso la convinzione che mangiare e bere molto fosse segno di forza e superiorità. Per secoli, i ceti dirigenti europei avrebbero manifestato la loro preminenza sociale anche con i loro pasti pantagruelici. I banchetti erano una vera messa in scena (talvolta con tanto di spettatori) della ricchezza e del potere, oltre che delle gerarchie tra i diversi commensali. Solo a partire dalla metà del Settecento le *élites* cominciarono a spostare le loro preferenze verso una cucina un po' più semplice.

Non mancano, comunque, importanti differenze tra le *élites* dei vari paesi. Nel 1580-'81, Michel de Montaigne nota che « un banchetto, in Italia, non è altro che un pasto leggero in Francia. Alcuni pezzi di vitella, qualche paio di pollastri, ed è tutto ». D'altronde in Italia « non c'è neanche la metà della carne che si trova in Germania ».⁷⁹ È un'opinione ampiamente condivisa. Senza

79. M. DE MONTAIGNE, *Viaggio in Italia*, Milano, Bompiani, 1942 (ed. or. Roma-Paris 1774), pp. 154, 274, 277.

dubbio la contrapposizione tra un'Europa del Sud sobria e frugale e un'Europa del Nord vorace e carnivora è in parte stereotipata. Ma è vero che l'avvicinamento tra le diverse culture alimentari realizzatosi nel corso dei secoli non scalza alcune differenze di fondo che la Riforma fa tornare prepotentemente a galla.

Il grande consumo di frutta e verdura è peraltro un tratto che accomuna Italiani e Spagnoli agli abitanti dell' "altra sponda" del Mediterraneo. Il medico veneto Prospero Alpini, che tra 1581 e 1584 vive al Cairo, sostiene ad esempio che gli Egiziani, a causa del clima molto caldo, amano i cibi freddi e adorano la lattuga.⁸⁰ Ai tempi dell'Impero romano, tuttavia, l'unità alimentare mediterranea era probabilmente maggiore che ai tempi di Alpini. Se già l'arrivo dei "barbari" l'aveva in parte incrinata, un colpo ancor più violento le fu inferto dall'espansionismo degli Arabi: la loro religione vietava il vino, che insieme al pane aveva costituito la diade sulla quale la cultura alimentare mediterranea si era incentrata. Essi inoltre portarono nelle zone conquistate elementi della loro cultura d'origine, quella di pastori nomadi che vivevano prevalentemente di latticini, datteri e un po' di carne. L'eredità di tali gusti sopravvisse nell'apprezzamento dei musulmani per i latticini, la carne grassa del montone o la gobba del cammello. Il contatto con la cultura delle zone conquistate comportò comunque notevoli innovazioni. Molto importante fu il contatto con quella persiana, nella quale erano usati sorgo, riso, zucchero (di canna), melanzane, spinaci, agrumi di vario genere, banane, ecc.: prodotti che si diffusero in tutte le aree conquistate dagli Arabi, e spesso, da qui, in genere a partire dalla Spagna e dalla Sicilia, nell'Europa cristiana.

Anche altri pastori nomadi erano destinati ad affacciarsi sul bacino del Mediterraneo: i Turchi. Provenienti dalle steppe euroasiatiche, anch'essi avevano una cultura alimentare incentrata su carne e latticini. A loro si deve l'importazione dello yogurt. In parte, questa cultura, entrando in relazione con quella bizantina e con quella sviluppatasi nei paesi arabi, cambiò: si diffuse il consumo di frutta e verdura e quello del pesce. In parte, tuttavia, certi gusti si conservarono. Significativamente, alla corte di Istanbul nel Cinque e Seicento si consumavano enormi quantità di burro. L'olio avrebbe comin-

80. HANNA, op. cit., p. 154. Hanna utilizza la seguente traduzione francese di Prospero Alpini, francesizzato in Alpin: *La Médecine des Égyptiens*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1980, vol. I p. 59 e vol. II p. 296. Il testo apparve in latino: *De Medicina Egyptiorum, Venetiis, apud Franciscum de Franciscis Senensem*, nel 1591.

ciato a diffondersi soprattutto dopo la conquista di Creta, sottratta ai veneziani nel 1669. Ma ancora nell'Ottocento il burro era ampiamente preferito.

La geografia culturale e religiosa dell'alimentazione non deve occultare che esistevano enormi differenze dovute al ceto sociale. Neppure il pane era lo stesso per tutti. Certo, nelle città europee, anche i ceti medio-bassi spesso mangiavano pane di frumento di giornata, ma esso era tanto più bianco quanto più si saliva la scala sociale. I contadini invece mangiavano pane nero, fatto di cereali inferiori, farina di castagne, lupini, misture varie a seconda delle disponibilità locali.⁸¹ Nero e duro: per risparmiare tempo e combustibile, e per mangiarne meno, lo cuocevano solo di tanto in tanto. Molti contadini, peraltro, il pane non lo mangiavano neppure: nella loro dieta erano cruciali pappe, farinate e polente.

Agli occhi degli occidentali il pane del mondo islamico appariva in genere di ottima qualità. « Il frumento che vi trova è eccellente. Se ne fa pane bianco come la neve », scriveva ad esempio il francese Laurent d'Arvieux a proposito di Damasco, visitata nel 1660.⁸² Anche nel mondo della mezzaluna e addirittura nel palazzo del sultano la qualità del pane era però diversa a seconda del rango. I poveri in genere mangiavano un pane più scuro in cui, a seconda dei contesti, entravano orzo, sorgo, miglio, vinaccioli, ghiande. E, anche qui, i contadini consumavano spesso zuppe, pappe, gallette oltre che, o piuttosto che, pane. Anche qui i banchetti servivano per ostentare potere e sottolineare le gerarchie. Anche qui, le *élites* consumavano molta più carne dei ceti inferiori. A Istanbul, in particolare, si attuava un complesso sistema di distribuzione di cibo ai membri della famiglia imperiale e ai dipendenti del palazzo che coinvolgeva migliaia di persone, e le razioni erano diverse a seconda del rango. Un gruppo ristretto di privilegiati riceveva piccioni, anatre e oche, e una cerchia un po' più larga polli: in paradiso, i veri fedeli potranno mangiare « le carni d'uccello che desidereranno », promette il Corano (sura LVI 21).⁸³ Anche in Europa occidentale i volatili erano molto apprezzati (soprattutto nella prima Età moderna, molti condividevano una visione del mondo che associava l'alto con ciò che era nobile e faceva ritenere i vo-

81. Mangiavano pane bianco solo in alcune zone in cui il grano abbondava (Sicilia, alcune aree russe).

82. L. D'ARVIEUX, *Mémoires du chevalier d'Arvieux Envoyé extraordinaire du Roy à la Porte, Consul d'Alep, d'Alger, de Tripoli, & autres Echelles du Levant contenant ses voyages à Constantinople, dans l'Asie, la Syrie, la Palestine, l'Egypte, & le Barbarie*, Paris, C.J.B. Delespine, 1735, vol II p. 446.

83. http://www.corano.it/menu_sx.html.

latili un cibo adatto agli aristocratici). Ma torniamo nella capitale ottomana: a parte questi privilegiati, per il resto le gerarchie si giocavano sulla quantità di carne ovina ricevuta. Forse anche per questo ruolo del sultano come “procacciatore di cibo”, i consumi medi di carne pro-capite pare fossero piuttosto alti. Nel Sei-Settecento, erano forse di 50-58 kg all’anno: un dato simile a quello riscontrato a Parigi (da 51 a 65 kg tra 1750 e 1850) e molto superiore a quelli rilevabili in Italia (20 kg a Parma nel 1580; 46 kg nella “grassa” Bologna, nel 1593; 38 kg a Roma nel 1600-1605 ma solo di 21,5-24,7 nel 1785-’89).

La preferenza per la carne ovina accomunava praticamente tutti i musulmani del bacino mediterraneo. In Europa occidentale, invece, le *élites* tendevano a privilegiare la selvaggina. Non disprezzavano comunque pollame e conigli. Considerata grossolana nel Medioevo, la carne bovina in seguito incontrò il loro favore, e forse ancor più quello dei cittadini benestanti. Dal tardo Medioevo essa cominciò ad arrivare in quantità crescente sui mercati urbani grazie allo sviluppo dell’allevamento e del commercio. Era di solito più cara di quella degli ovini che, ritenuta adatta a palati poco esigenti, permetteva comunque ai cittadini di distinguersi dai contadini i quali, quando mangiavano carne, in genere mangiavano carne di maiale salata. La geografia delle preferenze alimentari non era però uniforme: il maiale era particolarmente apprezzato nell’Europa centro-settentrionale e nord-orientale, gli ovini nelle regioni mediterranee, nell’“Europa del Turco” e nei ghetti ebraici.

« Il Cristiano mangia arrosto, e lesso. Il Turco lesso, e stuffato », sosteneva de Burgo. Molti altri autori facevano osservazioni simili: « non mangiano quasi per nulla carni arrostate », scriveva Padre Dan parlando dei mori del Maghreb.⁸⁴ In realtà in Maghreb era comune il montone allo spiedo, peraltro diffuso anche nel mondo ottomano (in turco: *kebab-i guşt*). Molto spesso tuttavia, nei paesi a maggioranza islamica dell’area mediterranea, le carni erano effettivamente lessate o stufate. La carne preparata in questo modo era di solito mangiata con riso pilaf, vero piatto tipico del mondo ottomano e arabo. Anche nel palazzo del sultano, non c’era pasto durante il quale non venisse servito. Fin dal XVI secolo c’erano però libri di cucina europei che includevano ricette di « riso alla turchesca ». Se gli occidentali sottolineavano la predilezione islamica per i cibi stufati, era anche perché in Europa i modi di cucinare segnavano precisi confini tra diversi gruppi sociali: la gastro-

84. DAN, op. cit., p. 235.

mia dei poveri era caratterizzata dal bollito, mentre in quella aristocratica « regnavano l'arrosto, il fritto e le carni in salsa ». ⁸⁵

Le gerarchie sociali si costruivano dunque sul terreno dell'alimentazione tanto nel mondo della mezzaluna quanto in quello della croce. Ma in modi in parte diversi. De Burgo esagerava quando scriveva che i Turchi « poco si curano della qualità delle vivande: ma vogliono la quantità ». ⁸⁶ Pare vero, però, che nel mondo cristiano la qualità giocasse un ruolo maggiore. Più delle *élites* islamiche, quelle cristiane, o almeno quelle dell'Europa occidentale, mangiavano carni e cibi diversi dagli altri ceti, e cucinati diversamente (oltre a mangiare di più). In epoca tardo-medievale, in particolare, si diffuse l'idea che l'alimentazione dovesse essere commisurata alla "qualità" delle persone, intendendo con "qualità" anzitutto la posizione sociale: cibi rozzi per i poveri, cibi raffinati per le *élites*. Per motivi in parte diversi, l'attenzione alla qualità non venne meno neppure in seguito. Quanto più l'approvvigionamento alimentare diventava certo e le quantità di cibo ingollate dall'*élite* si avvicinavano al limite delle capacità umane, tanto più, infatti, per distinguersi era necessario puntare sulla qualità: dalla metà del Settecento, la quantità perse il suo tradizionale carattere *status symbol*. Qualcuno cominciò addirittura a sostenere che la carne faceva male e si moltiplicarono coloro che scelsero una dieta vegetariana per garantire leggerezza al corpo e lucidità alla mente.

Anche nel mondo ottomano, nel Settecento ci furono delle trasformazioni. Le razioni distribuite riflettevano la concezione del sultano come "procacciatore di cibo", piuttosto che nuove tendenze. Le tracce di tali mutamenti si trovano dunque altrove: nel sempre più frequente ricorso al mercato da parte delle *élites*, un tempo chiuse nella loro orgogliosa autosufficienza; nella sperimentazione di nuovi piatti da parte di dignitari; nelle inedite forme di socialità sviluppate al momento di consumare originali *dessert* accompagnati da caffè zuccherato. Le *élites* mostravano una cultura alimentare in movimento, ma erano ancora lontane dal far proprie le tradizioni gastronomiche occidentali (francesi soprattutto) per distinguersi dalla gente comune, come avrebbero fatto dalla metà dell'Ottocento in poi.

Per molti versi, le tendenze filooccidentali erano state inaugurate dal sultano Mahmud II, che non si limitava a preferire tavola e sedie ai vassoi tradi-

85. J.-L. FLANDRIN, *L'alimentazione contadina in un'economia di sostentamento*, in *Storia dell'alimentazione*, a cura di J.-L. FLANDRIN, M. MONTANARI, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 465-89.

86. DE BURGO, *Viaggio I*, p. 453.

zionali. La sua mensa era apparecchiata con tovaglia, cucchiaini d'oro, coltelli e forchette di fattura inglese e con vino, spesso *champagne*: una manifesta infrazione alle norme islamiche. Che i musulmani non fossero tutti astemi lo si sapeva. Ma una cosa era bere più o meno di nascosto, come pare facessero in molti, altra cosa farlo in modo patente. Anche la presenza di posate (e di metalli preziosi) costituiva una rottura della tradizione. Le norme dell'etichetta islamica (tutt'ora riproposte) stabilivano che i commensali non potessero mangiare e bere in stoviglie e vasellame d'oro e d'argento, e dovessero usare tre dita della mano destra precedentemente purificata, eventualmente un cucchiaino privo di qualsiasi lusso. « Né voglio restar di dire che i cucchiaini, e quelli dei medesimi pascià, erano di legno », scriveva nel 1573 l'ambasciatore veneto Garzoni.⁸⁷ Per tutto il periodo qui analizzato i cucchiaini di legno, o tutt'al più d'avorio, erano praticamente le uniche posate usate dai musulmani, secondo gli osservatori occidentali. Studi recenti ce lo confermano. Nonostante le predilezioni di Mahmud II, ancora nel XIX secolo era così anche nel palazzo del sultano: nelle fonti relative alle cucine del palazzo, la prima menzione di forchette e coltelli da tavola risale al 1850.

Gli occidentali notavano con stupore, se non con disprezzo, i modi di mangiare dei Turchi perché in Europa le buone maniere a tavola erano un elemento di distinzione. La forchetta giocava un ruolo molto importante. Verosimilmente fu "inventata" a Bisanzio e comparve in Europa occidentale (a Venezia) nel X secolo. Associata al mondo bizantino, dopo lo scisma tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa di Roma (1054) fu a lungo condannata dal clero cattolico. Ciononostante, nel Tre-Quattrocento, in Italia ormai non era più una rarità, e dal nostro paese si diffuse nel resto d'Europa. In Francia fu forse introdotta da Caterina de' Medici, che nel 1533 sposò re Enrico II; in Inghilterra da Coryate (un giullare della corte del principe Enrico, figlio di re Giacomo I) che la conobbe in Italia. Incontrò varie resistenze. Ancora nel 1725, ad esempio, solo il 10% delle famiglie inglesi ne possedeva. Verso la fine del XVIII secolo, comunque, il suo uso era ormai consolidato nei ceti medio-alti di tutt'Europa e costituiva un elemento di distinzione rispetto ai ceti inferiori, che ancora non la usavano. Ironia della sorte, non accadeva lo stesso a Istanbul, l'antica Bisanzio dove la forchetta pare fosse stata inventata. Il modo di mangiare delle élites ottomane era simile a quello degli altri strati della popolazione.

87. ALBERI, op. cit., p. 378.

Anche molti cibi raffinati che le *élites* europee usavano per distinguersi dalle masse, come le spezie, erano di provenienza orientale. Iniziata fin dai primi secoli dell'era volgare, l'importazione di spezie dall'Oriente si mantenne per tutto il Medioevo, almeno in parte stimolata dal diffondersi della conoscenza della cucina e della dietetica arabe che vi facevano ampiamente ricorso a scopo medicinale prima e piú che a scopo culinario. Tra Trecento e fine del Cinquecento esse ebbero un'importanza eccezionale nell'alimentazione degli Europei che se le potevano permettere e nei commerci internazionali. I viaggi di esplorazione non furono forse condotti anche per cercare un modo di importarle aggirando gli intermediari musulmani?

Andando alla ricerca (anche) di pepe, Colombo e gli altri esploratori trovarono un continente in cui cresceva il peperoncino. Divenuto un economico sostituto del pepe, il peperoncino, insieme alla marea di spezie che affluí in Europa grazie al successo delle esplorazioni, fece presto venir a noia pepe, cannella, noce moscata e simili ai palati delle *élites*, che dal Seicento cominciarono ad abbandonarne l'uso massiccio. Dall'America arrivarono anche mais, patate, fagioli, pomodori, cacao, tacchini: piante e animali sconosciuti che suscitavano al contempo curiosità e diffidenza. Per cercare di descriverli e farli propri li si riconduceva alle categorie note, che, in vari casi, mostravano quanto i prodotti esotici fossero associati all'Oriente. Così, tra i tanti nomi dati al mais c'erano anche quelli di grano d'India, grano arabo, grano d'Egitto e granoturco. E se il tacchino fu definito "pollo d'India" (da cui il suo nome francese *dinde*), in inglese fu chiamato *turkey* perché associato o scambiato con la faraona, conosciuta grazie ai contatti con il mondo "turco". Le categorie mentali che questi nomi mettevano in luce erano per certi versi comprensibilissime: tradizionalmente, la diffusione di nuove piante e animali si era sviluppata da Est a Ovest. Era stato così anche per le piante divenute tipiche del bacino mediterraneo, grano, vite e olivo, che si erano diffuse rispettivamente dalla Turchia sudorientale, dalla regione caucasica e dal Medio Oriente.

Ora invece era soprattutto dall'Occidente (seppur all'inizio scambiato per l'Oriente) che arrivavano i nuovi prodotti. Quando cominciarono ad affluire, l'Europa si stava avviando a fronteggiare crescenti difficoltà a nutrire i suoi abitanti. Dopo la catastrofica peste del 1347-1351, che aveva decimato la popolazione allentando la pressione demografica, a lungo il regime alimentare era stato abbastanza ricco. Ma verso la metà del Cinquecento ci si cominciò a scontrare con l'impossibilità di adattare le risorse al moltiplicarsi

delle bocche da sfamare. Molti furono costretti a mangiare piú pane e meno carne, e ad accontentarsi di pane peggiore. Si sfruttarono piante conosciute da tempo ma fino allora poco coltivate, come il riso, originario dell'Asia meridionale e diffusosi in Europa dalla Spagna, dove era stato portato dagli Arabi. Oppure il grano saraceno, (forse) di origine siberiana o himalayana. E si fece ricorso anche ai nuovi vegetali che arrivavano dall'America, peperoni, peperoncini, pomodori, fagioli, mais e patate. Ma non senza problemi.

Associato a cereali conosciuti, il mais non suscitò troppe diffidenze. Colombo lo portò in Europa già nel 1493. Nella prima metà del Cinquecento si diffuse in Castiglia, Andalusia, Catalogna, Portogallo, Francia sud-occidentale, Veneto, Penisola balcanica e Ungheria. Era però prevalentemente usato come foraggio. Oppure, in particolare dove si consumavano cereali che gli assomigliavano (miglio, panico), era coltivato in piccole quantità negli orti, per sottrarlo alla decima e ai canoni fondiari. Le cose cambiarono nel Settecento, quando la popolazione, dopo il ristagno secentesco, riprese a crescere, e a ritmi molto sostenuti. A quel punto, peraltro, i proprietari terrieri avevano capito che le rese del mais erano molto superiori a quelle di frumento, segale, orzo. Spesso, pertanto, spingevano i contadini a coltivare il mais nei campi e a consumarlo. I contadini, da parte loro, avevano compreso che il grano turco era meno nutriente e sano di altri cereali e non di rado si opposero a tali strategie. Ma l'aumento della popolazione e le carestie che funestarono il Settecento piegarono la loro resistenza: in ampie zone dell'Italia settentrionale la polenta divenne la base della loro dieta. Ne seguì il dilagare della pellagra, una malattia mortale. Il sospetto che tale malattia fosse legata alla diffusione del mais sorse già tra Sette e Ottocento ma la conferma arrivò solo nel Novecento. Il nesso però restava avvolto nel mistero, visto che gli *indios* che si nutrivano di mais non soffrivano di pellagra. Infine si comprese che ciò dipendeva dal fatto che essi, prima di fare le *tortillas*, mettevano (e mettono) l'impasto a bagno in acqua di calce, che rende assimilabile la vitamina PP (niacina) dalla cui carenza dipende la malattia. Gli Europei avevano importato un prodotto, ma non la tecnica per impiegarlo al meglio.

Diffidenze maggiori suscitò la patata, conosciuta in Perù nel 1539. Il fatto stesso che gli Europei associassero l'alto con il nobile, il basso con l'animalesco, faceva sí che tale tubero fosse considerato adatto solo ai porci. Molti lo ritenevano tossico (non senza qualche ragione, almeno per le varietà di allora). Si diffuse precocemente in Irlanda: nel Settecento era ormai l'alimento principale della sua popolazione. La diffusione sul continente fu piú lenta.

Fu favorita dalla sua alta resa, e anche dal fatto che la sua coltivazione era meno esposta alle devastazioni degli eserciti rispetto a quella dei cereali. La carestia del 1770-'72 fu determinante per la sua adozione, in particolare nell'Europa centro-settentrionale.

Patate e mais permettono insomma di aumentare la disponibilità di cibo e sostengono la crescita demografica. Al contempo, tuttavia, contribuiscono al peggioramento dell'alimentazione sperimentato da larghi strati della popolazione dell'Europa occidentale tra Cinquecento e Settecento. Questo peggioramento sarebbe tra l'altro una delle cause dell'abbassamento della statura media degli Europei di cui varie fonti recano traccia. Diversa la situazione nel mondo islamico, dove i prodotti americani affiancano i prodotti tradizionali senza sostituirli, e questo anche quando, dal Settecento in poi, si avvia la decadenza dell'Impero ottomano. A parte forse nella Penisola balcanica, la diffusione di mais e patata non implica pertanto in tali aree un peggioramento della dieta.

Nell'area islamica, così come in Spagna e in Italia, un prodotto che cambia il gusto e l'estetica dei piatti è il pomodoro. In Spagna, Linguadoca, Provenza e Italia è conosciuto già dal Cinque-Seicento. Il medico marchigiano Costanzo Felici (1525 ca.-1585) sostiene però che «è presto piú bello che buono».⁸⁸ Circa un secolo dopo, il napoletano Giuseppe Donzelli spiega che i pomodori «si mangiano con pepe, sale, & oglio, cotti, e crudi, ma danno poco, e cattivo nutrimento».⁸⁹ Che i pomodori fossero tossici qualcuno lo sosteneva, in Germania e nei paesi nordici, ancora nel XIX secolo, quando ormai si stavano affermando come elemento caratteristico della cucina italiana: dagli anni Trenta la salsa di pomodoro fu usata per condire la pasta che, prodotta in Sicilia già dal XII secolo, per secoli si era mangiata con il formaggio grattugiato. I piú ricchi o golosi ci aggiungevano burro, zucchero, spezie. Ma non la «pummarola». Uno dei piatti tipici della cucina italiana è dunque piuttosto recente. Si può dire lo stesso di vari piatti della cucina turca. Pare che i primi pomodori presenti in Turchia fossero verdi. Detti *kavata*, sono attestati dalla fine del Seicento. Tuttavia la comparsa di pomodori (di qualsiasi tipo) nei ricettari turchi risale alla metà dell'Ottocento.

88. C. FELICI, *Dell'insalata e piante che in qualunque modo vengono per cibo dell'homo*, a cura di G. ARBIZZONI, Urbino, QuattroVenti, 1986 (dal ms. 688 del Fondo Aldrovandi della Biblioteca Univ. di Bologna), pp. 89-90.

89. G. DONZELLI, *Teatro farmaceutico, dogmatico e spargirico*, [Napoli,] Per Gio. Francesco Paci, Girolamo Fasulo e Michele Monaco, 1675 (1667¹), parte II p. 279.

All'epoca in cui i nuovi prodotti americani stavano diffondendosi in Europa, il flusso dall'Oriente non si era interrotto: continuavano ad arrivare novità. È il caso del caffè. Secondo varie tradizioni islamiche, esso sarebbe stato "scoperto" nello Yemen da un membro dell'ordine sufi⁹⁰ dello *Shâdhili* o *Shâdhiliyya*⁹¹ in un arco di tempo che, a seconda del personaggio di cui si sottolinea il ruolo, varia dal XIII al XV secolo. Che i sufi consumassero caffè (anche per rimanere desti durante le lunghe ore di preghiera) è certo. Presto esso si diffuse al resto della popolazione. Mantenne però la caratteristica di bevanda consumata in gruppo, tanto che nacquero le prime sale da caffè. La sua diffusione non piacque a musulmani piú rigidi, sia per il tipo di socialità alla quale era legato, sia per i suoi effetti su chi lo beveva (secondo alcuni ricadeva tra le bevande vietate dall'Islam). I sospetti si concretizzarono in ripetute proibizioni a partire dal 1511, quando fu vietato alla Mecca. Questo non fermò la sua diffusione. Nel 1555 fu aperto il primo Caffè di Costantinopoli, in breve seguito da molti altri: tali locali offrivano uno spazio dove far due chiacchiere, discutere, confrontarsi. Proprio per questo furono spesso considerati luoghi di immoralità e sedizione: autorità religiose o sultani cercarono piú volte di chiuderli, e addirittura di proibire il consumo di caffè. Ma si trattò di provvedimenti con conseguenze limitate.

Il primo occidentale a descrivere il caffè dopo averlo visto con i propri occhi (durante un viaggio in Medio Oriente fatto tra 1573 e 1575) fu probabilmente il medico tedesco Leonhard Rauwolf. Negli anni successivi molti altri Europei ne diedero notizia, tra i quali Pietro della Valle, che descrisse anche «certi loghi pubblici» che i Turchi «chiamano case di *cahue*», dove «vanno le genti a trattenersi molte ore, bevendo di quando in quando a sorsi (perché è calda che cuoce) piú d'uno scodellino di certa loro acqua nera, che chiamano *cahue*». Della Valle spiegava che il caffè si faceva con la polvere del frutto di un albero dell'Arabia: «Quando si vuol bere, si fa bollir dell'acqua in certi vasi fatti a posta, che hanno becchi lunghi e sottili per poterla versare agevolmente ne' vasi piccoli da bere. E dopo che l'acqua ha ben bollito, vi si getta dentro di quella polvere del *cahue* in giusta quantità, e si lascia essa ancora bollir con l'acqua buona pezza [...]. Poi quell'acqua così calda, quanto però si possa soffrire, versata in piccole scodelle di porcellana, si beve a poco a poco a sorsi [...]. Chi la vuol piú delicata, insieme con la pol-

90. Il sufismo è la principale corrente mistica dell'Islam.

91. La nascita si deve ad Abû al-Hasan al-Shâdhili (1196-1258).

vere del *cahue* mette anche nell'acqua buona quantità di zucchero con cannella, e qualche poco di garofani, e riesce allora di sapore graziosissimo, e cosa di sostanza; ma senza queste dilicature ancora, col solo e semplice *cahue*, è pur grata al gusto e, come dicono, conferisce molto alla sanità [...]. Solo dopo cena, dicono che leva un poco il sonno [...]. Quando io sarò di ritorno, ne porterò meco, e farò conoscere all'Italia questo semplice, che infin ad ora forse le è nuovo». ⁹²

Quando della Valle tornò in Italia, nel 1626, sacchi di caffè erano già stati scaricati a Venezia (1624). Nel giro di pochi decenni le botteghe di caffè si moltiplicarono: nel 1686 de Burgo scriveva che «al presente vi sono in Livorno, Parigi e Londra infinite case di Caffè». ⁹³ A quanto ne sappiamo, all'epoca non erano ancora infinite. Il primo caffè di Parigi fu aperto da un Armeno verso il 1672, ma ebbe vita breve: solo nel 1686 (lo stesso anno in cui apparve il primo volume di de Burgo) il siciliano Francesco Procopio aprì il famoso Cafè Procope. Ma forse de Burgo, che era stato in tutte e tre le città, su questo punto va preso sul serio più che riguardo ad altre informazioni. È noto ad esempio che a Livorno il caffè veniva venduto dai "turchi", schiavi delle galere del granduca di Toscana o affrancati. Comunque, è certo che nel Seicento l'interesse per il caffè era in rapida crescita, favorito anche dalla presenza, a Parigi, nel 1669, di Solimano Aga, ambasciatore del sultano, e (paradossalmente) dall'assedio turco di Vienna nel 1683. Proprio durante l'assedio, ad esempio, il conte Luigi Ferdinando Marsili, catturato dai Turchi, dovette «per molti giorni in una fumicata tenda esercitare l'arte di cuoco del cavè», esperienza che gli salvò la vita e lo convinse a dedicare un trattatello alla «bevanda asiatica». ⁹⁴

Della Valle diceva che il caffè si preparava bollendo l'acqua «in certi vasi fatti a posta» e si versava poi in «vasi piccoli», altrove definiti «piccole scodelle di porcellana». Il bollitore si chiamava, in turco, *ibriq*, da cui la parola italiana *bricco*, diffusasi nel tardo Seicento. E la scodella (in arabo) si chiamava *tâsa*, donde il nostro *tazza*, che all'epoca della diffusione del caffè in Europa si era però da tempo imposta. In origine il caffè era insomma davvero una bevanda asiatica. Gli Europei, però, la fecero propria: gli Olandesi, procuratisi

92. DELLA VALLE, op. cit., pp. 51, 74-76.

93. Cit. in DE BURGO, *Viaggio I*, p. 455 (cors. mio).

94. L.F. MARSILI, *Bevanda asiatica (Trattatello sul caffè)*, a cura di C. MAZZOTTA, Roma, Salerno Editrice, 1998 (ed. or. Wien 1685), pp. 36, 46.

alcune piante, le misero a coltura nelle loro colonie, a Ceylon e Giava. Nel 1723 una piantina (nata dai semi di una pianta regalata dalla città di Amsterdam a Luigi XIV) fu portata in Martinica e di lì a poco il caffè fu coltivato in tutte le colonie francesi. Nello stesso 1723, da un lato gli Inglesi introdussero il caffè in Giamaica e dall'altro la moglie del governatore della Guyana francese ne offrì alcune piante a un ufficiale portoghese, che le portò in Brasile, il paese che sarebbe divenuto il maggior produttore mondiale di caffè. Se nel 1726 lo Yemen ne esportava ca. 2500 tonnellate, nel 1835 la produzione mondiale, in larga parte coloniale, raggiunse le 100.000 tonnellate (oggi oscilla tra i 5-6 milioni di tonnellate).

Per il suo effetto stimolante il caffè divenne simbolo della razionalità e dell'efficienza borghesi. Il suo consumo si diffuse comunque a larghi strati della popolazione europea: «fin i più vili lavoratori, ne vogliono di mattino», scriveva Giuseppe Maria Galanti nel 1803.⁹⁵ Le esigenze di distinzione sociale che avevano sorretto per secoli il commercio dei prodotti esotici si scontravano ora con le esigenze dell'economia coloniale, interessata ad allargare il mercato. Da questo punto di vista, la storia del caffè è diversa da quella della cioccolata, di provenienza americana, che si affermò soprattutto tra gli aristocratici e nel periodo qui considerato restò un prodotto elitario. È simile invece a quella del tè, altra bevanda di origine asiatica (cinese) che tra Sei e Settecento conquistò l'Europa. Grazie alle spedizioni in Oriente, i primi a conoscerla, già nel Cinquecento, furono probabilmente gli abitanti di Lisbona. Pare che proprio una Portoghese, Caterina di Braganza, dal 1662 moglie di Carlo II Stuart, la introdusse in Inghilterra. Anche in Francia il tè cominciò ad essere conosciuto dalla seconda metà del Seicento, mentre in Olanda era arrivato già dall'inizio del secolo. Sul continente, tuttavia, ebbe successo solo in Russia, dove arrivava direttamente dalla Cina. In Gran Bretagna, invece, si affermò in tutti i ceti sociali, tanto che ai primi dell'Ottocento la (pessima) dieta degli operai era incentrata su pane e tè zuccherato. A lungo il tè fu prodotto solo in Cina. Ma nel 1827 gli Olandesi lo acclimatarono a Giava. Nel 1834 gli Inglesi avviarono grandi piantagioni nell'Assam e nel 1842 a Ceylon. Significativamente, sarebbero stati proprio gli Inglesi a favorire l'affermazione del tè nell'Africa settentrionale: nel corso dell'Ottocento esso soppiantò, almeno in parte, il caffè.

95. G.M. GALANTI, *Breve descrizione di Napoli e del suo contorno*, Napoli, Società del Gabinetto Letterario, 1803, p. 271.

Tè e caffè si consumano con lo zucchero, un altro prodotto di origine orientale trapiantato nelle colonie: se già in epoca medievale nelle isole del Mediterraneo si erano diffuse piantagioni di canna da zucchero coltivate da schiavi (nelle colonie veneziane, in Sicilia, nelle Baleari), dopo la scoperta dell'America tanto la pianta quanto il modello di organizzazione del lavoro vi furono trasferiti: il dolce e piacevole prodotto era ottenuto con il lavoro massacrante degli schiavi portati dall'Africa. Si mise in piedi una macchina micidiale che stritolava vite per garantire ed espandere la produzione di un prodotto che avrebbe sommerso il vecchio continente: il consumo degli Inglesi, ad esempio, passò da una media di 2 kg a testa annui all'inizio del Settecento a 9 kg nel 1800. Se l'Europa importava 75.000 tonnellate di zucchero nel 1730, si arrivò a 250.000 a fine secolo.

All'espansione delle bevande coloniali si accompagna quella del vasellame adatto per sorseggiarle. Nel 1675 nessuna famiglia inglese possiede tazze e altri utensili per bevande calde, mentre nel 1725 il 15% delle famiglie ne ha. Le porcellane sono inizialmente importate dalla Cina. Se fin dal Cinquecento si inizia a produrre porcellana tenera in Europa, all'inizio del Settecento si scopre, in Germania, come produrre la porcellana dura di tipo cinese, molto più preziosa. Meissen diviene sede di una fortunata produzione, presto seguita da altre località, come Sèvres. Importate o di fattura europea, le porcellane si moltiplicano. La loro moltiplicazione contribuisce alla crescita della dotazione di vasellame, stoviglie, tovaglie, posate che, nel corso dell'Età moderna, caratterizza le famiglie europee. Accanto ad oggetti di porcellana (e d'argento), si diffondono anche vasellame e stoviglie di grès, vetro, maiolica, che lentamente sostituiscono quelle di legno, stagno e rame. L'arricchirsi degli interni domestici è così dovuto sia alla moltiplicazione di oggetti raffinati legati ai nuovi consumi, sia alla diffusione di oggetti a buon mercato. Proprio tra Sei e Settecento, d'altronde, cominciano a diffondersi le imitazioni di oggetti raffinati.

Il successo di alcune produzioni europee è tale da far breccia anche nel mondo ottomano: se già all'inizio del Settecento gli inventari del palazzo del sultano elencano vasellame di produzione occidentale, è tale gran parte di quello di inizio Ottocento. Dal 1750 circa le fabbriche di porcellana di Meissen e Vienna cominciano anzi a produrre vasellame – anche tazzine da caffè – pensato per soddisfare i gusti della clientela ottomana, seguite, in questo, dalle fabbriche di Sèvres. Nel Settecento, d'altronde, anche il caffè e lo zucchero prodotti nelle colonie europee avevano invaso i mercati islamici, seb-

bene fossero di qualità molto inferiore al caffè yemenita di Moka, come ben sapevano anche gli Europei: Voltaire non scrisse forse che il buon turco offrì a Candide e ai suoi amici « du café Moka qui n'était pas mêlé avec le mauvais café de Batavia et des îles »?⁹⁶

5. CONCLUSIONI

In *Orientalismo* (1978), lo studioso americano-palestinese Edward Said denuncia l'approccio degli occidentali all'Oriente, visto come « uno dei più ricorrenti e radicati simboli del Diverso ». Secondo Said, fin dall'Antichità, l'Oriente, in particolare il Vicino Oriente, « è stato considerato dall'Occidente il proprio grande opposto complementare » e ha « contribuito, per contrapposizione, a definire l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente) ».⁹⁷ Questa opposizione binaria avrebbe permesso all'Occidente, soprattutto dal XVIII secolo in poi, di acquisire forza e senso di identità contrapponendosi ad un Oriente in parte inventato e immaginario, le cui caratteristiche erano fissate in pochi stereotipi rigidi e astorici, che sostenevano i pregiudizi sulla superiorità europea. Tanto meritatamente influente quanto giustamente criticato, il volume ha il pregio di renderci consapevoli dei limiti di molte descrizioni europee del mondo orientale.

Senza dubbio le opposizioni di de Burgo tra « Turchi » e « Cristiani » rispecchiano la logica denunciata da Said. Tuttavia, come dice lo stesso Said, nulla « di questo Oriente può dirsi puramente immaginario: esso è una parte integrante della civiltà e della cultura europee ».⁹⁸ Proprio per questo le opposizioni di de Burgo (e di altri autori) sono state prese sul serio, assumendole come espressione di un tentativo di cogliere le differenze tra due culture, seppur ridotte a semplici contrapposizioni. D'altronde, quando de Burgo scriveva, si era in un mondo in cui la contrapposizione era un fatto al contempo « reale » e « mentale »: ecco, da un lato, scontri e guerre e, dall'altro, rappresentazioni contrapposte delle caratteristiche degli uni e degli altri.

L'analisi di alcuni aspetti, almeno, della cultura materiale e dei consumi ci

96. F.M. VOLTAIRE, *Zadig et autres contes*, Paris, Bookking International, 1993 (ed. or. di *Candide*: 1759), p. 288.

97. E. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 2001 (Torino, Bollati Boringhieri, 1991¹; ed. or. *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978, 1995), pp. 11-12, 64.

98. Ivi, p. 12.

ha permesso di mostrare come queste contrapposizioni nascondessero una realtà tutt'altro che rigida e statica: una realtà fatta piuttosto di circolazioni, scambi, prestiti, imitazioni, appropriazioni. L'apparentemente statica materialità di un vaso fatto nelle Fiandre o in Germania, decorato in Medio Oriente e rivenduto in Europa cela una pluralità di scambi che contraddice la fissità di opposizioni binarie del tipo: « Il Cristiano porta il cappello [...]. Il Turco porta il turbante », ⁹⁹ pur non prive, anch'esse, di una loro verità, come dimostra, ad esempio, lo sconcerto del viaggiatore tunisino Muḥammad Al-Sanūsī nel vedere, a Napoli, nel 1882, un musulmano vestito all'occidentale con tanto di cappello. In realtà anche questo caso che apparentemente conferma il radicamento di certe contrapposizioni ne tradisce la potenziale evanescenza, visto che uno dei due fedeli di Allah aveva preferito, in quel contesto, dismettere i panni tradizionali. ¹⁰⁰

In questo senso, la barriera tra Islam e Cristianità è stata smontata e rimontata innumerevoli volte, mostrandone la porosità e sottolineando l'esistenza di altri confini talora piú significativi, nel tentativo di ricostruire tanto le contrapposizioni e le differenze quanto i tratti comuni, gli scambi e le contaminazioni che nel corso del tempo hanno contribuito a rendere possibili trasformazioni piú o meno profonde e a ridisegnare differenze e frontiere. Al contempo, si è mostrato come tale ricchezza di scambi si sia spesso realizzata in un contesto tutt'altro che irenico, lacerato da conflitti e asimmetrie di potere, ben esemplificate dall'immagine del "turco" che beve caffè prodotto in America e dolcificato con zucchero pure di origine coloniale, dopo che zucchero e caffè – rispettivamente di origine indiana e africana – erano stati conosciuti dagli occidentali grazie agli Arabi il primo e grazie ai Turchi il secondo. E lo fa usando bricco e tazzine di produzione europea, laddove gli stessi termini *bricco* e *tazza* derivano da termini arabi (*ibrîq* e *tâs*).

A proposito dell'Impero ottomano, vari storici sostengono che i consumi tendono a espandersi anche quando esso è ormai avviato a un'inarrestabile decadenza. Questo conferma l'impressione che, almeno a partire dal Seicento, sia possibile individuare analoghe tendenze alla crescita dei consumi in contesti anche lontani e con caratteristiche economiche profondamente di-

99. DE BURGO, *Viaggio 1*, pp. 448-49.

100. M. AL-SANŪSĪ, *Al-Rihla al-Hijâziyya. Viaggio all'Hijâz*, in A.M. MEDICI, *Città italiane sulla via della Mecca. Storie di viaggiatori tunisini dell'Ottocento*, Torino, L'Harmattan Italia, 2001, p. 109.

verse – il che non significa che si realizzi anche un miglioramento della qualità della vita. Per quanto riguarda il caso ottomano, si può forse fare un passo ulteriore e sostenere che, almeno in parte, l'espansione di alcuni consumi era dovuta proprio al fatto che l'Impero era vieppiù aperto alla penetrazione occidentale e trasformato in mercato di sbocco per merci prodotte e/o commercializzate da Europei, che in tal modo consolidavano il loro potere. Fuma come un «turco», si usa dire, quasi che l'intima e immutabile natura dei Turchi sia quella di fumare. Ma il tabacco è un prodotto americano importato nel mondo ottomano da mercanti europei all'inizio del Seicento: nel 1635 lo storico turco Pećevi scrisse che il «fetido e nauseante fumo del tabacco» era stato introdotto dagli Inglesi presentandolo come un farmaco. Ebbe un successo enorme: «non ci sono parole per dire o scrivere la sua fortuna», commentava Pećevi.¹⁰¹ Muftí, imam e alcuni sultani, in particolare Murad IV (sultano dal 1623 al 1640), cercarono di contrastarne il consumo, ma la loro battaglia era destinata alla sconfitta.

6. BIBLIOGRAFIA

Prima di parlare di cultura materiale e consumi, ricordo, sulla vita di G. de Burgo, la voce stesa da S. BONO (che ringrazio per le indicazioni fornitemi) per il *Dizionario degli Italiani* (ma si veda s.v. *Borgo*).

Per lo sviluppo del campo di studi qui trattato sono stati fondamentali i lavori di F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1986, 1953¹ (ed. or. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1982, 1949¹), e *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, Torino, Einaudi, 1982 (ed. or. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècle). Les structures du quotidien: le possible et l'impossible*, Paris, Colin, 1979, 1967¹). Quest'ultimo libro rappresenta il primo volume di una trilogia che comprende anche *I giochi dello scambio* e *I tempi del mondo* (Torino, Einaudi, 1982, ed. or. Paris, Colin, 1979).

Gli studi di Braudel si muovevano in una grandiosa prospettiva di storia totale (*histoire totale*). In un'ottica diversa, piú minimalista ma anche piú attenta al significato degli oggetti e ai modi di appropriazione (un concetto piú complesso di quello di imitazione usato nelle prime ricerche), forniscono un quadro di insieme sulla situazione in Europa anche D. ROCHE, *Storia delle cose banali. La nascita del consumo in Occidente*, Roma, Editori Riuniti, 1999 (ed. or. Paris, Fayard, 1997), e R. SARTI, *Vita di casa*.

¹⁰¹ Cit. in B. LEWIS, *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1991 (ed. or. London 1982), pp. 205-6.

Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna, Roma-Bari, Laterza, 2006 (1999¹), ed. on line con ampio apparato bibliografico sul sito <http://www.laterza.it/vitadicasa>.

Per una prima introduzione alla situazione nel mondo ottomano resta utile R. MANTRAN, *La vita quotidiana a Costantinopoli ai tempi di Solimano il Magnifico (XVI-XVII secolo)*, Milano, Rizzoli, 1985 (ed. or. Paris, Hachette, 1965).

Molti studi sui diversi contesti europei sono accomunati dall'uso di inventari di beni come fonte principale. Tra questi: D. ROCHE, *Il popolo di Parigi. Cultura popolare e civiltà materiale alla vigilia della Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 1986 (ed. or. Paris, Aubier Montaigne, 1981); I. PALUMBO FOSSATI, *L'interno della casa dell'artigiano e dell'artista nella Venezia del Cinquecento*, in « Studi Veneziani », n.s., a. VIII 1984, pp. 109-53; A. PARDAILHÉ-GALABRUN, *La naissance de l'intime. 3000 foyers parisiens XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1988; L. WEATHERILL, *Consumer Behaviour & Material Culture in Britain 1660-1760*, London-New York, Routledge, 1988; P. MALANIMA, *Il lusso dei contadini. Consumi e industrie nelle campagne toscane del Sei e Settecento*, Bologna, Il Mulino, 1990; R. AGO, *Il gusto delle cose. Una storia degli oggetti nella Roma del Seicento*, Roma, Donzelli, 2006.

Si basano sui inventari anche alcuni degli studi sui consumi nell'Impero ottomano contenuti in due importanti volumi: *Consumption Studies in the History of the Ottoman Empire, 1550-1922. An Introduction*, a cura di D. QUATAERT, New York, State Univ. of New York Press, 2000; *The Illuminated Table, the Prosperous Household. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, a cura di S. FAROQHI, CH.K. NEUMANN, Würzburg, Ergon, 2003.

La cronologia delle trasformazioni dei consumi e della cultura materiale ha suscitato un notevole dibattito: nel 1982, N. MCKENDRICK, J. BREWER e J.H. PLUMB (*The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-Century England*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1982) suggerirono che in Inghilterra, nella seconda metà del Settecento, ci fosse stata una "rivoluzione dei consumi". Molti autori ritengono invece che la crescita dei consumi non sia circoscrivibile né alla sola Inghilterra, né al solo Settecento (cfr. gli interventi di J. DE VRIES, J. STYLES e C. FAIRCHILD in volume *Consumption and the World of Goods*, a cura di J. BREWER e R. PORTER, London-New York, Routledge, 1993, e l'Introduzione di QUATAERT a *Consumption Studies*, cit.).

R. GOLDTHWAITE (*Ricchezza e domanda nel mercato dell'arte in Italia dal Trecento al Seicento. La cultura materiale e le origini del consumismo*, Milano, Unicopli, 1995 (ed. or. Baltimore-London, Johns Hopkins Univ. Press, 1993), pur non rifiutando l'idea di rivoluzione dei consumi settecentesca, ha sottolineato le importanti trasformazioni che ebbero luogo nell'Italia rinascimentale. Ritengono che il consumismo abbia origine nel Rinascimento C. MUKERJI, *From Graven Images. Patterns of Modern Materialism*, New York, Columbia Univ. Press, 1983, e L. JARDINE, *Affari di genio. Una storia del Rinascimento europeo*, Roma-Bari, Carocci, 2001 (ed. or. *Worldly Goods. A New History of the Renaissance*, London, Macmillan, 1996).

A prescindere dal problema delle origini del consumismo, il Rinascimento, in particolare quello italiano, è oggetto di grande attenzione per la ricchezza e le innovazioni che caratterizzano case, arredi, oggetti (es. P. THORNTON, *Interni del Rinascimen-*

to italiano, Milano, Leonardo, 1992, ed. or. New York, Harry N. Abrams, 1991; *At Home in Renaissance Italy*, a cura di M. AJMAR-WOLLHEIM, F. DENNIS, London, Victoria and Albert Museum, 2006).

Studiosi come Mukerji, Goldthwaite, Jardine hanno sottolineato l'importanza delle trasformazioni dell'atteggiamento verso i beni per capire la storia dei consumi, un tema ricordato da molti autori, tra cui S. SCHAMA, *La cultura olandese del secolo d'oro*, Milano, Mondadori, 1988 (ed. or. *The Embarrassment of Riches*, New York, Knopf, 1987), e J. DE VRIES, *The Industrious Revolution. Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2008.

De Vries, in particolare – che nota come almeno cinque diversi periodi siano stati proposti come « rivoluzioni dei consumi » e cerca di evitare l'impreciso termine consumismo (*consumerism*) –, ha sviluppato il concetto di *industrious revolution* (« rivoluzione industriosa »). In sintesi estrema, a partire circa dal 1650, nell'Europa Nord-occidentale, le famiglie avrebbero cominciato a lavorare di più (sostenendo in tal modo un'espansione della produzione) per permettersi nuovi consumi.

Tale concetto è stato mutuato da uno studio sul Giappone (A. HAYAMI, *A Great Transformation. Social and Economic Change in Sixteenth and Seventeenth Century Japan*, in « Bonner Zeitschrift für Japanologie », a. VIII 1986, pp. 3-13). Dopo aver ricordato il profondo cambiamento delle abitudini di consumo ottomane nel Sei-Settecento, QUATAERT (*Introduzione a Consumption Studies*, cit.), suggerisce che nel Seicento possa esserci stata una trasformazione simultanea dei consumi, in molti diversi contesti (Europa occidentale, Impero ottomano, Asia orientale e Sud-Est asiatico).

Già Braudel aveva allargato i suoi orizzonti all'intero pianeta, sviluppando i suoi studi lungo un percorso che andava dalla cultura materiale ai « giochi dello scambio » nell'ambito di un mercato che, tra XV e XVIII secolo, crebbe fino a coinvolgere il mondo intero, e uno studioso che a Braudel si è molto ispirato, I. WALLERSTEIN (*Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1978-1995, ed. or. *The Modern World System*, San Diego, Academic Press, 1974-1985) ha sviluppato il concetto braudelandiano di « economia mondo » focalizzando l'attenzione sul progressivo e asimmetrico unificarsi dei mercati in circuiti di centri e periferie. Proprio lo sviluppo dei consumi, in particolare di quelli di beni coloniali come caffè, tè, zucchero, tabacco, appare oggi cruciale per gli studi che si muovono nella più recente prospettiva della *world history* (P.N. STEARN, *Consumerism in World History: the global transformation of desire*, London, Routledge, 2001; P. CAPUZZO, *Culture del consumo*, Bologna, Il Mulino, 2006).

Se gli studi su cultura materiale, consumi e, in parte, vita quotidiana, trattano aspetti molteplici, dalle abitazioni all'abbigliamento, dall'alimentazione ai consumi culturali (libri, opere d'arte, ecc.), ricerche più settoriali hanno dato importanti contributi alla conoscenza degli aspetti qui trattati.

Per una visione d'insieme della storia della casa si vedano P. GALETTI, *Uomini e case nel Medioevo tra Oriente e Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 2004, e S. ROUX, *La casa nella storia*, Roma, Editori Riuniti, 1982 (ed. or. 1976). Vari studi sono dedicati alla storia del-

le abitazioni nel mondo islamico, in una prospettiva ora piú di storia dell'arte e dell'architettura (S.S. BLAIR-J.M. BLOOM, *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1995, 1994¹), ora piú di storia sociale (N. HANNA, *Habiter au Caire aux XVII^e-XVIII^e siècles*, Oxford-Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1991). Importanti i tre volumi *L'habitat traditionnel dans les pays musulmans autour de la Méditerranée*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1988-1991, pubblicati dall'Institut de recherches et études sur le monde arabe et musulman, Université de Provence.

Vari temi legati allo sviluppo della *privacy* sono stati introdotti nel dibattito storiografico dalla *Storia della vita privata*, curata da PH. ARIÈS e G. DUBY (Roma-Bari, Laterza, 1987-1988; ed. or. Paris, Seuil, 1985-1986). Il tema della *privacy* nel mondo islamico emerge in vari studi, ad es. in HANNA, op. cit., e in quelli dedicati all'importante questione degli *harems* e della segregazione delle donne, su cui si veda almeno L. PEIRCE, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993.

La storia dell'abbigliamento è stata inizialmente sviluppata in un'ottica di storia del costume (es. R. LEVI PISSETZKY, *Il costume e la moda nella società italiana*, Torino, Einaudi, 1995, 1978¹; A. RIBEIRO, *Dress in Eighteenth Century Europe 1715-1789*, London, Batsford, 1984), e poi anche in una prospettiva di storia dei consumi, della cultura e dell'economia (M. SPUFFORD, *The Great Reclothing of Rural England. Petty Chapmen and their Wares in the Seventeenth Century*, London, Hambledon, 1984; D. ROCHE, *Il linguaggio della moda*, Torino, Einaudi, 1991 (ed. or. *La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 1989); C. COLLIER FRICK, *Dressing in Renaissance Florence. Families, Fortunes and Fine Clothing*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 2002; *La moda*, a cura di M. BELFANTI, F. GIUSBERTI, in *Storia d'Italia. Annali 19*, Torino, Einaudi, 2003). Essa rappresenta un interessante osservatorio delle differenze e degli scambi tra mondo occidentale e islamico (MUSEO STIBBERT, *Labito per il corpo, il corpo per l'abito: Islam e Occidente a confronto*, Firenze, Artificio, 1998) oltre che uno spazio di approfondimento delle caratteristiche di specifici sistemi vestimentari (Y. KALFON STILLMAN, *Arab Dress: A Short History, from the Dawn of Islam to Modern Times*, Leiden, Brill, 2000; il saggio di C. JIROUSEK in *Consumption Studies*, cit.).

Anche la storia dell'alimentazione si è sviluppata lungo una pluralità di direttrici che vanno da quelle piú interne alle trasformazioni della gastronomia a quelle che inseriscono l'alimentazione nei singoli contesti economici e considerano il cibo come cultura. Se l'attenzione ai modi di mangiare è debitrice anzitutto agli studi di N. ELIAS (*La civiltà delle buone maniere. Il processo di civilizzazione. I*, Bologna, Il Mulino, 1982, ed. or. *Über den Prozess der Zivilisation, I. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969, 1939¹), un'utile introduzione alle trasformazioni di lungo periodo dell'alimentazione europea è fornita da M. MONTANARI, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1994 (1993¹). Offre un quadro generale di lungo periodo con indicazioni anche sull'alimentazione nelle comunità ebraiche e nel mondo islamico la *Storia dell'ali-*

mentazione, a cura di J.-L. FLANDRIN, M. MONTANARI, Roma-Bari, Laterza, 1996 (ma 1997). Sulla cucina ottomana si vedano gli studi di T. ARTAN in *Consumption studies*, cit., e di H. REINDL-KIEL, F.M. EMENECEN e Ö. SAMANCI in *The Illuminated Table*, cit. Un risultato importante degli studi in questo campo è che nell'Europa dell'Età moderna il trend dell'alimentazione, spesso caratterizzato da un peggioramento, non è coerente con quello dei consumi non alimentari, in linea di massima caratterizzato da una tendenza verso l'ampliamento.