

# DEFORMITÀ FISICA E IDENTITÀ DELLA PERSONA TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA



*a cura di*  
GIAN MARIA VARANINI

CENTRO STUDI SULLA CIVILTÀ  
DEL TARDO MEDIOEVO • SAN MINIATO







CENTRO DI STUDI SULLA CIVILTÀ DEL TARDO MEDIOEVO  
SAN MINIATO



Collana di Studi e Ricerche

14

DEFORMITA' FISICA  
E IDENTITA' DELLA PERSONA  
TRA MEDIOEVO ED ETA' MODERNA

Atti del XIV Convegno di studi organizzato  
dal Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo  
San Miniato 21-23 settembre 2012

a cura di  
GIAN MARIA VARANINI

Firenze University Press  
2015

Deformità fisica e identità della persona tra medioevo ed età moderna :  
atti del XIV Convegno di studi organizzato dal Centro di studi sulla  
civiltà del tardo medioevo : san Miniato 21-23 settembre 2012 / a cura  
di Gian Maria Varanini. – Firenze : Firenze University Press, 2015.  
(Collana di Studi e Ricerche ; 14)

<http://digital.casalini.it/9788866558460>

ISBN 978-88-6655-845-3 (print)

ISBN 978-88-6655-846-0 (online PDF)

ISBN 978-88-6655-847-7 (online EPUB)

Progetto grafico di Pagina Maestra snc

Pubblicazione realizzata con il contributo di:



*Comune di San Miniato*



*Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato*

In copertina:

*Uno storpio in cerca di guarigione*, Arca di san Nazario (sec. XIV; Capodistria, Cattedrale),  
fotografia di Silvia D'Ambrosio.

#### *Certificazione scientifica delle Opere*

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice ([www.fupress.com](http://www.fupress.com)).

#### *Consiglio editoriale Firenze University Press*

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M.C. Torricelli, M. Verga, A. Zorzi.

© 2015 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy

[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

*Printed in Italy*

## COMITATO SCIENTIFICO

*Presidente*  
ANDREA ZORZI

*Membri:* SANDRO CAROCCI, GIORGIO CHITTOLINI, FRANCO FRANCESCHI, ISABELLA GAGLIARDI, MICHELE PELLEGRINI, GIUSEPPE PETRALIA, GABRIELLA PICCINI, ALMA POLONI, MAURO RONZANI, FRANCESCO SALVESTRINI, FRANCESCO SENATORE, GIAN MARIA VARANINI

## CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE

*Presidente*  
LAURA BALDINI

*Membri:* LOREDANO ARZILLI, FRANCESCO BANCHELLI, LUANA MAZZONCINI

## COLLEGIO SINDACALE

*Presidente*  
CLAUDIO RICCI

*Membri:* RICCARDO BARTOLOMMEI, MERI GATTARI

## DIRETTORE

ANDREA BROTINI



## NOTA DEL CURATORE

Con viva soddisfazione licenzio gli atti di questo convegno (che pur escono con qualche ritardo, e privi di alcune delle relazioni lette in sede di convegno, come non di rado accade in circostanze simili), nella doppia veste di curatore scientifico e di *Past-President* del comitato scientifico del Centro di studi sul tardo medioevo.

Ancora una volta, infatti, la disponibilità delle istituzioni locali che sostengono il Centro di studi, nonostante i problemi connessi alla congiuntura economica e alla conseguente carenza di risorse, e l'affetto che la comunità degli studiosi nutre per questa istituzione culturale, hanno consentito di superare – negli scorsi mesi – un momento di difficoltà. L'attività del Centro ha potuto così ripartire su basi in parte diverse rispetto al passato, cercando un più stretto rapporto con il territorio, che pone oggi anche al mondo della ricerca storica, universitaria e non solo, domande nuove. Ma naturalmente il primo passo di questa nuova fase della vita del Centro Studi è stato quello di onorare gli impegni presi, e di procedere dunque alla pubblicazione degli atti del convegno del 2012.

Negli anni nei quali ho presieduto il comitato scientifico (2006-2015), oltre a proseguire nel solco – tracciato dai miei predecessori – di attenzione alla storia politica, istituzionale e sociale del tardo medioevo italiano ed europeo, d'intesa con i colleghi ho anche cercato di proporre tematiche relativamente meno frequentate dalla tradizione storiografica italiana. Dopo il convegno del 2004 che riprendeva (dopo un lungo lasso di tempo) il tema della morte e dei riti connessi alla morte nella società tardomedievale italiana, si è pertanto trattato, nel 2008, di storia dell'ambiente e di catastrofi naturali; e a provvisoria conclusione di questa fase, il convegno del 2012 è stato dedicato alla storia del corpo – dei suoi limiti, delle sue mutilazioni, delle sue modificazioni.

Non entro nel merito delle relazioni qui pubblicate, rinviando alla magistrale introduzione proposta in apertura da un grande maestro della ricerca medievistica come Agostino Paravicini Bagliani, che ha



portato la storia del corpo all'attenzione della storiografia europea. L'auspicio è, comunque, che la riflessione storica possa contribuire, anche al di fuori della cerchia degli specialisti, a una maggiore consapevolezza a proposito di queste tematiche così attuali.

Gian Maria Varanini

AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI  
SISMEL, FIRENZE

## INTRODUZIONE

Vorrei ringraziare Gian Maria Varanini per avermi chiesto di collaborare all'organizzazione di un Convegno internazionale di Studi di San Miniato sul tema *Deformità fisica e identità della persona tra Medioevo ed età moderna*, perché il suo invito mi ha permesso di continuare a riflettere su tematiche di storia del corpo che avevamo affrontato nel convegno di *Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies – Finis corporis. Eccedenze, protuberanze, estremità nei corpi* –, svoltosi nel 2009 a Lugano presso l'Istituto di Studi Italiani dell'Università della Svizzera Italiana, e pubblicato nel 2012 con il titolo *Estremità e Escrescenze dei corpi / Extremities and Excrescences of the Body*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Estremità ed Escrescenze dei corpi / Extremities and Excrescences of the Body* = *Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*, 20 (2012), pp. XVI-510: A. PARAVICINI BAGLIANI, *Introduction*, pp. VII-XX; M. PASTOUREAU, *Les cornes, les poils, les oreilles et la queue. Sedéguiser en animal dans l'Occident médiéval*, pp. 32-34; P.-O. DITTMAR, *Les corps sans fins. Extensions animales et végétales dans les marges de la représentation (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, pp. 25-42; D. BOHLER, *Morphologies humaines au chaos: poils, cornes et appendices dans la littérature narrative et normative du Moyen Âge*, pp. 43-61; C. BOLOGNA, *Bernoccoli e altre protuberanze spirituali*, pp. 63-86; F. SANTI, *Mantelli, penne e astuti piumati. Coprire le protuberanze ed esibirle nella storia del potere (sec. XII-XVI)*, pp. 87-108; F. SIVO, *Corpus infame*, pp. 109-90; C.F. CLAMOTE CARRETO, *Anatomie de la différence. Le corps dérégulé et les outrances de l'écriture épique (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, pp. 191-222; D. ALEXANDRE-BIDON, *Enflures et boursouflures. L'obésité au Moyen Âge*, pp. 223-237; P. SAVY, *Les attributs chimériques de peuples réels. Queue des Anglais et queue des Juifs au Moyen Âge et à l'époque moderne*, pp. 239-256; I. SABBATINI, *Finis corporis initium animae. La qualità morale del nemico nella rappresentazione del corpo tra epica crociata e odeporica di pellegrinaggio*, pp. 257-291; P. SILANOS, *The Depositio of Beanus. Horns, Teeth and other Bulges in an Initiation Ceremony in German area (XV century)*, pp. 293-321; L. CANETTI, «Facendosi fare di cera». *Un'euristica dell'eccedenza e della somiglianza tra Medioevo ed Età moderna*, pp. 323-356; B. FRICKE, *Tracce di sangue e 'finis corporis'. Sulla genesi della vita, nel Quattrocento. Riflessioni sull'Uomo di dolori di Albrecht Dürer*, pp. 353-380; O. NICCOLI, *Capi e corpi mostruosi. Una immagine della crisi del potere agli inizi dell'età moderna*, pp. 381-400; B. SCHWARZ, *Hæc non sunt bona pre-*

Questo nuovo Convegno internazionale di Studi di San Miniato giunge quindi in un momento di particolare interesse per molti di noi che abbiamo preso parte anche al convegno di Lugano, proprio perché ci offre la possibilità di prolungare e completare temi e problemi di storia del corpo che sono inscindibili da una ricerca di storia culturale e sociale.

Il convegno su *Estremità ed escrescenze dei corpi* – che era stato preceduto da incontri su temi di storia del corpo come la visione, il cadavere, i cinque sensi, il cuore, la pelle umana, il corpo e la *parure*, ed anche alchimia e medicina, il sangue, il ritratto, l'eredità, il piacere e il dolore, la *vita longa* e così via<sup>2</sup> – ha posto un problema di storia del corpo in chiave trasversale e in una prospettiva di natura sociale dell'identità. Ma anche il nostro convegno è stato pensato in modo trasversale, affinché fosse possibile studiare il grande problema storico della diformità fisica da angoli visuali diversi, che risultano ora inquadrati in cinque grandi temi, dalla legge alla morale, dalla natura all'alterità e all'ordine, compreso quello politico.

Paolo Ostinelli inaugura una sezione importante, relativa alla normativa che egli studia in ambito canonistico. Il *defectus corporis* come

*sagia. I mostri nei fogli volanti della Wickiana*, pp. 401-410; J. WIRTH, *L'iconographie médiévale du pied*, pp. 411-432; TH. GOLSENNE, *Les miracles de la peau. Figures de l'Incarnation dans les arts visuels (XIVe-XVIe siècles)*, pp. 433-450; V.I. STOICHITA, «La seconde peau». *Quelques considérations sur le symbolisme des armures au XVIe siècle*, pp. 451-463; D.H. BODART, *Il mento 'posticcio' dell'Imperatore Carlo V*, pp. 465-483; D.-A. BOARIU, *De quelques décapités récalcitrants*, pp. 485-510. Per gli abstracts dei singoli articoli v. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Indexes: Micrologus (voll. 1-20) and Micrologus' Library (voll. 1-45)*, Firenze 2012.

<sup>2</sup> *Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*, vol. 1 (1993), *I discorsi dei corpi / Discourses of the Body*; voll. 5-6 (1997-1998), *La visione e lo sguardo nel Medioevo I-II / View and Vision in the Middle Ages I-II*; vol. 7 (1999), *Il cadavere / The Corpse*; vol. 10 (2002), *I cinque sensi / The Five Senses*; vol. 11 (2003), *Il Cuore / The Heart*; vol. 13 (2005), *La pelle umana / The Human Skin*; vol. 15 (2007), *Le corps et sa parure / The Body and its Adornment*; vol. 22 (2014), *Le Corps du Prince. – Micrologus' Library*, vol. 9: *Alchimia e medicina nel Medioevo*, a cura di C. Crisciani e A. Paravicini Bagliani, 2003; vol. 13: *Blood in History and Blood Histories*, a cura di M. Gadebusch Bondio, 2005; vol. 17: *Le portrait. La représentation de l'individu. Textes réunis par A. Paravicini Bagliani, J.-M. Spieser et J. Wirth*, 2007; vol. 27: *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque Moderne*, éd. Ch. de Miramon et M. van der Lugt, 2008; vol. 29: *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, 2009; vol. 33: *Vita longa. Vecchiaia e durata della vita nella tradizione medica e aristotelica antica e medievale*, a cura di Ch. Crisciani, L. Repici e P.B. Rossi, 2009.

osservatorio privilegiato per la costruzione di una identità, quella di un clero che non può essere trasfigurato o menomato nella sua corporeità per motivi legati alla sacramentalità della loro funzione. Con il contributo di Pietro Silanos sarà interessante osservare come e per quali motivi di natura sociale e politica, altri corpi giuridici – gli statuti cittadini –, si pongono di fronte al problema della deformità fisica. Sarà interessante paragonare le modalità con cui due *corpora* giuridici così diversi, il canonistico e il comunale, affrontano un problema analogo e fondamentale nel contesto politico-istituzionale medievale. Costruire un'identità significa creare condizioni di possibile superiorità e dunque, implicitamente, anche di esclusione. L'esclusione può essere specifica, come quella che riguarda l'esenzione dagli obblighi militari, problema che Gian Maria Varanini sottoporrà alla nostra attenzione, visitando fonti che sono state fin qui poco recensite in questa prospettiva. L'integrità corporea – ce lo insegnano il diritto canonico e gli statuti cittadini, e indirettamente anche gli ordinamenti militari di cui sentiremo presto parlare – è elemento fondamentale per la costruzione o affermazione di un'identità individuale e collettiva; il suo contrario, ossia la perdita dell'integrità corporea, può essere pensata come sanzione, intesa a togliere all'individuo ogni diritto all'integrazione sociale, come nel caso delle mutilazioni infamanti che ha studiato per noi Andrea Zorzi.

I quattro interventi di Elisa Andretta, Maria Carla Gadebusch, Joseph Ziegler e François-Olivier Touati ci permetteranno di soddisfare un'esigenza metodologica che siamo ormai in molti a considerare come fondamentale, ossia quella di studiare i problemi di storia del corpo a partire da un orizzonte di fonti ampie, dalla teologia alla medicina, dal diritto alle scienze del corpo. L'esclusione, ad esempio, dei lebbrosi (François-Olivier Touati) non può essere ricostruita al di fuori di una prospettiva di ricerca di natura socio-economica, ma la differenziazione tra i veri e i falsi lebbrosi è sì un problema con chiare implicazioni di natura sociale e istituzionale ma anche, e forse prioritariamente, di storia della medicina. La scienza fisiognomica, che si afferma nella cultura medievale dal Due, e soprattutto dal Trecento in poi, è ora molto presente nella storiografia, grazie, in particolare, agli studi di Joseph Ziegler sulla fisiognomica; e lo ringraziamo di aver proposto una nuova riflessione, intesa ad approfondire le modalità secondo le quali nella fisiognomica medievale la deformità del viso è strumento rivolto alla costruzione di una identità morale.

La trasversalità è necessità metodologica indispensabile. Per una storia dell'identità è infatti necessario intrecciare le fonti più diver-

se, partendo dal presupposto che per problemi di così fondamentale importanza è indispensabile integrare l'analisi di concetti, comportamenti e motivazioni che hanno creato i presupposti dei vari interventi giuridici, giudiziari, intellettuali e sociali di cui sentiremo parlare in questi giorni, integrando anche le immagini perché riflettono e condensano le stratificazioni del pensiero e delle strutture sociali che intendiamo studiare. Ed è per questo motivo che dobbiamo essere grati a Fausta Piccoli per il suo intervento su *Raffigurazioni delle deformità nell'arte medievale*.

Per le problematiche che ci interessano, la trasversalità svolge pienamente la sua funzione soltanto se riesce a fare intervenire ambiti di ricerca che fanno ricorso all'immaginario e al simbolico, permettendoci così di inoltrarci in uno degli aspetti più importanti della storia concettuale e ideologica dell'identità, ossia la demarcazione tra l'umano e il disumano. Lo si può fare studiando il *corpus* giuridico canonistico, gli statuti cittadini, i ruolini militari, la mutilazione infamante, la trattatistica medica e la fisiognomica, ma il problema diventa prioritario quando si affrontano fonti che provengono dalla cronachistica, dal folklore o dalla letteratura, e soprattutto quando dalla deformità fisica si passa a studiare la mostruosità fisica.

A questo importantissimo ambito di storia dei rapporti tra deformità e identità ci invitano gli interventi di Francesco Salvestrini sulla presenza di 'mostri', 'deformi', 'mirabili figure' in alcune fonti cronistiche e nella memorialistica; di Marina Montesano sui mostri nella letteratura del folklore, di Carlo Donà sulla polisemia e i valori della deformità nella tradizione letteraria botanica, di Letizia Pellegrini sulla deformità fisica nelle fonti agiografiche, di Davide Canfora sulle immagini umanistiche del *monstrum* e di Ottavia Niccoli su mostri e mostruosità nei *Diari* di Marin Sanuto.

Sono interventi che ci permetteranno di studiare il fenomeno della mostruosità nelle sue varie prospettive, di natura storico-letteraria e natura antropologica. Vedremo se e in che modo tra Antichità e Modernità, la mostruosità continua a svolgere prioritariamente la sua funzione di presagio (come era fundamentalmente nell'Antichità), di meraviglia (secondo la concezione agostiniana) o di errore della natura. E potremo nel concreto osservare se e come la mostruosità è nel Medioevo occasione di riflessione in termini di integrazione (i popoli mostruosi fanno parte della Creazione) o di esclusione; se queste figure costituiscono una trasgressione o se invece nutrono la storia dell'alterità. Partendo dall'epica e dalla letteratura odoporica, Ilaria Sabbatini tenterà infatti di comprendere secondo quali modalità e con

quali argomenti i corpi dei Saraceni costituiscono, per gli Occidentali – viaggiatori, pellegrini, crociati o mercanti che siano – un momento di costruzione dell'alterità.

Sono temi che fanno ormai parte integrante di una storia sociale moderna e aggiornata, come dimostrano le ricerche di una studiosa come Maaïke Van der Lugt – che ha organizzato per *Micrologus* il convegno *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, di recente pubblicazione<sup>3</sup>.

In un suo saggio sull'umanità dei mostri e il loro accesso ai sacramenti nel pensiero medievale<sup>4</sup>, Maaïke Van der Lugt spiega come la scolastica duecentesca – che gli studiosi sono ora d'accordo, anche grazie alle ricerche di Alain Boureau<sup>5</sup>, di considerare come un serbatoio di altissima intellettualità –, abbia affrontato il problema della mostruosità, o della difformità (si pensi ad esempio ai pigmei), riflettendo sulle frontiere dell'umanità e della distinzione dei sessi con una profondità di natura intellettuale, oltre che religiosa, che si presenta «né unificata né generale». Non si tratta di posizioni uniformi, perché in generale il Medioevo non integra o esclude soltanto per motivi fisici.

Per i pigmei, ad esempio, criteri che non sono direttamente legati all'apparenza fisica come il comportamento sociale e religiosi, le capacità linguistiche e mentali, contribuiscono ad escluderli dalla specie umana. Eppure, ci ricorda ancora Maaïke Van der Lugt, Ratramno di Corbie aveva concluso all'umanità dei cinocefali danesi proprio ricorrendo a criteri e dati simili, ossia il ricorso dei cinocefali alle leggi, il loro uso dei vestiti e il loro uso della parola e così via.

Se per la teologia e il diritto canonico, l'umanità dei mostri nati da genitori umani sembra andare da sé, la questione del loro battesimo si pone soltanto nel caso di gemelli siamesi. Paradossalmente, è invece il diritto civile, «disciplina *a priori* poco interessata dal problema dei sacramenti», a porre l'idea secondo cui i fanciulli sprovvisti di apparenza umana devono essere esclusi dal battesimo. Il fatto

<sup>3</sup> *La nature comme source de la morale du Moyen Âge*. Textes réunis par M. Van der Lugt, Firenze 2014 (Micrologus' Library, 58), pp. VI-442.

<sup>4</sup> *Monstre et imaginaire sociale. Approches historiques*, a cura di A. Caiozzo e di A.-E. Demartini, Paris 2008, p. 360 (Histoire, politique, économie).

<sup>5</sup> A. BOUREAU, *L'empire du livre: pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris 2007; ID., *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle: le cas de Jean Peckham*, Paris 2008; ID., *De vagues individus: la condition humaine dans la pensée scolastique*; Paris 2008; ID., *En somme: pour un usage analytique de la scolastique médiévale*, Paris 2011.

è che i civilisti, sulla scia del diritto romano classico, considerano la forma del corpo e non l'anima come criterio decisivo dell'umanità, ma questo criterio, paradossalmente, ha indotto a pensare che certe nascite mostruose sono dovute alla violazione delle norme sessuali, e più precisamente a rapporti di natura bestiale; credenze che però, sempre secondo Maaïke van der Lugt, medici e filosofi medievali hanno il più sovente combattuto. D'altra parte, proprio per completare questo breve sondaggio sulla varietà di posizioni sul concetto di umanità, visto dall'angolo visuale della difformità, il diritto canonico moderno, abbandonando posizioni più strettamente medievali, finirà «per assimilare la posizione civilista». E non si potrà infine non notare come persino la questione della differenza dei due sessi – vista attraverso il prisma dell'ermafroditismo – non finisca, ad esempio, in Uguccio, ad interferire con la questione più generale della relazione tra mostruosità e identità. Anche qui, più che un problema anatomico, l'ermafroditismo è visto sotto l'angolatura sociale e morale. Secondo gli scolastici, è «lo stesso ermafrodita a decidere, con il suo comportamento, della sua identità sessuale, almeno nel contesto del matrimonio».

Si tratta di per sé di un problema che esula dal nostro contesto, ma che proprio Uguccio riporta al centro dell'attenzione, quando, confrontato alle questioni sull'ermafroditi, ossia sulla questione se l'ermafrodita può, alla morte del suo congiunto, risposarsi con una persona di sesso opposto del primo congiunto, il celebre canonista afferma con enfasi: «a proposito dei mostri non si possono porre che questioni mostruose»<sup>6</sup>.

Maaïke van der Lugt era partita dal racconto di Giovanni Villani a proposito della nascita, nel 1317, presso Firenze, di un «fanciullo con due corpi». Condotto in città, i priori, così il Villani, rifiutarono di farlo entrare nel palazzo comunale perché i mostri «annunciano, secondo gli antichi, mali futuri». Il «fanciullo con due corpi» morì venti giorni dopo allo Spedale di Santa Maria della Scala. Anche *Le Bourgeois de Paris* racconta un avvenimento simile nel suo giornale, la nascita a Aubervilliers di due bambini che avevano un ventre e un ombelico comune ma avevano due teste, quattro braccia, due colli, due dorsi, quattro gambe e quattro piedi.

<sup>6</sup> M. VAN DER LUGT, *L'humanité des monstres et leur accès aux sacrements dans la pensée médiévale*, in *Monstres, humanité et sacrements dans la pensée médiévale*, pp. 135-161.

Se anche le fonti medievali mettono in scena creature ‘mostruose’, Ottavia Niccoli, proprio al convegno di Lugano<sup>7</sup>, ha chiarito come l’attenzione pubblica per tali creature non fa che crescere nel corso del Cinquecento, in particolare per la loro valenza di presagio di avvenimenti terribili e vicini. È uno schema intellettuale che prosegue nella seconda metà del secolo ed anche oltre, grazie alla produzione di fogli volanti di grande diffusione. Interessante è però osservare come le modalità medievali – che combinano corporeità e valenza simbolica di natura morale – in fondo sopravvivono, pur modificandosi. Siccome la mostruosità risiedeva soprattutto nella testa, ciò diede luogo a interpretazioni di ordine politico, essendo la testa tradizionalmente la parte del corpo che rappresenta il sovrano.

Qui siamo di fronte ad una modalità di antichissime radici, anche se prettamente medievali. Il rapporto tra testa e corpo essendo anormale, ciò poté essere interpretato nell’Italia dell’inizio del Cinquecento, oltre che in Germania, ed in Inghilterra fino alla metà del Seicento, come il segno di un’assenza di potere, o di disordine e di crisi di società.

La modernità si manifesta però, come si potrà notare, nella complessità crescente delle interpretazioni, forse aiutata in questo anche da una progressiva attenzione di natura anatomica, che costituisce appunto uno degli elementi fondamentali dell’interesse moderno per il corpo. Se ne ha la dimostrazione in una ricca collezione di fogli volanti rappresentanti creature mostruose, conservata a Zurigo e studiata da Brigitte Schwarz, sempre per il convegno di Lugano, dove appunto si può osservare nel dettaglio che nel 1580 la lettura di questi fenomeni obbedisce ad una lettura unitaria in cui le due dimensioni, naturale e soprannaturale, ancora interferiscono e convergono, e come invece, nei primi decenni del Seicento, il mostruoso appaia sempre più lontano dal miracoloso e dal meraviglioso, proprio per la progressiva alienazione, nella lettura della mostruosità, tra teologia e anatomia<sup>8</sup>.

Come a dire che per tentare di ricostruire gli itinerari intellettuali e sociali di una storia del corpo della difformità, come ci accingiamo a fare nel nostro convegno, dobbiamo tenere presenti in modo dinamico ed aperto le fonti di pensiero oltre che le motivazioni di storia sociale; includendo nelle fonti di pensiero la teologia e la medicina, la

<sup>7</sup> NICCOLI, *Capi e corpi mostruosi. Una immagine della crisi del potere agli inizi dell’età moderna*, pp. 381-400.

<sup>8</sup> SCHWARZ, *Hæc non sunt bona presagia. I mostri nei fogli volanti della Wickiana*, pp. 401-410.



letteratura e il diritto e così di seguito, e mantenendo sempre vivo l'interesse per uno sguardo lungo. Se non altro perché le novità – come le possiamo osservare nel Cinquecento – veicolano con sé sempre, e talvolta persino in modo cosciente, un passato – antico e medievale, e non soltanto cristiano-occidentale – in cui si riflettono itinerari culturali, religiosi e sociali complessi e talvolta inattesi.

DIRITTO, LEGGI, NORME



PAOLO OSTINELLI  
UNIVERSITÀ DI ZURIGO

I CHIERICI E IL *DEFECTUS CORPORIS*.  
DEFINIZIONI CANONISTICHE, SUPPLICHE, DISPENSE

Come ogni religione, anche il cristianesimo presta una costante attenzione alla dignità, alla capacità e alla purezza dei ministri del culto. In tale prospettiva i padri della Chiesa, poi i giuristi e i commentatori medievali si chinano sugli aspetti legati all'integrità fisica, rispettivamente alle deformità dei chierici, elaborando una serie di norme che limitano sostanzialmente l'accesso agli ordini sacri e il loro esercizio in presenza di imperfezioni, e fanno della compiutezza corporea dei singoli uno dei fattori determinanti per la posizione degli appartenenti al clero nella società medievale. Con i profondi mutamenti ecclesiologici del pieno Medioevo, con l'affermazione della *plenitudo potestatis* pontificia e con la parallela elaborazione giuridica tesa al controllo disciplinare di chierici e laici, il papa si attribuisce quindi il potere esclusivo di derogare alla norma anche in questo campo; almeno dal Duecento, quando si articola un apparato amministrativo centralizzante, il ricorso alla curia romana diviene la via obbligata per coloro che aspirano ad acquisire lo *status* clericale o che intendono mantenerlo pur soffrendo di deformità, menomazioni o difetti funzionali in parti del loro corpo. Il giudizio della più alta autorità della Chiesa e la sua grazia divengono decisivi per la realizzazione più o meno rigida dei principi, dalla quale dipende l'appartenenza al clero di coloro che ad essa si appellano.

Di seguito si intende gettare uno sguardo dapprima sulla normativa canonica vigente nel tardo Medioevo, per appurare se vi sia un limite oltre il quale l'imperfezione cessa di essere accettata, e di riflesso quale sia l'eventuale valore funzionale della completezza o della deformità in rapporto ad una possibile definizione ontologica del chierico. A partire da tale quadro di riferimento si vorrebbe poi tentare di riconoscere alcuni tratti della prassi giuridica, concentrandosi sulle suppliche indirizzate al papa e sulle decisioni in merito all'appartenenza degli oratori all'organismo clericale. Per questo, la fonte principale è data dai registri prodotti dai diversi dicasteri della curia pontificia. Questa base documentaria, tutto sommato omogenea per il XV secolo in quanto risultato dell'opera sistematica di documentazione dell'attività curiale,

è in grado di rivelare i contorni di una pratica consolidata su una scala geografica estesa e, integrata puntualmente da altri materiali *in partibus* legati alla procedura di concessione delle dispense, può fornire indicazioni sul grado di adesione alla norma nell'applicare i criteri di inclusione o di esclusione, così come sui contraccolpi della deformità corporea sui destini individuali dei supplicanti.

## 1. IL CORPO DEL CHIERICO NELLA NORMATIVA CANONISTICA

Quando, intorno al 1140, Graziano nel *Decretum* si preoccupa di operare una distinzione univoca tra chierici e laici, esplicitando i principi del movimento di riforma gregoriana, enuclea alcuni elementi per una definizione dei membri dell'*ordo clericalis*<sup>1</sup>. Da un lato, il chierico si caratterizza per la sua funzione, consistente nella celebrazione e nella preghiera, da un altro lato si distingue dai laici per la rinuncia al possesso di beni terreni e per l'adesione al modello di purezza virgineale, e da un altro lato ancora deve vantare precise doti morali, un'adeguata istruzione e la legittimità dei natali. Ma la possibilità di far parte del clero dipende anche da requisiti legati al corpo<sup>2</sup>. Alla sfera corporea è attribuito un significato profondo sin dai riti di accoglimento, ed essa caratterizza l'attività del singolo nei suoi rapporti con i superiori gerarchici e con i laici. L'assunzione dello *status* clericale altera l'aspetto fisico dell'individuo per mezzo della tonsura – certo non una menomazione, ma comunque un segno di riconoscimento per esprimere in maniera inequivocabile l'appartenenza<sup>3</sup> – e il rito della clericatura

<sup>1</sup> J.-C. SCHMITT, *Chierici e laici*, in *Dizionario dell'Occidente medievale: temi e percorsi*, a cura di J. Le Goff e J.-C. Schmitt, ed. italiana a cura di G. Sergi, I, Torino 2003, pp. 199-201; cfr. H.-W. GOETZ, *Les ordines dans la théorie médiévale de la société: un système hiérarchique?*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, a cura di F. Bougard, D. Iogna-Prat e R. Le Jan, Turnhout 2008 (Collection Haut Moyen Âge, 6), pp. 221-236. Sulla genesi del *Decretum* v. A. WINROTH, *The making of Gratian's Decretum*, Cambridge 2000.

<sup>2</sup> P. HINSCHIUS, *System des Katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, I, Berlin 1869 (ristampa anastatica, Graz 1959), pp. 14-17; W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, II: *Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517*, Wien-München 1962<sup>2</sup>, pp. 290-291.

<sup>3</sup> L. TRICHET, *La tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Paris 1990; J.T. MCBRIDE, *Incardination and Excardination of Seculars*, Washington 1941, pp. 84-89.

comporta il taglio della barba<sup>4</sup>; dal canto loro le punizioni pubbliche inflitte al sacerdote degradato per demeriti gravissimi comprendono l'abrasione della pelle delle mani con le quali egli ha compiuto indegnamente i riti sacri<sup>5</sup>.

Riguardo al corpo del chierico, il *Decretum* insiste sull'integrità quale presupposto per l'ordinazione e per l'esercizio degli ordini. Determinante per questo è il fondamento biblico dato da un diffusissimo passo del Levitico, in cui si vieta di offrire il sacrificio sull'altare a coloro che sono imperfetti nel corpo: il testo mosaico enumera il cieco, lo zoppo, chi abbia il viso deforme (per difetto o per eccesso), il gobbo, il nano, chi abbia fratture al piede o alla mano, chi porti una macchia nell'occhio e infine chi sia colpito dagli effetti di malattie che alterano l'aspetto esteriore, come la scabbia, e mostri infezioni purulente<sup>6</sup>. Ispirandosi a questa enumerazione, anche in assenza di corrispondenti passi nei testi evangelici, i concili paleocristiani avevano collocato la menomazione e la deformità fisica tra gli impedimenti all'ordinazione, associandole progressivamente al concetto di irregolarità. Con tale termine il diritto canonico fa riferimento alla *regula Apostoli*, vale a dire ai requisiti di idoneità espressi da san Paolo in riferimento ai vescovi e ai diaconi: chi non corrisponde ad essa è da considerare *irregularis* e perciò inabile alla consacrazione e all'esercizio dell'ordine<sup>7</sup>. La definizione

<sup>4</sup> R.E. REYNOLDS, *The ordination of clerics in the Middle Ages*, in ID., *Clerical orders in the early Middle Ages: duties and ordination*, Aldershot 1999 (Variorum reprint. CS, 670), p. 8.

<sup>5</sup> B. SCHIMMELPFENNIG, *Die Degradation von Klerikern im späten Mittelalter*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 34 (1982), pp. 305-323 (anche in ID., *Papsttum und Heilige, Kirchenrecht und Zeremoniell, ausgewählte Aufsätze*, a cura di G. Kreuzer, Neuried 2005, pp. 177-196); v. inoltre D. ELLIOTT, *Dressing and Undressing the Clergy. Rites of Ordination and Degradation*, in *Medieval fabrications. Dress, textiles, clothwork, and other cultural imaginings*, a cura di J.E. Burns, New York 2004, pp. 55-70.

<sup>6</sup> *Lv* 21, 16-20: «non offeret panes Deo suo nec accedet ad ministerium eius si caecus fuerit, si claudus, si vel parvo vel grandi et torto naso, si fracto pede, si manu, si gibbus, si lippus, si albuginem habens in oculo, si iugem scabiem, si insetiginem in corpore vel hirniosus». Sulle proibizioni veterotestamentarie e la loro persistenza in epoca medievale v. I. METZLER, *Disability in Medieval Europe. Thinking about physical impairment during the high Middle Ages, c. 1100-1400*, London-New York 2006 (Routledge Studies in Medieval Religion and Culture, 5), pp. 38-41.

<sup>7</sup> *I Tim.*, 3, 1-11; la designazione dei requisiti paolini come *regula* e il principio dell'esclusione di chi non è conforme (*tales regula non admittit*) compaiono nel canone IX del concilio di Nicea del 325; sul termine v. F. GILLMANN, *Zur Geschichte*

del concetto si stabilizza proprio nel XII secolo, nelle riflessioni di autori quali Rufino, Stefano di Tournai e soprattutto Uguccione da Pisa, nella sua *Summa* sul *Decretum* del 1187: l'irregolarità può derivare da un delitto oppure da un vizio (*defectus*), anche in assenza di qualsiasi errore di natura morale – è il caso appunto dell'irregolarità *ex defectu corporis* – e chi vi incorre risulta altresì inidoneo a possedere benefici ecclesiastici<sup>8</sup>. In conseguenza dell'imperfezione, l'irregolare è dunque escluso sia dalle funzioni dell'ufficio, sia dalla possibilità di attingere alla principale fonte di reddito connessa a quest'ultimo.

Il *Decretum*, pur senza nominare esplicitamente l'irregolarità in relazione al *defectus corporis*, attinge a fonti patristiche e conciliari per allacciarsi alla tipologia veterotestamentaria dei difetti fisici e per ribadire il principio dell'inabilità di chi ne soffre. Tale principio è enunciato dapprima in termini assoluti nella *distinctio* 34, che riprende una lettera di Gregorio Magno del 592<sup>9</sup>, e ancora nella *distinctio* 36, che si rifà ad una lettera di papa Gelasio del 494 e al relativo richiamo al citato passo del Levitico<sup>10</sup>. Alla sua articolazione è dedicata in particolare la *distinctio* 55 (sotto il titolo *Corpore vero vitiati similiter a sacris offitiis prohibentur*), nella quale a due riprese l'imperfezione del corpo è posta sullo stesso piano dell'illetteratezza<sup>11</sup>. Nell'offrire un ampio ventaglio di casi assunti dalla normativa altomedievale, il *Decretum* opera però varie distinzioni tra la maggiore o minore portata del difetto, come pure tra le menomazioni intervenute prima o dopo la consacrazione e tra le diverse conseguenze per i promossi agli ordini minori oppure maggiori.

*des Gebrauchs der Ausdrücke «irregularis» und «irregularitas», «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 91 (1911), pp. 49-86.*

<sup>8</sup> G. OESTERLÉ, *Irregularités*, in *Dictionnaire de droit canonique*, VI, Paris 1957, coll. 42-66.

<sup>9</sup> D. 34, c. 10: «Precipimus, ne umquam illicitas ordinationes facias, nec [...] ignorantem litteras, uel qualibet parte corporis uitiatum [...] ad sacros ordines permittas accedere: sed si quos huiusmodi repperis, non audeas promouere»; Gregorio Magno, *Epistule*, II, 37, in GREGORII I PAPAE *Registrum epistolarum. Libri I-VII*, a cura di P. Ewald e L.M. Hartmann, Berolini 1887-1891 (ristampa 1992) (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae, 1), p. 132.

<sup>10</sup> D. 36, c. 1: «aliqua parte corporis imminutos nullus presumat ad clerum promouere, quia [...] uitiosum nichil Deo prorsus offerri legalia precepta sanxerunt. Similiter, qui se ipsos abscondunt»; Gelasio I, *Epistula* 9, 16, in P.L. MIGNE, *Patrologia latina. Series prima*, vol. LIX, Parisiis 1847, col. 53 (= JL 636).

<sup>11</sup> D. 55, c. 1, 3.

In linea generale, per tracciare un limite oltre il quale l'identità del chierico non è in grado di mantenere contorni sufficientemente nitidi, il complesso normativo prende in considerazione due fattori. Il primo è la necessità di evitare che i sacerdoti affetti da menomazioni o deformità siano incapaci di celebrare la messa, i sacramenti e gli uffici divini. La lieve alterazione esteriore o la sproporzione di mani, piedi o altre parti del corpo può essere tollerata, se non ostacola l'esercizio delle funzioni legate all'ordine, e neppure la mutilazione di falangi o l'amputazione di parte di una mano rientrano fra i motivi che impediscono *a priori* l'essere chierici. Particolare enfasi è posta invece sull'illiceità dell'ordinazione sacerdotale in rapporto alla privazione dei genitali<sup>12</sup> – una carenza difficilmente ammissibile in colui che è chiamato a consacrare il corpo di Cristo – come pure alla perdita di un occhio<sup>13</sup> – un difetto particolarmente grave per chi legge i libri sacri di fronte ai fedeli. La capacità di celebrare deve infine essere accompagnata dalla necessaria sicurezza, per cui non può esercitare gli ordini chi è malfermo sulle gambe o non riesce ad articolare discorsi comprensibili a causa dell'epilessia o di altre malattie<sup>14</sup>.

Il secondo fattore è l'assenza di colpa e di volontarietà nelle circostanze che hanno causato l'imperfezione. Entro i limiti dell'accettabile in rapporto alla capacità di celebrare, è ammesso solo chi è menomato per difetto di nascita oppure lo è diventato per eventi a lui non imputabili – che si tratti di un semplice chierico, di un sacerdote o addirittura di un vescovo<sup>15</sup>. L'appartenenza all'ordine non è preclusa in senso assoluto quando la deformità risulta da un intervento medico, dall'azione di infedeli o da un ordine del signore legittimo; al contrario, non può essere in alcun modo promosso chi provoca intenzionalmente la medesima menomazione per reato grave o per sua colpa<sup>16</sup>. In tale contesto assume particolare rilievo la questione della castrazione o dell'automutilazione dei genitali. Uno dei primi canoni della *distinctio* 55 chiarisce che il divieto di ammissione all'ordine si applica senza eccezione a chiunque se ne privi da sé, in quanto l'autore di un simile gesto è considerato *suus homicida*, cioè che lo pone in condizione di ir-

<sup>12</sup> D. 55, c. 4, 5, 7-9.

<sup>13</sup> D. 55, c. 13.

<sup>14</sup> C. 7, q. 2; D. 33, c. 3-5.

<sup>15</sup> D. 55, c. 8.

<sup>16</sup> D. 55, c. 6 distingue tra la mutilazione di parte di un dito compiuta *volens* oppure *subita casu aliquo* e *non sponte*, come si può verificare durante un'attività manuale.



regolarità *ex delicto* anche laddove le sue motivazioni siano di natura religiosa<sup>17</sup>. Tale risolutezza nel negare l'accesso al sacerdozio affonda le radici nei divieti formulati dalla legislazione tardoantica con l'intento di contrastare le correnti più radicali del cristianesimo originario, i cui adepti giustificavano tale atto come un mezzo per realizzare l'ideale di castità, per prevenire sospetti o per aderire al modello evangelico, interpretando in senso letterale il passo in cui Cristo accenna a chi si è fatto eunuco «per il regno dei cieli»<sup>18</sup>. Al di là delle ragioni di natura teologica, dal punto di vista prettamente giuridico i commentatori medievali richiamano per questa regola il principio del diritto romano secondo cui «nemo debet esse dominus membrorum suorum»<sup>19</sup> e rilevano la potenziale pericolosità di chi, avendo osato tanto contro se stesso, tanto più può osare contro gli altri<sup>20</sup>.

La normativa riguardo al *defectus corporis* trova di nuovo una forma compiuta nelle decretali di Gregorio IX (1234), confluite nel *Corpus iuris canonici* con la denominazione di *Liber extra*. Sotto il titolo *De corpore vitiatis ordinandis vel non* la raccolta articola ulteriormente le eccezioni al principio di esclusione; così ad esempio enuncia il divieto di esercitare l'ufficio abbaziale per chi sia privato di una mano, ma d'altro canto afferma di nuovo in modo esplicito che può essere promosso agli ordini sacri chi, pur soffrendo di una menomazione visibile, come la perdita di un'unghia, dimostra di non soffrire di alcun debito funzionale<sup>21</sup>. Si accresce inoltre la casistica riguardante le deformazioni intervenute dopo la promozione agli ordini: al prete che

<sup>17</sup> D. 55, c. 4.

<sup>18</sup> MT 19, 12; v. S. TUCHEL, *Kastration im Mittelalter*, Düsseldorf 1998 (*Studia humaniora*, 30), pp. 115-129; P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo* (New York 1988), Torino 1992, p. 155 e *passim.*; L. MOULINIER-BROGI, *La castration dans l'Occident médiéval*, in *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge*, a cura di L. Bodiou, V. Mehl, M. Soria, Turnhout 2011, pp. 193-195.

<sup>19</sup> *Dig.* 9.2.13: v. ad es. JOHANNIS TEUTONICI *Apparatus glossarum in compilationem tertiam*, a cura di K. Pennington, vol. I, Città del Vaticano 1981 (*Monumenta iuris canonici. Series A: Corpus glossatorum*, 3), p. 103.

<sup>20</sup> A. RAVÀ, *Automutilazione (diritto canonico)*, in *Enciclopedia del diritto*, IV, Milano 1959, pp. 345-349, pp. 345-346.

<sup>21</sup> X 1.20.1-7; v. L. SCHMUGGE, *Suppliche e diritto canonico: il caso della penitenzieria*, in *Supplices et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, a cura di H. Millet, Roma 2003 (*Collection de l'École Française de Rome*, 310), pp. 207-231, p. 226.

subisce la castrazione *ex iusta causa* è lecito continuare a esercitare gli ordini nella loro interezza<sup>22</sup>, mentre deve essere impedito di celebrare all'altare a chi compie tale gesto *sine causa*<sup>23</sup>.

In stretto collegamento con la condizione di irregolarità *ex defectu corporis*, il *Liber extra* riprende e insiste poi sulla categoria dello *scandalum* in riferimento alle celebrazioni ad opera di persone menomate, intendendo con ciò il pericolo che un ruolo attivo di queste ultime possa causare un danno spirituale per i fedeli, i quali potrebbero essere urtati dal fatto che un infermo entri in contatto con il divino<sup>24</sup>. Così l'estensore della raccolta, Raimondo di Peñafort, conferma che il sacerdote privato di parte di un dito può esercitare il ministero sacerdotale soltanto se vi è certezza che possa celebrare senza *scandalum*<sup>25</sup>. Anche laddove la deformità non sia conseguenza della colpa di chi ne soffre, lo scandalo nasce dunque dalla circostanza che essa sia pubblicamente conosciuta – ossia, in sostanza, ben visibile a tutti: la pubblicità di una tara troppo evidente potrebbe infatti sminuire agli occhi del *populus* il carattere di sacralità dei riti<sup>26</sup>. Sul piano delle conseguenze per i sacerdoti incorsi nell'inabilità, il *liber extra* precisa comunque che l'incapacità di celebrare la messa, esplicitata dal caso di un prete che ha perso due dita e parte del palmo di una mano, non deve escludere la possibilità di esercitare tutte le altre funzioni<sup>27</sup>.

L'elaborazione canonistica legata alla consacrazione e all'esercizio degli ordini per i portatori di deformità fisiche si completa sostanzialmente con le Glosse al *Decreto* e alle *Decretali*, tramite la precisazione

<sup>22</sup> X.1.20.5.

<sup>23</sup> X.1.20.4.

<sup>24</sup> Una definizione del concetto in R. NAZ, *Scandale*, in *Dictionnaire de droit canonique*, VII, Paris 1965, col. 877; la categoria compare anche nel *Decretum Gratiani*, in riferimento alle celebrazioni ad opera di epilettici e indemoniati: C. 7, q. 2. A questo proposito v. A. FOSSIER, «*Propter vitandum scandalum*». *Histoire d'une catégorie juridique (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, «*Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*», 121 (2009), pp. 317-348, p. 325; e da ultimo R.H. HELMHOLZ, *Scandalum in the medieval canon law and in the English ecclesiastical courts*, «*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*», 96 (2010), pp. 258-274.

<sup>25</sup> X 1.20.1. Sul rapporto tra *scandalum* e irregolarità v. FOSSIER, «*Propter vitandum scandalum*», p. 328.

<sup>26</sup> Ivi, p. 337.

<sup>27</sup> X.1.6.2.

del concetto di colpa<sup>28</sup> e della necessità di differenziare la gravità delle mutilazioni nei *membra occulta* e nei *membra evidentia*: sistematizzando le esposizioni precedenti, i commentatori chiariscono che nel novero dei secondi rientrano l'occhio, il naso, il piede, la mano, ma anche il pollice, l'indice e il medio della destra, la cui perdita impedisce in qualsiasi caso l'ordinazione<sup>29</sup>. Essendo parte di un *corpus* dalla validità universale, la diffusione delle norme specifiche *in partibus* è poi affidata alla ricezione nelle legislazioni sinodali, nelle regole e negli statuti delle comunità di religiosi, come pure all'applicazione per mezzo degli atti giurisdizionali di vescovi e prelati. A costoro il diritto ecclesiastico offre una casistica differenziata, ma ovviamente non esaustiva; fra le più controverse questioni sulle quali i canoni tacciono vi è la posizione degli ermafroditi, la cui diversità corporea non è visibile, ma è considerata da molti un fattore di interferenza nella chiara distinzione dei ruoli dell'uomo e della donna nell'ordine divino del creato. Lo stesso Ugucione nella *Summa* sul *Decretum* afferma in un passo la liceità dell'ordinazione di un ermafrodita qualora l'inclinazione e il comportamento individuale aderiscano in prevalenza al modello maschile, appoggiandosi in questo a una regola del diritto civile in merito alla capacità di testimoniare, mentre in un altro passo nega anche tale possibilità, dando maggior rilievo alla deformità del corpo e accostandola esplicitamente alla mostruosità<sup>30</sup>.

In sostanza il contesto normativo si impernia dunque sull'assimilazione della deformità fisica all'inabilità, in quanto essa ostacoli l'e-

<sup>28</sup> Già Sicardo di Cremona, nella *Summa* sul *Decretum* (1180-1215), differenzia l'irregolarità derivante dal *defectus corporis* in base alla gravità delle intenzioni, suddividendo i *corpore vitiiati* in *vitiati natura, casu, voluntate voluntaria* e *voluntate coacta*: v. S. KUTTNER, *Kanonistische Schuldehre. Von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Città del Vaticano 1935, p. 67 nota 3.

<sup>29</sup> Così ad esempio nella cosiddetta *Summa lipsiensis* del 1186: v. *Summa «Omnis qui iuste iudicat» sive Lipsiensis*, a cura di R. Weigand, P. Landau, W. Kozur, Città del Vaticano 2007 (Monumenta iuris canonici. Series A: Corpus glossatorum, 7), p. 264.

<sup>30</sup> M. VAN DER LUGT, *L'humanité des monstres et leur accès aux sacrements dans la pensée médiévale*, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00175497/fr/>, pp. 19-20 (anche in *Monstre et imaginaire social. Approches historiques*, a cura di A. Caiozzo e A.-E. Demartini, Paris 2008, pp. 135-162); vedi EAD., *Sex Difference in Medieval Theology and Canon Law. A Tribute to Joan Cadden*, «Medieval Feminist Forum», 46, 1 (2010), pp. 101-121 ([http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/54/65/51/PDF/tribute\\_cadden\\_sex\\_difference.pdf](http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/54/65/51/PDF/tribute_cadden_sex_difference.pdf)); M.H. Green, *Caring for Gendered Bodies*, in *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, a cura di J.M. Bennett e R. Mazo Karras, Oxford 2013, pp. 354-356.

splicazione delle funzioni connesse all'ordine, pregiudichi la dignità del ministro nell'atto di celebrare e di riflesso comprometta il carattere di sacralità degli atti stessi. Nella prospettiva dell'affermazione dell'*ordo clericalis*, il *defectus corporis* rappresenta inoltre la negazione di quella perfezione, che dovrebbe consentire la riconoscibilità del ministro del culto come «altro» rispetto al laico. Infine il legame tra irregolarità e colpa comporta una dimensione penale; il chierico che intacca l'integrità del proprio corpo mutilandosi senza una giusta causa si macchia infatti di un reato, e celebrando gli uffici divini o amministrando i sacramenti nella condizione di irregolarità commette un eccesso (*excessus*), macchiandosi così di un'ulteriore colpa. La considerazione della maggiore o minore capacità funzionale, così come il rispetto del precetto evangelico che condanna l'abbandono delle persone debilitate<sup>31</sup>, portano però a differenziare la portata dell'esclusione a seconda delle cause, delle intenzioni e delle circostanze alla base della menomazione. Il sacramento dell'ordine, comunque, non può essere cancellato con l'insorgere di una irregolarità *ex defectu*, e perciò le conseguenze di una deformità possono essere gravose a causa dell'inabilità a esercitare, ma il tratto identitario dato dalla consacrazione non viene meno.

## 2. LA SALVAGUARDIA DELLA DIGNITÀ CLERICALE E IL DESTINO INDIVIDUALE

L'ordinario diocesano, al quale compete l'autorità di conferire gli ordini minori e quelli maggiori, è tenuto a verificare che i candidati posseggano i necessari requisiti e a evitare di ammettere persone indegne nelle fila del clero, vegliando sull'insorgere di situazioni di irregolarità nella propria diocesi e segnalandole all'autorità pontificia<sup>32</sup>. Poiché le cause dell'irregolarità *ex defectu corporis* non possono venir eliminate, i suoi effetti sono per definizione perpetui, e l'unica via per sanare la posizione giuridica di chi ne è affetto è infatti la dispensa, atto di grazia che permette di sottrarsi puntualmente all'applicazione della nor-

<sup>31</sup> H.W. GOETZ, «*Debilis*». *Vorstellungen von menschlicher Gebrechlichkeit im frühen Mittelalter*, in *Homo debilis. Behinderte – Kranke – Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters*, a cura di C. Nolte, Korb 2009 (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, 3), pp. 21-55.

<sup>32</sup> PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, II, p. 289.

ma specifica<sup>33</sup>; nel contesto dell'elaborazione dottrinarina riguardo alla *plenitudo potestatis* del papa, il potere di dispensare in simili casi viene riservato al pontefice<sup>34</sup>. Le prime tracce documentarie di interventi papali risalgono alla fine del XII secolo: nel 1198 Innocenzo III ingiunge al vescovo Odo di Parigi di consentire l'esercizio di tutte le funzioni sacerdotali a un prete di nome Michele, che su consiglio di un medico si è fatto castrare per prevenire un'incipiente lebbra, e in tal modo non ha violato le prescrizioni canoniche<sup>35</sup>. Qualche decennio più tardi lo stesso Gregorio IX fa uso delle sue prerogative nella medesima materia, accordando ad esempio la grazia a un chierico della diocesi di Quimper, che nel 1235 chiede di poter adire gli ordini sacri benché sia privo di parte di un dito a causa di una ferita curata malamente dai medici durante la sua infanzia<sup>36</sup>. Con la progressiva articolazione dell'apparato di governo della curia pontificia, e con l'aumento delle sollecitazioni provenienti da tutta Europa, si vengono a creare nuove procedure concernenti la giurisdizione graziosa, nelle quali assume un peso determinante la delega al cardinale penitenziere maggiore della facoltà di rilasciare dispense in nome del papa. Il dicastero curiale della penitenzieria apostolica, strutturatosi progressivamente intorno a questa figura, almeno dalla seconda metà del XIV secolo si fa carico di rispondere a buona parte delle richieste in materia<sup>37</sup>, e grazie alla serie dei suoi registri, che

<sup>33</sup> R. NAZ, *Dispensation*, in *Dictionnaire de droit canonique*, IV, Paris 1949, coll. 1284-1296; E. BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, Milano 1997 (Pontificio Ateneo della Santa Croce. Monografie giuridiche, 12); W. ADAM, *Legal Flexibility and the Mission of the Church. Dispensation and Economy in Ecclesiastical Law*, Farnham 2011.

<sup>34</sup> HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht*, p. 17; sugli sviluppi nella prassi curiale v. P. ZUTSHI, *Petitioners, popes, proctors: the development of curial institutions, c. 1150-1250*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella «Societas Christiana» (1046-1250)*, Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 agosto 2004, a cura di G. Andenna, Milano 2007, pp. 265-293, in particolare pp. 275-277.

<sup>35</sup> *Die Register Innocenz' III. 1. Pontifikatsjahr 1198/99*, a cura di O. Hageneder e A. Haidacher, Graz-Köln 1964, pp. 30-31; cfr. TUCHEL, *Kastration*, 129. Sull'ammissibilità dell'evirazione per prevenire patologie quali lebbra, gotta, ernie o epilessia v. P. BROWE, *Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie*, Breslau 1936 (Breslauer Studien zur historischen Theologie, N.F. 1), pp. 53-62.

<sup>36</sup> FOSSIER, «*Propter vitandum scandalum*», p. 337 e nota 104.

<sup>37</sup> K. SALONEN, *The Penitentiary as a Well of Grace in the Late Middle Ages. The Example of the Province of Uppsala 1448-1527*, [Helsinki] 2001 (Annales Academiae scientiarum Fennicae, 313), pp. 67-70; sull'organizzazione della penitenzieria

a partire dal pontificato di Eugenio IV (1431-1447) affianca quelle degli altri dicasteri, è possibile tracciare un quadro abbastanza preciso dell'afflusso di suppliche verso il centro amministrativo romano<sup>38</sup>. Nel corso del Quattrocento in tali volumi sono trascritte alcune centinaia di suppliche, a conferma del radicamento della pratica di ricorrere alla più alta autorità ecclesiastica recandosi di persona a Roma oppure affidandosi a mediatori capaci di sollecitarne la grazia<sup>39</sup>. Per circoscrivere

ria apostolica e sulle sue facoltà v. E. GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiaria von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.*, 2 voll., Rom 1907-1911 (Bibliothek des Königlich Preussischen Instituts in Rom, 3, 4, 7, 8); più in generale v. A. SARACO, *La penitenzieria apostolica. Storia di un tribunale di misericordia e di pietà*, Città del Vaticano 2011.

<sup>38</sup> Sui registri di suppliche della penitenzieria apostolica in relazione alle serie prodotte da altri dicasteri curiali v. L. SCHMUGGE, P. HERSPERGER, B. WIGGENHAUSER, *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiaria aus der Zeit Pius' II. (1458-1464)*, Tübingen 1996 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 84); più in generale, oltre alle introduzioni delle opere citate nella nota seguente, v. H. DIENER, *Die grossen Registererien im Vatikanischen Archiv (1374-1523). Hinweise und Hilfsmittel zu ihrer Benutzung und Auswertung*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 51 (1971), pp. 305-368.

<sup>39</sup> Per l'arco di tempo esteso dal pontificato di Eugenio IV a quello di Alessandro VI (1438-1503) i registri della penitenzieria apostolica comprendono 205 suppliche di oratori provenienti dalle diocesi incluse nell'Impero germanico, alle quali si affiancano 92 casi relativi ai medesimi territori e registrati nelle altre serie curiali per gli anni 1431-1471. La ripartizione geografica e cronologica delle richieste 'tedesche' è discontinua: per le diocesi più estese, come Magonza, Costanza o Augusta, esse si avvicinano alla trentina, per quelle minori comprendono solo poche unità. Anche le edizioni delle suppliche della penitenzieria provenienti da altre regioni europee rivelano la medesima disomogeneità: le richieste dalle diocesi inglesi e gallesi sono 39 fino al 1503, quelle dalla provincia ecclesiastica di Uppsala sono 4 fino al 1526 e quelle dalle diocesi del ducato di Milano sono 10 fino al 1464 (ma si noti che da una diocesi tutto sommato ampia come quella di Como non perviene alcuna richiesta a Roma almeno fino al 1484). Per i territori germanici v. *Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation*, voll. 5-9, Tübingen 1985-2004 [da ora in poi: RG] e *Repertorium Pönitentiariae Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiaria vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches*, voll. 1-8, Tübingen-, Berlin-Boston 1996-2012 [da ora in poi: RPG] (dati consultabili anche in *Romana repertoria – Roman Repertories online*, <http://194.242.233.132/denqRG/index.htm>); per l'Inghilterra e il Galles v. *Supplications from England and Wales in the Registers of the Apostolic Penitentiary*, a cura di P.D. Clarke e P.N.R. Zutshi, voll. 1-3, Woodbrid-

l'ampiezza del fenomeno va inoltre ricordato come il pontefice deleghi la facoltà di dispensare anche a nunzi, legati e collettori pontifici inviati nelle diverse regioni europee; così nel 1460 il cardinale Bessarione è autorizzato a rilasciare tre dispense *ex defectu corporis* in occasione della sua legazione in Germania, mentre Juan Carvajal, recandovisi nel 1472, può concedere la medesima grazia ad altre venti persone<sup>40</sup>. Negli stessi registri curiali si trovano menzioni di simili dispense, i cui beneficiati ritengono di doverne richiedere successivamente conferma al pontefice<sup>41</sup>.

La documentazione in merito alle grazie distribuite *in partibus*, estremamente frammentaria, suggerisce l'esistenza di una prassi consolidata, ma non permette di conoscere i contorni dei casi concreti; le suppliche registrate in curia romana, essendo il frutto di una sistematizzazione, rivelano invece una serie di dati sul profilo personale dei richiedenti, ma anche sulle motivazioni e sugli effetti del ricorso<sup>42</sup>. Fra i supplicanti figurano fanciulli, giovani o uomini in età avanzata, che implorano la grazia del papa per accedere agli ordini oppure per continuare ad esercitarli anche dopo aver subito una menomazione; non mancano neppure coloro che si sono fatti ordinare nascondendo il loro difetto, e che perciò

ge-Rochester NY 2013-2015 (The Canterbury and York Society, CIII-CV); per la Scandinavia v. *Auctoritate Papae. The church province of Uppsala and the Apostolic Penitentiary*, 1410-1526, a cura di S. Risberg e K. Salonen, Stockholm 2008 (Diplomatarium Suecanum. Appendix, Acta pontificum Suecica, 2: Acta Poenitentiariae) nonché *Synder og Pavemakt. Botsbrev fra Den Norske Kirkeprovins og Suderoynne til Pavestolen 1438-1531*, a cura di T. Jørgensen e G. Saletnich, Stavanger 2004; i dati riferiti al ducato di Milano risultano dallo spoglio dei registri in Archivio della Penitenzieria Apostolica, Roma, *Registra matrimoniorum et diversorum* [da ora in poi: APA, Reg. matr. et div.] 1-13; per Como v. *Le suppliche alla Sacra Penitenzieria Apostolica provenienti dalla diocesi di Como (1438-1484)*, a cura di P. Ostinelli, Milano 2003 (Materiali di storia ecclesiastica lombarda, secoli XIV-XVI, 5).

<sup>40</sup> RG 6, 2678; RG 8, 513. Per le isole britanniche e la Scandinavia v. J.R. McDONALD, *The papal penitentiary, illegitimacy and clerical careers in the peripheries: a case study of the provinces of Nidaros and Scotland, 1449-1542*, «Northern Scotland», 3 (2012), pp. 32-44, pp. 38-39.

<sup>41</sup> Come nel caso del canonico di Augusta Thomas Penscher, che nel 1468 menziona una dispensa concessagli da Nicola Cusano durante la sua missione legatizia in Germania del 1451-1452: v. RG 9, 5890. Un caso analogo, riferito a un non precisato nunzio, in RPG 8, 2968.

<sup>42</sup> SCHMUGGE, HERSPERGER, WIGGENHAUSER, *Die Supplikenregister*, pp. 143-147; SALONEN, *The Penitentiary*, pp. 188-189; K. SALONEN, J. HANSKA, *Entering a clerical career at the Roman Curia, 1458-1471*, Farnham 2013 (Church, faith and culture in the medieval West), pp. 123-129.

chiedono, oltre alla dispensa, anche l'assoluzione dalla scomunica in cui sono incorsi per questo<sup>43</sup>. Il genere delle deformità di cui soffrono copre l'intero spettro contemplato dal diritto ecclesiastico nel consentire l'appartenenza all'ordine clericale in presenza di imperfezioni, estendendosi anche ad alcune situazioni non menzionate esplicitamente dai canoni. Le suppliche fanno così riferimento a tutte le parti del corpo visibili, dal volto alle braccia e alle mani, dalla schiena alle gambe e ai piedi, e qualche volta anche alla bassa statura o all'alterazione del colore della pelle (in conseguenza di bruciature). Tra le menomazioni particolarmente numerose, a causa delle loro implicazioni giuridiche, spiccano di gran lunga quelle relative alla perdita di parte delle dita della mano, alle macchie o deformazioni dell'occhio e alla mutilazione dei genitali; non compaiono invece, se non in rapporto ad alterazioni esteriori, gli organi della parola e dell'udito, la cui perdita funzionale implica l'impossibilità assoluta di accedere o di esercitare gli ordini sacri, così come il naso, la cui alterazione risulta particolarmente visibile<sup>44</sup>.

Nell'invocare la grazia, i richiedenti indicano la natura del difetto e precisano le circostanze che l'hanno causato, cercando in questo di ricalcare il più possibile il dettato dei testi canonici, in modo da ricondurre il proprio caso nelle eccezioni riconosciute al principio di esclusione dal clero per i portatori di imperfezioni. La narrazione delle singole suppliche è tesa in primo luogo a sottolineare l'assenza di colpa e di qualsiasi intenzionalità; ricorrono dunque i riferimenti alle malattie contratte in vario modo e alle cure inadeguate prestate da medici poco competenti, come pure i racconti di offese inferte da persone malevole e di incidenti occorsi nello svolgere attività manuali. Gli aspiranti chierici dichiarano spesso di soffrire di difetti congeniti, di portare su di sé le conseguenze dell'imperizia delle ostetriche, causa di danni irreversibili sin dal momento del parto, o di scontare l'imprudenza nei giochi infantili<sup>45</sup>. Vi è anche chi ritiene di dover pre-

<sup>43</sup> Il numero di tali casi è comprensibilmente ridotto, e non superando la ventina corrisponde all'incirca al 5% del campione analizzato. Per il pontificato di Pio II v. al proposito SCHMUGGE, HERSPERGER, WIGGENHAUSER, *Die Supplikenregister*, p. 144 e SALONEN, HANSKA, *Entering a clerical career*, p. 115.

<sup>44</sup> L'orecchio compare solo in quanto toccato da lievi deformazioni (RPG 6, 6681; RPG 8, 2602), mentre la bocca non viene menzionata da alcun supplicante. Una sola occorrenza è riferita alla deformazione del naso (RPG 7, 4261).

<sup>45</sup> Esempi: RPG 5, 1252, 1444. Riguardo agli errori medici adottati dai supplicanti v. L. SCHMUGGE, *Der Papst und die Ärzte. Medizinische Gutachten in den Entscheidungen der Poenitentiare*, in *Aufbruch im Mittelalter. Innovationen in Ge-*



cisare che la propria menomazione risale a propositi devoti, come un *clericus* della diocesi di Bressanone, feritosi gravemente all'occhio destro mentre era intento a tagliare delle fronde per decorare un altare della sua chiesa parrocchiale, o un diacono di Treviri, privato di una falange dell'anulare destro durante il trasporto delle pietre necessarie per la costruzione di un edificio sacro<sup>46</sup>.

L'altro elemento ricorrente nelle esposizioni dei supplicanti è l'accento alla capacità di far fronte agli obblighi rituali. Dai ragguagli a questo proposito si ricava qualche ulteriore particolare riguardo alla natura della deformità, oppure agli accorgimenti posti in atto per nasconderla o per ovviarvi, come nel caso di un prete di Würzburg, che ha dovuto farsi amputare parte di una gamba, ma può spostarsi grazie ad una protesì<sup>47</sup>. Tuttavia il carattere formalizzato delle suppliche comporta che spesso gli oratori si limitino a generiche affermazioni sulla limitazione funzionale delle parti del corpo menomate o sull'assenza di qualsiasi rischio di *scandalum*, espresse rifacendosi ai modelli standardizzati dei formulari in uso presso la curia, per cui ogni «macula et deformitas [...] tanta non existit, quod eum si presbiter esset in officis divinis celebrandis impedirent»<sup>48</sup>.

Le richieste seguono un *iter* complesso, da cui traspare come ogni situazione individuale sia considerata attentamente. Dopo che gli ufficiali della penitenzieria o degli altri dicasteri curiali hanno vagliato una supplica dal profilo dell'ammissibilità giuridica (sotto ponendola direttamente al papa se il caso esula dalle loro facoltà)<sup>49</sup>, essi dispongono di regola un esame diretto, per verificare se l'esposizione del supplicante corrisponda al vero. Chi si reca presso la sede pontificia deve perciò

*sellschaften der Vormoderne. Studien zu Ehren von Rainer C. Schwinges*, a cura di C. Hesse, K. Oschema, Ostfildern 2010, pp. 177-196, pp. 183-186. Sul valore di tali esposizioni come fonti «di prima mano» per lo studio della vita quotidiana v. A. ESCH, *Wahre Geschichten aus dem Mittelalter. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Papst*, München 2010; ID., *Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Papst*, München 2014.

<sup>46</sup> RPG 8, 2327; RPG 5, 1584.

<sup>47</sup> RPG 6, 3102 (v. ESCH, *Wahre Geschichten*, p. 47); altri esempi in RG 6, 6606 e in *Supplications from England and Wales*, III, 3662.

<sup>48</sup> RPG 5, 1897.

<sup>49</sup> Esempi relativi a Pio II in APA, Reg. matr. et div. 10, c. 328v e RPG 4, 1226; v. K. SALONEN, *The Decisions of Pope Pius II in the Penitentiary Registers*, in *Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmutge zum 65. Geburtstag*, a cura di A. Meyer, C. Rendel, M. Wittmer-Butsch, Tübingen 2004, pp. 515-530.

presentarsi di fronte a uno, due o tre vescovi, in ossequio a quanto già disposto in una lettera di Alessandro III entrata a far parte del *Liber extra*<sup>50</sup>. Tale incarico è affidato a personaggi ben inseriti nelle cerchie di *curiales* più vicine al papa, a prelati esperti del cerimoniale, a uditori o a referendari pontifici, la cui competenza giuridica permette di decidere anche in casi dubbi per l'ordinario. A esame avvenuto, molti candidati vengono poi promossi direttamente presso la curia e sono valutati anche in rapporto all'istruzione e alla preparazione specifica<sup>51</sup>. Benché si instauri una certa *routine* nella trattazione delle suppliche da parte dell'apparato burocratico romano, è lecito affermare che le singole richieste sono trattate in modo rigoroso. Non appare dunque del tutto fondata la convinzione espressa da Werner Jung, un canonico regolare agostiniano di Spira che ha ferito un suo confratello, provocandogli la paralisi di due dita; quando egli chiede al pontefice di essere assolto dalla scomunica in cui è incorso, riconosce di aver provocato l'inabilità dell'ecclesiastico, ma afferma in maniera esplicita che ritiene di poter essere assolto, proprio perché il genere di deformità inferta rientrerebbe fra quelli per cui la curia romana impartisce dispensa con una certa facilità<sup>52</sup>. Da un punto di vista aritmetico, il numero delle suppliche approvate (peraltro le uniche registrate) non è certamente tale da compromettere la dignità e la qualità del clero su un piano generale attraverso l'ammissione di persone imperfette nelle sue fila, ma ciò non implica in alcun modo una leggerezza nel concedere eccezioni alla norma. La prevenzione di ogni abuso legato all'ordinazione dei chierici e alla loro attività rituale, anzi, comporta per le autorità centrali anche la possibilità di esercitare un controllo disciplinare sul clero locale, e indirettamente sui vescovi chiamati a sorvegliare sull'emergere di situazioni irregolari.

Se l'oratore non è presente in curia, l'esame e la concessione della grazia in via definitiva sono delegate all'ordinario oppure a un altro

<sup>50</sup> X.1.20.2. Sulla prassi di presentazione dei postulanti a tali prelati v. H. DENIFLE, *Die älteste Taxrolle der apostolischen Pönitentiare*, «Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», IV (1888), pp. 201-238, p. 214.

<sup>51</sup> A. REHBERG, *Deutsche Weibekandidaten in Rom am Vorabend der Reformation*, in *Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag*, a cura di B. Flug, M. Matheus, A. Rehberg, Stuttgart 2005 (Geschichtliche Landeskunde), pp. 277-305, p. 290; v. a. L. SCHMUGGE, *Zum römischen «Weibetourismus» unter Papst Alexander VI. (1492-1503)*, in *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini / Europe and Italy. Studies in honour of Giorgio Chittolini*, a cura di P. Guglielmotti, I. Lazzarini, G.M. Varanini, Firenze 2011 (Reti Medievali E-Book, 15), pp. 417-436.

<sup>52</sup> RPG 8, 2991.

ecclesiastico indicato dal supplicante stesso. Agli esecutori di tali mandati spetta il compito di controllare la natura esatta del difetto prima di rendere esecutiva la dispensa in nome del papa, rispettivamente del penitenziere maggiore<sup>53</sup>. Tale procedura ribadisce l'importanza attribuita ai vescovi nel controllo sul clero locale, infatti l'esame *in partibus* è inteso come momento conclusivo di un processo circolare, avviato proprio dal riconoscimento delle situazioni di irregolarità ad opera dell'ordinario. Alcuni supplicanti dichiarano di essere stati considerati inidonei da quest'ultimo, di dissentire da tale giudizio e di essersi rivolti per questo alla sede pontificia<sup>54</sup>, facendo così presumere che diverse curie episcopali svolgano realmente un ruolo decisivo nell'applicare le norme relative all'esclusione, e probabilmente anche nell'indirizzare le persone affette da *defectus corporis* alla curia pontificia, attenendosi dunque alle competenze attribuite dal diritto ecclesiastico.

Non vi è motivo di dubitare neppure della diligenza dei commissari nell'eseguire i mandati, poiché eventuali mancanze possono pregiudicare la validità di quanto accordato ai richiedenti. La documentazione locale riguardo a tali stadi procedurali è comunque avara di particolari riguardo alla prassi. Le lettere riportate nei registri vescovili inglesi, così come i documenti notarili allestiti presso le curie diocesane lombarde o gli atti delle autorità episcopali spagnole per attestare l'esecutività delle dispense, contengono in genere l'inserito delle *littere* commissorie indirizzate loro dai dicasteri pontifici, senza aggiungere alcun particolare sulle caratteristiche corporee rispetto a quanto si ritrova nelle suppliche, e menzionano in termini perlopiù generici la constatazione del *defectus*<sup>55</sup>. Inoltre, in casi particolari, il richiedente stesso è addi-

<sup>53</sup> Sui formulari relativi alle commissioni *in partibus* v. M. MEYER, *Die Pönitentiarie-Formularsammlung des Walter Murner von Strassburg. Beitrag zur Geschichte und Diplomatik der päpstlichen Pönitentiarie im 14. Jahrhundert*, Freiburg/Schweiz 1979 (Spicilegium Friburgense, 25); FOSSIER, «*Propter vitandum scandalum*», pp. 337 ss.

<sup>54</sup> RPG 8, 2569 e 2570. In diversi casi tale motivazione rimane implicita, come ad esempio nell'affermazione di un accolito della diocesi di Augusta a proposito del fatto che, pur essendo privo dell'occhio destro, già in precedenza *aliter idoneus repertus fuit* al di fuori della curia romana: v. RPG 4, 1489.

<sup>55</sup> Per le diocesi inglesi v. P.D. CLARKE, *Central authority and local powers: the apostolic penitentiary and the English church in the fifteenth century*, «*Historical Research*», 85 (2011), pp. 416-442, pp. 436-437. Esempi di esecuzioni ad opera dell'arcivescovo di Milano o del suo vicario generale in Archivio di Stato di Milano [da ora in poi: ASMi], *Notarile*, cart. 450 [13 febbraio 1436, cit. in C. BELLONI,

rittura esentato dal sottoporsi di persona all'esame<sup>56</sup>. L'indicazione sull'accertamento dell'integrità fisica del candidato, infine, non figura regolarmente nel formulario dei documenti relativi alla clericatura o alle promozioni agli ordini (al contrario di quanto si può riscontrare per il *defectus natalium* o per il *defectus etatis*), cosicché l'effettività della concessione si può riconoscere soltanto dalle eventuali notizie in merito all'attività successiva dei supplicanti, qualora essi si dedichino effettivamente alla professione clericale<sup>57</sup>.

Fra gli esecutori designati dalla curia figurano a volte anche i prelati degli ordini regolari, ai quali è affidato l'incarico di esaminare i loro confratelli rivoltisi al pontefice. Per costoro le norme di esclusione del diritto comune sono a volte inasprite dalle regole particolari, più severe nell'ottica di assicurare il rispetto di regimi di vita di una certa durezza<sup>58</sup>, e d'altro canto diversi ordini godono di privilegi e facoltà di dispensare al proprio interno in determinati casi<sup>59</sup>. Il novero dei regolari autori di suppliche è perciò ristretto, e si deve presumere che il

*Francesco della Croce. Contributo alla storia della Chiesa ambrosiana nel Quattrocento*, Milano 1995 (Archivio Ambrosiano, LXXI), p. 102]; cart. 1326 (12 febbraio 1466); cart. 1331 (13 aprile 1476). Sull'area spagnola v. M.M. CARCEL ORTÌ, *Documentos pontificios en los registros episcopales del obispo de Valencia Hug de Llupià (1408-1425)*, in *Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte. Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht*, a cura di K. Borchardt ed E. Bünz, Stuttgart 1998, II, pp. 745-760, p. 760.

<sup>56</sup> È quanto avvenne a Milano nel 1461, quando all'esecuzione di un mandato della penitenzieria apostolica relativo alla dispensa di un *clericus* cittadino, fratello di un canonico del Duomo, si presenta soltanto quest'ultimo: v. ASMi, *Notarile*, cart. 1322 (16 marzo 1461).

<sup>57</sup> Cfr. ad esempio S. WEISS, *Kurie und Ortskirche. Die Beziehungen zwischen Salzburg und dem päpstlichen Hof unter Martin V. (1417-1431)*, Tübingen 1994 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 76), p. 270; considerazioni utili al proposito in S.A. BIANCHI, *Chierici, ma non sempre preti. Itinerari clericali nel Veneto tra la fine del XIII e gli inizi del XV secolo*, in *Preti nel medioevo*, Verona 1997 (Quaderni di storia religiosa), pp. 47-91.

<sup>58</sup> Ciò riguarda anche gli ordini femminili; v. S. KNACKMUSS, «*Moniales debiles*» oder behinderte Bräute Christi, in *Homo debilis*, pp. 335-367.

<sup>59</sup> Papa Sisto IV con la bolla *Regimini universalis ecclesiae* del 31 agosto 1474 (conosciuta come *Mare magnum*) concede al generale dei francescani, ai ministri provinciali e ai loro vicari di accordare dispensa nei casi di irregolarità contratta dai professi dell'ordine, come pure di delegare tale potere ai confessori da loro designati; tale privilegio, esteso immediatamente all'ordine domenicano, è dato dal medesimo pontefice anche gli agostiniani: v. OESTERLÉ, *Irregularités*, col. 60.

filtro operato *in partibus* sia efficace, di modo che a Roma giungono solo casi particolarmente complessi. Nell'autunno del 1459 la penitenzieria è ad esempio confrontata con la vicenda di Johannes Fredeman, monaco cistercense del monastero di Heilsbronn, che, rinchiuso a vita per aver commesso diversi crimini, in un frangente di profonda disperazione si è fatto cavare entrambi gli occhi. Questo religioso può solo supplicare il pontefice di essere assolto dalla scomunica – senza peraltro alcuna speranza di continuare ad esercitare gli ordini – e insieme a lui fanno lo stesso i tre confratelli che hanno perpetrato l'atto sacrilego<sup>60</sup>.

In concreto, l'esame dei supplicanti si basa sull'osservazione della persona nel suo aspetto esteriore, sull'accertamento delle circostanze esposte nelle richieste e, a seconda della natura del *defectus*, sullo svolgimento di prove pratiche<sup>61</sup>. Gli esecutori delle commissioni disposte dalla curia sono invitati in primo luogo a prestare attenzione all'ampiezza delle deformità visibili nelle parti del corpo esposte, come il volto e le mani<sup>62</sup>. A volte invece essi devono valutare il corpo nel suo complesso: il diacono Silvio di Giacomo di Castel della Pieve, nella diocesi di Chiusi, ricorre alla grazia apostolica nel 1460 perché dubita di poter accedere al sacerdozio a causa della sua pelle scura in contrasto con il pallore del volto imberbe, ma gli esaminatori designati dalla penitenzieria si concentrano sulla sua bassa statura, prima di affermare che non sussiste impedimento alla promozione<sup>63</sup>. Per chi soffre di limitazioni funzionali occorre poi accertare che queste non compromettano la capacità di celebrare la messa compiendo con sufficiente fermezza tutti i gesti richiesti. I claudicanti devono salire all'altare senza l'ausilio di bastoni o grucce<sup>64</sup>, mentre chi presenta difetti a un occhio deve leggere tenendo chiuso quello sano, specialmente se il difetto concerne il

<sup>60</sup> RPG 4, 1003, 1005, 1050; cfr. *Introduction. Claustrum et carcer. Pour une histoire comparée des enfermements*, in *Enfermements: le cloître et la prison (VI-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, a cura di I. Heullant-Donat, J. Clautre, E. Lusset, Paris 2011 (Homme et société, 38), pp. 15-38, p. 23 e nota 30.

<sup>61</sup> V. a questo proposito i *notabilia* al formulario delle lettere di penitenzieria di Walter Murner di Strasburgo, risalente alla fine del XIV secolo: MEYER, *Die Pönitentiariae-Formularsammlung*, p. 268.

<sup>62</sup> Ad esempio in una *littera commissoria* indirizzata dalla curia romana all'arcivescovo di Salisburgo nel 1466: «fraternitati tue [...] committimus et mandamus quatinus dicti Nicolai coram te constituti faciem diligenter inspicias»: Archivio Segreto Vaticano [da ora in poi: ASV], Reg. Lat. 629, c. 142rv.

<sup>63</sup> APA, Reg. matr. et div. 8, c. 131v.

<sup>64</sup> RPG 6, 3102, 3134, 3299; RPG 7, 1553, 2440.

sinistro, l'*oculus canonis* con il quale si legge il Vangelo<sup>65</sup>. Un significato particolare riveste il contatto con l'eucaristia nei momenti centrali del canone della messa, in cui si eleva e si spezza l'ostia consacrata: anche chi soffre di deformazioni o è privo di un dito o di parte di esso deve dimostrare la necessaria fermezza nel compiere tali gesti<sup>66</sup>. Quando si sottopone a un tale esame, il richiedente viene dunque reso attento sull'importanza di una corretta realizzazione delle espressioni di culto; l'accento posto dai giuristi sull'esatta gestualità si apparenza, pur in maniera non esplicita, all'importanza data dai teologi alla purezza rituale del celebrante, che deve essere libero da qualsiasi *pollutio* derivante dal contatto con malattia, morte ed escrezioni corporee per non inficiare la sacralità dei riti<sup>67</sup>.

Qualora sussistano dubbi fondati, in ossequio al dettato delle norme canoniche i richiedenti sono ammessi soltanto all'ordine diaconale, o nel caso di preti già consacrati sono autorizzati a partecipare alle celebrazioni soltanto *citra ministerium altaris*<sup>68</sup>. Simili restrizioni sono disposte in presenza di difetti di larga portata, per i quali la valutazione risulta particolarmente attenta, come le *macule* agli occhi privati della

<sup>65</sup> RPG 5, 1641: «si oculo dextro clauso cum sinistro distincte legere possit». Le norme canoniche non differenziano peraltro la gravità del *defectus* dell'occhio sinistro rispetto a quello destro, e per questo motivo devono superare una prova del genere anche molti richiedenti con menomazioni nel destro; la dottrina giuridica non considera neppure le metafore mistiche o morali che associano l'occhio sinistro alla visione delle cose terrene e quello destro alla visione delle cose divine [per le quali v. G. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, *Das Auge im Mittelalter*, München 1985 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 35)].

<sup>66</sup> È il caso del prete prussiano Heinrich Crakow, privo di parte del pollice destro, che nella sua supplica del marzo 1464 afferma la sua assoluta idoneità a spezzare l'ostia utilizzando la parte rimanente del dito e ad amministrare tutti gli altri sacramenti: *Romana repertoria*, nr. 78900002. Altre affermazioni simili sullo spezzare l'ostia ricorrono in RPG 5, 959, 1351, 1354; RPG 7, 2051, 2055; RPG 8, 2225: si noti che esse ricalcano in genere il dettato di X.1.20.7.

<sup>67</sup> A. ANGENENDT, *Pollutio*, «Archiv für Liturgiewissenschaft», 52 (2010), pp. 52-93; ID., *Reinheit und Unreinheit. Anmerkungen zu «Purity and Danger»*, in *Reinheit*, a cura di P. Burschel e C. Marx, Wien 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, 12), pp. 47-74.

<sup>68</sup> Già Bonifacio VIII nel 1295 aveva disposto che un supplicante mutilo della mano destra sin dalla nascita potesse ricevere soltanto gli ordini minori: *Les registres de Boniface VIII*, vol. I, a cura di A. Thomas, M. Faucon, G. Digard, Paris 1907 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 2, IV), p. 50, nr. 130.

vista o le difficoltà nel camminare in scioltezza senza bastoni o grucce<sup>69</sup>. Agli oratori è peraltro richiesto uno sforzo di precisione nell'espone le circostanze che hanno portato all'irregolarità, e l'omissione di cause o di motivi può assottigliare le possibilità di successo delle richieste<sup>70</sup>. Così il *clericus* Konrad Brant si reca personalmente da Schwerin a Roma per chiedere di poter adire gli ordini sacri nonostante un difetto evidente dell'occhio sinistro; nei primi giorni di aprile del 1439 viene esaminato da due vescovi di curia e, poiché questi trovano che la deformità «non est magna», gli viene accordata dispensa, tuttavia con limitazioni riguardo al ministero dell'altare. Solo dopo aver presentato una seconda richiesta, nella quale precisa che il difetto non è da ascrivere a una sua colpa, ma all'incapacità dimostrata dalla levatrice nel momento in cui l'ha fatto nascere, Brant ottiene tutto ciò a cui aspira<sup>71</sup>. Il puntiglio degli ufficiali della curia pontificia nel prevenire ogni abuso legato all'ordinazione dei chierici e alla loro attività rituale lascia trasparire come la prassi di elargizione della grazia rivesta anche una funzione di controllo disciplinare del clero locale, e indirettamente anche dei vescovi chiamati a verificare l'emergere dei casi di irregolarità.

Se invece non vi è incapacità oggettiva di celebrare, il primo criterio per la valutazione della tollerabilità nell'imperfezione è la prevenzione dello *scandalum*. Gli unici casi in cui esso non viene menzionato sistematicamente sono le mutilazioni ai genitali, per forza di cose non esposti alla vista; in tutti gli altri questo aspetto è tenuto ben presente, soprattutto quando vengono fatte concessioni più ampie rispetto alle prescrizioni canoniche, vale a dire quando la grazia pontificia consente di far parte dell'ordine sacerdotale pur sussistendo una proibizione esplicita. Il penitenziere maggiore Nicolò Albergati dispone nel 1439 che il prete Thomas Clyff della diocesi di York possa divenire prete pur

<sup>69</sup> RG 8, 4256; RG 9, 1495; RG 9, 2757; APA, Reg. matr. et div. 6, c. 386r.

<sup>70</sup> A questo proposito v. i casi discussi in L. SCHMUGGE, *Kanonistik in der Pönitentiare. Beobachtungen an den Supplikenregistern der Zeit Eugens IV. und Pius' II.*, in *Summe – Glosse – Kommentar. Juristisches und Rhetorisches in Kanonistik und Legistik*, a cura di F. Theisen e W.E. Voß, Osnabrück 2000 (Osnabrücker Schriften zur Rechtsgeschichte, 2.1), pp. 153-166, pp. 157-165.

<sup>71</sup> ASV, Reg. Suppl. 356, c. 240v e Reg. Suppl. 357, c. 140r (v. RG 5, 1056). Gli esaminatori sono Fantino Vallaresso, arcivescovo di Creta, e Giovanni Tavelli da Tossignano, vescovo di Ferrara (per i quali v. K. EUBEL, *Hierarchia catholica Medii Aevi*, I, Monasterii 1913, p. 216; II, Monasterii 1914, p. 139 e 153, nonché G. FERRARESI, *Il beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, Brescia 1969).

soffrendo di epilessia, purché dimostri di saperne prevedere gli attacchi e si astenga dal celebrare per otto giorni prima e dopo tali eventi<sup>72</sup>. Pochi anni più tardi la valutazione del caso del suddiacono Otto Spade, che non solo è cieco dall'occhio sinistro sin dall'infanzia, ma è anche affetto da deformazioni ad una gamba, avviene al cospetto di papa Eugenio IV, il quale consente all'oratore di accedere al sacerdozio in considerazione delle sue nobili origini (e probabilmente dell'intercessione dell'arcivescovo di Brema), ma nel contempo gli impone di celebrare la messa in segreto<sup>73</sup>. Proprio l'accorgimento di rivelare il meno possibile la deformità può risultare utile per prevenire qualsiasi pericolo di *scandalum*, e per questo può divenire un fattore preponderante nelle considerazioni di chi è chiamato a decidere: è quanto propone nella sua supplica un tale Wolfgang Sorg di Augusta, feritosi in età giovanile all'occhio destro «macula apparente pupilla aperta remanente», che si dichiara disposto, una volta promosso al sacerdozio, a celebrare gli uffici divini soltanto in luoghi discosti, dove non possano riunirsi molte persone<sup>74</sup>.

### 3. IL CHIERICO 'IMPERFETTO'

In un contesto in cui le situazioni individuali vengono attentamente ponderate, tanto da permettere l'accesso e l'esercizio degli ordini sacri persino in casi in cui il dettato dei canoni imporrebbe l'esclusione, la grazia può giustificarsi anche per il profilo morale e per la dignità della persona. Il chierico di Würzburg Georg Kuhn è chiamato nel 1466 a dar prova di poter leggere i testi sacri, sebbene mostri una non meglio precisata macchia nell'occhio destro; i tre prelati esaminatori, nel loro resoconto al penitenziere, rilevano come la sua vista non sia sufficiente per questo, tuttavia propongono che al richiedente sia accordata ugualmente dispensa, in considerazione di altri, non precisati meriti personali<sup>75</sup>. Nel 1453 il prete Berthold von Corbach, gravemente colpevole per

<sup>72</sup> *Supplications from England and Wales*, 1, p. 48, nr. 151.

<sup>73</sup> *Bremisches Urkundenbuch, vol. VII (1442-1447)*, a cura di A. Meister e A. Röpcke, Bremen 1993, pp. 39-40, nr. 35; p. 43, nr. 38; cfr. RG 5, 7459. Per ottenere di poter adire gli ordini sacri anche questo oratore deve inoltrare due suppliche, essendogli concessa in prima istanza soltanto la promozione al diaconato.

<sup>74</sup> RPG 4, 1632: la supplica è approvata al cospetto di papa Pio II.

<sup>75</sup> RPG 4, 1204: «Videtur secum dispensandum, Urbanus episcopus Sibenicen. manu propria. Oculi dextri non sufficientem habet visum, alias videtur pro suis meritis dispensandum, Deodatus episcopus Adiacen. manu propria. Videtur



essersi castrato (benché abbia commesso il fatto in segreto, e con l'intenzione di non cadere preda della lascivia), vede accolta la sua richiesta di dispensa per l'esercizio del ministero sacerdotale e per amministrare la cura d'anime perché è in età ormai avanzata e può vantare una condotta di vita altrimenti irreprensibile – circostanze che comunque l'ordinario dovrà verificare di persona, prima di rendere esecutiva la grazia<sup>76</sup>. Riecheggia poi la descrizione di un martirio nella vicenda esposta dal prete ungherese Lucas *de Carona*, che nel 1468 ottiene di potersi trasferire nell'ospedale fondato da Nicola Cusano nella sua città natale, dopo essere stato deturpato negli orecchi, negli occhi, nel naso e nelle mani durante le guerre combattute in Valacchia «pro defensione catholice fidei»<sup>77</sup>.

La dispensa dal *defectus corporis*, peraltro, non si traduce solo nella possibilità di essere promossi o di esercitare gli ordini, ma ha un risvolto essenziale anche riguardo alle basi materiali per la vita dei chierici, perché permette di acquisire benefici, rispettivamente di non perdere quelli già detenuti. Per questo motivo la curia romana è sollecitata regolarmente con richieste direttamente collegate alla provvista beneficiaria<sup>78</sup>. La relativa frequenza di tali suppliche conferma come l'irregolarità contratta per l'insorgere di un difetto corporeo possa effettivamente essere motivo della perdita di benefici, e non sono rari i casi di ecclesiastici che, nel sollecitarne l'assegnazione, indicano come i precedenti titolari ne siano

secum dispensandum, Angelus episcopus Suessan.». I prelati esaminatori sono Urbano Vignati vescovo di Sebenico, Deodato Bottoni vescovo di Ajaccio e Angelo Gherardini vescovo di Sessa (EUBEL, *Hierarchia catholica*, II, pp. 79, 236, 243); il vescovo di Ajaccio è in seguito divenuto egli stesso reggente della penitenzieria apostolica, v. *Le suppliche alla Sacra Penitenzieria Apostolica provenienti dalla diocesi di Como*, p. 67. Un altro esempio analogo in RPG 6, 6655.

<sup>76</sup> RPG 2, 1050; su questo caso v. L. SCHMUGGE, *Der Papst und die Ärzte*, p. 187. Altri elementi presi in considerazione sono le nobili origini o il grado accademico (che si sommano ad esempio nel caso del francescano Donald Odwllayng: cfr. *Calendar of entries in the papal registers relating to Great Britain and Ireland. Papal letters, vol. XII, A.D. 1458-1471*, a cura di J.A. Twemlow, London 1933, p. 728).

<sup>77</sup> ASV, Reg. Suppl. 625, c. 74v-75r; cfr. RG 9, 4241.

<sup>78</sup> Il legame esplicito con la dispensa *ex defectu corporis* figura nelle suppliche per provviste beneficiarie sotto forma di clausola aggiuntiva alla richiesta principale: v. ad esempio RG 7, 2405, riferita alla provvista di un monastero cistercense «nonobstante defectu oculi dextri» dell'oratore. Sui meccanismi della provvista beneficiaria v. E. CANOBBIO, *Introduzione*, in *Beatissime pater. Documenti relativi alle diocesi del ducato di Milano: i registri supplicationum di Pio II (1458-1464)*, a cura di E. Canobbio e B. Del Bo, Milano 2007 (Materiali di storia ecclesiastica lombarda, secoli XIV–XVI, 9), pp. LXIX–LXXXIII, con ampi riferimenti alla bibliografia precedente.

stati privati a causa di menomazioni, oppure suggeriscono che essi dovrebbero esserne allontanati proprio per questa ragione<sup>79</sup>.

L'appetito di prebende oppure il timore di perdere l'unica fonte di sostentamento lecita accomunano oratori di tutti i gradi della gerarchia ecclesiastica. Nelle fila del clero parrocchiale tale paura traspare con una certa regolarità, e in determinate circostanze la prevenzione del pericolo di cadere in miseria può essere il motivo principale a favore della concessione della dispensa. Non è infatti una rarità il caso del prete Kaspar Luczow della diocesi di Brandeburgo, che può continuare a esercitare la cura d'anime anche dopo aver perso un dito in una rissa, perché il penitenziere maggiore riconosce che, in caso contrario, non avrebbe di che sostentarsi<sup>80</sup>. Dal canto suo il diacono Juan *de Illena*, della diocesi di Burgos, chiedendo di poter essere promosso al sacerdozio pur essendo stato privato della falange di un dito, afferma esplicitamente di non saper far altro che l'ecclesiastico<sup>81</sup>. In situazioni di precarietà materiale l'appoggio di un coadiutore nello svolgimento delle funzioni legate all'ufficio, che peraltro viene accordato regolarmente a sacerdoti anziani, malati o debilitati, rischia infatti di non risultare di alcun aiuto, perché l'obbligo di versare una parte del reddito al vicario assottiglierebbe ancor più la base per la sussistenza<sup>82</sup>. Gli obiettivi materiali a cui mirano i supplicanti sono comunque i più disparati: accanto ai semplici curati affollano le pagine dei registri pontifici anche molti individui desiderosi di dare inizio a carriere di un certo prestigio<sup>83</sup>. Tra questi si annoverano ovviamente i *curiales*,

<sup>79</sup> Esempi: RG 4, 800; RG 8, 1484; RG 9, 1556, 5753.

<sup>80</sup> RPG 3, 388: il penitenziere maggiore Domenico Capranica acconsente alla richiesta «quia ipse presbiter pauper est et absque missarum celebratione corpus suum sustentare non valet nec aliud unde vivere habet».

<sup>81</sup> «Cum [...] nullo alio quam clericali exercitio sit instructus»: APA, Reg. matr. et div. 14, c. 219v.

<sup>82</sup> I. METZLER, *A Social History of Disability in the Middle Ages. Cultural Considerations of Physical Impairment*, New York-London 2013 (Routledge studies in cultural history, 20), pp. 143-144; v.a. K. Salonen, *What happened to aged priests in the late middle ages?*, in *On old age: approaching death in antiquity ad the middle ages*, a cura di C. Krötzel, Turnhout 2010 (History of daily life, 2), 183-196.

<sup>83</sup> Per lo studio di un singolo caso v. D. RUTZ, «Hans Umbendorn sin dispensatz der zweyen klinen vingern halb an der linken hand». *Ein Werkstattbericht zur Solothurner Überlieferung einer defectus corporis-Dispens*, in *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the Parties in the later Middle Ages*, a cura di K. Salonen e C. Krötzel, Roma 2003 (Acta Instituti Romani Finlandiae, 28), pp. 45-51.

ma anche figure ancorate prevalentemente *in partibus*, come Jakob Grimm di Zurigo, promosso al sacerdozio, in seguito dispensato per poter entrare in possesso di un canonicato nella sua città nonostante la cecità parziale, successivamente incorporato nel concilio di Basilea, collettore della tassa per l'unione con la chiesa greca, titolare di altre ricche prebende nella medesima regione e attivo a più riprese anche in veste di ufficiale della diocesi di Costanza<sup>84</sup>. Solo pochi possono però aspirare alla più generosa fra le dispense *ad beneficium*, che consente di non dover richiedere in futuro la medesima grazia in occasione di ogni nuova provvista. Simili privilegi facilitano notevolmente l'accumulo di doti beneficiarie molto cospicue e sono concessi direttamente dal pontefice, nel chiaro intento di favorire persone particolarmente ben inserite nelle complesse dinamiche del governo ecclesiastico<sup>85</sup>.

Le suppliche al pontefice sono formulate con lo scopo precipuo di fornire gli elementi necessari per valutare la loro ammissibilità dal punto di vista giuridico<sup>86</sup>, ma a volte permettono di penetrare almeno in parte nelle convinzioni riguardo al rapporto tra la deformità e l'essere chierico. L'adesione al concetto dell'integrità fisica quale fattore primario per la completa identificazione può indurre a gesti come quello compiuto dal frate certosino Hans Burger, che dopo quattro anni di sacerdozio cade in preda a una crisi di disperazione e, ritenendosi indegno di celebrare il sacramento dell'eucaristia, si amputa una falange dell'indice sinistro, con l'intenzione di rendere irreversibile la sua auto-esclusione proprio incidendo sulla perfezione del corpo<sup>87</sup>. Più

<sup>84</sup> La prima menzione in veste di sacerdote risale al 1437, la dispensa *ex defectu corporis* all'anno successivo: su Jakob Grimm v. B. WIGGENHAUSER, *Klerikale Karrieren. Das ländliche Chorherrenstift Embrach und seine Mitglieder im Mittelalter*, Zürich 1997, pp. 425-428. Fra i personaggi più noti vi è anche il teologo Nicasius von Voerda (Nicasio di Malines), immortalato come «Nicasius caecus doctor» da Johannes Trithemius nel *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, Basileae 1494, cc. 126v-127r, e beneficiario di una dispensa per adire gli ordini sacri nonostante la cecità: v. METZLER, *Disability*, p. 41.

<sup>85</sup> Ad esempio RG 8, 1910; RG 8, 3886.

<sup>86</sup> L. SCHMUGGE, *Kanonistik in der Pönitentiare* [2000], pp. 153-166; ID., *Kanonistik in der Pönitentiare. Beobachtungen an den Supplikenregistern der Zeit Eugens IV. und Pius' II.*, in *Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des Allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert*, a cura di M. Bertram, Tübingen 2005 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 108), pp. 93-115. Cfr. SALONEN-HANSKA, *Entering a clerical career*, pp. 122-123.

<sup>87</sup> RPG 2, 889: «reputans se ad eucharistie sacramentum contractandum indignum». Il caso è documentato nei registri della penitenzieria apostolica perché

spesso, però, il timore di non potersi più riconoscere pienamente nel modello sacerdotale non nasce tanto dall'alterazione corporea in sé, quanto dalle conseguenze materiali che essa può comportare. Venutosi a trovare in una condizione particolarmente critica, il prete Mathias Koch, benché mutilo di un intero piede, chiede perciò di poter continuare ad esercitare gli ordini, per non essere costretto a mendicare «in vilipendium presbiteratus ordinis» qualora dovesse essergli preclusa la possibilità di esercitare la cura d'anime<sup>88</sup>.

Pur basandosi su un discrimine stabilito da norme articolate, la prassi giuridica della curia pontificia lascia comunque un margine di discrezionalità a coloro che decidono di volta in volta sull'ammissione a pieno titolo dei supplicanti fra le fila del clero. Quando, nel 1459, il reggente della penitenzieria Stefano Trenta è chiamato a valutare la richiesta di uno scolare pavese, che dichiara di essere privo di attributi virili ben distinti sin dalla nascita, egli acconsente alla promozione agli ordini, purché si appuri che l'oratore non sia ermafrodita<sup>89</sup>. Una tale prudenza nell'esame di un caso non riflesso direttamente nei canoni del *corpus iuris* è sintomo dell'adesione del giurista a una concezione restrittiva, per la quale l'ermafrodita nella sua diversità corporea porta in sé il carattere della mostruosità, e perciò non può essere ammesso a far parte dell'*ordo clericalis*, senza considerare la possibilità di accettarlo qualora nel suo comportamento prevalga la componente maschile. La linea di separazione tra il chierico sufficientemente integro e quello indegno può peraltro risultare labile nella percezione del *populus* e del clero stesso. Non sono prive di riscontri nella prassi giuridica quotidiana le parodie letterarie come la novella di Matteo Bandello, nella quale i conoscenti di un prete castrato, fraintendendo le parole secondo cui ogni sacerdote deve possedere tutte le parti del corpo, lo inducono a conservare i testicoli in una borsa<sup>90</sup>. Il monaco cistercense Johannes Minder chiede così di poter rimanere nel sacerdozio anche se ha smarrito un testicolo amputato, che aveva recato con sé al momento

l'oratore riconosce successivamente di aver ceduto alla tentazione del demonio, e dunque chiede dispensa per poter continuare a celebrare nonostante l'amputazione.

<sup>88</sup> RPG 1, 50; altri esempi analoghi in RPG 7, 2055, 2349.

<sup>89</sup> APA, Reg. matr. et div. 7, c. 378v. Su Stefano Trenta, *iuris utriusque doctor*, vescovo di Lucca dal 1448 al 1477 e a più riprese incaricato di compiere missioni diplomatiche per conto di Pio II, v. *Le suppliche alla Sacra Penitenzieria Apostolica provenienti dalla diocesi di Como*, p. 63.

<sup>90</sup> *Novelle*, 3.29/30. Il motivo è peraltro già riscontrabile due secoli prima, come risulta dalla novella XXV del *Trecentonovelle* di Franco Sacchetti.

della consacrazione presbiterale, celebrata con l'assenso dell'ordinario e dell'abate del suo monastero<sup>91</sup>. Tracciare un limite oggettivo, laddove la casistica reperibile nelle norme giuridiche non è esplicita, risulta particolarmente difficile in relazione alla *difformitas scandalosa*. Sulle ambiguità del concetto fa leva ad esempio il prete Johannes Lisze di Augusta: dopo aver illustrato come si sia fatto ordinare al sacerdozio dissimulando la cecità dell'occhio sinistro, e come nonostante questo abbia celebrato per dieci anni prima di venir scoperto, fonda la sua richiesta di poter continuare ad esercitare gli ordini sulla congettura che proprio il suo allontanamento per tale motivo potrebbe suscitare *scandalum* nelle menti dei fedeli<sup>92</sup>. Poiché la valutazione delle situazioni individuali può rivelarsi difficile e originare conflitti *in partibus*, la supplica alla suprema autorità ecclesiastica assume a volte il carattere di una richiesta di consiglio agli esperti curiali. Un canonico della cattedrale di Worms, che ha ricevuto l'ordinazione sacerdotale presso la curia romana, per fugare i dubbi espressi in merito al suo *status* si sente costretto a chiedere una dichiarazione del pontefice, in cui questi affermi che l'oratore non necessita di alcuna dispensa, nonostante il suo mignolo sinistro sia più lungo e più spesso di quello destro<sup>93</sup>.

La portata delle conseguenze di una deformità in relazione all'appartenenza all'organismo clericale può anche venir rovesciata in termini di autoesclusione. Alcuni supplicanti ne fanno un uso strumentale per sottrarsi all'obbligo di consacrazione al presbiterato, connesso all'acquisizione di determinati benefici. È quanto chiede nel 1459 Ruprecht dei conti di Solms, canonico della chiesa maggiore di Magonza affetto da una non meglio precisata deformazione degli occhi, il quale dopo aver ottenuto dispensa presso la curia romana diverrà una figura di rilievo di quel capitolo, senza però spingersi oltre il grado di suddiacono<sup>94</sup>. In simili casi la consapevolezza di come l'imperfezione fisica non cancelli i privilegi derivanti dall'appartenenza all'*ordo clericalis* induce a sfruttarla per scopi prevalentemente materiali. In altre situazioni, invece,

<sup>91</sup> APA, Reg. matr. et div. 20, c. 159v; cfr. RPG 6, 2031.

<sup>92</sup> RPG 8, 3149.

<sup>93</sup> RG 8, 2013.

<sup>94</sup> RG 8, 5114; da un'altra supplica pare di intuire che l'oratore sia affetto da strabismo (RG 9, 5398). Ruprecht von Solms fu decano del capitolo cattedrale dal 1459/60 fino al 1499 nonché titolare di altri canonici cittadini e di una chiesa parrocchiale: v. M. HOLLMANN, *Das Mainzer Domkapitel im späten Mittelalter (1306-1476)*, Mainz 1990 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte, 64), p. 449 e *ad indicem*.

il *defectus corporis* viene addotto per evitare di entrarne a far parte: il nobile Wilhelm *de Ryffercheit* di Colonia spiega ad esempio di essere stato posto dal padre in un monastero benedettino sin dall'età di otto anni, ma di non avere alcuna intenzione di emettere i voti, e per fondare la richiesta di poter liberamente uscirne dopo la morte del genitore dichiara tra l'altro di soffrire di una deformazione della mano destra<sup>95</sup>. Risultano infine bene informati sulle ripercussioni dell'irregolarità, per loro potenzialmente dannose, i parrochiani di Liebensberg nella diocesi di Coira, quando intercedono in favore del sacerdote locale affinché possa continuare ad esercitare la cura pastorale pur essendo privo di parte del dito medio di una mano: nella richiesta inviata a Roma a nome del sacerdote si sottolinea come essi non intendano perdere per un simile motivo il loro pastore d'anime, che evidentemente è in grado di rispondere alle loro esigenze<sup>96</sup>. Un'imperfezione corporea di tale portata, motivo di esclusione in una prospettiva intrinseca all'ordine sacerdotale, ha un significato secondario agli occhi dei fedeli, per i quali la capacità di celebrare correttamente rappresenta certo uno dei requisiti del curato, ma nel giudizio complessivo va posto in relazione con altri, come la residenza nella parrocchia, l'assiduità nell'assistenza spirituale, la preparazione specifica e la condotta di vita consona ai costumi locali<sup>97</sup>.

Sono dunque diversi gli elementi che concorrono a fare del 'chierico imperfetto' una componente ben inserita nell'organismo clericale, rendendo fluida la rigidità di principio, intesa come esclusione dal clero di chi non corrisponde all'ideale del sacerdote quale immagine riflessa del corpo di Cristo in terra, definita dalla completezza e dalla piena funzionalità delle membra nel celebrare i riti sacri. Da una prospettiva prettamente giuridica, è decisiva soprattutto la difficoltà nel dare contorni nitidi al concetto di *scandalum*, in rapporto al quale la

<sup>95</sup> RPG 6, 3762; altri casi simili, in cui la deformità o la limitazione funzionale viene addotta per non dover rispettare il voto di monacazione, in RPG 7, 1604; RPG 8, 1604.

<sup>96</sup> RPG 7, 2051.

<sup>97</sup> Su tali aspetti in relazione al contesto di provenienza della supplica menzionata v. S. AREND, *Ackerbau und Seelsorge. Zu Zusammenleben von Seelsorgern mit ihren Gemeinden in spätmittelalterlichen Pfarreien*, «Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte», 99 (2005), pp. 223-238; EAD., *Kleriker auf Pfründensuche. Aspekte lokaler Pfründenbesetzung in der Diözese Konstanz im 15. Jahrhundert*, in *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich*, a cura di N. Kruppa, Göttingen 2008 (Studien zur Germania Sacra, 32 / Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 238), pp. 537-549.

precisazione della casistica dei canoni in merito al genere di deformità ammessa risulta per forza di cose approssimativa. Nella prassi tardomedievale la ripetuta concessione della dispensa, che di per sé rappresenta un mezzo per ribadire di volta in volta la validità della norma generale, di fatto allenta continuamente il nesso tra deformità ed esclusione: per chi opera un discernimento tra gli abili e gli inabili, infatti, è impossibile esimersi dalla domanda sull'opportunità di far coesistere la pienezza dello *status* sacerdotale con l'imperfezione del corpo anche in situazioni non ammesse esplicitamente dai testi canonici. L'inclusione per effetto della grazia pontificia si fonda allora sulla valutazione di ogni individuo da più angolazioni, dando peso alla compiutezza fisiologica, ma anche alle qualità morali, che in determinate circostanze possono sopperire alla mancanza dei requisiti fisici. Se la Chiesa tardomedievale, per salvaguardare la dignità del sacerdozio, impedisce l'ordinazione al presbiterato o vieta di celebrare la messa a persone giudicate inammissibili a causa delle colpe da cui sono gravate o dell'incapacità oggettiva di svolgere le mansioni rituali, agendo sulla spinta di considerazioni più pragmatiche essa evita però di allontanare del tutto coloro che potrebbero venirsi a trovare in condizioni materiali precarie, e in qualche caso anche coloro che non sono considerati indegni dai fedeli stessi. La deformità del corpo influisce dunque in misura decisiva sulla collocazione dell'individuo in seno all'*ordo clericalis*, ma non è sempre un fattore univoco per l'identificazione della persona in quanto membro del clero.

PIETRO SILANOS  
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE DI MILANO

*HOMO DEBILIS IN CIVITATE*. INFERMITÀ FISICHE E  
MENTALI NELLO SPETTRO DELLA LEGISLAZIONE  
STATUTARIA DEI COMUNI CITTADINI ITALIANI

1. DIRITTO MEDIEVALE E INFERMITÀ FISICHE E MENTALI: UNA  
STORIA DA SCRIVERE

«Deformitas non attenditur, nec eius ratio habetur in hominibus de iure civili»<sup>1</sup>. A metà del XIV secolo Alberico da Rosciate liquidò così nel suo *Alphabetum*, più noto come *Dictionarium iuris tam civilis quam canonicis* – uno dei primi grandi tentativi medievali di lessicografia giuridica –, il problema della deformità fisica, sottolineando come essa fosse una questione di cui i civilisti non si occupavano<sup>2</sup>. Nel medesimo *Dictionarium* uno spazio maggiore dedicò, invece, al lemma *infirmetas* del quale, soprattutto a partire da riferimenti al diritto canonico e al sapere medicale, presentò l'ampia gamma semantica che va dalla debilità fisica (*infirmetas corporis*) all'invalidità mentale (*dementia*) sino al peccato (*infirmetas animi*)<sup>3</sup>. Il commentatore bergamasco prese in considerazione anche alcune forme specifiche di invalidità fisica o men-

<sup>1</sup> ALBERICI DE ROSATE *Dictionarium iuris tam civilis quam canonicis...*, Venetiis, Apud Guerreos fratres 1573, f. 152.

<sup>2</sup> Su Alberico da Rosciate cfr. da ultimo la voce biografica di C. STORTI, *Alberico da Rosciate*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, vol. I, dir. da I. Biorocchi, E. Cortese, A. Mattone e M.N. Miletta, Bologna 2013, pp. 20-23, dove si trovano le più aggiornate indicazioni bibliografiche. Sul tema della deformità corporea cfr. L. HOLDEN, *Forms of Deformity*, Sheffield 1991 e (*De*)formierte Körper. Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter/Corps (Dé)formés: Perceptions et l'Altérité au Moyen-Âge. Interdisziplinäre Seminar (Straßburg, 19. März 2010), hg. von G. Antunes-B. Reich, Göttingen 2012.

<sup>3</sup> I riferimenti all'*infirmetas* sono diversi e riguardano in particolare, sotto un profilo giuridico, la tutela degli invalidi («infirmi tolerentur») e il riconoscimento delle invalidità fisica e mentale come condizioni che esentano dalla pena e dispensano dalla colpa («infirmetas corporis excusat a poena iudicis» o «infirmetas mentis, quae est dementia, excusat a culpa et a pena»). Cfr. ALBERICI DE ROSATE *Dictionarium iuris*, ff. 353-354.



tale. Per quanto riguarda il mutismo, ad esempio – di cui Alberico si chiedeva «an sit morbositas» –, i problemi cui fece cenno riguardavano principalmente la sfera dello *ius commune* della Chiesa – la possibilità o meno di richiedere i sacramenti o di contrarre matrimonio – ma anche quella propria del diritto privato, come i dubbi circa la capacità di esprimere volontà testamentarie<sup>4</sup>. Quesiti simili erano posti anche dalla condizione di un soggetto affetto da sordità – sul cui *status* di malato Alberico non sembra dubitare («surdus numeratur inter imbecilles»)⁵ – o da cecità al quale è riconosciuta piena capacità giuridica di fare testamento («caecus potest concedere testamentum secundum formam legis» o «caecus potest testari secundum formam statuti»)⁶. L'infermità mentale è anch'essa contemplata nel *Dictionarium* e assume sfumature diverse a seconda della terminologia presa in esame. L'*amentia* o follia, ad esempio, è annoverata tra quelle condizioni di non imputabilità di un crimine («malum ex amentia factum non imputatur»)⁷, a ragione del fatto che essa presuppone l'*ignorantia iuris*. Osserva infatti Alberico:

*ignorantia iuris, aut est omnino invincibilis et involuntaria. Quando scilicet aliquis sine culpa sua scire non potest, sicut in infantibus et amentibus a nativitate. Et tunc excusat a toto*<sup>8</sup>.

La *dementia*, anch'essa sinonimo di insanità mentale o malessere psicologico – definita come l'incapacità di esprimere una propria volontà («demens dicitur qui nescit exprimere quid velit») –, sembra essere considerata, invece, solo per questioni inerenti il diritto canonico come il matrimonio e gli ordini sacri<sup>9</sup>.

Partire dalle sintetiche definizioni relative a stati di infermità fisica o mentale in un dizionario di dichiarata natura giuridica, che un commentatore come Alberico da Rosciate compose alla fine di una lunga esperienza nel campo della pratica del diritto, ha il senso di mostrare quali potevano essere i nodi problematici essenziali che condizioni di invalidità ponevano alla riflessione di un giurista della fine del Medioevo. Alberico oltretutto non salì mai in cattedra ma si dedicò piuttosto all'avvocatura

<sup>4</sup> Ivi, f. 500.

<sup>5</sup> Ivi, f. 799.

<sup>6</sup> Ivi, ff. 97-98.

<sup>7</sup> Ivi, f. 42.

<sup>8</sup> Ivi, f. 337.

<sup>9</sup> Ivi, f. 175.

e all'attività diplomatica per il suo comune, Bergamo, gli statuti del quale contribuì a riformare tra il 1331 e il 1333. La sintesi operata nel *Dictionarium*, perciò, non si presenta semplicemente come un esercizio di erudizione accademica che compendia la dottrina giuridica precedente insieme a conoscenze tratte da altri rami del sapere come la medicina, la teologia o la filosofia naturale, ma piuttosto come il frutto di un'osservazione sul campo dei problemi che la realtà poneva alla *scientia iuris*.

Per un saggio che si prefigge di indagare la percezione dell'infermità nel diritto municipale dei comuni cittadini italiani e la sua disciplina giuridica, il contributo di un giurista quale Alberico – che oltretutto portò a termine intorno al 1360 le *Quaestiones statutorum*, «punto di arrivo e di conclusione di un ciclo di trattazioni in tale materia avente il suo inizio alla fine del Duecento con le *Questiones* di Alberto Gandino da Crema», nelle quali affrontò «l'immensa casistica offerta dalla legislazione statutaria e dalla sua applicazione»<sup>10</sup> – appare, dunque, un punto di partenza interessante.

Tuttavia, l'impressione che si ricava dallo spoglio sistematico del *Dictionarium* è di un apparente scarso interesse per il tema. Le notizie, scarse, riguardano per lo più questioni di diritto canonico, tantoché quello che Alberico afferma in merito al disinteresse dei civilisti per il tema della *deformitas* fisica potrebbe essere ricondotto, con le dovute cautele, anche al tema più generale dell'invalidità fisica o mentale. Il diritto civile medievale parrebbe, dunque, non essersi particolarmente occupato delle debilità corporee, accogliendo così un'eredità romanistica sulla quale, ormai vent'anni orsono, ha scritto stimolanti riflessioni Jean-Pierre Baud<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> L. PROSDOCIMI, *Alberico da Rosate*, in *Dizionario biografico degli italiani*, I, Roma 1960, pp. 656-657, in particolare p. 656. Sulle *Quaestiones statutorum* di Alberico da Rosciate si veda in particolare C. STORTI, *Prassi, dottrina ed esperienza legislativa nell'“Opus statutorum” di Alberico da Rosciate*, in *Confluence des droits savants et des pratiques juridiques. Actes du colloque de Montpellier (12-14 décembre 1977)*, Milano 1979, pp. 435-489 e D. QUAGLIONI, *Legislazione statutaria e dottrina della legislazione nel pensiero giuridico del Trecento italiano: le “Quaestiones statutorum” di Alberico da Rosciate (c. 1290-1360)*, in ID., *Civilis sapientia. Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medioevo ed Età moderna*, Rimini 1989 (Università, 21), pp. 14-34.

<sup>11</sup> J.-P. BAUD, *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris 1993 (di cui esiste una traduzione italiana da cui si cita, *L'affaire della mano rubata. Una storia giuridica del corpo*, a cura di C.M. Mazzoni, Milano 2003 [Derive], in particolare pp. 53-63). Secondo un'altra prospettiva, più attenta al rapporto tra professione medica e dottrina giuridica, Enrico Sandrini ha recentemente eviden-

Una simile sensazione si ha quando si sposta l'attenzione dalle fonti coeve alla storiografia: eccezion fatta per le pionieristiche ricerche di Mario Ascheri sulle riflessioni dei giuristi tardomedievali e della prima Età moderna nei confronti delle epidemie di peste<sup>12</sup>, l'accostamento di questi due ambiti di ricerca solo così apparentemente lontani – storia del diritto medievale e storia del corpo deforme o più generalmente invalido – sembrerebbe suggerire l'ipotesi che ci si trovi di fronte a una storia ancora tutta da scrivere<sup>13</sup>. Anche quando lo sguardo si spo-

ziato, in riferimento al diritto romano, il medesimo punto di vista del Baud: «[...] la medicina, seppur coltivata ed oggetto di studi, non andava soggetta ad una disciplina da parte dell'autorità; né tantomeno quest'ultima con una forma d'attenzione al sociale *ante litteram*, aveva istituito un differente sistema di sovvenzioni pubbliche capillari [...]». Più avanti l'autore osserva ancora: «né essa [la medicina] godeva di eccezionale stima, e neppure era considerata superiore per nobiltà e dignità intellettuale rispetto a tanti altri mestieri o professioni». Cfr. E. SANDRINI, *La professione medica nella dottrina del diritto comune, secoli XIII-XVI*, vol. I, Padova 2008 (Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza. Università degli studi di Parma. Nuova serie, 41), pp. 9-20, in particolare p. 13. Il disinteresse del diritto romano per la scienza medica potrebbe essere un riflesso della medesima distanza nei confronti della disciplina giuridica del corpo in genere e del corpo malato in particolare. Quando lo sguardo si sposta sullo statuto giuridico della follia nel diritto romano del periodo classico e postclassico emergono, invece, alcune differenze significative: cfr. F. ZUCCOTTI, “*Furor haereticorum*”. *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992 (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Giurisprudenza, pubblicazioni dell'Istituto di diritto romano, 26), pp. 48-57.

<sup>12</sup> M. ASCHERI, *I giuristi e le epidemie di peste (secoli XIV-XVI)*, Siena 1997 (Documenti di storia, 23) e ID., *Il diritto europeo dei «dottori» (secoli XIV-XVI): al di là dei provvedimenti locali contro le epidemie*, in *The Regulation of Evil. Social and Cultural Attitudes to Epidemics in the Late Middle Ages*, a cura di A. Paravicini Bagliani e F. Santi, Firenze 1998 (Micrologus' Library, 2), pp. 145-157.

<sup>13</sup> Nessun riferimento si trova ad esempio in opere di sintesi relative alla storia del diritto europeo medievale. Si veda, ad esempio, F. CALASSO, *Medioevo del diritto*: vol. I: *Le fonti*, Milano 1954; E. CORTESE, *Il diritto nella storia medievale*, 2 voll., Roma 1995; J. GAUDEMET, *Les naissances du droit. Le temps, le pouvoir et la science au service du droit*, Paris 2006<sup>4</sup> (Precis Domat); A. PADOA SCHIOPPA, *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, Bologna 2007 (Collezione di testi e di studi. Diritto); M. ASCHERI, *The Laws of Late Medieval Italy (1000-1500). Foundations for a European Legal System*, Leiden-Boston 2013 (European History and Culture). Un'eccezione risulta il volume di ID., *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini 1991 (Università, 26), in particolare il capitolo V (pp. 157-180) dedicato a un tema praticato più volte dall'autore, vale a dire *La risposta del diritto comune alle epidemie di peste*.

sta sul più recente campo di ricerca dei cosiddetti *disability studies* – inaugurato intorno agli anni Settanta del secolo scorso ma che solo recentemente ha attirato l'interesse della medievistica internazionale<sup>14</sup>

<sup>14</sup> La riflessione della medievistica sul tema della disabilità è relativamente recente. Un primo approccio storico-antropologico al problema dell'infermità fisica e mentale che tenesse conto del periodo medievale – esclusi gli studi di storia della medicina spesso viziati, tuttavia, da pregiudizi ormai desueti sull'Età di mezzo – fu approntato a metà degli anni Novanta da Henri-Jacques Stiker nel suo *Corps infirmes et sociétés*, Paris 2013<sup>3</sup> (Idem), in particolare, per i secoli medievali, le pp. 83-114. Essendo un antropologo, tuttavia, Stiker appoggiò la ricostruzione della sua storia dell'infermità nella civiltà occidentale più sulla letteratura storiografica che su un'analisi filologica delle fonti coeve. Tali rilievi critici sono stati espressi da Irina Metzler nell'introduzione della sua opera che costituisce, di fatto, il primo quadro critico del problema della disabilità fisica in relazione ai secoli medievali (I. METZLER, *Disability in Medieval Europe. Thinking about physical impairment during the high Middle Ages, c. 1100-1400*, London-New York 2006, in particolare, per i rilievi critici allo Stiker, alle pp. 16-18). Dal contributo della Metzler si è sviluppato un vero e proprio filone storiografico che ha trovato nel simposio statunitense di Kalamazoo il contesto di un primo articolato dibattito scientifico e che ha avuto come esito la costituzione nel 2008 della *Society for the Study of Disability in the Middle Ages* con sede alla Washington University in St. Louis (<http://pages.wustl.edu/ssdma>). Nel 2008, coordinato dalla prof.ssa Cordula Nolte, è stato attivato anche presso l'Universität Bremen un progetto internazionale – denominato *Homo debilis* – che raccoglie secondo un approccio interdisciplinare storici, antropologi, sociologi, storici dell'arte e della letteratura di diverse università europee e americane (<http://www.homo-debilis.de/>). Alcuni volumi miscelanei costituiscono i primi frutti storiografici di tale filone di studi. Cfr. in particolare *Homo debilis. Behinderte – Kranke – Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters*, hg. von C. Nolte, Korb 2009 (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, 3); *Disability in the Middle Ages. Reconsiderations and Reverberations*, ed. by J. R. Eyler, Farnham 2010; *Madness in Medieval Law and Custom*, ed. by W.J. Turner, Leiden-Boston 2010 (Later Medieval Europe, 6); *The Treatment of Disabled Persons in Medieval Europe: Examining Disability in the Historical, Legal, Literary, Medical, and Religious Discourses*, ed. by T.V. Pearman, W.J. Turner, Lewiston 2011; *Phänomene der „Behinderung“ im Alltag – Bausteine zu einer Disability History der Vormoderne*, hg. von C. Nolte, Affalterbach 2013 (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, 8). Si veda, inoltre, il più recente lavoro di I. METZLER, *Social History of Disability in the Middle Ages. Cultural Considerations of Physical Impairment*, London 2013 (Routledge Studies in Cultural History). Per un quadro di sintesi di questo nuovo ambito di ricerca della medievistica internazionale e per i problemi metodologici ad esso connessi cfr. C. NOLTE, „Behindert“, beeinträchtigt, „bresthaftigen leibs“ im Mittelalter. Bemerkungen zu einem aktuellen Forschungsfeld, «Medizin, Gesellschaft und Geschichte», 28 (2009), pp. 9-20; J. SINGER, *Disability Studies*, in *de Gruyter Encyclopedia: Concepts, Methods, and Trends in Medieval Studies*, ed. A. Classen, Berlin-New York 2010, pp. 424-426, ID., I. METZLER, *Disabil-*

– i problemi relativi al binomio diritto-invalidità fisica sembrano non essere stati ancora particolarmente frequentati<sup>15</sup>. A partire da tale *status quaestionis* si svolgono le considerazioni di questo saggio che vanno intese perciò come una prima esplorazione su un terreno non ancora battuto, almeno dalla storiografia italiana.

*ity in the Middle Ages. Impairment at the Intersection of Historical Inquiry and Disability Studies*, «History compass», 9 (2011), pp. 45-60 e J. SINGER, *Disability and the social body*, in «Postmedieval: a journal of medieval cultural studies», 3 (2012), pp. 135-141. Più in generale sui *disability studies* cfr. D. GOODLEY, *Disability studies. An interdisciplinary introduction*, London 2011. È in corso di pubblicazione per l'editore Didymos anche un primo dizionario sul tema della *Dis/ability History*. Cfr. *Handbuch der Dis/ability History der Vormoderne*, hg. von C. Nolte, B. Frohne, U. Halle e S. Kerth, Affalterbach 2016, in corso di pubblicazione. Per un quadro aggiornato della produzione storiografica sul tema cfr. la sezione *Publikationen* del sito web *Homo debilis* (<http://www.homo-debilis.de/publikation/index-en.html>).

<sup>15</sup> Alla fine degli anni Ottanta Laurent Mayali aveva offerto una prima panoramica delle considerazioni svolte da canonisti e civilisti medievali intorno al tema della follia: L. MAYALI, *La folie et la norme dans la science juridique au Moyen Âge*, «Rechtshistorisches Journal», 6 (1987), pp. 211-229. Nel volume curato da Wendy Turner, focalizzato anch'esso più sulla disciplina giuridica delle malattie mentali, si trova un primo approccio al problema del rapporto diritto-corpo/mente malato/a in alcune fonti giuridiche medievali come la *common law* inglese, le consuetudini di alcune città francesi e il diritto bizantino. Proprio nell'introduzione il curatore, evidenziando lo scopo del volume, denuncia allo stesso tempo la mancanza di ricerche approfondite in questa direzione (W.J. TURNER, *Introduction*, in *Madness in Medieval Law and Custom*, pp. 1-16). Cfr. in particolare, nel medesimo volume, i saggi di ID., *Town and Country: A Comparison of the Treatment of the Mentally Disabled in Late Medieval English Common Law and Chartered Boroughs*, ivi, pp. 17-38 e di M. TRENCHARD-SMITH, *Insanity, Exculpation and Disempowerment in Byzantine Law*, ivi, pp. 39-56. Cfr. anche A. PFAU, *Protecting or Restraining? Madness as a Disability in Late Medieval France*, in *Disability in the Middle Ages. Reconsiderations and Reverberations*, pp. 93-104. Nel suo recente volume (*Social History of Disability in the Middle Ages*) la Metzler ha dedicato un intero capitolo al rapporto *disability*-diritto (*Law*, pp. 12-35), ma l'attenzione della studiosa si è soffermata principalmente sulle disabilità prodotte dalle pratiche di mutilazioni nelle procedure giudiziali, tema affrontato in questo volume nel saggio di Andrea Zorzi. Tre anni dopo la pubblicazione curata da Wendy Turner la storiografia anglosassone ha prodotto un'altra raccolta di saggi curata da Cory James Rushton, frutto di alcune sessioni tenutesi nell'annuale congresso di Leeds, sul tema specifico del rapporto *disability-medieval law* (*Disability and Medieval Law. History, Literature, Society*, ed. by C.J. Rushton, Cambridge 2013). Come esplicita il curatore nella prefazione, si tratta anche in questo caso di un primo tentativo per tematizzare un problema non ancora approfondito dalla medievistica internazionale.

## 2. LO STATUTO DEL COMUNE CITTADINO: UNA FONTE PROBLEMATICA

La fonte che si intende prendere in esame in questa sede è lo *ius proprium* di alcuni comuni cittadini italiani espresso nella raccolta statutaria, fonte che presenta per la sua stessa natura problemi metodologici che sono ancora oggi oggetto di discussione tra storici e storici del diritto<sup>16</sup>. Innanzitutto, proprio perché lo statuto si offre, come osservato da Rolando Dondarini, come un «codice normativo a raggio limitato teso a recepire le istanze di comunità circoscritte» la cui genesi è da ricercare nelle «esigenze di gestione di società articolate e complesse che nel loro sviluppo si trovarono necessariamente a dover regolare la convivenza secondo aspetti, criteri e riscontri particolari e locali»<sup>17</sup>, occorre considerarne preliminarmente la storicità. Un libro di statuti si presenta sempre come un'istantanea della riflessione e della prassi normativa di una comunità particolare in un dato contesto storico e riflette dunque le esigenze di ordinamento politico e sociale di quel frangente spazio-temporale determinato in cui è stato redatto o riformato<sup>18</sup>. Sottolineare tale elemento, seppur lapalissiano, è tanto

<sup>16</sup> Non potendo indicare la sconfinata bibliografia sull'argomento mi limito qui a rinviare ai recenti affreschi storiografici – nei quali si rinvia a ulteriore bibliografia – dipinti da D. QUAGLIONI, *Un bilancio storiografico*, in *Signori, regimi signorili e statuti nel tardo medioevo. VII Convegno del Comitato Italiano per gli Studi e le Edizioni delle Fonti Normative (Ferrara, 5-7 ottobre 2000)*, a cura di R. Dondarini, G.M. Varanini e M. Venticelli, Bologna 2003, pp. 11-20 e da M. ASCHE-RI, *Agli albori della primavera statutaria*, in *Il diritto per la storia. Gli studi giuridici nella ricerca medievistica*, a cura di E. Conte e M. Miglio, Roma 2010 (Nuovi studi storici, 83), pp. 19-33. I due volumi della *Bibliografia statutaria italiana*, curati dalla Biblioteca del Senato della Repubblica e dal Comitato Italiano per gli Studi e le Edizioni delle Fonti Normative, rimangono il punto di riferimento bibliografico sul tema: *Bibliografia statutaria italiana*, vol. I: 1985-1995, Roma 1998 e *Bibliografia statutaria italiana*, vol. II: 1996-2005, Roma 2009.

<sup>17</sup> R. DONDARINI, *Lo statuto comunale come strumento di trasmissione dell'immagine politica ed etica della città*, in *Imago Urbis. L'immagine della città nella storia d'Italia. Atti del convegno internazionale (Bologna, 5-7 settembre 2001)*, a cura di F. Bocchi e R. Smurra, Roma 2003 (I libri di Viella. Arte), pp. 271-284, in particolare p. 271.

<sup>18</sup> Nel suo volume, che ha costituito alla fine degli anni Sessanta un punto di svolta negli studi sul diritto municipale, Mario Sbriccoli osservava a proposito: «Non esiste "lo statuto", come non esiste "il comune": i tipi storici che manifestazioni come queste assumono sono tanto vari e differenziati che, se è legittimo

più importante quando si intende procedere a un'analisi comparata di norme disciplinanti un certo ambito della vita sociale – in questo caso condizioni di debilità e infermità fisica o mentale – contenute in codici statutari di aree geografiche differenti e di contesti cronologici diversi.

Il libro degli statuti oltre a essere espressione di un dato contesto si offre tuttavia anche come una fonte soggetta alla legge della sedimentazione, per usare una terminologia della ricerca archeologica, perché in esso sono contemplate norme precedenti al contesto storico in cui è redatto. Dunque, esso necessita di una contestualizzazione ma anche di uno 'scavo stratigrafico' che metta in luce, là dove possibile, le norme che si conservano e quelle che si perdono in quel continuo procedimento della tecnica legislativa di adattamento della norma alla realtà. Proprio il suo carattere storicamente definito si può presentare anche come un limite, perché non permette sempre di conoscere quali rubriche furono abrogate e le ragioni di tali abrogazioni.

Dagli statuti di Parma del 1255 – uno dei casi che si prenderanno in esame in questo studio –, ad esempio, si desume con sicurezza che alcune norme furono presenti anche in quelli riformati nel 1233, altre in una redazione ancora precedente del 1226, ma allo stesso tempo non si conoscono quali di queste il diritto statutario parmense perse nell'arco di venti anni e se tra di esse furono presenti alcune che interessano il tema che si intende affrontare. Diversamente, negli statuti cittadini del 1347 ricomparvero norme, presenti nei libri più antichi conservati, che però non sono inserite nelle redazioni intermedie: storicizzazione, dunque, sia in un senso sincronico che diacronico.

Un altro problema che tale fonte pone all'attenzione dello storico riguarda il suo rapporto con la tradizione normativa. Come hanno mostrato le ricerche di Hagen Keller e del gruppo del *Sonderforschungsreich* 231 da lui diretto a Münster tra la fine degli anni Ottanta e gli anni Novanta del secolo scorso sugli statuti delle città dell'Italia settentrionale, la trasformazione a cavaliere tra XII e XIII secolo di una tradizione normativa, per lo più conservata e tramandata dalla me-

astrarne un paradigma fondato su tendenze generali o connotazioni comuni, non sempre però è corretto attribuire al fenomeno nel suo complesso le caratteristiche che si possono estrarre dall'analisi di questa o quella sua manifestazione» (M. SBRICCOLI, *L'interpretazione dello statuto. Contributo allo studio della funzione dei giuristi nell'età comunale*, Milano 1969 [Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, 1], p. 22). Cfr. su questo aspetto anche C. STORTI, *Gli statuti tra autonomie e centralizzazioni nel medioevo*, in *Il diritto per la storia*, pp. 35-52.

moria, in legge scritta segnò profondamente una nuova concezione dell'ordinamento giuridico<sup>19</sup>. In questo frangente storico il diritto assunse una struttura nuova: nella città «solo ciò che *era* fissato nel libro *costituiva* diritto vincolante» e chi era preposto alla sua guida, il podestà, giurava di far rispettare le prescrizioni e i divieti contenuti nel libro degli statuti<sup>20</sup>.

Tuttavia il porsi di un diritto scritto, espressione della volontà politica di chi governava la *civitas*, non riuscì a costringere la totalità dell'esperienza giuridica entro i confini dello *ius* compilato nello statuto. Ciò è testimoniato, ad esempio, dalla convivenza di quest'ultimo con la consuetudine, «*summa* di norme tramandate e di aspettative sociali non esplicite, ma ben determinate» che «non si *lasciava* mai mettere completamente per iscritto»<sup>21</sup>. Perciò, anche il nuovo siste-

<sup>19</sup> Si veda su questo argomento *Statutencodices des 13. Jahrhunderts als Zeugen pragmatischer Schriftlichkeit. Die Handschriften von Como, Lodi, Novara, Pavia und Voghera*, hg. von H. Keller, J. W. Busch, München 1991 (Münstereische Mittelalter-Schriften, 68); *Kommunales Schriftgut in Oberitalien. Formen, Funktionen, Überlieferung*, hg. von H. Keller, T. Behrmann, München 1995 (Münstereische Mittelalter-Schriften, 68); H. KELLER, *Gli statuti dell'Italia settentrionale come testimonianza e fonte del processo di affermazione della scrittura nei secoli XII e XIII*, in *Le scritture del comune. Amministrazione e memoria nelle città dei secoli XII e XIII*, a cura di G. Albin, Torino 1998 (I florilegi, 12), pp. 61-94; H. KELLER, *Vorschrift, Mitschrift, Nachschrift. Instrumente des Willens zu vernunftgemäßem Handeln und guter Regierung in den italienischen Kommunen des Duecento*, in *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern*, hg. von Id., C. Meier, T. Scharf, München 1999 (Münstereische Mittelalter-Schriften, 76), pp. 25-41. Una raccolta in traduzione italiana di alcuni contributi dello storico tedesco si trova ora in H. KELLER, *Il laboratorio politico del comune medievale*, Napoli 2014 (Nuovo Medioevo, 96).

<sup>20</sup> Id., *Tradizione normativa e diritto statutario in "Lombardia" nell'età comunale*, in *Legislazione e prassi istituzionale nell'Europa medievale. Tradizioni normative, ordinamenti, circolazione mercantile (secoli XI-XV)*, a cura di G. Rossetti, Napoli 2001 (Europa mediterranea. Quaderni, 15), pp. 159-173, in particolare pp. 164-166.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 165-166. Cfr. su questo anche M. ASCHERI, *Statuti, legislazione e sovranità: il caso di Siena*, in *Statuti, città, territori in Italia e Germania tra Medioevo ed Età moderna. Atti della XXX settimana di studio (11-15 settembre 1989)*, a cura di G. Chittolini e D. Willoweit, Bologna 1991 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderni, 30), pp. 145-194, in particolare pp. 189-191 e, dello stesso autore, *Statuti e consuetudini tra storia e storiografia*, in *Signori, regimi signorili e statuti nel tardo medioevo*, pp. 21-31 e ID., *Ancora tra consuetudini e statuti: prime esperienze (secoli X-XII) e precisazioni concettuali*, in *Pensiero e sperimentazioni isti-*



ma giuridico cittadino basato su leggi positive scritte rimase inserito ugualmente in un orizzonte giuridico più ampio, in cui molto era semplicemente ovvio oppure dato per scontato inconsapevolmente o regolato da altre fonti normative come il più ampio *ius commune*<sup>22</sup>. Dunque, un approccio critico al problema non può non tener conto di quest'altra parzialità degli *statuta*. Essi diventarono sì diritto vincolante ma non riuscirono a coprire tutto lo spazio normativo della città, continuando a convivere con una pluralità di ordinamenti giuridici diversi<sup>23</sup>.

Se le disposizioni del diritto statutario non sono che una parte del patrimonio normativo della città ciò significa che quando il diritto cittadino scritto, inserito nel codice degli statuti, interviene in misura ridotta o non interviene per nulla per ordinare un determinato problema questo non vuol dire che la comunità non abbia coscienza di esso e che non abbia a disposizione altre fonti del diritto ove attingere risposte per la sua soluzione o non abbia trovato altre strade normative, anche scritte, per affrontarlo. Già nel XIII secolo, infatti, apparve chiaro che non era possibile mettere per iscritto nel codice dello statuto tutto quello che determinava il comportamento sociale. Esistevano, infatti, altre 'scritture' della città capaci di veicolare leggi e ordinamenti. Come hanno messo in luce gli studi di Marita Blattman, infatti, soprattutto a partire dal tardo XIII secolo, «il codice degli statuti *esercitò* la sua azione in mezzo

*tuzionali nella 'Societas Christiana' (1046-1250). Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 26-31 agosto 2004)*, a cura di G. Andenna, Milano 2007 (Storia. Ricerche, 35), pp. 167-198. Cfr. anche G. GARANCINI, *Consuetudo et statutum ambulat pari passu. La consuetudine nei diritti italiani del Basso Medioevo*, «Rivista di storia del diritto italiano», 58 (1985), pp. 19-55.

<sup>22</sup> Sulla non perfetta sovrapposibilità tra 'diritto urbano' e 'statuto urbano' cfr. G. CHITTOLINI, *Statuti e autonomie urbane. Introduzione*, in *Statuti, città, territori in Italia e Germania*, pp. 7-45, in particolare p. 13.

<sup>23</sup> Su questo carattere dell'ordinamento giuridico medievale cfr. P. GROSSI, *Un diritto senza stato (la nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 25 (1996), pp. 267-284, in particolare pp. 277-283 e ID., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 2011<sup>6</sup> (Collezione storica), pp. 229-235, in particolare a p. 232 dove osserva che lo statuto «non può mai essere considerato come un prodotto isolato ed astratto ma in stretta dialettica con la presenza universale e onnivale dello *ius commune*, presupponente questa immancabile presenza, immancabile come l'aria che si respirava in ogni città e che ogni città aveva comune con il mondo intiero».

ad un insieme di altri documenti»<sup>24</sup> – protocolli di consiglio, *consilia* di esperti, ordinanze speciali, decreti dei signori – che, pur non avendo la pretesa di ‘assolutezza’ del diritto statutario, costituirono ugualmente strumenti giuridici essenziali nelle mani di chi governava per affrontare problemi in determinati ambiti specifici. Tale considerazione, naturalmente, suggerisce ulteriori piste di ricerca che potrebbero costituire un altro capitolo della storia del binomio diritto-invalidità fisica.

Come si evince da questo breve quadro problematico relativo alla fonte presa in esame la ricostruzione che si appronterà – chi scrive ne è cosciente – può essere viziata fin dall’origine da frammentarietà e incompletezza<sup>25</sup>, anche perché l’analisi delle norme contenute in uno statuto cittadino poco informa, ad esempio, sugli effetti che ha prodotto la loro applicazione. Essa dovrà inevitabilmente essere integrata in futuro da altre indagini che analizzino il binomio diritto-invalidità fisica, ad esempio, nelle opere dei glossatori o dei commentatori tardomedievali – che furono il *medium* attraverso il quale la grande eredità del diritto romano fu veicolata e costantemente ripensata –; per quanto riguarda l’attuazione delle disposizioni statutarie nella prassi, negli atti processuali; ancora, nella documentazione prodotta dagli uffici deputati all’applicazione della normativa.

Ugualmente, questa prima incursione nel campo di una fonte particolare come quella statutaria non solo può permettere di iniziare a illuminare i contorni di un tema ancora tutto da scoprire, non foss’altro perché lo statuto, essendo una fonte fedele alla prassi, può mostrare anche «le sordità della scienza rispetto alle richieste della vita quotidiana»<sup>26</sup>, ma può offrire anche un’immagine del progetto politico in senso ampio che una certa comunità espresse in una data fase della propria storia, in particolare in relazione alla disciplina di un problema sociale quale quello dell’infermità fisica o mentale<sup>27</sup>; come rappresen-

<sup>24</sup> M. BLATTMANN, *Aderenza alla realtà, rilevanza pratica e impiego effettivo degli statuti tedeschi e italiani (secoli XII-XIV)*, in *Legislazione e prassi istituzionale nell’Europa medievale*, pp. 117-132, in particolare p. 129.

<sup>25</sup> Mario Ascheri ha messo in guardia da tali rischi in ASCHERI, *Statuti, legislazione e sovranità*, p. 189. Ugualmente GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, pp. 231-232.

<sup>26</sup> Ivi, p. 232.

<sup>27</sup> Su questo livello di analisi di uno statuto cfr. F. BOCCHI, *Prolusione*, in *La libertà di decidere. Realtà e parvenze di autonomia nella normativa del medioevo. Atti del convegno nazionale di studi (Cento, 6-7 maggio 1993)*, a cura di R. Dondarini, Ferrara 1995 (Deputazione Provinciale ferrarese di Storia Patria. Atti e memorie, s. IV, 11), pp. 29-34, in particolare p. 31.

tasse, perciò, l'ordine del convivere civile e quali priorità individuasse per realizzare il bene comune<sup>28</sup>.

Gli statuti presi in esame, come accennato, riguardano aree geografiche e periodi cronologici diversi. Dell'Italia settentrionale sono stati considerati quelli veronesi – nelle redazioni del 1276, con le aggiunte e correzioni fino al 1323<sup>29</sup>, e del 1327<sup>30</sup> –, quelli bergamaschi del 1331<sup>31</sup> e del 1353<sup>32</sup>, quelli eporediesi del 1329 – con le *additiones* sino al 1379<sup>33</sup> –, quelli vercellesi del 1241<sup>34</sup>, quelli milanesi del 1396 approvati da Giangaleazzo Visconti – nella versione completa dell'Archivio dell'Ospedale Maggiore di Milano redatta nel 1481<sup>35</sup> – e quelli parmensi nelle diverse redazioni che vanno dal 1255 al 1347<sup>36</sup>. Dell'Italia

<sup>28</sup> Si veda di recente *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo. Atti del XLVIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011)*, Spoleto 2012 (Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo – Accademia Tudertina. Nuova serie, 25).

<sup>29</sup> *Gli statuti veronesi del 1276 colle correzioni e le aggiunte fino al 1323*, 2 voll., a cura di G. Sandri, Venezia 1940-1959 (Monumenti storici pubblicati dalla deputazione di storia patria per le Venezie, 3 e 13).

<sup>30</sup> *Statuti di Verona del 1327*, 2 voll., a cura di S.A. Bianchi, R. Granuzzo, G.M. Varanini e G. Mariani Canova, Roma 1992 (Corpus statutario delle Venezie, 8/I-II).

<sup>31</sup> *Lo statuto di Bergamo del 1331*, a cura di C. Storti Storchi, Milano 1986 (Fonti storico-giuridiche. Statuti, 1).

<sup>32</sup> *Lo statuto di Bergamo del 1353*, a cura di G. Forgiarini, Spoleto 1996 (Fonti storico-giuridiche. Statuti, 2).

<sup>33</sup> *Gli statuti del comune di Ivrea*, a cura di G.S. Pene-Vidari, 3 voll., Torino 1968-1974 (Biblioteca storica subalpina, 135-136, 188).

<sup>34</sup> *Statuta communis Vercellarum ab anno MCCXLI*, in *Leges municipales, Augustae Taurinorum* 1876 (Historiae Patriae Monumenta, 16/II), coll. 1088-1584.

<sup>35</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, parzialmente edito in A.F. LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano del sec. XIV (codice inedito)*, Milano 1946 (Studi di storia della medicina, 3).

<sup>36</sup> *Statuta communis Parmae digesta anno MCCLV*, a cura di A. Ronchini, Parmae 1856 (Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia, 1); *Statuta Communis Parmae ab anno MCCLXVI ad annum circiter MCCCIV*, a cura di Id., Parmae 1857 (Monumenta Historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia, 2); *Statuta Communis Parmae ab anno MCCCXVI ad annum circiter MCCCXXV*, a cura di Id., Parmae 1859 (Monumenta Historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia, 3); *Statuta communis Parmae ab anno MCCCXLVII. Accedunt leges vicecomitum Parmae*, a cura di Id., Parmae 1860 (Monumenta Historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia, 4).

centrale sono stati analizzati, invece, gli statuti di Perugia del 1279<sup>37</sup> e del 1342<sup>38</sup>. Le realtà scelte sono molto diverse fra loro ma è pur vero che, come osservato da Francesca Bocchi, tutte le comunità potevano avere dei problemi analoghi – certamente persone invalide fisicamente e mentalmente vi erano ovunque – e dunque, «comparare gli strumenti con i quali sono stati affrontati nelle diverse condizioni è altrettanto importante»<sup>39</sup> quanto il sottolinearne le peculiarità locali.

### 3. PER UN LESSICO DELL'INFERMITÀ NEGLI STATUTI DEI COMUNI CITTADINI ITALIANI

Il primo problema che lo storico si trova ad affrontare dovendo indagare la disciplina giuridica degli infermi contenuta nelle rubriche degli statuti cittadini è di natura lessicale<sup>40</sup>. Quale vocabolario adottarono i legislatori dei comuni presi in esame per indicare le invalidità fisiche e mentali o le deformità? La terminologia che ricorre con più frequenza non è particolarmente variegata e neppure specifica da un punto di vista clinico-patologico. Nelle fonti statutarie analizzate, ad esempio, lemmi che indichino una condizione di handicap fisico come *deformis* e *informis* o voci più tecniche che denotino un particolare morbo con effetto deformante quali *contractus*, *claudus*, *monoculus*, *epilepticus*, *gibbosus* non sono mai presenti o si trovano molto raramente. Le ricorrenze più frequenti riguardano i *leprosi*, i *malati*, i *malsani*, gli

<sup>37</sup> *Statuto del comune di Perugia del 1279*, 2 voll., a cura di S. Caprioli e A. Bartoli Langeli, Perugia 1996 (Deputazione di storia patria per l'Umbria. Fonti per la storia dell'Umbria, 21).

<sup>38</sup> *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, 3 voll., a cura di M.S. Elsheikh e A. Bartoli Langeli, Perugia 2000 (Deputazione di storia patria per l'Umbria. Fonti per la storia dell'Umbria, 25-27).

<sup>39</sup> BOCCI, *Prolusione*, p. 31. Si vedano, ad esempio, le ricerche di Maria Giuseppina Muzzarelli sulla disciplina dei vestiti: *La legislazione suntuaria, secoli XIII-XVI. Emilia Romagna*, a cura di M.G. Muzzarelli, Roma 2002 (Pubblicazioni degli archivi di Stato. Fonti, 41) e *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di Ead. e A. Campanini, Roma 2003 (Studi storici Carocci, 40).

<sup>40</sup> Su questo problema si vedano I. METZLER, *What's in a name? Considering the Onomastics of Disability in the Middle Ages*, in *The Treatment of Disabled Persons in Medieval Europe*, pp. 15-50 e B. FROHNE, „*Infirmitas*“. *Vorschläge für eine Diskursgeschichte des gebrechlichen Körpers in der Vormoderne*, «*Werkstatt-Geschichte*», 65 (2015), pp. 9-27.

*infirmi* o gli *indigentes*. In entrambe le raccolte statutarie di Bergamo del XIV secolo così come in quelle veronesi del Duecento e del Trecento si trovano norme specifiche per i ciechi – per i quali si utilizza il termine *orbi* –, ma nel panorama generale preso in esame sembrano costituire anch'esse un'eccezione<sup>41</sup>. Una rubrica degli statuti di Verona del 1327 accomuna, invece, a gruppi sociali spesso citati insieme, perché tutti necessitanti di tutela da parte delle autorità comunali – quali gli orfani, le vedove e i miserabili –, una categoria di persone identificate come 'inutili' («inutiles personae»), vale a dire inabili o per malattia o per vecchiaia<sup>42</sup>. Più precisa è, invece, la terminologia relativa alle invalidità mentali. Nelle fonti analizzate ritornano spesso termini quali *furiosus*, *mentecaptus*, *non sanae mentis*.

Vi sono, infine, altre ricorrenze lessicali quali *pauperes* e *miserabiles*, che, pur non essendo necessariamente indici di patologie invalidanti, possono anch'esse essere associate a stati di infermità fisica e mentale. Come ha osservato Michel Mollat, infatti, la definizione di povero e del suo stato per il periodo medievale non può che essere molto larga, essendo il «povero colui che in modo permanente o temporaneo si trovava in una condizione di debolezza, di dipendenza, di umiliazione, contraddistinta dalla mancanza degli strumenti di potenza e considerazione sociale»<sup>43</sup>. Lo stesso Mollat individua nella morbilità una delle tre soglie oltrepassate le quali «uno stato di precarietà si *mutava* in uno stato di bisogno» e l'individuo diveniva *pauper*: «la soglia biologica – osserva lo storico francese – viene superata allorché non sono più presenti le condizioni minime di salute e anche di sopravvivenza: infermità congenita o accidentale, inabilità»<sup>44</sup>. Il lemma *pauper*, perciò, funziona come un ampio contenitore semantico all'interno del quale si possono rinvenire anche i protagonisti oggetto di questo studio, vale a dire gli invalidi fisici o mentali.

<sup>41</sup> *Lo statuto di Bergamo del 1331*, collatio VIII, cap. 14, p. 130; *Lo statuto di Bergamo del 1353*, collatio VII, cap. 21, p. 147; *Gli statuti veronesi del 1276*, vol. I, cap. 204, p. 200; *Statuti di Verona del 1327*, vol. I, Lib. I, cap. 261, p. 253.

<sup>42</sup> Ivi, vol. II, Lib. III, cap. 19, pp. 450-451 e cap. 109, pp. 491-492.

<sup>43</sup> M. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, Roma-Bari 2001 (Biblioteca storica Laterza), p. 7.

<sup>44</sup> Ivi, p. 8. Cfr. anche P. HELAS, *Enleitung. Bilder der Armut und gesellschaftliche Praktiken*, in *Armut und Armenfürsorge in der italienischen Stadtkultur zwischen 13. Und 16. Jahrhundert. Bilder, Texte und soziale Praktiken*, hg. von Ead., G. Wolf, Frankfurt am Main 2006 (Inklusion/Exklusion. Studien zur Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart, 2), pp. 13-25.

Un'attenzione al problema lessicale può evitare certamente facili anacronismi, sottraendo lo storico dal pericolo di proiettare sui secoli medievali il problema tutto moderno della costruzione sociale e culturale della 'disabilità'<sup>45</sup>. Il Medioevo, infatti, sembra non aver conosciuto l'attuale distinzione fra i termini 'invalidità' e 'disabilità', il primo utilizzato per significare il problema fisico in senso stretto e il secondo l'immagine socio-culturale costruita intorno a un soggetto affetto da una malattia invalidante. L'aderenza al lessico utilizzato nelle fonti coeve perciò può scongiurare possibili travisamenti. Dalla terminologia citata appare chiaro anche che in questo studio non sono stati posti limiti in riferimento alla fenomenologia delle invalidità da considerare, pur riconoscendo ad alcune di esse, come la lebbra o la follia, una sorta di statuto speciale nel contesto delle infermità. Si è operata tale scelta con l'intento di valorizzare tutti gli elementi rintracciabili nella documentazione capaci di offrire un quadro il più possibile completo del problema.

#### 4. TRA DIRITTO E CORPO INFERMO: FORME DI TUTELA GIURIDICA

Se si potesse sintetizzare in poche parole l'atteggiamento che i legislatori cittadini adottarono, tra i secoli XIII e XV, per disciplinare il problema sociale degli invalidi certamente il binomio inclusione/esclusione, di sapore squisitamente sociologico, funzionerebbe molto bene<sup>46</sup>. Trattandosi di un'analisi della normativa cittadina, tuttavia, si possono tradurre meglio i due termini 'inclusione' ed 'esclusione' il primo con l'espressione 'tutela giuridica' dei soggetti affetti da infermità fisica e mentale e il secondo con l'espressione 'esclusione sociale', realizzata sempre tramite i

<sup>45</sup> METZLER, *Disability in Medieval Europe*, pp. 4-5. Su questo problema si veda anche K.-P. HORN, B. FROHNE, *On the Fluidity of "Disability" in Medieval and Early Modern Studies. Opportunities and Strategies in a New Field of Research*, in *The Imperfect Historian. Disability Histories in Europe*, hg. von S. Barsch, A. Klein e P. Verstraete, Frankfurt am Main 2013, pp. 17-40.

<sup>46</sup> Cfr. N. LUHMANN, *Inklusion und Exklusion*, in ID., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 2005<sup>2</sup>, pp. 237-264 e R. STICHWEH, *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2005 (Sozialtheorie). Un approccio simile è stato utilizzato in riferimento al problema sociale del povero e dello straniero. Cfr. *Zwischen Ausschluss und Solidarität. Modi der Inklusion/Exklusion von Fremden und Armen in Europa seit der Spätantike*, hg. von L. Raphael, H. Uerlings, Frankfurt am Main 2008 (Inklusion/Exklusion. Studien zur Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart, 6).

*remedia iuris*, di infermi ‘particolari’ la cui presenza all’interno della città era ritenuta pericolosa per la salute pubblica e, in un certo qual modo, dannosa per l’ordine della convivenza civile. Nella lettura delle norme statutarie ci si muoverà, dunque, seguendo tale ipotesi interpretativa.

Occorre premettere, innanzitutto, che dall’analisi degli statuti presi in esame non è emerso nessun dato significativo in relazione al fatto che uno stato di invalidità o infermità congenita o comunque permanente potesse costituire un impedimento esplicito e giuridicamente definito per ricoprire incarichi negli organi di governo o dell’amministrazione della città. L’impressione, tuttavia, è che non fosse necessario esplicitare limiti in tal senso. Come dimostra il triste destino politico del podestà reggiano Tobia Rangoni, citato da Salimbene de Adam nella sua *Cronica*, la facoltà della parola, ad esempio, era tanto essenziale nell’esercizio del governo cittadino che l’essere semplicemente *traulus*, vale a dire balbuziente, poteva essere una delle cause di allontanamento dall’ufficio<sup>47</sup>. Se un semplice difetto come la balbuzie poteva implicare l’esclusione dal governo della città tanto più lo sarà stata un’invalidità permanente, a maggior ragione se si tengono presenti gli ambiti di esercizio, ad esempio, dell’ufficio podestarile – vale a dire attività di governo, guerra e diplomazia – che necessitavano uomini di sana e robusta costituzione. Un sordo, un muto, uno storpio avrebbero potuto esercitare pienamente i compiti implicati da un ufficio politico-amministrativo cittadino? Inoltre, le competenze giuridiche di cui il rettore di una città o i suoi ufficiali dovevano disporre implicavano una preparazione culturale che di norma era preclusa a chi per deficienze economiche – conseguenti anche a condizioni di invalidità fisica – era annoverato fra i *pauperes* o i *miserabiles*.

Certamente per un funzionario del comune, cadere in uno stato di infermità, anche transitorio, non era senza conseguenze, soprattutto di natura economica. Qualche elemento in questa direzione è offerto dagli statuti del comune e del popolo di Perugia del 1342. Nella rubrica dedicata alle funzioni del podestà e del capitano del popolo e al loro

<sup>47</sup> «Fuit autem triplex causa quare licentiauerunt eum, scilicet: [...] Secunda causa fuit quia impeditam linguam habebat, usque adeo ut auditores provocaret ad risum, quia, cum volebat dicere in consilio: “Audivistis quod propositum est”, dicebat: “Audivistis propottam”. Et sic deridebant eum, eo quod esset elinguis. Erat enim traulus». SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di G. Scalia, vol. II, Parma 2007, p. 1476. L’episodio è ripreso e commentato in E. ARTIFONI, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, «Quaderni storici», 63 (1986), pp. 687-719, in particolare pp. 708-709.

salario si menziona il fatto che, se fosse accaduto «ch'el dicto mesere podestade overo capetanio enfermasse» nel periodo in cui aveva ricevuto l'incarico, «niuno pagamento del salario overo per cagione del salario overo per espose overo altra cagione per lo comune de Peroscia a luie» si sarebbe dovuto corrispondere<sup>48</sup>.

L'infermità fisica, allo stesso tempo, però, poteva costituire condizione di *relaxatio* di veti posti dalla normativa per l'esercizio di altri uffici amministrativi: i notai alle dipendenze del podestà e del capitano del popolo, ad esempio, ai quali era proibito intervenire su una scrittura iniziata da un loro collega, pena cento lire di denari, potevano sostituirlo solo nel caso in cui «alcuno notario el quale èlla quistione scrivere encomençerà overo scriverà fosse d'enfermetade enpedito»<sup>49</sup>; ancora, il giudice di giustizia, nel caso in cui non avesse svolto il suo ufficio avrebbe perso il suo salario per qualunque altra ragione, eccetto che «se non fosse enpedito l'ofitio adoperare per enfermetade», a condizione tuttavia che rimanesse «èlla citade overo èllo contado de Peroscia enfermo» e dunque potesse essere, in un certo senso, controllato il suo stato di salute<sup>50</sup>.

L'invalidità fisica era contemplata anche come giustificazione per il podestà, nel caso in cui, ad esempio, non si fosse potuto recare a svolgere il suo ufficio quotidiano presso il palazzo del comune. Così stabiliva, ad esempio, negli antichi statuti di Vercelli del 1241 la rubrica che disciplinava *Qualiter potestas ad palacium venire teneatur*: «Item ibo ad palacium communis bis in die mane ante horam tercię et prius nonam sine fraude nisi remanserit [*sic*] sanguinis diminutione vel corporis medicatione vel tali infirmitate qua venire non possem sine gravamine mee persone»<sup>51</sup>. Similmente, sempre negli statuti del comune e del popolo di Perugia del 1342, l'infermità era contemplata, insieme all'assenza dalla città, quale unica ragione che giustificasse il podestà e il capitano del popolo dal non presenziare il primo al consiglio generale e il secondo al consiglio generale del popolo, soprattutto quando questi dovevano avanzare personalmente proposte di riforma<sup>52</sup>. Fatta

<sup>48</sup> *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, vol. I, Lib. I, cap. 4.16, p. 26.

<sup>49</sup> Ivi, Lib. I, cap. 13.10, p. 48.

<sup>50</sup> Ivi, Lib. I, cap. 16.34, p. 82.

<sup>51</sup> *Statuta communis Vercellarum ab anno MCCXLI*, rub. 36, col. 1110.

<sup>52</sup> *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, vol. I, Lib. I, cap. 29.3, p. 131.



eccezione per questi sporadici riferimenti alle conseguenze di una invalidità temporanea nell'esercizio di funzioni politiche o amministrative, gli *statuta* che ritornano con maggiore frequenza e che menzionano stati di infermità fisica o mentale permanenti possono essere raggruppati intorno al binomio sopraccitato di tutela giuridica/esclusione sociale.

Per quanto riguarda il primo polo del binomio succitato occorre distinguere almeno tre livelli d'intervento dei legislatori cittadini: un primo livello riguarda la specifica tutela giuridica di persone fisiche affette da infermità; un secondo livello è relativo alla tutela giuridica di quelle istituzioni che avevano tra i propri fini l'assistenza degli infermi e degli indigenti; un terzo livello, infine, ha a che fare con la disciplina giuridica dell'agire in seno alla comunità di coloro che, come medici, *apothecarii*, *spetiarii*, per la loro professione erano a stretto contatto o avevano a che fare con soggetti affetti da infermità.

Per ciò che concerne il primo livello d'intervento dei legislatori cittadini, negli statuti duecenteschi ritorna in più casi un incarico particolare – quello dello *iudex pauperum* o *iudex miserabilium* – che il podestà doveva attribuire non appena nominato per permettere la consulenza giuridica gratuita a quegli indigenti la cui condizione non permetteva, anche dal punto di vista economico, l'esercizio di un'azione legale. Negli statuti di Vercelli del 1241, ad esempio, fu stabilito uno *statutum* particolare nel quale si prevedeva che il podestà fosse tenuto ad eleggere entro un mese dalla propria nomina «unum iudicem», vale a dire un giureconsulto appartenente al collegio degli *iudices* cittadini, che giurasse davanti a lui «quod bona fide et sine fraude [...] consilium dabit et patrocinium prestabit in causis per totum annum in civitate Vercellarum» a vedove, orfani poveri «et aliis miserabilibus personis qui omnes propter paupertatem sibi iminentem in causa non erunt sufficientes ad expensas in ea faciendas»<sup>53</sup>. Entro quindici giorni dalla loro elezione il podestà o i consoli del comune di Vercelli erano altresì tenuti ad eleggere «duos procuratores bonos et utiles» per gli *infirmi* dell'ospedale di S. Lazzaro, vale a dire i lebbrosi, che gestisse-

<sup>53</sup> *Statuta communis Vercellarum ab anno MCCXXI*, rub. 116, coll. 1137-1138. La rubrica, secondo Giovambattista Andriani che ha curato l'edizione ottocentesca degli statuti vercellesi, era molto più antica della redazione del 1241. In margine si trova anche un'aggiunta, datata 1250, nella quale si prevede che «predictus iudex habeat a comuni Vercellarum solidos LX pp. et non ultra pro suo feudo medii anni et mutetur predictus iudex quolibet medio anno» (ivi, col. 1138, n. b). Nel corso del XIII secolo l'avvocato *pauperum* ricoprì normalmente anche la carica di vicepriore del collegio *iudicum* cittadino (ivi, col. 1137, n. 35).

ro «eorum negocia bona fide in agendo petendo atque defendendo»<sup>54</sup>. La tutela legale del comune fu estesa, dunque, nella formula particolare dell'istituzione di un procuratore che curasse i negozi giuridici ed economici dei soggetti protetti, anche a una categoria particolare di infermi, i malati di lebbra, verso i quali i legislatori comunali vercellesi dimostrarono oltretutto una certa tolleranza. In relazione alla loro circolazione in città, infatti, come dimostra una rubrica del 1230, stabilirono sì che i lebbrosi dovessero rimanere «in suis domibus» – probabile riferimento alla *domus infirmorum S. Lazari* la cui notizia più antica è del 1205 – e non potessero circolare «per civitatem» immischiandosi con gli altri cittadini, ma «exceptis dominicis diebus et diebus lune usque ad terciam et exceptis festis principalibus et ebdomada Sancta et Sancto Stephano»<sup>55</sup>.

Anche negli statuti parmensi del 1255 alla rubrica relativa all'ufficio del podestà segue un capitolo – in realtà precedente alla risistemazione della normativa cittadina di metà Duecento, essendo stato inserito nel 1233 nel corso del procedimento di riforma statutaria guidato dal frate minore Gherardo Boccadabati da Modena<sup>56</sup> – nel qua-

<sup>54</sup> Ivi, rub. 198, col. 1168.

<sup>55</sup> Ivi, rub. 356, coll. 1137-1138. È significativo che negli statuti del primo Duecento presi in esame non compaiono mai norme esplicite di esclusione dei lebbrosi dalla città. Un atteggiamento simile a quello della comunità di Vercelli si riscontra nella seconda metà del Duecento a Bassano del Grappa, in Veneto, dove i *malsani* potevano «ire per contratas petendo elemosinas» con la proibizione assoluta, tuttavia, di trattenersi e sedersi in qualsiasi luogo (*Gli statuti del comune di Bassano dell'anno 1259 e dell'anno 1295*, a cura di G. Fasoli, Venezia 1940 [Monumenti storici. Nuova serie, 2], per gli statuti del 1259, Lib. II, cap. 29, p. 54 (interessante notare che la rubrica fu abrogata, come riportato *ivi*, p. 54, n. 1) e per quelli del 1295, Lib. III, cap. 16, p. 358). Anche nella raccolta parmense del 1255 non vi sono *statuta* espliciti in tale senso. Tutt'al più è stabilito per legge il divieto di vendere ed introdurre in città i «porcos de malatis de sancto Lazaro»: «Capitulum quod quilibet beccarius, et quilibet alius civitatis Parmae, teneantur per sacramentum non vendere in grossum neque ad minutum carnes infirmas nec morbosas nec viciosas nec malatas nec involtas, nec eciam porcos de malatis de sancto Lazaro in beccaria nec subtus beccariam nec eciam in civitate nec in burgis. Et qui contrafecerit, solvat pro banno XX. parm. pro qualibet vice» (*Statuta communis Parmae digesta anno MCCLV*, Lib. III, p. 341).

<sup>56</sup> Cfr. sul ruolo svolto dagli ordini mendicanti nella riforma di alcuni statuti comunali italiani V. FUMAGALLI, *In margine all'«Alleluia» del 1233*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 80 (1980), pp. 257-272, A. VAUCHEZ, *Une campagne de pacification en Lombardie autour de*

le tra gli obblighi podestarili, oltre a quello di difendere i diritti delle istituzioni ecclesiastiche cittadine, era altresì annoverato quello di tutelare le persone indigenti, identificate secondo uno schema tripartito già incontrato: vedove, orfani, miserabili nella formulazione «omnibus aliis personis tam parvis quam magnis sine acceptatione aliquarum personarum»<sup>57</sup>. Nella medesima raccolta statutaria fu contemplata, inoltre, una norma che precisava chi e come doveva preoccuparsi di tale tutela giuridica: il podestà, entro un mese dall'inizio del suo incarico, doveva eleggere quattro *iudices* fra i migliori presenti in città, per i quali il Consiglio generale doveva stabilire un salario, cui affidare il compito di patrocinatori e consulenti legali degli indigenti. A questi ultimi i *boni iudices* non potevano richiedere nessun compenso, essendo obbligati da un giuramento pubblico a servirli «bona fide, sine fraude, remoto odio, amore et timore et gratia speciali». Il loro incarico, se svolto efficacemente e con dedizione, durava per l'intero mandato del podestà.

A questa norma del 1233 furono apportate due aggiunte, databili al 1242, in cui si precisava il salario, tre lire parmensi, e le modalità di selezione dei *patrocinatores pauperum*: innanzitutto, il podestà doveva chiedere in consiglio se qualche giureconsulto avesse voluto liberamente candidarsi a tale ufficio; nel caso in cui nessuno si fosse proposto spontaneamente, allora il podestà avrebbe dovuto eleggere i quattro *iudices* così come stabiliva il vecchio statuto del 1233<sup>58</sup>. Alla tutela giuridica si sommava, inoltre, anche un'altra forma di protezione sociale che riguardava per i medesimi soggetti anche l'esenzione dal pagamento di alcune imposte<sup>59</sup>. Norme identiche furono riproposte anche nella redazione statutaria successiva del 1266 quando, conclusa la breve parentesi della pseudo-signoria di Giberto da Gen-

1233. *L'action politique des Ordres Mendians d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix*, in ID., *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Torino 1980, pp. 71-117 e A. THOMPSON, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo. La "Grande devozione" del 1233*, Milano 1996 (Fonti e ricerche, 9).

<sup>57</sup> *Statuta communis Parmae digesta anno MCCLV*, Lib. I, p. 5.

<sup>58</sup> Ivi, Lib. I, p. 27.

<sup>59</sup> «Capitulum quod potestas et eius iudices et advocati et consules teneantur nullam accipere daciā orphanis et viduis pauperibus et miserabilibus personis, quam deberent solvere de suo: et notarii et iudices teneantur non accipere aliquid occasione consilii, vel scripturae, qualitercumque factae fuerint. Et iudex pauperum teneatur sacramento dicere si interrogatus est, et si non est, de illis pauperibus quos adiuvat, qui non possint solvere propter inopiam»: ivi, Lib. I, p. 116.

te, il governo della città passò nelle mani dei guelfi appartenenti alla *Societas cruxatorum*<sup>60</sup>.

Gli istituti giuridici del tutore e del curatore figurano tra gli strumenti principali offerti dal diritto attraverso cui i legislatori cittadini disciplinarono la curatela legale di alcune categorie sociali, nelle quali si trovano anche soggetti affetti da infermità fisiche e mentali. Il riferimento normativo cui si ispirano tali istituti è, come noto, il *Corpus iuris civilis* – in particolare I.1.13, 14, 23<sup>61</sup>, D.26 e 27<sup>62</sup> e C.5.28-70<sup>63</sup> – dove sono comprese indicazioni precise su come il diritto romano classico e tardoimperiale aveva immaginato la tutela e la cura legale, ad esempio, di ciechi, sordi, muti e folli. Come si evince da diverse rubriche degli statuti cittadini analizzati, tale eredità riflù, attraverso il *medium* della dottrina coeva, nella normativa statutaria cittadina, anche se in essa non sempre si specifica la tipologia d'infermità per cui si prevedeva l'applicazione dei predetti istituti, ad eccezione di quelle patologie particolari, la follia prima di tutte, che implicavano l'incapacità di intendere e di volere<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> *Statuta Communis Parmae ab anno MCCLXVI ad annum circiter MCCCIV*, Lib. I, p. 9. Sull'evoluzione delle istituzioni comunali parmensi tra XI e XIV secolo cfr. R. GRECI, *Origini, sviluppi e crisi del Comune*, in *Parma medievale. Poteri e istituzioni*, a cura di Id., Parma 2010 (Storia di Parma, 3/I), pp. 115-167. Sugli sviluppi politici quattrocenteschi di Parma M. GENTILE, *Fazioni al governo. Politica e società a Parma nel Quattrocento*, Roma 2009 (I libri di Viella, 100).

<sup>61</sup> *Corpus Iuris Civilis*, vol. I: *Novellae Institutiones*, edd. P. Krueger, Th. Mommsen, Hildesheim 2000 (ed. orig. Berlin 1963), pp. 6, 8. Nelle *Institutiones* l'istituto del curatore era previsto per diverse forme di invalidità come la sordità, il mutismo e per coloro che «morbo perpetuo laborant»: «[...] Furiosi quoque et prodigi, licet maiores viginti quinque annis sint, tamen in curatione sunt adgnatorum ex lege duodecim tabularum. sed solent Romae praefectus urbis vel praetor et in provinciis praesides ex inquisitione eis dare curatores. Sed et mente captis et surdis et mutis et qui morbo perpetuo laborant, quia rebus suis superesse non possunt, curatores dandi sunt [...]».

<sup>62</sup> Ivi, pp. 370-389.

<sup>63</sup> *Corpus Iuris Civilis*, vol. II: *Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Hildesheim 2008 (ed. orig. Berlin 1954), pp. 219-235. Anche in questo caso in C.5.68.1 si fa riferimento a diverse tipologie di infermità che richiedevano la tutela legale: «Imperatores Severus, Antoninus. Luminibus captus aut surdus aut mutus aut furiosus aut perpetua validitudo tentus tutelae seu curationis excusationem habent. PP. v id. Sept. Cilone et Libone cons. [a. 204]» (ivi, p. 233).

<sup>64</sup> La dottrina romanistica italiana, negli anni Ottanta del secolo scorso, stimolata dalla legge del 1978 in tema di assistenza psichiatrica, ha svolto significative ricerche sul tema della tutela giuridica dei malati di mente. Cfr. almeno E. NARDI,

Di norma il decreto d'interdizione dell'invalide era pronunciato da un giudice su richiesta dei parenti i quali potevano essere mossi a presentare tale istanza da un duplice interesse: l'incolumità del protetto e la conservazione del patrimonio familiare. Una volta stabilito, attraverso la testimonianza di persone di «bona fama», lo *status* di infermità, il giudice assegnava un curatore – scelto per lo più nel contesto familiare – il quale diveniva responsabile dei beni dell'interdetto e della loro gestione. Allo stesso tempo la cura prevedeva la protezione dell'infermo stesso, per evitare ad esempio che si suicidasse o che commettesse un delitto grave. La tutela promossa dal legislatore, coinvolgendo la famiglia, permetteva anche di evitare, là dove possibile, l'ospedalizzazione dell'invalide o il suo internamento in prigione, nel caso di reato<sup>65</sup>.

Nel *Liber II* degli statuti di Parma del 1255, ad esempio, un *additum* del 1230 alla rubrica che disciplinava *De eo cui bonis interdictum est et qualiter interdictio et revocatio bonorum alicui fieri et publicari debeant, et curator bonis dari* stabiliva che il podestà non potesse interdire la gestione dei beni a un soggetto per il quale non fosse stato esplicitamente richiesto, eccetto che per un «*furius vel mentecaptus sive non sanae mentis*» il cui stato di infermità, tuttavia, doveva essere provato «per testes bonae famae et opinionis»<sup>66</sup>. Nella compilazione del 1266 alla medesima rubrica si trova un'ulteriore aggiunta, inserita nel 1276, in cui si specificava che, nel caso in cui il soggetto ritenuto incapace di intendere e di volere fosse tornato «ad mores sanae mentis», si sarebbe dovuto comunicare l'avvenuto *ad rationem reditus* «per civitatem et burgos publice et minutim» e il medesimo soggetto che era

*Squilibrio e deficienza mentale in diritto romano*, Milano 1983 (Pubblicazioni del Seminario giuridico della Università di Bologna, 100) e O. DILIBERTO, *Studi sulle origini della 'cura furiosi'*, Napoli 1984 (Università di Cagliari. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza. Serie I. Giuridica, 32). Diliberto, in particolare, ha messo in rilievo i diversi valori attribuibili all'istituto giuridico della *cura*, in particolare in riferimento alla *cura furiosi*: il primo valore definito «emozionale», sulla scorta degli studi di Antonio Palma (A. PALMA, *Le 'curae' pubbliche. Studi sulle strutture amministrative romane*, Napoli 1980, p. 42), riguarda la *sollicitudo* umana del curatore per il soggetto infermo; il secondo valore riguarda il significato più dinamico della curatela, vale a dire l'occuparsi di un certo negozio o di una certa *res* facendo le veci di colui che è sottoposto alla *cura*; il terzo valore, infine, è relativo allo svolgimento da parte del curatore di negozi *pro aliquo*, dietro esplicito incarico di un'autorità (DILIBERTO, *Studi sulle origini della 'cura furiosi'*, pp. 109-116).

<sup>65</sup> M. LAHARIE, *La folie au Moyen Âge, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1991, pp. 245-247.

<sup>66</sup> *Statuta communis Parmae digesta anno MCCLV*, Lib. II, p. 235.

stato precedentemente sottoposto all'interdetto o chi per lui, entro il termine di due mesi, avrebbe dovuto presentare i documenti che certificavano l'interdizione «*coram uno ex iudicibus potestatis*», in modo che il notaio del giudice certificasse l'avvenuto ritorno alla normalità «*cum millesimo, die, indicione et mense*».

Oltrepassato il termine stabilito dal podestà, qualsiasi documento prodotto con la funzione di riscattare la capacità giuridica del *non sanae mentis* sarebbe stato ritenuto dalle autorità cittadine «*irritum et nullius valoris*». Inoltre, si stabilì che i nomi dei riabilitati come degli interdetti fossero scritti «*in duo libris, unus quorum sit apud statutum in palacio, et alius in camera communis*» affinché tutti potessero conoscere le generalità «*et possint eciam cavere sibi cum quibus contrahant*». Per la procedura d'interdizione occorreva seguire, inoltre, un iter preciso che prevedeva che «*infra octo dies post latam sententiam*» fossero scritti i nomi degli interdetti in entrambi i libri citati «*cum millesimo, mense, die et indicione*»; la redazione grafica del volume, in aggiunta, doveva essere impostata «*sic spaciose*» da permettere al notaio di annotare «*qualiter sibi administratio fuerit restituta, si per sententiam restitueretur*»<sup>67</sup>.

La documentazione parmense, inoltre, offre spunti interessanti anche per conoscere l'evoluzione dell'attribuzione della *potestas* di nominare tutori e curatori per soggetti infermi. Negli statuti del 1255, infatti, fu inserito un *instrumentum*, datato 1221, che attestava l'avvenuta composizione del conflitto accesosi a cavaliere tra i secoli XII e XIII fra comune e vescovo in relazione alla *iurisdictio* da esercitare sul *comitatus* di Parma. Il difficile rapporto tra Chiesa cittadina e istituzioni comunali è ben documentato dal noto *libellus* del 1218 – finemente studiato da Olivier Guyotjeannin – fatto predisporre dal presule Obizzo Fieschi perché fosse inviato a papa Onorio III<sup>68</sup>.

In tale *libellus* il vescovo rivendicava soprattutto le conseguenze giuridiche del proprio potere politico, tra le quali vi era appunto anche l'amministrazione della tutela legale di soggetti incapaci di gestire autonomamente le alienazioni dei propri beni. Il fondamento giuridico di tale pretesa risiedeva nel diritto tardoimperiale, come dimostra

<sup>67</sup> *Statuta Communis Parmae ab anno MCCLXVI ad annum circiter MCCCIV*, Lib. II, pp. 224-225.

<sup>68</sup> O. GUYOTJEANNIN, *Conflit de juridiction et exercice de la justice à Parme et dans son territoire d'après une enquête de 1218*, «*Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, temps modernes*», 97 (1985), pp. 183-300.

la disposizione giustiniana del 531 trādita nel *Codex* (C.1.3.51)<sup>69</sup>. Tuttavia le concessioni fatte ai comuni dell'Italia settentrionale in occasione della pace di Costanza avevano rimesso in discussione numerose prerogative che tradizionalmente erano state amministrare a Parma dal vescovo. *L'instrumentum* del 1221 conferma che a questa altezza cronologica, nel delicato confronto dialettico fra le parti, il comune consentì al presule cittadino di conservare il diritto di nomina di tutori e curatori:

emancipationes, curationes generales minorum, dationes tutorum, interpositiones decreti in alienationibus rerum pupillorum, et productiones testium ad aeternam memoriam recipiendorum, et creationes tabellionum dimittent episcopo, nec impediunt, neque amodo de eis se intromittent<sup>70</sup>.

Tuttavia, nei medesimi statuti fu inserita una rubrica che attestava quanto l'imperatore Federico II nel 1245<sup>71</sup>, su richiesta del podestà di Parma Tebaldo di Francesco, avesse concesso «in perpetuum» al comune: «ius et potestatem interponendi decreta in alienationibus rerum immobilium pupillorum, et ius dandi tutores et curatores generales minoribus xxv. annis, et omnibus aliis quibus de jure dantur», vale a dire anche a *furiosi*, *mentecapti* e *non sanae mentis* e le altre categorie di infermi già contemplate nel *Corpus iuris civilis*<sup>72</sup>. Nel corso di cinquant'anni, dunque, la nomina di tutori legali degli infermi passò dall'ambito giurisdizionale vescovile a quello comunale, segnando così

<sup>69</sup> «Generaliter sancimus omnes viros reverentissimos episcopos nec non presbyteros seu diaconos et subdiaconos et praecipue monachos, licet non sint clerici, immunitatem ipso iure omnes habere tutelae sive testamentariae sive legitimae sive dativae: et non solum tutelae esse eos expertes, sed etiam curae, non solum pupillorum et adultorum, sed et furiosi et muti et surdi et aliarum personarum, quibus tutores vel curatores a veteribus legibus dantur. Eos tamen clericos et monachos huiusmodi habere beneficium sancimus, qui ad sacrosanctas ecclesias vel monasteria permanent, non devagantes neque circa divina ministeria desides, cum propter hoc ipsum beneficium eis indulgemus, ut aliis omnibus derelictis dei omnipotentis inhaereant ministeriis. Et hoc non solum in vetere Roma vel in hac regia civitate, sed in omni terra, ubicumque christianorum nomen colitur, obtinere sancimus»: *Corpus Iuris Civilis*, vol. II: *Codex Iustinianus*, pp. 34-35.

<sup>70</sup> *Statuta communis Parmae digesta anno MCCLV*, Lib. I, pp. 194-197, in particolare p. 196.

<sup>71</sup> I. AFFÒ, *Storia della città di Parma*, vol. III, Parma 1793, pp. 193-194.

<sup>72</sup> *Statuta communis Parmae digesta anno MCCLV*, Lib. I, pp. 203-204.

una direzione cui ben presto si orienterà anche il più generale impegno assistenziale delle istituzioni cittadine<sup>73</sup>.

Negli statuti di Perugia del 1279 compaiono, invece, tre norme relative alla tutela legale riferibili al tema in questione. Nel primo *quaternus*, il capitolo diciannove o venti – a seconda di quale dei due manoscritti che tramandano la normativa si prende in esame<sup>74</sup> –, dedicato a *Qualiter tutores et curatores dentur pupillis et adultis et aliis, quibus necesse fuerit*, stabiliva che il podestà, il capitano e i loro *iudices* avessero la *potestas* di concedere a bambini e adulti che ne facessero richiesta «tutorem vel curatorem». Seguiva un *additum* in cui si precisava che i medesimi amministratori cittadini dovessero concedere «tutores et curatores» anche a «furiosis, prodigis, mentecaptis et aliis, quibus de iure conceditur et dari possunt» e che tale *potestas* di attribuire la cura legale era concessa agli *iudices* direttamente dal comune di Perugia («de civitate Perusii habens officium a communi»)<sup>75</sup>.

Stipulare un contratto con soggetti incapaci di intendere e di volere, del resto, non era senza conseguenze per un *sanus*. I legislatori perugini previdero una norma specifica che regolasse tale eventualità: il capitolo dedicato a *Qualiter contractus factus cum prodigis non valeat, et qualiter banniatur ne quis contrahat cum eisdem*. Questa disposizione particolare, come esplicitato nella titolazione, certifica, nello specifico, veti posti dalla normativa all'azione dei *prodigi*, vale a dire degli sciaccuatori, e non menziona apertamente soggetti mentalmente infermi – indicati di norma nelle fonti con i termini *furiosi*, *mentecapti*, *non sanae mentis*, *dementi*, *idiotae* – o per altri motivi invalidi per cui il diritto prevedeva l'istituto della *cura*, come, ad esempio, ciechi, sordi o muti.

Tuttavia, non solo va considerato che nelle rubriche relative alla curatela legale di soggetti non giuridicamente autosufficienti i *prodigi* sono

<sup>73</sup> Sulla tutela della Chiesa e del comune, tra Due e Trecento, nei confronti degli strati più deboli della società parmense cfr. M. GAZZINI, *L'impegno assistenziale*, in *Studi sul Medioevo emiliano. Parma e Piacenza in età comunale*, a cura di R. Greci, Bologna 2009 (Itinerari medievali, 13), pp. 111-120 e EAD., *Assistenza e confraternite tra devozione e civismo*, in *Parma medievale. Economia, società, memoria*, a cura di R. Greci, Parma 2011 (Storia di Parma, 3/II), pp. 189-213, in particolare pp. 208-213. Sugli sviluppi quattrocenteschi cfr. G. ALBINI, *Carità e assistenza nel Quattrocento parmense: le istituzioni, gli uomini*, ivi, pp. 215-255.

<sup>74</sup> Per un'analisi dei due manoscritti (Archivio di Stato di Perugia, Archivio storico del Comune di Perugia, *Statuti*, nr. 1 e ivi, nr. 12,1) e delle concordanze fra di essi cfr. *Statuto del comune di Perugia del 1279*, vol. II, pp. 25-70.

<sup>75</sup> *Statuto del comune di Perugia del 1279*, vol. I, cap. 19 [20 B], pp. 25-26.



sempre inseriti in una lista comprensiva di *furiosi, mentecapti e non sanae mentis* – cosa che fa pensare che la prodigalità, come riferisce Alberico da Rosciate nel citato *Dictionarium*, fosse in qualche modo concepita quale una malattia o, ad ogni modo, un non pieno possesso delle proprie facoltà razionali<sup>76</sup> – ma anche che un *prodigus* poteva essere tale in conseguenza di un'intervenuta incapacità di intendere e di volere. Ciò giustifica il contemplare tale disposizione nella materia in esame in questo studio.

Essa, ad ogni modo, stabiliva *in primis* che il podestà e il capitano fossero tenuti ad obbligare il «prodigus» che rischiava di sperperare i propri beni «ad sensum et volutatem consanguineorum et amicorum magis sibi propinquorum, ut sua bene gerat negotia et ab ea dilapidatione desistat»; nel caso in cui, tuttavia, il soggetto indiziato persistesse nella sua opera dissipatoria – che poi significava la dissoluzione del patrimonio del nucleo familiare – allora le autorità cittadine erano tenute a intervenire tutelando lui e la famiglia, attraverso l'interdizione dall'amministrazione delle proprietà e la concessione di un «curator bonis et rebus ipsius dilapidantis». Il *prodigus* in questo modo non poteva «vendere nec alienare» i suoi beni senza permesso del curatore. Allo stesso tempo il podestà e il capitano dovevano rendere pubblico durante il giorno del sabato il divieto di accendere mutui o sottoscrivere obbligazioni con il predetto *prodigus*, pena venticinque lire di denari, la perdita del credito concesso o la restituzione del denaro ricevuto. Ogni contratto che implicava un *prodigus* quale parte in causa, inoltre, era a tutti gli effetti ritenuto giuridicamente nullo<sup>77</sup>. Gli statuti del

<sup>76</sup> Alberico, sulla scorta di Egidio Romano (AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, Venetiis, per magistrum Bernardinum Vercellensem, 1507, f. 20), osserva che la «prodigalitas est morbus curabilis» a differenza dell'avarizia. Cfr. ALBERICI DE ROSATE *Dictionarium iuris*, f. 645. Egidio Romano usa il termine *morbus* non in senso tecnico, osservando infatti che la prodigalità è sì «morbus curabilis» ma con l'età ed è propria dei giovani. Dunque, il cardinale e teologo agostiniano interpreta il termine più come un vizio giovanile che come una vera e propria incapacità di intendere e di volere. Ugualmente, esso può indicare un disordine a livello psicologico che impedisce di essere nella pienezza delle proprie facoltà intellettuali. Cfr. anche LAHARIE, *La folie au Moyen Âge*, p. 245. Il prodigo, nell'immaginario medievale, è l'antipode dell'avarico: è colui che «dissipa la ricchezza rovinando se stesso e la propria famiglia» e che non considera ciò che possiede «un bene degno di cura». Per questo sia l'avarizia sia il suo contrario, la prodigalità, costituiscono «in modo opposto ma complementare» anche un peccato fra i più gravi compresi nel settenario dei vizi capitali. Cfr. su questo aspetto C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000 (Saggi, 832), pp. 118-119.

<sup>77</sup> *Statuto del comune di Perugia del 1279*, vol. I, cap. 480, pp. 427-428.

comune e del popolo di Perugia del 1342 receperono tali disposizioni e le riproposero secondo una formulazione simile<sup>78</sup>.

A Bergamo, ugualmente, la normativa cittadina del 1331 prevede che il vicario e i suoi giudici fossero tenuti a nominare «tutores et curatores bona fide minoribus, et aliis indigentibus curatores secundum iuris formam» – probabilmente con riferimento ai passi citati del *Corpus iuris civilis* –, i quali avrebbero dovuto giurare di «conficere duplex inventarium de bonis eorum quorum sunt tutores vel curatores infra sexaginta dies», una copia del quale si sarebbe dovuta conservare presso l'archivio comunale<sup>79</sup>. Anche in questo caso l'uso della formulazione generica *indigentes* potrebbe lasciare aperta l'ipotesi che la disposizione non contempli i soggetti che qui interessa indagare. Nella medesima raccolta, tuttavia, figurano altri due capitoli dedicati al tema della curatela legale di persone giuridicamente non autosufficienti, tra cui sono comprese anche quelle affette da infermità mentale: il primo, contenuto nella *collatio* V, stabiliva che i giudici dei consoli di giustizia potessero «dare tutores et curatores et decreta et auctoritates interponere» e che solo mediante tali *custodes* il soggetto tutelato potesse alienare beni e proprietà<sup>80</sup>; il secondo – facente parte della tradizione normativa locale precedente, essendo datato 1242 –, contenuto nella *collatio* X e riferito più in generale alle *emancipationes*, decretava che presso i consoli dei notai dovessero essere conservati due libri nei quali, nel primo fosse riportata la certificazione pubblica delle avvenute alienazioni di beni e nel secondo fossero annotati «nomina et prenomina omnium illorum, qui condam fuerint vel de cetero erunt interdicti tamquam prodigi et deguastatores et nomina et prenomina eorum sub quibus erunt vel sunt interdicti» e «diem et mensem et annum, quo quisque eorum sit interdictus et nomen et prenomen notarii, qui inde fecerit instrumentum». In questo modo le autorità cittadine agivano «in utilitatem emancipati et emancipantis»<sup>81</sup>. È probabile, dunque, che il generico lemma *indigentes* della prima norma citata fosse usato anche in riferimento a soggetti mentalmente infermi e, più in generale, a persone non in grado di gestire autonomamente il proprio patrimonio perché invalide. L'istituto del curatore o tutore legale cui affidare

<sup>78</sup> *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, vol. I, Lib. II, cap. 61.2, p. 449.

<sup>79</sup> *Lo statuto di Bergamo del 1331*, collatio II, cap. 21, p. 36.

<sup>80</sup> Ivi, collatio V, cap. 18, p. 110.

<sup>81</sup> Ivi, collatio X, cap. 20, pp. 202-204, in particolare pp. 203-204.

«aliis indigentibus» è ripreso in modo sostanzialmente identico anche nella redazione statutaria del 1353<sup>82</sup>.

Tra gli uffici comunali predisposti dalle istituzioni cittadine del Due e Trecento per la tutela di invalidi fisici e mentali e il più generale controllo della sanità pubblica vi è anche quello particolare del *custos super infirmis*. Si trovano due attestazioni particolari di questo incarico che mostrano come i legislatori cittadini avessero predisposto una vera e propria ‘codificazione della carità’ tesa a salvaguardare allo stesso tempo gli infermi e la sanità pubblica: la prima, in ordine cronologico, si trova negli statuti di Perugia del 1279; la seconda, negli statuti di Milano del 1396. A Perugia il diritto municipale scritto stabiliva che, in occasione dell’elezione degli ufficiali comunali, il podestà e il capitano del popolo fossero tenuti altresì a nominare «quinque bonos homines, unum de qualibet porta» che avessero il compito di ispezionare città e sobborghi per verificare se «aliquis infirmatur ita quod se iurare non valeat, et quod non habeat qui infirmitatem custodiat, et quod non habeat de suo». Si trattava, dunque, di infermi isolati, probabilmente abbandonati dalla famiglia – cui spettava di norma la prima cura del malato – o rimasti senza nessuno. Nel caso in cui i predetti ufficiali avessero trovato tali *infirmi* avrebbero dovuto portare «infirmum vel infirmam in quocumque hospitali eis videbitur; et illum et illam ibi faciant custodiri expensis illius hospitalis, donec reducetur ad pristinam sanitatem». Il salario di tali ufficiali era di venti soldi di denari. Nel caso in cui gli ospedali cittadini avessero rifiutato l’ospitalità ai predetti *infirmi* il comune li avrebbe privati dei benefici loro concessi e della propria protezione<sup>83</sup>.

A Milano, invece, il vicario dell’Ufficio di provizione avrebbe dovuto eleggere «sex providi viri de hospitalibus, vel de ordine tertii ordinis, vel de anzianis hospitalis quattuor Mariarum» che andassero quotidianamente «per civitatem et suburbia et qui inquirant et colligant pauperes infirmos» originarii della città o del comitato milanese. I più diseredati fra loro dovevano essere condotti «ad hospitalia ubi serviatur eis in necessitatibus et opportunitatibus prout congruet», secondo le possibilità dell’ente assistenziale che li avrebbe ospitati<sup>84</sup>. Queste due norme costituiscono un’immagine dinamica di quel ‘cristianesimo civico’ che andò affermandosi in questi secoli nella società

<sup>82</sup> *Lo statuto di Bergamo del 1353*, collatio I, cap. 62, p. 65.

<sup>83</sup> *Statuto del comune di Perugia del 1279*, vol. I, cap. 270 [266B], pp. 267-268.

<sup>84</sup> Milano, Archivio dell’Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 96, f. 27v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 4, p. 60.

cittadina italiana e che costituì, come osservato da Giorgio Chittolini, «una religiosità cittadina indirizzata al bene comune della città, alla *cura civium* oltre che alla *cura animarum*»<sup>85</sup>. Francesco La Cava ha altresì ipotizzato che questa norma di ricercare gli ammalati per le contrade fosse stata introdotta ad imitazione di una consuetudine praticata dai *fratres* ospedalieri dell'ordine di S. Spirito che a partire dall'inizio del XIII secolo iniziò a diffondersi nella penisola italiana<sup>86</sup>.

Lo *ius proprium* milanese prevedeva anche che fosse individuato «per dominium Mediolani» un chirurgo (*medicus cilorgie*) «qui appelletur medicus pauperum» – un medico, dunque, riservato a quegli infermi che per la loro indigenza non avrebbero potuto in alcun modo permettersi una consulenza particolare come quella di un chirurgo –, il cui ufficio durasse un anno e che fosse ricompensato a spese del comune cinquanta lire di terzioli, «qui teneatur et debeatur medicare gratis infirmos hospitalium civitatis Mediolani et suburbium Mediolani et carcerum»<sup>87</sup>. Agli appartenenti ai collegi cittadini dei medici e dei chirurghi – due istituzioni separate, come si evince dal dettato dello statuto

<sup>85</sup> G. CHITTOLINI, *Società urbana, chiesa cittadina e religione in Italia alla fine del Quattrocento*, «Società e storia», 87 (2000), pp. 1-18, in particolare pp. 5-6. Sulla religiosità civica cfr. anche M. RONZANI, *La 'chiesa del Comune' nelle città dell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, «Società e storia», 21 (1983), pp. 499-534 e *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle" de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, ed. par A. Vauchez, Rome 1995 (Collection de l'École Française de Rome, 213). Nell'*Introduction* André Vauchez, a proposito del rapporto città-ospedali nella società urbana due-trecentesca, ha opportunamente sottolineato che non si può certo ravvisare un'opposizione tra ambito laico ed ecclesiastico, ma che, tutt'al più, anche per il periodo successivo (XV secolo), si deve parlare di una «simple redéfinition des champs d'action respectifs de l'Église et des autorités municipales, qui ne mettait en cause ni les prerogatives de chacun pouvoirs ni la nature de leurs relations» (ivi, pp. 3-4).

<sup>86</sup> LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, pp. 39-40. Cfr. il capitolo XL della regola dell'ordine di S. Spirito, *De pauperibus requirendis*: «Pauperes infirmi per vicos uno die cuiuslibet ebdomade et per plateas querentur et in domum sancti Spiritus deferantur et cura eorum diligentissime habeatur». Cfr. *Liber Regulae S. Spiritus (Regola dell'Ordine Ospitaliero di S. Spirito)*, a cura di F. La Cava, Milano 1947 (Studi di Storia della Medicina, 6), p. 164. Cfr. anche G. DROSSBACH, *Christliche caritas als Rechtsinstitut. Hospital und Orden von Santo Spirito in Sassia (1198-1378)*, Paderborn 2005 (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 2), pp. 388-389.

<sup>87</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 147, f. 35v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 5, pp. 60-61.

– era, inoltre, richiesto di «visitare et medicare pauperes et egenos amore Dei», secondo le modalità ritenute idonee «per universitatem suam»<sup>88</sup>.

Nelle normative cittadine prese in esame si trovano, infine, clausole di deroga a disposizioni indirizzate a tutta la cittadinanza che possono essere contemplate quali espressioni di tutela giuridica dei *debiles* della comunità. Negli statuti di Verona del 1327, ad esempio, la norma che stabiliva *Infra quantum tempus massarii villarum et iurati guaytarum teneantur denunciare rixas seu ferutas denunciare debeant, et de hominibus elligendis in guaytis ad denuncianda predicta; et de malefactoribus capiendis* disponeva che nella *guayta* – circoscrizione cittadina – tutti i *cives* fossero tenuti a denunciare risse che provocassero ferite gravi o che degenerassero in delitti e a portare con forza i malfattori dal podestà o presso il palazzo del comune; «quod si non fecerint, omnes ipsius guayte, exceptis viduis, orphanis et pupillis et aliis miserabilibus et inutilibus personis, condempnetur et puniantur» a pagare una multa di venticinque lire per ogni rissa e di cinquanta lire per ogni omicidio<sup>89</sup>. Ugualmente, anche nei capitoli che imponevano il bando dalla città al conte di S. Bonifacio e a coloro che appartenevano alla sua fazione si fa menzione alla medesima clausola. In particolare, la rubrica che disciplinava *Quod homines guaytarum teneantur capere predictas personas*, vale a dire i fuoriusciti predetti, esentava dall'obbligo di denuncia e dalla conseguente pena le medesime categorie sopraccitate: «exceptis viduis, orphanis et pupillis et aliis miserabilis et inutilibus personis»<sup>90</sup>.

Negli statuti bergamaschi del 1353, invece, si trova una medesima tipologia di tutela, mediante esenzione dalla sanzione stabilita nello *statutum*, in una disposizione che disciplinava il divieto imposto ai «consulles et comunia cuiusque loci prope civitatem ad novem miliaria et in plano per decem millaria» di far circolare capre e caproni. Tale proibizione poteva essere derogata «ex necessitate alicuius pueri lactantis vel alterius persone infirme et hoc sine fraude»<sup>91</sup>. Nelle *addiciones* del 1366 agli statuti eporediesi del 1329, infine, era contemplata

<sup>88</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 153, f. 183v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 32, p. 71. Il cap. 154, che sanciva per legge l'esistenza di un collegio di medici *phisice* cittadino, stabiliva inoltre «quod medici teneantur visitare pauperes et egros pro posse, et eis consulere gratis, amore Dei» (Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 154, f. 183v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 33, p. 71).

<sup>89</sup> *Statuti di Verona del 1327*, vol. II, Lib. III, cap. 19, pp. 450-451.

<sup>90</sup> Ivi, cap. 109, pp. 491-492.

<sup>91</sup> *Lo statuto di Bergamo del 1353*, collatio VII, cap. 16, pp. 145-146.

una norma che esentava dall'obbligo di «custodia diurna et nocturna vel scaraguayta» quegli ospizi «in quo fuerit aliquis infirmus tali infirmitate quo necessario iaceat in lecto»<sup>92</sup>.

Il secondo livello d'intervento citato – il più studiato dalla storiografia che si è occupata di storia urbana e di storia ospedaliera – riguarda la tutela, protezione e sovvenzione degli enti assistenziali che a vario titolo si occupavano dell'assistenza degli infermi. Negli statuti due-trecenteschi l'attenzione delle autorità comunali per queste realtà che dipendevano di norma o dai vertici delle istituzioni ecclesiastiche locali o da ordini religiosi a vocazione ospedaliera aumentò in modo esponenziale fino a diventare oggetto, a partire dal XV secolo, nel contesto delle realtà signorili tardomedievali, di una iniziale, anche se non sempre definita, politica sanitaria<sup>93</sup>. Va considerato senz'altro che, ancora nei secoli XIII e XIV, la medicalizzazione rappresentò sovente l'aspetto meno praticato di questi enti plurifunzionali. Ugualmente, però, non si può non tener conto che essi si principalmente accoglievano e sostenevano gli indigenti attraverso l'elargizione di beni di prima necessità ed elemosina ma anche, là dove possibile, curavano e, soprat-

<sup>92</sup> *Gli statuti del comune di Ivrea*, vol. II, *Addiciones et statuta facte et facta anno MCCCLXVI*, rubr. 4, p. 377.

<sup>93</sup> G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993 (Biblioteca di storia urbana medievale, 8), pp. 9-15 e *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*, a cura di A. J. Grieco e L. Sandri, Firenze 1997 (Medicina e storia). Cfr. anche A. SOMMERLECHNER, *Spitäler in Nord- und Mittelitalien vom 11. bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts*, in *Europäisches Spitalwesen. Institutionelle Fürsorge in Mittelalter und Früher Neuzeit/Hospitals and Institutional Care in Medieval and Early Modern Europe*, hg. von M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl, A. Weiss, Wien-München 2008 (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband, 51), pp. 105-134. Da ultimo cfr. G. ALBINI, *Ospedali e società urbana: Italia centro-settentrionale, secoli XIII-XVI*, in *Assistenza e solidarietà in Europa, secc. XIII-XVIII/Social assistance and solidarity in Europe from the 13<sup>th</sup> to the 18<sup>th</sup> centuries. Atti della Quarantaquattresima Settimana di Studi (22-26 aprile 2012)*, a cura di F. Ammannati, Firenze 2013 (Pubblicazioni dell'Istituto internazionale di storia economica F. Datini di Prato. Serie II, Atti delle "settimane di studio" e altri convegni, 44), pp. 384-398. Per una panoramica sulla recente storiografia che ha trattato temi di storia ospedaliera in riferimento al territorio italiano cfr. M. GAZZINI, *Ospedali nell'Italia medievale*, «Reti medievali Rivista», 13/1 (2012), <http://rivista.retimedievali.it>. Per le riforme ospedaliere tardo-medievali si veda il recente quadro offerto da Thomas Frank che mette a confronto diverse esperienze del continente europeo: T. FRANK, *Heilsame Wortgefechte. Reformen europäischer Hospitäler vom 14. bis 16. Jahrhundert*, Göttingen 2014 (Berliner Mittelalter- und Frühneuezeitforschung, 18).

tutto, assistevano i malati. Val la pena perciò ripercorrere statuto per statuto questa linea d'intervento per cogliere, attraverso l'azione legislativa, gli interessi e le politiche attuate dalle comunità cittadine e dalle loro istituzioni di governo nei confronti della realtà degli indigenti.

Nei codici più antichi di diritto municipale presi in esame – Vercelli e Parma – si ritrovano norme che tutelano, attraverso la protezione giuridica o l'esenzione fiscale, gli *hospitalia* cittadini. Nel diritto scritto del comune piemontese, ad esempio, la rubrica significativamente intitolata *De religione divina* stabiliva che il «potestas sive consules qui pro tempore fuerint in regiminibus Vercellarum» fossero tenuti, sotto giuramento, a «custodire et salvare domum miserabilem Rantivorum et possessiones et bona ipsorum»<sup>94</sup>. Nell'elenco degli enti assistenziali presi sotto la custodia del comune erano contemplati anche l'ospedale di S. Lazzaro<sup>95</sup>, di S. Bartolomeo<sup>96</sup>, quelli di S. Spirito<sup>97</sup> e di S. Graziano<sup>98</sup>, gli ospedali di ponte<sup>99</sup>, quello di S. Lorenzo<sup>100</sup> e una «domus Dei»<sup>101</sup>. Come notato da

<sup>94</sup> *Statuta communis Vercellarum ab anno MCCXLI*, rub. 32, coll. 1107-1110. La *Domus Rantivorum* coincide con l'ospizio di S. Silvestro che offriva assistenza ai trovatelli di Vercelli. È già attestato all'inizio del Duecento nel testamento di Uberto *de Benedictis* (ivi, col. 1108, nt. 14).

<sup>95</sup> Si tratta dell'ospedale dedicato alla cura dei lebbrosi, la cui notizia più antica è del 1205 (*ibidem*).

<sup>96</sup> L'ospedale di S. Bartolomeo esisteva già nel XII secolo presso la prepositura dei canonici di S. Bartolomeo fuori dalle mura cittadine (*ibidem*).

<sup>97</sup> Cfr. G. FERRARIS, *I fratres et sorores de Karitate e la fondazione dell'Ospedale S. Spirito di Vercelli (1214)*, «Bollettino storico vercellese», 54 (2000), pp. 47-67.

<sup>98</sup> L'ente assistenziale dipendeva dai canonici di S. Graziano. È attestato già a metà del XII secolo, così come documenta una copia autentica del 1289 di un privilegio di Innocenzo II del 1140 (*Chartarum*, t. II, Augustae Taurinorum 1854 [Historiae Patriae Monumenta, 6], n. 187, coll. 234-236).

<sup>99</sup> Il riferimento è agli ospedali di S. Maria al Cervo e dell'Opera di Ponte fondati da Beatrice di Borgogna, moglie dell'imperatore Federico I Barbarossa (*Statuta communis Vercellarum ab anno MCCXLI*, coll. 1108-1109, nt. 14). Su questa tipologia di esperienze d'assistenza cfr. G.G. MERLO, *Esperienze religiose e opere assistenziali in un'area di ponte tra XII e XIII secolo*, in *Luoghi di strada nel medioevo. Fra il Po, il mare e le Alpi Occidentali*, a cura di G. Sergi, Torino 1996, pp. 213-234.

<sup>100</sup> Giovambattista Andriani, che ha curato l'edizione degli statuti, ha annotato che questo ospedale era gestito dai *fratres de Karitate*, confondendolo forse con quello di S. Spirito (*Statuta communis Vercellarum ab anno MCCXLI*, coll. 1108-1109, nt. 14).

<sup>101</sup> Piccolo ospedale gestito da una comunità cistercense femminile (*Statuta communis Vercellarum ab anno MCCXLI*, coll. 1108-1109, nt. 14). Cfr. M. CASSETTI, *Cenni storici sul monastero e ospedale della Casa di Dio di Vercelli*, «Bollettino storico vercellese», 15 (1980), pp. 31-55.

Giovambattista Andriani, il fatto che in questa rubrica non siano contemplati gli importanti ospedali cittadini di S. Brigida o degli Scoti<sup>102</sup> e di S. Andrea<sup>103</sup> – fondato dal cardinale Guala Bicchieri nel 1219 – può forse significare che il contenuto di questo *statutum* sia stato ripreso dalla normativa locale precedente e che, dunque, sia anteriore al 1241: tale ipotesi può essere corroborata da una nota a margine aggiunta alla rubrica nella quale si legge «et hospitalis sancti Andree et aliorum hospitalium scitorum vel de cetero faciendorum in civitate et districtu Vercellarum».

Negli statuti parmensi del 1255, invece, tra le norme a carattere tutelare se ne trova una dedicata agli enti assistenziali incentrata principalmente sull'esenzione dall'imposta del *laudagium*<sup>104</sup>. In tale esenzione erano compresi l'ospedale Rodolfo Tanzi che assisteva gli infermi e gli esposti<sup>105</sup>, l'ospedale di S. Lazzaro dedicato principalmente alla cura dei lebbrosi<sup>106</sup>, gli ospedali di ponte<sup>107</sup>, quelli di S. Sepolcro<sup>108</sup>, di

<sup>102</sup> M.C. FERRARI, *L'ospedale di S. Brigida o degli Scoti nella storia di Vercelli medievale (secoli XII-XIV)*, Vercelli 2001.

<sup>103</sup> G. FERRARIS, *L'Ospedale di S. Andrea di Vercelli nel secolo XIII. Religiosità, economia, società*, Vercelli 2003 (Biblioteca della Società storica vercellese). Sulla riforma tardomedievale dell'ospedale vercellese cfr. i contributi in *E divenne maggiore. Aspetti della storia dell'Ospedale di Sant'Andrea in Vercelli. Atti del convegno di Vercelli (8 novembre 2003)*, a cura di M.C. Perazzo, Novara 2009 (Interlinea).

<sup>104</sup> *Statuta communis Parmae digesta anno MCCLV*, Lib. I, pp. 115-116. Sul rapporto tra comune ed enti assistenziali in epoca comunale cfr. GAZZINI, *L'impegno assistenziale*, pp. 111-120.

<sup>105</sup> Sull'ospedale Rodolfo Tanzi di Parma cfr. i contributi raccolti in *L'ospedale Rodolfo Tanzi di Parma in età medievale*, a cura di R. Greci, Bologna 2004 (Itinerari medievali, 7).

<sup>106</sup> E. NASALLI ROCCA, *L'ospedale di S. Lazzaro di Parma*, «Archivio storico per le provincie parmensi», s. III, 3 (1938), pp. 21-42. Per una comparazione con altre realtà emiliane, come quella piacentina, cfr. G. ALBINI, *Comunità di lebbrosi in Italia settentrionale (secoli XI-XIII)*, in *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel medioevo*, a cura di G. De Sandre Gasparini e M.C. Rossi, Verona 2013 (Quaderni di storia religiosa, 19), pp. 147-174, in particolare pp. 158-161.

<sup>107</sup> M. GAZZINI, *La città, la strada, l'ospitalità: l'area di Capodiponte a Parma tra XIII e XIV secolo*, in *Un'area di strada: l'Emilia occidentale nel Medioevo. Ricerche storiche e riflessioni metodologiche. Atti dei Convegni di Parma e Castell'Arquato (novembre 1997)*, a cura di R. Greci, Bologna 2000 (Itinerari medievali, 3), pp. 307-331 e G. ALBINI, *Strade e ospitalità, ponti e ospedali di ponte nell'Emilia occidentale (secc. XII-XIV)*, in *Studi sull'Emilia occidentale nel Medioevo: società e istituzioni*, a cura di R. Greci, Bologna 2001 (Itinerari medievali, 4), pp. 205-251.

<sup>108</sup> V. SONCINI, *La Chiesa di S. Sepolcro in Parma. I suoi canonici regolari e i suoi cavalieri*, Parma 1932 e P. SILANOS, *La fondazione della Chiesa e dell'ospedale di S.*



S. Egidio, della Misericordia, di S. Ulderico, di S. Francesco e quelli extra-murari di S. Bartolomeo di strada rotta e di fra Barattino vicini a Vicofertile<sup>109</sup>.

In un'*addictio* del 1264 l'istituto della tutela giuridica assunse a Parma la forma di una vera e propria sovvenzione comunale di venti soldi imperiali, in particolare per gli ospedali Rodolfo Tanzi e di S. Sepolcro<sup>110</sup>. Nella redazione normativa del 1266, poi, tale regolamento fu stabilizzato in uno *statutum* specifico che disciplinava la sovvenzione di venti soldi imperiali che il comune concedeva due volte l'anno a otto enti assistenziali tra i quali sono da annoverare anche alcuni di più recente fondazione come quelli di frate Alberto di Villa d'Ogna – brentatore cremonese morto nel 1279 in odore di santità e scelto quale patrono dai brentatori parmensi che fondarono l'ospedale<sup>111</sup> – e del Consorzio dello Spirito Santo per i poveri vergognosi<sup>112</sup>.

A Verona, come riportano gli statuti del 1276, i legislatori cittadini provvidero in particolare a definire la tutela giuridica dell'ospedale di S. Giacomo alla Tomba dedicato all'assistenza dei lebbrosi. Il «*manutenimentum*» dell'*ecclesia Sancti Iacobi* e dell'annesso ospedale doveva avvenire «*cum consilio domini Guidonis Dei gratia electi Verone et domini Marcii canonici et vicarii clericatus Verone et veronensis diocesis et cum consilio ancianorum communis Verone*»: l'amministrazione della comunità dei lebbrosi, perciò, era al centro degli interessi sia delle istituzioni ecclesiastiche cittadine – vescovo e vicario della congrega-

*Sepolcro di Parma: tra «imitatio hierosolymitana» e riforma*, in *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei Luoghi Santi tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di A. Benvenuti e P. Piatti, Firenze 2013 (Toscana sacra, 4), pp. 499-522.

<sup>109</sup> Sugli altri ospedali citati cfr. M. GAZZINI, *Ospedali a Parma nei secoli XII-XIV. Note storiche e archivistiche*, in *La via Francigena nell'Emilia occidentale. Ricerche archivistiche e bibliografiche*, a cura di R. Greci, Bologna 2002, pp. 91-119 e il già citato GAZZINI, *Assistenza e confraternite tra devozione e civismo*.

<sup>110</sup> *Statuta communis Parmae digesta anno MCCLV*, p. 435.

<sup>111</sup> Cfr. L. GINAMI, *Il beato Alberto di Villa d'Ogna: esempio di santità laica nell'Italia dei comuni*, Milano 2000 (Uomini e donne, 45).

<sup>112</sup> *Statuta Communis Parmae ab anno MCCLXVI ad annum circiter MCCCIV*, Lib. I, pp. 98-101. Sulla diffusione del *Consortium Spiritus Sancti* in Emilia cfr. M. GAZZINI, *Il "Consortium Spiritus Sancti" in Emilia fra Due e Trecento*, in *Il buon fedele: le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, a cura di G. De Sandre Gasparini, G.G. Merlo e A. Rigon, Verona 1998 (Quaderni di storia religiosa, 5), pp. 159-194 ora in M. GAZZINI, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006 (Itinerari medievali, 11), pp. 157-196.

zione che raccoglieva il clero urbano – sia delle autorità comunali<sup>113</sup>. Il podestà era, dunque, tenuto per mandato cittadino a «providere et facere quod dicta ecclesia manuteneatur et gubernetur et res et bona ipsius ecclesie salventur, ab substentationem infirmorum et insanium». Nel medesimo statuto si prescriveva che tutti i «fratres, clerici et conversi et omnes habitantes in dicto loco» obbedissero «priori, qui nunc est vel pro tempore fuerit in dicto loco» «ad utilitatem et salvamentum dicte ecclesie et loci et infirmorum ibidem commorantium»<sup>114</sup>. Le norme contenute negli statuti veronesi, dedicate in particolare all'ospedale di S. Giacomo alla Tomba, hanno un chiaro taglio politico-istituzionale e non è un caso che esse facciano parte di una serie di *statuta* dedicati a regolare i rapporti tra comune e istituzioni ecclesiastiche.

Nel diritto municipale veronese trecentesco ritorna l'attenzione delle istituzioni cittadine per le sorti dell'ospedale dedicato principalmente alla cura dei lebbrosi. Nella rubrica *De privilegio hospitalis Sancti Iacobi ad Tumbam* si precisava che i «dominus vicarius et potestas» dovessero «deffendere et manutene ecclesiam et hospitale Sancti Iacobi ad Tumbam et eius terras et possessiones, bona et

<sup>113</sup> L'interesse dell'intera comunità cittadina, sia dell'*élite* ecclesiastica sia di quella laica, per questo ente è riscontrabile anche prima del Duecento, vale a dire prima del trasferimento definitivo dei *malsani* dai sette insediamenti suburbani dove si erano stanziati nel XII secolo all'ospizio di S. Giacomo alla Tomba avvenuto intorno nel 1225 per volere del vescovo Iacopo da Breganze. Cfr. in particolare G. DE SANDRE GASPARINI, *L'assistenza ai lebbrosi nel movimento religioso dei primi decenni del Duecento veronese: uomini e fatti*, in *Viridarium floridum. Studi di storia veneta offerti dagli allievi a Paolo Sambin*, a cura di M.C. Billanovich, G. Cracco e A. Rigon, Padova 1984 (Medioevo e Umanesimo, 54), pp. 85-121 e G. DE SANDRE GASPARINI, *Introduzione*, in *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, a cura di A. Rossi Saccomani, Padova 1989 (Fonti per la storia della terraferma veneta, 4), pp. V-XXX, in particolare pp. XI-XX. Più in generale sull'assistenza ai lebbrosi in area veneta cfr. G.M. VARANINI, G. DE SANDRE GASPARINI, *Gli ospedali dei "malsani" nella società veneta del XII-XIII secolo. Tra assistenza e disciplinamento urbano*, in *Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XV. Atti del XII Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 9-12 ottobre 1987)*, a cura di E. Cristiani ed E. Salvatori, Pistoia 1990 (Centro italiano di Studi di Storia e d'Arte. Atti, 12), pp. 141-165. Sugli sviluppi tardo medievale cfr. G.M. VARANINI, *Per la storia delle istituzioni ospedaliere nelle città della Terraferma veneta nel Quattrocento*, in *Ospedali e città*, pp. 107-155 e ID., *La carità del municipio. Gli ospedali veronesi nel Quattrocento*, in *Catalogo della mostra «L'Ospedale e la città». Cinquecento anni d'arte a Verona*, Verona 1996, pp. 13-43.

<sup>114</sup> *Gli statuti veronesi del 1276*, vol. I, cap. 253, pp. 199-200. Cfr. anche ivi, cap. 255, pp. 200-201.

iura» e, soprattutto, la giurisdizione su beni e persone ottenuta «in dominum et per dominum Iacobum olim ellectum», vale a dire il vescovo Iacopo da Breganze, successivamente alla concentrazione delle comunità di *malsani* nell'ospedale di S. Giacomo da lui predisposta nel 1225. Nella rubrica si fa riferimento sia a «malesano» sia a «leproso» sia a «infirmos» della città e del contado di Verona: questo potrebbe significare che l'assistenza dell'ospizio di S. Giacomo alla Tomba agli inizi del Trecento non si rivolgesse esclusivamente ai lebbrosi ma anche, più in generale, a invalidi di ogni tipo. Ad ogni modo, per statuto comunale il priore e i frati che governavano la comunità presente a S. Giacomo erano tenuti a ricevere entro tre giorni dalla «denunciacione facta per dominum potestatem vel eius nuncium» tutti gli «infirmos civitatis et districtus Verone»<sup>115</sup>. Dunque, il comune mediante i propri organi di governo e i propri ufficiali, agendo contemporaneamente nell'interesse della sanità pubblica e dei soggetti invalidi, 'denunciava' lo stato di malattia degli *infirmi* e predisponendo il loro inserimento nella realtà assistenziale cittadina che proteggeva e sovvenzionava.

Ugualmente a quelli veronesi, anche gli statuti perugini dedicano un'attenzione particolare all'ente preposto alla cura dei lebbrosi, vale a dire l'ospedale *de Colle*. Negli *statuta* del 1279, ad esempio, le istituzioni cittadine prevedono che ogni anno il podestà e il capitano del popolo dovessero distinguere nel mese di maggio «omnes comunantias communis, concessas hospitali de Colle, ab aliis comunantiis communis Perusii»<sup>116</sup>. Nel caso in cui, tuttavia, gli amministratori cittadini avessero scoperto che il suddetto ospedale aveva occupato beni e proprietà non concesse dal comune, avrebbero dovuto «illud occupatum retollant et ipsum in commune remittere»<sup>117</sup>. L'impegno assistenziale delle istituzioni comunali comportava anche la supervisione della gestione amministrativa dell'ospedale: il podestà e il capitano, ad esempio, sempre nel mese di maggio, erano tenuti a far eleggere, con il beneplacito del priore e della comunità, un amministratore (*elemosinarium*) che si preoccupasse «cum priore ipsius hospitalis» di «elemosinas distribuere [...] inter leproso et sanos, prout eis melius videbitur expedire» e accertare la sua buona amministrazione; dovevano verificare che nell'ospedale *de Colle* fossero accolti solamente i

<sup>115</sup> *Statuti di Verona del 1327*, vol. I, Lib. I, cap. 260, pp. 252-253.

<sup>116</sup> *Statuto del comune di Perugia del 1279*, vol. I, cap. 31 [32B], p. 32.

<sup>117</sup> *Ivi*, cap. 416 [400B], pp. 382-385, in particolare p. 382.

lebbrosi che sottostavano alla giurisdizione del comune di Perugia; dovevano far stilare un inventario dei beni mobili e immobili che entravano a far parte del patrimonio dell'ente; erano tenuti a coprire i debiti accessi dal priore della comunità a nome dell'ospedale come fossero debiti del comune stesso, «dummodo tale debitum summam septem denariorum non excedat»; dovevano far rispettare «omnes contractus, concessiones, fines et refutationes factas [...] a sindaco communis et hospitalis de Colle [...], occasione obligationis seu concessionis facte predicto hospitali» e rendere nulli i documenti ritenuti non giuridicamente validi; infine, erano tenuti a certificare «totum debitum hospitalis predicti» e «res hospitalis, que per aliquem possiderentur, debeant recuperare». La mancata tutela dell'ente da parte dei rettori della città era sanzionata nello statuto con la pena pecuniaria di venti lire di denari da sottrarre allo stipendio dei suddetti<sup>118</sup>.

La cura naturalmente era estesa anche ad altri enti assistenziali della città e del distretto di Perugia come l'ospedale di S. Andrea delle Fratte che era preso «sub protectione et defensione communis Perusii» e al quale erano concessi tutti i benefici «que sunt pro clericis introducta seu introducentur etiam in futurum»: come la cura predisposta da parte del comune di Verona per l'ospedale veronese di S. Giacomo, anche quella attivata da parte di quello perugino per S. Andrea rappresenta a tutti gli effetti un atto politico che ha come scopo principe la difesa della *libertas ecclesiastica*, vale a dire dei diritti di natura patrimoniale della chiesa locale e delle realtà soggette alla sua giurisdizione<sup>119</sup>. La tutela giuridica e il sostegno economico a questi enti permetteva al comune però di avanzare al contempo pretese in relazione alla supervisione della loro gestione economica e dei servizi da essi erogati alla comunità: il capitolo dedicato a *Qualiter hospitalia cogantur facere lectos pro pauperibus*, ad esempio, disciplinava l'obbligo imposto dal podestà ai rettori degli ospedali cittadini affinché predisponessero letti sufficienti ad accogliere «omnes pauperes venientes in ipsis hospitalibus». Nel caso in cui i rettori non avessero corrisposto

<sup>118</sup> Ivi, pp. 382-385.

<sup>119</sup> Sull'evoluzione dei concetti di *libertas ecclesiae* e *libertas ecclesiastica* tra XII e XIII secolo cfr. B. SZABÓ-BECHSTEIN, «*Libertas ecclesiae*» vom 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Verbreitung und Wandel des Begriffs seit seiner Prägung durch Gregor VII, in *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, hg. von J. Fried, Sigmaringen 1991 (Vorträge und Forschungen, 39), pp. 147-175.

tale obbligo, il podestà e il capitano erano tenuti a inviare richiesta di una loro sospensione direttamente al papa<sup>120</sup>.

Negli statuti perugini del 1342 fu conservata e ampliata la normativa relativa alla cura per l'ospedale *de Colle*. Un lungo capitolo, intitolato *De lo spedale de Colle e degli biene e del priore d'esso spedale*, composto da ventisette sottorubriche, dettaglia nello specifico la disciplina dei rapporti tra il comune e l'ente assistenziale dedicato al soccorso dei lebbrosi<sup>121</sup>. Molte delle norme sono riprese dalla legislazione precedente e inserite nel nuovo contesto istituzionale perugino di metà Trecento: il compito di proteggere il patrimonio dell'ospedale, ad esempio, era affidato ora al podestà, al capitano e al priore delle Arti i quali dovevano «en buono stato mantenere» e «conservare a utilidade d'esso luoco» «tucte le cose dei leprose de lo spedale»; ugualmente essi dovevano indirizzare nel suddetto ospedale tutti i malati di lebbra del distretto di Perugia e verificare che il rettore dell'ospedale li accogliesse; dovevano vigilare che la comunità *de Colle* non occupasse beni del comune che non le fossero stati esplicitamente assegnati. Norme dettagliate riguardavano anche l'amministrazione dei beni: il priore e l'elemosiniere erano tenuti, ad esempio, a rendere conto «del loro ofitio, doie fiade èll'anno» – a maggio e a novembre – al priore delle Arti di Perugia e al consiglio dei saggi, i quali si servivano per la verifica amministrativa di «doie calculatore overo ragioniere» pagati dall'ospedale stesso venti soldi di denari ciascuno; il priore dell'ospedale, infine, era tenuto a rendere conto della gestione economica dell'ente nel «maiore conselglo de la citade» e quest'ultimo, in base all'esito della relazione, stabiliva se e in che misura contribuire al sostegno dell'ente. Ancora, era il medesimo maggior consiglio della città a decidere se e quando l'ospedale avrebbe potuto alienare propri beni.

In relazione ai lebbrosi il diritto municipale disciplinava, inoltre, quelle questioni di diritto privato che indirettamente riguardavano anche l'ospedale e i suoi possedimenti. Si tratta in particolare delle norme relative all'assimilazione dei beni di un lebbroso entrato nella comunità *de Colle* al patrimonio dell'ospedale, eccetto quelli spettanti di diritto all'eredità dei figli del malato o all'impedimento per un lebbroso di stipulare contratti sui beni a lui appartenuti e divenuti, in seguito al suo ingresso nella comunità, parte effettiva del patrimonio dell'ospedale.

<sup>120</sup> *Statuto del comune di Perugia del 1279*, vol. I, cap. 419, pp. 386-387.

<sup>121</sup> *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, vol. I, Lib. I, cap. 51, pp. 209-215.

Particolarmente ricchi di informazioni relativi all'impegno assistenziale profuso dalle autorità cittadine sono gli statuti del comune di Ivrea, in particolare le *additiones* annesse alla raccolta del 1329. Una rubrica del libro degli statuti, intitolata *De restituendis dampnis hospitalibus*, stabiliva ad esempio che «ut hospitalia melius substineantur et augmententur et quod eorum rectores et ministri melius possint hospitalitatem observare et pauperibus subvenire et ut eorum bona melius custodiantur et serventur», così come stabilito «in omnibus capitulis in libro statutorum comunis Yporegie contentis», i cittadini che avessero arrecato danni o avessero sottratto beni agli ospedali «sitis in civitate Yporegie vel prope per medium miliare» fossero tenuti a restituirli come previsto dalla normativa più generale relativa alla restituzione di beni<sup>122</sup>.

Nel 1337 fu aggiunta una norma allo statuto che disciplinava l'elemosina annuale che il comune donava all'ospedale della Misericordia nella quale si aumentava il contributo pubblico da cento soldi imperiali a dieci lire imperiali<sup>123</sup>. Nelle medesime *additiones*, poi, fu inserito uno statuto che prevedeva che ogni anno, quindici giorni dopo l'inizio del suo governo, il vicario fosse tenuto attraverso i procuratori del comune a far eleggere «VI sapientes, videlicet II pro quolibet tercerio», che si occupassero di «ire ad hospitale de Burgo Yporegie» per verificare lo stato dell'assistenza offerta dall'ente, in particolare «si pauperes elemosinis consuetis eis prestari defraudentur an non». Nel caso in cui i predetti *sapientes* avessero riscontrato anomalie o deficienze nell'assistenza avrebbero dovuto informare il vescovo di Ivrea «ut supra hoc bonam viam et remedium vellit invenire»<sup>124</sup>. Il comune, dunque, operava in campo assistenziale, in collaborazione con la massima autorità ecclesiastica, non solo finanziando gli enti ospedalieri cittadini ma anche verificando l'effettivo soccorso erogato dagli stessi<sup>125</sup>. Nel 1347 fu aggiunta al medesimo statuto un'ulteriore specifica che stabiliva che i procuratori del comune fossero tenuti «eorum proprio iuramento» ad eleggere «semper de tribus in tribus mensibus» i sei sapienti – trime-

<sup>122</sup> *Statuti del comune di Ivrea*, vol. I, Lib. VI, rub. 7, p. 366.

<sup>123</sup> *Statuti del comune di Ivrea*, vol. II, add. 7, p. 43.

<sup>124</sup> Ivi, add. 22, p. 51.

<sup>125</sup> Cfr. sui rapporti tra Chiesa e comune di Ivrea nel tardo Medioevo G.S. PENE-VIDARI, *Vescovi e comune nei secoli XIII-XIV*, in *Storia della Chiesa di Ivrea dalle origini al XV secolo*, a cura di G. Cracco, Roma 1998 (Chiese d'Italia, 1), pp. 925-971.

stralmente, dunque, e non più solo una volta all'anno come accadeva dieci anni addietro – «qui habeant curam visitandi dictum hospitale et alia facere que in ipso statuto continentur»; i sei 'ispettori' comunali, poi, avrebbero dovuto relazionare «in dicta visitatione in plena credentia» in modo tale che «fiat quid placuerit dicte credentie»<sup>126</sup>.

Anche nella Milano di fine Trecento lo *ius* municipale contemplò norme specifiche a tutela dei sedici enti assistenziali attivi in città<sup>127</sup>. Il capitolo CCCI degli statuti del 1396, intitolato *Statutum in favorem hospitalis Brolii et hospitalis novi et aliorum hospitalium*, stabiliva che affinché i «pauperes hospitalis Brolii conserventur ab oppressura maiorum et [sic] superborem hominum» il podestà era tenuto, sotto giuramento, «dictum hospitale defendere et manutenere in suo statu et iure». In particolare, coadiuvato dai suoi giudici, egli doveva «ex officio inquirere et procedere contra omnes et singulos, qui aliquid commiserint et committerent in preiudicium vel damnum ipsius hospitalis, et ipsos punire, condemnare», pena cento lire di terzioli del suo compenso e venti lire di terzioli di quello dei giudici: la tutela predisposta dai legislatori cittadini era, perciò, prevalentemente di natura legale<sup>128</sup>. La medesima custodia era offerta anche all'Ospedale nuovo o di Donna Bona e agli altri enti assistenziali. Oltre alla protezione delle realtà caritatevoli già operanti in città il comune agì vietando che ne fossero

<sup>126</sup> Ivi, add. 7, p. 272.

<sup>127</sup> Gli ospedali presenti a Milano alla fine del XIV secolo erano quelli di S. Ambrogio, S. Celso, S. Dionigi, S. Simpliciano, S. Vincenzo, S. Antonio, S. Maria del Brolo, S. Croce, S. Maria alla Vepra, l'Ospedale nuovo o di Donna Bona, della Misericordia, di S. Giovanni Battista dei Gerosolimitani, S. Giacomo, S. Martino in Nosiggia, S. Caterina al ponte dei Fabbri, S. Benedetto e S. Bernardo ai sette convegni. Cfr. LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, app. III, pp. 54-58. Cfr. anche FRANK, *Heilsame Wortgefechte*, pp. 80-86.

<sup>128</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 301, f. 199r; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 46, p. 76. Sul contesto dell'assistenza a Milano tra XIV e XV secolo cfr. G.C. BASCAPÉ, *L'assistenza e la beneficenza a Milano dall'alto medioevo alla fine della dinastia sforzesca*, in *Storia di Milano*, vol. VIII, Milano 1957, pp. 387-419; G. ALBINI, *Continuità e innovazione: la carità a Milano fra tensioni private e strategie pubbliche*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, a cura di M.P. Alberzoni e O. Grassi, Milano 1989, pp. 137-151 ora in G. ALBINI, *Carità e governo della pietà (secoli XII-XV)*, Milano 2002 (*Storia lombarda. Studi e ricerche*), pp. 69-82 ed EAD., *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, pp. 63-83. Cfr. anche FRANK, *Heilsame Wortgefechte*, pp. 86-142, sulla riforma dell'Ospedale Maggiore di Milano nel XV secolo.

costruite di nuove, per tutelare quelle esistenti e per controllare l'assistenza agli indigenti e agli invalidi<sup>129</sup>.

Il terzo livello d'intervento dei legislatori cittadini che si intende prendere in esame, assimilabile al polo 'tutela giuridica' degli invalidi, è infine quello relativo alla disciplina giuridica dell'azione di medici, *apothecarii* e *spetiarii* in seno alla comunità cittadina, vale a dire di quelle professioni il cui agire era in qualche modo legato all'assistenza degli infermi. Tutelare il medico, infatti, significava tutelare indirettamente anche l'infermo. Nello *ius* municipale due-trecentesco analizzato sono contemplate norme al riguardo che vale la pena prendere in considerazione.

Vi sono *statuta* di carattere più generale che esentano i medici, come altre categorie professionali, da divieti imposti alla maggior parte della cittadinanza, come quello di circolare per le vie della città dopo il suono della terza campana «que pulsatur pro custodia noctis». A Perugia, ad esempio, nella seconda metà del Duecento si stabilì che chiunque fosse stato trovato senza permesso dopo il suddetto richiamo avrebbe dovuto corrispondere come pena pecuniaria quaranta soldi di denari «si fuerit miles vel filius militis» e venti soldi di denari «si fuerit pedes», «salvo quod quando aliquis iret pro clerico, pro infirmo [nel caso, anche un medico], vel alio casu fortuito, vel alia evidenti necessitate que apparet hominibus»<sup>130</sup>; a Ivrea la normativa, più esplicita in tal senso, prevedeva che nessuna persona potesse circolare di notte «per civitatem Yporegie [...] sine lumine vel igne aparenti post ultimam campanam que pulsatur de sero», pena cinque soldi, «exceptati procuratores et notarii comunis et qui per vicarium vel iudicem miterentur et qui cum eis essent guardiani guayte et scaravayte et eciam medicii molendinarii piscatores et fornerii euntes et redeuntes [pro] eorum officiiis exercendis»<sup>131</sup>.

Vi sono rubriche poi che disciplinano la docenza in città della dottrina medica, segno che a partire dal XIII secolo la scienza, la consulenza e la pratica della medicina iniziarono a permeare in modo sempre più

<sup>129</sup> «De cetero nullum hospitale fiat in civitate Mediolani. Sed fiat extra portas civitatis. Et si contrafiat, puniatur ille qui fecerit fieri in libris centum tertiorum. Et nichilominus ille locus quo hospitale intra civitatem fieri voluerit vel factum fuerit in commune Mediolani perveniat»: Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 302, f. 199r; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 47, p. 77.

<sup>130</sup> *Statuto del comune di Perugia del 1279*, vol. I, cap. 358 [357B], pp. 336-337.

<sup>131</sup> *Statuti del comune di Ivrea*, vol. I, Lib. III, rub. 19, pp. 169-170.



diffuso i contesti sociali dei comuni cittadini divenendo di conseguenza oggetto di attenzione delle normative locali<sup>132</sup>. Negli statuti veronesi del 1276, ad esempio, il podestà con il consiglio dei sapienti era tenuto a «providere et facere quod unus bonus medicus fisice» insegnasse in città a coloro che volevano «audire fisicam»<sup>133</sup>. Inoltre, si specificava che il rettore del comune dovesse impegnarsi a corrispondere ogni anno al *magister medicus* Crescenzo di Minerbe cinquanta lire veronesi per la sua docenza<sup>134</sup>. Anche negli statuti parmensi del 1255 il podestà era tenuto entro due mesi dall'inizio del suo incarico a «ponere in consilio generali» la questione «de habendis medicis physicae et plagarum» e ad agire secondo le direttive stabilite dal medesimo consiglio<sup>135</sup>. Che la preoccupazione delle istituzioni comunali di reclutare medici di fama non fosse meramente rivolta alle esigenze di quegli «scolares volentes medicinam audire» è esplicitato dall'*incipit* del capitolo *De uno bono doctore et sufficienti medico physice eligendo* degli statuti veronesi trecenteschi, il quale recita: «pro utilitate corporum civium civitatis Verone». Non solo, sembra che il poter contare su un «bonus et sufficiens medicus physice, qui sit in dicta scientia conventatus» fosse, innanzitutto, funzionale al «medicare homines et personas civitatis Verone» e solo in secondo luogo «eciam legere physicam, si habuerit auditores»<sup>136</sup>.

Naturalmente, quanto più l'esercizio della scienza medica si diffuse capillarmente in città tanto più i *collegia* che rappresentavano la corporazione acquistarono un peso politico sempre crescente riconosciuto dalle autorità cittadine. Come la presenza di *magistri* e *doctores* di diritto o grammatica in città, infatti, poteva costituire per il comune un bene da tutelare, a motivo del fatto che le scuole che intorno ad essi si costituivano, richiamando studenti anche da altri comuni, creavano di conseguenza esternalità positive per la comunità intera, così anche quella dei *magistri* di medicina e chirurgia. A questo si aggiungeva l'utilità sociale che la pratica di tale scienza poteva avere per l'intera cittadinanza e, in particolare, per coloro che erano affetti da

<sup>132</sup> M.S. MAZZI, *Salute e società nel Medioevo*, Firenze 1978 (Strumenti, 95), pp. 27-40.

<sup>133</sup> *Gli statuti veronesi del 1276*, vol. I, cap. 146, p. 124.

<sup>134</sup> *Ivi*, cap. 147, p. 125.

<sup>135</sup> *Statuta communis Parmae digesta anno MCCLV*, Lib. I, p. 38.

<sup>136</sup> *Statuti di Verona del 1327*, vol. I, Lib. I, cap. 177, p. 219.

infermità di ogni tipo<sup>137</sup>. Si spiegano in tal modo i privilegi e i benefici concessi dalle autorità cittadine agli appartenenti a questa categoria professionale: a Milano, ad esempio, un capitolo specifico degli statuti del 1396, dedicato a *Privilegium phisicorum et magistrorum gramatice*, esentava i medici dal servizio militare (esercito e andata)<sup>138</sup>; dello stesso privilegio godevano anche i «medici ossorum ruptorum et nervorum deslungatorum»<sup>139</sup> e i chirurghi i quali, tuttavia, «expensis eorum» dovevano inviare «ad exercitus generales quatuor de collegio eorum»<sup>140</sup>. A Parma gli statuti del 1347 dedicarono un intero capitolo al tema *De immunitate concessa medicis, physicis et ciroycis, et scholaribus studentibus in ipsis artibus*: anche in questo caso, pur in mancanza di una menzione precisa di un vero e proprio collegio di medici, sia i «magistri in arte phyxicae et ciroyae» sia «alii experti et praticantes in ipsis artibus» e i loro «scholares studentes» erano esentati dal partecipare «in aliquos exercitus vel cavalcatas» o dal coprire «custodias diurnas vel nocturnas», eccetto quando il podestà stesso avesse richiesto loro esplicitamente di «ire et stare in dictis exercitibus et cavalcatis ad curam omnium personarum»<sup>141</sup>. Ugualmente, negli statuti di Verona del 1327 era prevista per i medici l'immunità «ab omnibus oneribus personalibus comunis Verone»; il vicario e il podestà erano tenuti altresì a eleggere due persone fidate e compententi nella scienza medica che, insieme a uno dei giudici del comune o a un suo delegato, redigessero la matricola dei medici; solo a quelli in essa iscritti era possibile fruire della suddetta immunità. L'*universitas* dei medici, offrendo un servizio pubblico, era tenuta, inoltre, a inviare «medicos ydoneos et sufficientes ad exercitus et cavalcatas, suis expensis, qui medicare debeant omnes infirmos et vulneratos [...] sine aliquo precio vel alio ab eis recipiendo»<sup>142</sup>.

<sup>137</sup> Cfr. I. NASO, *Forme di trasmissione del sapere medico tra dottrina ed esperienza empirica nel tardo Medioevo*, in *La trasmissione dei saperi nel Medioevo, secoli XII-XIV. Atti del XIX Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 16-19 maggio 2003)*, Pistoia 2005 (Centro italiano di Studi di Storia e d'Arte. Atti, 19), pp. 127-158.

<sup>138</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 148, f. 183r; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 27, p. 69.

<sup>139</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 149, f. 183r; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 28, p. 69.

<sup>140</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 150, f. 183r; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 29, p. 70.

<sup>141</sup> *Statuta communis Parmae ab anno MCCCXLVII*, Lib. I, pp. 85-86.

<sup>142</sup> *Statuti di Verona del 1327*, vol. I, Lib. I, cap. 209, p. 231.

La personalità giuridica del medico nei secoli centrali del Medioevo fu sempre di più riconosciuta pubblicamente tantoché, ad esempio, a Milano un magistrato non poteva in alcun modo costringere, pena venticinque lire di terzioli, un medico ad offrire una consulenza medico-legale «nisi sit associatus cum aliquo, vel aliquibus aliis medicis dicti collegii» e non gli fosse stata garantita l'impunità su quanto avesse deposto<sup>143</sup>. Allo stesso modo il medesimo magistrato non poteva richiedere una consulenza «super aliquo vulnere, nec super aliqua infirmitate» a un medico che non facesse parte del collegio professionale cittadino<sup>144</sup>. Ritornano in più occasioni menzioni alla consulenza offerta o richiesta ai medici dalle istituzioni giudiziarie cittadine: a Verona, ad esempio, nel libro II dedicato al tema *De litibus et causis civilis* una sottorubrica del capitolo centosessantatré stabiliva che, «si aliquis fuerit datus in periculo ad officium malleficiorum», il giudice deputato sarebbe stato tenuto ad «habere consilium unius medici vel plurimum» il quale o i quali, «sub vinculo sacramenti», dovevano verificare le condizioni fisiche dell'imputato prima che si procedesse contro di lui<sup>145</sup>. Ancora, negli statuti milanesi di fine Trecento un capitolo del libro dedicato ai *Criminalia* disciplinava la remunerazione di tre lire di terzioli da corrispondere a un medico «pro medicatura pedis et manus amputati vel amputate» di un accusato, a testimonianza del fatto che il medico era una figura attivamente coinvolta nei procedimenti giudiziari<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> Sul ruolo dei medici e sulla norme di sanità pubblica a Milano in età viscontea-sforzesca si vedano in particolare i lavori di Marylin Nicoud: M. NICLOUD, *Médecine, prévention et santé publique en Italie à la fin du Moyen Âge*, in *Religion et société urbaine au moyen âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, ed. par P. Boucheron, J. Chiffolleau, Paris 2000 (Publications de la Sorbonne. Série Histoire ancienne et médiévale, 60), pp. 483-498; EAD., *Attendere con altro studio et diligentia a la conservazione et salute de la cita. Médecine et prévention de la santé à Milan à la fin du Moyen Âge*, in *Assainissement et salubrité publique en Europe méridionale: fin du Moyen âge, époque moderne*, ed. par P. Fournier, Clermont-Ferrand 2001 (Siècles. Cahiers du Centre d'Histoire "Espaces et cultures", 14), pp. 23-37; EAD., *La médecine à Milan à la fin du Moyen Âge: les composantes d'un milieu professionnel, in Mires, barbiers, physiciens et charlatans: les marges de la médecine de l'Antiquité au XVI<sup>e</sup> siècle. Actes de la Journée d'études (Reims, janvier 2003)*, ed. par F. Collard, E. Samama, Langres 2004, pp. 101-131.

<sup>144</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 159, f. 184v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 38, p. 73.

<sup>145</sup> *Statuti di Verona del 1327*, vol. I, Lib. II, cap. 173, pp. 409-410.

<sup>146</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 156, f. 79v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 10, p. 63. Sui *consilia medicorum*

Dei privilegi concessi e del riconoscimento di un preciso *status* giuridico, legittimato pubblicamente, godevano naturalmente solamente quei medici ritenuti idonei dagli organi di governo del comune o facenti parte dei collegi professionali cittadini e, di conseguenza, solo questi potevano offrire consulenze e praticare la scienza medica in città e nel suburbio cittadino. Da questo punto di vista gli statuti milanesi offrono un modello normativo ricco di elementi di riflessione. Il capitolo CLI, ad esempio, stabiliva che «nullus medicus cirogie» potesse «medicare in civitate vel suburbiis Mediolani» se prima non fosse stato accolto «in collegium medicorum cirogie» e, perché questo avvenisse, egli avrebbe dovuto sostenere un esame «per alios aliquos bonos medicos dicti collegii, et sapientes ad hoc ellectos»<sup>147</sup>. Il capitolo CLVI disciplinava, invece, il reclutamento dei medici *phisice* «in collegio medicorum phisice in Mediolano»: chiunque avesse voluto farne parte prima avrebbe dovuto frequentare uno studio generale «science medicine» per tre o più anni; solo dopo aver ottenuto la *licentia*, avrebbe potuto far richiesta di essere accolto nel collegio cittadino; a questo punto, il candidato avrebbe dovuto sostenere un esame «per medicos dicti collegii». Se un medico, invece, venendo ad risiedere a Milano, avesse esercitato l'arte medica, i rettori del collegio dei medici avrebbero potuto «cogere illum, aut illos ad recipiendum examen dicti collegii, more solito, infra unum mensem». Se poi questi si fosse rifiutato di sottoporsi all'esame della commissione collegiale allora sarebbe stato lui impedito di «aliquam curam committere», pena cinquanta lire di terzioli<sup>148</sup>.

Agevolare il collegio dei medici non rappresentò solo una misura protezionistica volta a difendere politicamente una corporazione professionale cittadina ma corrispose anche a un'iniziale disciplina normativa della cura del corpo che trovava nei *collegia medicorum* municipali i referenti specializzati delle autorità e della cittadinanza. Lo si evince dall'attenzione posta dalla legislazione milanese, ad esempio,

cfr. J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Les Consilia médicaux*, Turnhout 1994 (Typologie des Sources du Moyen Âge occidental, 69) e EAD., *Consilia, responsi, consulti. I pareri del medico tra insegnamento e professione*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, C. Crisciani e S. Vecchio, Firenze 2004 (Micrologus' Library, 10), pp. 259-280.

<sup>147</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 151, f. 183v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 30, p. 70.

<sup>148</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 156, f. 183v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 35, p. 72.

per la composizione di alcuni farmaci<sup>149</sup>. In essa si vietava a qualsiasi persona che non fosse stata deputata a ciò dai rettori del collegio dei medici la preparazione della triaca – farmaco di preparazione molto complessa, avente come base fondamentale la carne di vipera, utilizzata come rimedio contro ogni veleno – o di qualsiasi altra medicina oppiacea o purgativa, pena venticinque lire di terzioli. Ugualmente nessuno poteva «dare aliquam medicinam sollutivam nec venenosam nec operativam sine licentia boni phisici» e questi doveva appartenere al collegio cittadino<sup>150</sup>. La manipolazione dei farmaci a scopo di lucro doveva essere diffusa se la legislazione milanese prevede diversi statuti per disciplinare il controllo delle contraffazioni di spezie, come il pepe e lo zafferano<sup>151</sup>.

Anche a Parma, a metà Trecento, il podestà, «ad obviandum fraudibus et dolosis machinationibus speciariorum et apothecariorum seu lardarolorum civitatis et episcopatus», era tenuto a «inquirere omnibus modis» se, ad esempio, «piperatum forte et piperatum de speciebus, aut ceram seu opus cerae fecerint aut composuerint contra debitum modum»; inoltre ogni sei mesi doveva far giurare tutti gli «speciariorum et apothecarios seu lardarolos supradicta omnia et singula bene

<sup>149</sup> Sullo sviluppo della farmacopea in Occidente nei secoli centrali del Medioevo cfr. J.-P. BÉNÉZET, *Pharmacie et médicament en Méditerranée occidentale (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1999 (Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières, 3) e P. DILG, *Über die Anfänge des mittelalterlichen Apothekenwesens*, in *Der Dienst am Kranken. Krankenversorgung zwischen Caritas, Medizin und Ökonomie vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Geschichte und Entwicklung der Krankenversorgung im sozioökonomischen Wandel*, hg. von G. Aumüller, K. Grundmann, C. Vanja, Marburg 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 68), pp. 87-99. Sul ruolo degli *apothecarii* e degli speciali nei contesti cittadini francesi si vedano le riflessioni di D. ALEXANDRE-BIDON, *Les pots de pharmacie. Savoirs chimiques et sécurité publique*, in *Les établissements hospitaliers en France du Moyen Âge au XIV<sup>e</sup> siècle. Espaces, objets et populations*, ed. par S. Le Clech-Charton, Dijon 2010, pp. 205-220. Per il contesto italiano si vedano almeno gli studi di Ivana Ait sulla realtà romana tardomedievale, in particolare I. AIT, *Tra scienza e mercato. Gli speciali a Roma nel tardomedioevo*, Roma 1996 (Fonti e Studi per la storia economica e sociale di Roma e dello Stato pontificio, 7) ed EAD., *Fra mercato e pratica sanitaria: gli speciali a Roma nel XV secolo*, «Studi storici», 49 (2008), pp. 455-472.

<sup>150</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 160, f. 184v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 39, pp. 73-74.

<sup>151</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 103 e 104, f. 221r; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 66-67, pp. 84-85.

et diligenter facere»<sup>152</sup>. Ugualmente a Verona gli statuti trecenteschi stabilivano che «nullus medicus physicus» potesse «vendere species, confectiones, syrupos nec alias pociones seu decoctiones» né tenerne nella propria casa o, mediante altre persone, farle avere a malati senza permesso delle autorità cittadine<sup>153</sup>. Il giudice «procuratorum comunis Verone», poi, era tenuto ogni mese «cum uno ex militibus domini vicarii seu domini potestatis» e con due medici a «personaliter circuire et ire et cercare per stationes specialium et inquisitionem facere de syrups et aliis pocionibus corruptis»<sup>154</sup>. Lo scopo evidentemente era quello di evitare che qualche medico, mediante l'esercizio della propria arte, se ne approfittasse creandosi, a motivo di lucro personale, una sorta di mercato del farmaco senza regole.

Negli statuti cittadini, come già accennato, rifluirono spesso normative che non erano state prodotte direttamente dai legislatori comunali ma che appartenevano ad altri ordinamenti come quelli di orizzonte più universale, quali lo *ius commune* o il diritto canonico della Chiesa romana, che rappresentavano di fatto il costante riferimento giuridico anche dei sistemi locali. Anche per ciò che riguarda l'azione dei medici in seno alla società cittadina si può verificare tale meccanismo della tecnica legislativa. In particolare, il riferimento è alla xxii costituzione del IV Concilio lateranense del 1215 la quale stabiliva che i medici, prima di intervenire su un malato, fossero tenuti ad ammonirlo perché questi confessasse i propri peccati a un sacerdote. Dopo aver provveduto alla salute spirituale, infatti, l'infermo avrebbe potuto con maggior efficacia ottenere anche i rimedi per il corpo. D'altra parte, come esplicita la costituzione stessa, l'anima era ritenuta molto più preziosa del corpo. Una delle ragioni alla base di tale decreto era il fatto che se il malato si fosse trovato in uno stato terminale o di grave infermità e il medico gli avesse consigliato di provvedere alla salute della propria anima, questi avrebbe potuto disperarsi a tal punto da trovare la morte più celermente. La sanzione prevista diretta ai medici era molto severa e implicava l'esclusione dalla partecipazione ai sacramenti fino all'avvenuto pagamento della pena<sup>155</sup>.

<sup>152</sup> *Statuta communis Parmae ab anno MCCCXLVII*, Lib. IV, p. 305.

<sup>153</sup> *Statuti di Verona del 1327*, vol. II, Lib. IV, cap. 158, p. 613.

<sup>154</sup> *Ivi*, cap. 159, p. 614.

<sup>155</sup> La costituzione *Quod infirmi prius provideant animae quam corpori* recita: «Cum infirmitas corporalis nonnumquam ex peccato proveniat, dicente Domino, languido quem sanaverat: *Vade et amplius noli peccare, ne deterius aliquid tibi contingat*, decreto praesenti statuimus et districte praecipimus medicis corporum,

Tale norma è ripresa, secondo declinazioni locali, in tre delle raccolte statutarie analizzate: Verona 1327, Parma 1347, Milano 1396. A Verona al contenuto essenziale della costituzione conciliare – l’obbligo stabilito, «per sacramentum», per un medico di «dicere infirmanti quod de statu anime et rerum suarum ordinet et disponat» – si aggiunge il vincolo imposto per statuto al podestà di far giurare, entro quindici giorni dall’inizio del suo governo, a tutti i medici della città il rispetto di tale ordinamento<sup>156</sup>. A Parma la *Quod infirmi* è ripresa invece alla lettera; ad essa si aggiunse la pena di dieci lire parmensi e la disposizione che il medico non tornasse ad assistere il malato finché questi non avesse provveduto alla confessione auricolare. Anche nello statuto parmense il podestà era tenuto, entro il primo mese «sui regiminis», a far giurare tutti i medici della città e della diocesi di Parma di rispettare tale norma<sup>157</sup>. A Milano la disposizione, molto essenziale, riporta esclusivamente la direttiva imposta ad ogni medico di «inducere egrum ad penitentiam», soprattutto quando si tratti di «egritudo timorosa»<sup>158</sup>.

##### 5. TRA DIRITTO E CORPO INFERMO: NORME DI ESCLUSIONE SOCIALE

Se, come già osservato, l’atteggiamento dei legislatori cittadini nei confronti delle persone affette da infermità fisiche e mentali si realizzò principalmente mediante la promulgazione di norme volte a tutelarle giuridicamente e a sostenere quelle istituzioni e quelle categorie professio-

ut cum eos ad infirmos vocari contigerit, ipsos ante omnia moneant et inducant, quod medicos advocent animarum, ut postquam infirmis fuerit de spirituali salute provisum, ad corporalis medicinae remedium salubrius procedatur, cum causa cessante cesset effectus. Hoc quidem inter alia huic causam dedit edicto, quod quidam in aegritudinis lecto iacentes, cum eis a medicis suadet, ut de animarum salute disponant, in desperationis articulum incidunt, unde facilius mortis periculum incurrunt. Si quis autem medicorum huius nostrae constitutionis, postquam per praelatos locorum fuerit publicata, transgressor extiterit, tamdiu ab ingressu ecclesiae arceatur, donec pro transgressione huiusmodi satisfecerit competenter. Ceterum cum anima sit multo pretiosior corpore, sub interminatione anathematis prohibemus, ne quis medicorum pro corporali salute aliquid aegroto suadeat, quod in periculum animae convertatur»: cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2002<sup>2</sup> (Strumenti), pp. 245-246.

<sup>156</sup> *Statuti di Verona del 1327*, vol. I, Lib. I, cap. 211, p. 232.

<sup>157</sup> *Statuta communis Parmae ab anno MCCCXLVII*, Lib. III, p. 267.

<sup>158</sup> Milano, Archivio dell’Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 155, f. 184v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 34, p. 71.

nali deputate alla loro assistenza vi furono anche disposizioni legislative rivelatrici di altre preoccupazioni che possono essere raggruppate intorno al secondo polo indicato, vale a dire quello dell'«esclusione sociale»<sup>159</sup>. In particolare, la categoria di *infirmi* nei confronti della quale furono indirizzate per lo più direttive di tal genere, come noto, fu quella dei lebbrosi<sup>160</sup>. Nella maggior parte degli statuti analizzati si ritrovano prescrizioni che stabiliscono l'obbligo per i *malsani* di non circolare in città o, almeno, di non sostare sui ponti o nell'area intramuraria e nei sobborghi.

Già da quelli più antichi presi in considerazione, come quelli di Vercelli del 1241, emerge una posizione costante che sembra essere dettata per lo più dalla paura – fondata o meno non è importante – del contagio: i *malsani* erano costretti per legge a evitare il più possibile contatti con gli altri cittadini<sup>161</sup>. Se si considera oltretutto la conformazione urbanistica di molti dei centri cittadini medievali il timore che un'epidemia potesse falciolare in poco tempo la popolazione urbana doveva essere fondata<sup>162</sup>. L'impressione poi di trovarsi di fronte a un male incurabile – senza contare il carico simbolico di tale patologia – fece sì che l'allontanamento fuori dalle mura, normalmente nelle comunità dei lebbrosari, fosse ritenuta la soluzione più idonea ed efficace. Tuttavia, tale disposizione, come sopraccennato, acquisì sfumature diverse

<sup>159</sup> F.-O. TOUATI, *Un mal qui répand la terreur? Espace urbain, maladie et épidémies au Moyen Âge*, «Histoire urbaine», 2 (2000), pp. 9-38.

<sup>160</sup> F. BÉRIAC, *Histoire des lépreux au Moyen Âge. Une société d'exclus*, Paris 1988, pp. 180-204.

<sup>161</sup> Sul problema della trasmissibilità della lebbra nel Medioevo cfr. F.-O. TOUATI, *Maladie et société au Moyen Âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris-Bruxelles 1998 (Bibliothèque du Moyen Âge, 11), pp. 139-151; ID., *Contagion and Leprosy. Myth, Ideas and Evolution in Medieval Minds and Societies*, in *Contagion. Perspectives from Pre-Modern Societies*, ed. by L.I. Conrad, D. Wujastyk, Aldershot 2000, pp. 179-202; F.-O. TOUATI, *Historiciser la notion de contagion. L'exemple de la lèpre dans les sociétés médiévales*, in *Air, miasmes et contagion. Les épidémies dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, ed. S. Bazin, D. Tacchella, E. Quérue Samama, Langres 2001 (Hommes et textes en Champagne), pp. 157-188. Sul tema della lebbra si veda anche la tesi dottorale di A. SCHELBERG, *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen*, Diss. Phil., Philosophischen Fakultät, Georg-August Universität Göttingen 2000 (consultabile online <http://ediss.uni-goettingen.de/handle/11858/00-1735-0000-0006-B4CC-F>), e della stessa autrice EAD., *The Myths of Medieval Leprosy. A Collection of Essays*, Göttingen 2006.

<sup>162</sup> MAZZI, *Salute e società nel Medioevo*, pp. 21-26.



a seconda dei contesti cittadini. Nel comune piemontese, ad esempio, lo *ius* municipale, in uno statuto specifico del 1230 dedicato al tema *De leprosis*, prevede sì l'esclusione sociale dei lebbrosi e il vincolo per essi di rimanere «in suis domibus» e di non circolare «per civitatem se aliis imiscendo», ma pose a queste condizioni anche delle eccezioni significative come i giorni della domenica, del lunedì fino all'ora terza, i giorni delle principali feste, la Settimana Santa e il giorno di S. Stefano<sup>163</sup>. Dunque, esclusione sociale sì ma non totale e illimitata, a testimonianza del fatto che, come aveva già osservato Françoise Bériac, «a la peur de la lèpre, qui s'étale dans tant de textes, correspondaient finalement des pratiques assez laxistes»<sup>164</sup>.

A Parma, addirittura, negli statuti più antichi del 1255 nessuna norma stabiliva esplicitamente l'esclusione dei lebbrosi, anche se uno statuto indirizzato ai macellai cittadini, che disciplinava il divieto loro imposto di vendere «carnes infirmas nec morbosas nec viciosas nec malatas nec involtas», fa riferimento anche al veto di vendere «in beccharia» i «porcos de malatis de sancto Lazaro», pena il pagamento di una multa di venti lire parmensi<sup>165</sup>. Tale elemento induce a pensare che ci si trovi di fronte a uno di quei casi in cui probabilmente o non si sentì la necessità di esplicitare una direttiva che doveva apparire assodata nella realtà dei fatti e disciplinata dalla consuetudine non scritta o si ritenne il problema, per le sue dimensioni, irrilevante dal punto di vista normativo.

Forse il mancato rispetto di un tale divieto o l'acuirsi del problema ne rese necessario l'inserimento nella redazione statutaria successiva. Nel 1266, infatti, nella legislazione comunale parmense fu introdotto uno *statutum* specifico che sanciva l'esclusione di questi malati dall'area urbana intramuraria. Il capitolo è indirizzato al vescovo e all'abate del monastero benedettino di S. Giovanni, quest'ultimo fin dalle origini particolarmente legato alle vicende dell'ospedale di S. Lazzaro, ai quali era sollecitata la vigilanza affinché nessun lebbroso o lebbrosa entrassero in città. La rubrica sancisce come pena per l'inadempienza la sospensione della sovvenzione che il comune assicurava all'ente assistenziale due volte l'anno. Inoltre, il fatto che nell'ordinamento siano coinvolti nella vigilanza anche i consoli delle vicinie cittadine di S. Michele e S. Egidio poste agli antipodi della città fa pensare che la

<sup>163</sup> *Statuta communis Vercellarum ab anno MCCXLI*, rub. 356, col. 1126.

<sup>164</sup> BÉRIAC, *Histoire des lépreux au Moyen Âge*, p. 204.

<sup>165</sup> *Statuta communis Parmae digesta anno MCCLV*, Lib. III, p. 341.

norma non fosse indirizzata solo ai lebbrosi che risiedevano stabilmente nell'ospedale di S. Lazzaro ma anche a quei *malsani* che con ogni probabilità circolavano in cerca di elemosina su un'area di strada come quella di Parma, posta sulla via Francigena. Una pena pecuniaria e l'annullamento dei legati testamentari a favore dei lebbrosi era comminato anche a chi avesse favorito il loro ingresso entro le mura cittadine o non avesse denunciato il fatto alle autorità<sup>166</sup>.

Il comune, dunque, pur non potendo intervenire direttamente nella vita del lebbrosario esercitando pressioni di carattere punitivo – l'ospedale era ad ogni modo un ente soggetto alla giurisdizione ecclesiastica – considerò, tuttavia, la violazione di questa norma come un affronto al suo legittimo interesse di tutore dell'ordine e della sanità pubblici e, dunque, la sanzionò con pene severe di natura economica come la sospensione della sovvenzione comunale, cosa che poteva incidere notevolmente nella gestione della comunità dei *malsani*. Negli statuti del 1347, infine, fu ripresa la medesima disposizione del 1266. Rispetto alla precedente vi fu un inasprimento della pena per chi non denunciava alle autorità comunali la presenza dei lebbrosi in città, quantificata in cento soldi parmensi, vale a dire più del doppio della sovvenzione di cui godeva annualmente la comunità di S. Lazzaro<sup>167</sup>. La durezza dell'ammenda può significare o che a questa altezza cronologica il problema dovesse essere realmente percepito dalla comunità e dalle sue autorità e che le disposizioni precedenti non fossero riuscite a disciplinare efficacemente il fenomeno o che i nuovi signori di Parma, i Visconti di Milano, volessero mostrare anche in questo ambito della disciplina della vita sociale la loro forza coercitiva.

Negli statuti veronesi duecenteschi tra i capitoli dedicati all'ospedale di S. Giacomo alla Tomba uno in particolare è riservato in modo specifico alla definizione dell'obbligo di residenza «perpetuo» per «insani et infirmi ac fratres» presso l'ospedale predetto «vel in loco eisdem deputato»; il podestà era altresì tenuto a «expelli facere de civitate et burgis» coloro che contravvenivano tale disposizione entro tre giorni dalla loro individuazione<sup>168</sup>. Nella redazione successiva il divieto di circolazione dei *malsani* è molto contratto e inserito nel più ampio capitolo dedicato al tema *De privilegio hospitalis Sancti Iacobi ad*

<sup>166</sup> *Statuta Communis Parmae ab anno MCCLXVI ad annum circiter MCCCIV*, Lib. I, p. 214.

<sup>167</sup> *Statuta communis Parmae ab anno MCCCXLVII*, Lib. IV, pp. 292-293.

<sup>168</sup> *Gli statuti veronesi del 1276*, vol. I, cap. 254, p. 200.

*Tumbam*. In esso si legge, infatti, solamente che «ibidem [*vale a dire nel predetto ospedale*] permanere debeant predicti infirmi et non alibi», anche se non si stabilirono pene di carattere pecuniario, come a Parma, nei confronti né dei lebbrosi né dell'ente<sup>169</sup>. Questo può essere indice del fatto che nel XIV secolo nella città veneta il problema dovette essere considerato non così significativo da dedicargli una disposizione particolare<sup>170</sup>.

Anche negli statuti del comune di Ivrea del 1329 si ritrova una norma specifica che disciplina tale problema. Il capitolo *De leprosis inquirendis*, infatti, stabiliva che il «vicarius [...] proprio et speciali sacramento» fosse tenuto a «inquirere et inquiri facere», non solo per dovere d'ufficio («ex officio suo») ma «eciam ad petitionem uniuscuiusque sibi denunciantis», tutti i lebbrosi che si trovavano in città e nei sobborghi; se un *malsanus* fosse stato trovato entro i confini stabiliti, il vicario allora sarebbe stato tenuto a escluderlo «a comunione aliorum civium», comminandogli una pena secondo il proprio arbitrio e costringendolo all'esclusione sociale «remediis iuris». Tutto ciò era «statutum et ordinatum pro sanitate comunium Yporegie conservanda»<sup>171</sup>. Il capitolo, unico tra quelli presi in considerazione, è particolarmente interessante perché esplicita chiaramente lo scopo – implicito, tuttavia, anche nelle altre norme su questo tema – delle disposizioni volte ad emarginare i lebbrosi: la tutela della sanità pubblica.

A Perugia, nel Duecento, le autorità comunali crearono invece a tal scopo un ufficio *ad hoc* pagato a spese del comune: il *custos super leprosis expellendis*. Evidentemente nel comune umbro il problema doveva essere reale e sentito. Come, dunque, esisteva un *custos super infirmis* vi era pure quello *super leprosis expellendis* dalla città. Nel ca-

<sup>169</sup> *Statuti di Verona del 1327*, vol. I, Lib. I, cap. 211, p. 232.

<sup>170</sup> Elementi interessanti sono indicati da G.M. VARANINI, *L'iniziativa pubblica e privata*, in ID., DE SANDRE GASPARINI, *Gli ospedali dei «malsani»*, pp. 155-156. Lo studioso stabilisce, per il caso veronese, un rapporto quantitativo tra cittadinanza e lebbrosi al principio del Duecento. Se a questa altezza cronologica Verona contava tra i 35.000 e i 40.000 abitanti e i lebbrosi nell'ospedale di S. Giacomo erano 70 circa, si tratta di un rapporto di un lebbroso ogni 500 abitanti sani. Sebbene non tutti i lebbrosi risiedessero nel lebbrosario, è altrettanto vero che erano pochi quelli non inquadrati nella comunità. Come per altri contesti – Bergamo, Piacenza, Genova – sembra che nel corso Duecento tali presenze diminuirono sensibilmente. Questo forse può spiegare anche il ridimensionamento della norma che disciplinava l'esclusione dei lebbrosi.

<sup>171</sup> *Statuti del comune di Ivrea*, vol. I, Lib. II, rub. 100, pp. 92-93.

pitolo che regolò tale incarico si stabiliva che i rettori della città dovessero eleggere cinque «boni homines, scilicet unus de qualibet porta» che impedissero a qualunque *malsanus* di entrare in città all'interno di un'area di cui si definivano precisamente i confini: le chiese di S. Giuliana, di S. Galgano, di S. Caterina e di S. Angelo di Libiano. Nel caso in cui fossero stati trovati lebbrosi nell'area loro preclusa i *custodes* sarebbero stati privati del loro stipendio. Come nel caso di Ivrea anche a Perugia l'informazione circa la trasgressione del divieto poteva giungere al podestà tramite denuncia di un cittadino ed egli, insieme al capitano del popolo, era tenuto a procedere all'«inquisitio secreta», forse per evitare facili allarmismi o che fosse lesa inutilmente la reputazione di qualcuno. Tuttavia, nel caso in cui l'inquisizione avesse certificato l'infrazione – dopo un *consilium* medico («consilium cum medicis habetur») – allora podestà e capitano del popolo sarebbero stati tenuti ad «de civitate et burgis penitus expellere» il lebbroso<sup>172</sup>.

Nel Trecento il comune non prevede più una figura specifica come il *custos super leprosis expellendis* ma ugualmente stabilì nel codice di diritto municipale che se «la podestade e 'l capetanio» avessero trovato un lebbroso in città, nei sobborghi o nel contado di Perugia, dopo aver ottenuto il *consilium* di un medico, avrebbero dovuto predisporre un'inquisizione per accertare il fatto; appurata l'infrazione avrebbero dovuto costringere il *malsanus* a «de la citade e dei borghie e del contado de Peroscia uscire» e ad entrare nella comunità dell'ospedale *de Colle*. La denuncia poteva giungere «a quegnunque domandante» e la pena per la mancata attuazione di tale *statutum* era quantificata in cento lire di denari<sup>173</sup>.

Vi erano poi norme di esclusione da specifici ambiti di convivenza sociale. A Milano, ad esempio, negli statuti del 1396 fu inserito il divieto imposto ai locandieri di accogliere nei propri *hospitii* e *tabernae* «mal-sanum, nec aliam personam turpi et horribili infirmitate in sua carne detentam seu gravatam», pena dieci lire di terzioli. Anche in questo caso la denuncia poteva essere fatta da chiunque fosse informato dei fatti e il «notificator» avrebbe ottenuto «medietatem dicte pene»<sup>174</sup>. La

<sup>172</sup> *Statuto del comune di Perugia del 1279*, vol. I, cap. 269 [265B], pp. 266-267.

<sup>173</sup> *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, vol. I, Lib. I, cap. 51.2, pp. 209-210.

<sup>174</sup> Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, *Codici*, n. 4, cap. 181, f. 229v; LA CAVA, *Igiene e sanità negli statuti di Milano*, n. 78, p. 89. Per le realtà di lebbrosi a Milano cfr. ALBINI, *Comunità di lebbrosi in Italia settentrionale*, pp. 151-158.

forza di molti di questi statuti, tesi a disciplinare l'esclusione sociale di alcune categorie di malati ritenuti fonte di possibili epidemie, risiedeva proprio nel coinvolgimento della cittadinanza stessa nelle procedure di denuncia, un coinvolgimento che faceva leva probabilmente più sulle paure inconsce dei cittadini e sul 'sentito dire' che su una reale conoscenza da parte di questi delle modalità di trasmissione delle malattie. Eccettuata la lebbra, nel dettato dello statuto però non si specificava quali fossero queste altre infermità considerate tanto terribili da essere ritenute motivo di separazione dal resto della comunità, ma, dato l'utilizzo di aggettivi quali *turpis* e *orribilis*, si può supporre fossero malattie cancrenose o che riguardavano ad ogni modo il deterioramento della cute o della carne.

In altri statuti cittadini, come quelli di Bergamo, invece, non si ritrovano per nulla misure di emarginizzazione sociale dei lebbrosi. Data la certa presenza di *malsani* anche in questa città, desumibile da altre fonti coeve, non è chiara la ragione di tale deficienza<sup>175</sup>. Probabilmente, nelle redazioni che si sono conservate – già di per sé parziali e frammentarie essendo istantanee di un dato contesto storico – non si ritenne indispensabile affrontare il problema o per l'esiguità del fenomeno o per la decadenza delle istituzioni assistenziali di riferimento<sup>176</sup>. A Bergamo, ad esempio, da un documento del 1271 si viene a conoscenza del fatto che al tempo della podesteria di Francesco della Torre si discusse nel Consiglio del comune in merito a una vertenza tra i lebbrosi dell'*hospitale et domus misellorum* e alcuni vicini di quartiere per un canaletto scavato sulla strada che portava a Osio dalla comunità di *malsani*. Alle richieste avanzate dai rappresentanti delle parti in causa uno dei due ufficiali deputati alla soluzione della controversia, il *dominus* Giacomo *de Madone*, propose che nessuno dovesse osare molestare i malati e sottrarre loro un diritto acquisito e che tale norma fosse inserita negli statuti citta-

<sup>175</sup> Per Bergamo cfr. M.T. BROLIS, *Dal potere al servizio. Assistenti e malati nel lebbrosario di Bergamo (secoli XII-XIII)*, in *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel medioevo*, pp. 175-185.

<sup>176</sup> Come ha dimostrato lo studio di Maria Teresa Brolis, nel corso del XIII secolo, per quello che ci permettono di conoscere le fonti, i lebbrosi presenti nel lebbrosario di Bergamo variarono da un massimo di dodici, nel 1253, a un minimo di quattro nel 1294. La studiosa, a spiegazione della parabola discendente, osserva che se «la cifra iniziale rientra nella media di altri lebbrosari contemporanei» quella finale «è la spia di una progressiva decadenza» dell'ente (ivi, pp. 183-184).

dini<sup>177</sup>. È probabile, dunque, che la suddetta disposizione fosse stata annotata nel codice di diritto municipale ma non possedendone la redazione duecentesca non si può affermare ciò con certezza. Ad ogni modo, in entrambe le redazioni trecentesche non vi è traccia di ospedali dedicati all'assistenza dei *malsani* né tantomeno di norme disciplinanti la loro esclusione sociale.

Se il lebbroso può essere considerato, fra gli invalidi, l'«escluso sociale» per eccellenza – anche se, come notato, debbono essere riconosciute le dovute sfumature a seconda dei differenti contesti – vi furono anche altre tipologie di infermi cui furono indirizzate disposizioni specifiche volte a separarli dalla comunità cittadina. Tra questi si possono annoverare, ad esempio, i malati del cosiddetto fuoco di S. Antonio o *ignis sacer*<sup>178</sup>. Negli statuti parmensi del 1347 una norma specifica – unica per il suo genere tra quelle prese in considerazione – prevede, infatti, che il podestà fosse tenuto a «expellere de civitate, burgis et subburgis omnes et singulos qui paterentur infirmitate et morbum, qui dicitur beati Antonii». Ad essi erano associati anche coloro che «fingerent vel dicerent se pati dictam infirmitatem, et membra marciata sua vel corrosa ostendentes peterent elimoxinam sub nomine beati Antonii»<sup>179</sup>. Dunque, l'esclusione sociale era comminata, innanzitutto, a soggetti realmente affetti dal cosiddetto 'fuoco di S. Antonio', per ragioni che possono essere assimilate a quelle alla base delle norme per l'allontanamento dei *malsani*: in sintesi, la tutela della sanità e del decoro pubblici<sup>180</sup>. A ciò va aggiunto il fatto che, a partire soprattutto dal Duecento, in concomitanza con il processo di istituzionalizzazione dell'Ordine dei Canonici di S. Antonio di Vienne, questi malati entravano di norma nelle *domus* antoniane per risiedervi stabilmente,

<sup>177</sup> L'episodio è citato ivi, p. 177.

<sup>178</sup> Su questa malattia cfr. ora la puntuale ricostruzione di A. FOSCATI, *Il 'mal degli ardenti'. Per una storia culturale della malattie nel Medioevo*, in *Conoscenze mediche sul corpo come tramite di cultura tra Oriente ed Occidente*, a cura di A. Piras e P. Delaini, Milano-Udine 2010, pp. 49-81 e il più ampio saggio A. FOSCATI, *Ignis sacer. Una storia culturale del 'fuoco sacro' dall'antichità al Settecento*, Firenze 2013 (Micrologus' Library, 51).

<sup>179</sup> *Statuta communis Parmae ab anno MCCCXLVII*, Lib. IV, pp. 293-294.

<sup>180</sup> Sulla contagiosità di questa forma particolare di apostema cfr. FOSCATI, *Ignis sacer*, pp. 98-106. Sul concetto di trasmissibilità delle malattie nel Medioevo legato alle teorie aeriste o miasmatiche cfr. in generale D. JACQUART, *La médecine médiévale dans le cadre parisien, XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1998 (Penser la médecine), pp. 239-255.

come accadeva per i lebbrosi nei lebbrosari, e della raccolta di elemosina per far fronte alla loro assistenza si preoccupavano i *fratres* della comunità e non i malati<sup>181</sup>.

In più la norma colpiva i falsi ammalati del morbo di S. Antonio, vale a dire coloro che, simulando con astuzia infermità gravi mediante l'ostensione di finte cancrene o ulcere che potevano apparire simili all'apostema denominato *ignis sanctii Anthonii*, affollavano le chiese facendo la questua<sup>182</sup>. Il podestà «ad inveniendum tales personas» era tenuto, perciò, a «frequenter mittere» – segno che il problema doveva essere particolarmente rilevante – membri della propria famiglia «ad ecclesias in festivitibus principalibus, et quoscumque tales invenerint vel viderint teneantur non solum inde expellere, sed etiam de civitate,

<sup>181</sup> Il 16 dicembre 1244, da Lione, Innocenzo IV, rispondendo alla richiesta degli Antoniani i quali avevano sollecitato un intervento pontificio perché fosse loro facilitata la raccolta delle elemosine e perché fosse combattuto il fenomeno dei falsi questuanti, indirizzò al clero universale la *Cum igitur* nella quale pregò i vescovi e i sacerdoti tutti di dare il massimo sostegno ai *nuntii* inviati dal Maestro generale dell'Ordine di S. Antonio di Vienne per raccogliere denaro e beni utili per l'assistenza dei malati (Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, *Registra Vaticana* 21, n. 463, f. 175v). Il richiamo non andò a buon fine tanto che alla vigilia del I Concilio di Lione, il 13 giugno 1245, il papa fu costretto a un nuovo intervento in merito (ivi, n. 602, f. 197v). Ma fu dopo la conclusione dell'assise ecclesiastica che Innocenzo IV, sempre su richiesta dei rappresentanti dell'Ordine, intervenì duramente con la *Quia nimis excrescerent*, soprattutto per condannare quegli «iniquitatis filii» che «in adventionibus suis et fraudis astutiis Deum offendant, mortales decipiant, et gravi jactura pauperes scandalizent, se hospitalis ejusdem nuntios mentientes per mundi regiones diversas ipsius hospitalis nomine eleemosynas petere ac colligere non formidant» (ivi, n. 50, f. 220r). Sull'evoluzione dell'Ordine di S. Antonio di Vienne cfr. in particolare lo studio di A. MISCHLEWSKI, *Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1976 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 8). Per il contesto italiano, oltre alla voce di I. RUFFINO, *Canonici regolari di S. Agostino di S. Antonio*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. II, Roma 1975, coll. 134-141 e ai recenti lavori di L. FENELLI, *Il Tau, il fuoco e il matale. I canonici regolari di Sant'Antonio Abate tra assistenza e devozione*, Spoleto 2006 (Uomini e mondi medievali, 9) e di R. VILLAMENA, «Religio Sancti Antonii Viennensis». *Gli Antoniani tra Medioevo ed età moderna*, «Bollettino della Deputazione di Storia patria per l'Umbria», 104/1 (2007), pp. 79-141, si veda il recentissimo saggio di E. FILIPPINI, *Questua e carità. I canonici di Sant'Antonio di Vienne nella Lombardia medievale*, Novara 2013 (Studi. Serie storica, 74), un capitolo del quale (*Al di là del Po: gli antoniani nella città di Parma*, pp. 129-154) è dedicato proprio alla realtà antoniana parmense nei secoli XIV-XV.

<sup>182</sup> FOSCATI, *Ignis sacer*, pp. 167-174.

burgis et suburgis». Inoltre, ogni sei mesi era tenuto a «facere cridari minutim per civitatem, burgos et subburgos quod nullus audeat recep-tare vel hospitari tales personas», pena venticinque lire parmensi<sup>183</sup>.

Poco più di dieci anni dopo la promulgazione di questi statuti, il 24 novembre 1358, Bernabò Visconti intervenne nuovamente in merito a tale questione chiedendo ai podestà e agli ufficiali viscontei di proteggere gli Antoniani, per i quali sembrava mostrare una particolare predilezione, e di condannare e incarcerare quei falsi questuanti che ricevevano offerte e donazioni «sub nomine et vocabulo beati Antonii»<sup>184</sup>. C'è da credere che il riferimento sia a quei «gaiuffos», contemplati nella disposizione del 1347, che fingendo di essere ammalati del morbo di S. Antonio ne approfittavano, sottraendo le elemosine ai veri indigenti. La pena prevista per questi pseudo-deformi o pseudo-cancerosi era molto dura: dovevano essere esposti nelle piazze per un giorno intero legati a una colonna. La punizione assumeva, dunque, la forma di una vera e propria pena del contrappasso: gli *iniquitatis filii*, come li aveva definiti Innocenzo IV nel 1245, che imitavano i veri malati e bisognosi, ostendendo finte piaghe per suscitare la pietà dei cittadini, sarebbero stato ostesi loro stessi per un intero giorno prima di essere cacciati dalla città.

Questa norma permette di introdurre a un'ultima tipologia di disposizioni volte ad allontanare dalla città categorie di persone diverse, che possono ugualmente essere tutte accomunate alle idee di vagabondaggio e mendicizia, tra le quali vi erano anche infermi affetti da malattie congenite, come i ciechi, o amputati agli arti a seguito di procedimenti giudiziari, divenuti dunque a tutti gli effetti invalidi permanenti. Lo scopo di tali direttive, come avevano già mostrato in modo convincente gli studi di Bronisław Geremek, sembra corrispondere a quella tendenza, sviluppatasi tra tardo Medioevo e prima età moderna nella maggior parte dei contesti cittadini europei, di emarginalizzare i 'senza dimora', i vagabondi, i mendicanti<sup>185</sup>. Spesso tra questi diseredati, esclusi dalla società, furono compresi anche malati veri e propri, a conferma del fat-

<sup>183</sup> *Statuta communis Parmae ab anno MCCCXLVII*, Lib. IV, pp. 293-294.

<sup>184</sup> Parma, Archivio di Stato, *Antichi Ospizi di Parma, Ospedale Rodolfo Tanzi*, b. 7, lettera di Bernabò Visconti, 21 giugno 1359, contenente copia della lettera del 24 novembre 1358, citata in FILIPPINI, *Questua e carità*, pp. 131-132.

<sup>185</sup> Cfr. B. GEREMEK, *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*, Roma 1980 (Bibliotheca biographica. Sezione storico-antropologica, 12); ID., *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Roma-Bari 1986 (Storia e società); ID., *Uomini senza padrone. Poveri e marginali tra medioevo e età moderna*, Torino 1992 (Biblioteca di cultura storica, 194).



to che l'infermo, nel periodo a cavaliere tra i secoli XIII e XVI, andò configurandosi nell'immaginario comune anche come un emarginato da guardare con sospetto perché potenziale ragione di disordine pubblico.

Tra gli statuti considerati ve ne sono quattro che contemplano norme di tal genere nei quali gli infermi, oggetto di esclusione sociale, in questo caso sono i ciechi<sup>186</sup>. Negli statuti di Verona del 1276 un'aggiunta al capitolo CCLIV, dedicato non per nulla all'esclusione dalla città dei lebbrosi e alla loro reclusione nella comunità di S. Giacomo, stabiliva «quod nullus orbus, timonessa, gaiuffus vel gaiuffa debeant intrare in civitate Verone vel stare nec super pontes vel apud portas civitatis» e che nessuno osasse ospitarli in casa o nelle locande della città, pena cento soldi<sup>187</sup>. La stessa norma è ripresa nella medesima forma anche nella redazione trecentesca degli statuti<sup>188</sup>. Ugualmente, in entrambe le raccolte statutarie trecentesche di Bergamo fu inserita una norma specifica che stabiliva «quod orbi non veniant nec stent nec habitent in civitate nec suburbii Pergami, excepto in Broseta»<sup>189</sup>.

Maria Teresa Brolis, nel contesto del suo lavoro sul lebbrosario bergamasco, ha interpretato questo *statutum* come rivolto agli orfanelli<sup>190</sup>. Se è vero che in latino il sostantivo *orbus* significa anche orfano, in funzione aggettivale il medesimo lemma designa anche un soggetto affetto da cecità. Il Du Cange nel suo *Glossarium* rende il termine *orbus* con i rispettivi *obscurus*, *tenebrosus*, vale a dire con aggettivi che richiamano situazioni di mancanza di luce<sup>191</sup>.

Diverse sono le ragioni, perciò, che fanno propendere per un'interpretazione diversa degli statuti considerati. Innanzitutto, gli orfani, insieme a vedove e poveri, furono da sempre oggetto di attenzione

<sup>186</sup> Si veda J.U. BÜTTNER, *Die Strafe der Blendung und das Leben blinder Menschen*, «Medizin, Gesellschaft und Geschichte», 28 (2010), pp. 47-72 e K.-P. HORN, *Das Lachen der Anderen. Hohn und Spott im Umgang mit blinden Menschen im Spätmittelalter*, in *Phänomene der „Behinderung“*, pp. 307-320.

<sup>187</sup> *Gli statuti veronesi del 1276*, vol. I, cap. 254, p. 200.

<sup>188</sup> *Statuti di Verona del 1327*, vol. I, Lib. I, cap. 261, p. 253.

<sup>189</sup> *Lo statuto di Bergamo del 1331*, collatio VIII, cap. 14, p. 130; *Lo statuto di Bergamo del 1353*, collatio VII, cap. 21, p. 147.

<sup>190</sup> In riferimento alla zona della 'Broseta', la studiosa osserva che in essa «doveva essere accolta l'infanzia abbandonata, come prevedono gli Statuti comunali trecenteschi, che vietavano agli orfani di girare, stare, abitare, nei borghi e nella città di Bergamo»: BROLIS, *Dal potere al servizio*, pp. 176-177, n. 16.

<sup>191</sup> *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. Ch. Du Cange, vol. VI, Graz 1954, p. 56.

privilegiata da parte sia delle autorità politiche sia ecclesiastiche: è dunque difficile pensare che vi fossero norme che impedissero loro l'accesso alla città. Quale poteva essere la ragione di tale esclusione? Quale pericolo potevano celare degli orfani? In secondo luogo, che tali *statuta* disciplinassero il divieto del vagabondaggio e dell'accattonaggio è confermato dal fatto che in questo tipo di disposizioni gli *orbi* erano di norma associati ai *gaiuffi*, vale a dire a quei pezzenti che, preferendo vivere di elemosina piuttosto che del lavoro delle proprie mani, diventavano oggetto di sospetti da parte delle autorità preposte al controllo dell'ordine pubblico. Infine, la comparazione con norme contenute in altri statuti cittadini, qui non considerati nella loro totalità, conferma che il termine *orbis* non solo possa ma debba essere tradotto con 'cieco': negli statuti bolognesi del 1288, ad esempio, nella rubrica relativa a *De pena tenentis leprosos, cecos, assidratos, et hiiis similis*, oltre all'esclusione dei lebbrosi si stabiliva che «nullos in civitate vel burgis vel prope circlam per quinquaginta perticas in domo sua propria vel conducta» potesse ospitare «cecos vel orbos, vel alios qui faciunt et se esse fingunt avoculos vel qui se tingunt orbis» – cecità reali e cecità simulate dunque – e anche «qui se faciunt penitenciales deferendo circlos ad brachia vel alibi deferendo, vel matarellos imbolletatos» – finti storpi o mutilati – o «manchos pedibus vel alio membro», vale a dire infermi reali<sup>192</sup>; ugualmente, a Pisa agli «infectos, sive leprosos» non era permesso entrare in città così come a «ceci omnes, claudi, et omnes alii qui sunt in aliquo membro debilitati occasione furti, vel maleficii» che non fossero cittadini pisani<sup>193</sup>; a Cremona, infine, uno *statutum* del 1339, dedicato a *De gajuffis expelendis de civitate Cremonae*, prevedeva anch'esso l'allontanamento coatto di *gaglioffi* così definiti: «et inteligantur gaiuffi cechi forenses, sinancati forenses et illi qui portant bissas et serpentes et dicunt se habere gratiam Sancti Pauli et alterius sancti»<sup>194</sup>. A Pisa e Cremona,

<sup>192</sup> *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, a cura di G. Fasoli e P. Sella, vol. I, Città del Vaticano 1937 (Studi e Testi, 73), Lib. IV, rub. 71, pp. 230-231.

<sup>193</sup> *Statuti inediti della città di Pisa dal secolo XII al XIV*, a cura di F. Bonaini, vol. I, Firenze 1854, Lib. III, rub. 51, p. 436.

<sup>194</sup> *Statuta et ordinamenta Comunis Cremonae facta et compilata currente anno Domini MCCCXXXIX*, a cura di U. Gualazzini, Milano 1952 (Corpus statutorum, 1), rub. 35, p. 260. Nel 1388, poi, furono eliminati dal novero dei *gaglioffi* sia i ciechi sia gli sciancati stranieri (ivi, p. 261, n. 4), a dimostrazione della difficoltà incontrata dalle autorità comunali per definire il problema dell'infermità entro il quadro più generale della marginalità.

dunque, erano esclusi quegli infermi segnati per il loro essere vagabondi ma anche stranieri.

In queste disposizioni volte a colpire il fenomeno della mendicizia fuori controllo furono equiparate, dunque, infermità vere e simulate, quasi a dimostrazione delle difficoltà che le istituzioni cittadine dovettero incontrare nel disciplinare la marginalità, distinguendo l'*homo* realmente *debilis* e bisognoso di sostegno e difesa da colui che, fingendosi *debilis*, rubava, secondo l'immagine innocenziana, agli uomini e a Dio.

## 6. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Alla luce del percorso fatto, si può osservare, sintetizzando quanto già emerso, che il problema dell'infermità fisica e mentale fu disciplinato giuridicamente dalle autorità comunali seguendo una duplice strategia: inclusiva ed esclusiva. Alla prima appartengono le norme di assistenza giuridica – tramite tutela legale ed esenzione fiscale – di quei soggetti che, sorpassata la soglia di morbidità e divenuti a tutti gli effetti *debiles*, *miserabiles*, *pauperes*, non erano più in grado – o non lo erano mai stati fin dalla nascita – di esercitare pienamente la propria capacità giuridica. Essa era, perciò, delegata a tutori indicati, dapprima, in quell'ambito familiare che era il contesto più prossimo dove i *debiles* trovavano protezione; se questo non sussisteva o abbandonava l'infermo per qualsiasi ragione allora erano le istituzioni, mediante la nomina di tutori terzi, a preoccuparsi della curatela degli infermi. Non vanno, naturalmente, dimenticati poi tutti quei corpi intermedi della società medievale, come confraternite e *universitates* di mestiere, che, secondo una logica strettamente corporativa, funsero anch'essi da contesti protettivi nel caso in cui i propri membri di appartenenza si fossero trovati in situazioni di disagio. Se, poi, le invalidità erano particolarmente gravi, l'ospedalizzazione risultava un'altra via per offrire assistenza. La legislazione perciò prevede ordinamenti specifici a sostegno degli enti, di matrice ecclesiastica o laica, che offrivano in seno alla comunità un simile soccorso. Tale strategia pluriforme rappresenta un affresco interessante e particolarmente dinamico di quella religiosità civica che pervase la vita delle città italiane tra XII e XIV secolo e al contempo di quella *cura civium* che fu uno dei principali scopi delle istituzioni preposte alla loro guida.

Alla seconda strategia, quella esclusiva, appartengono invece quegli *statuta* rivolti a malati di morbi particolari, come la lebbra o l'*ignis Sancti Antonii*, ritenuti minacce pericolose per la salute pubblica. La

paura del contagio giocò in questi casi un ruolo importante, anche se, come già esplicitato, l'esclusione non fu sempre totale. Il respingere il malato piagato fuori dalle mura della città poi era sì fatto a tutela della comunità ma anche dell'infermo stesso il quale, inserito nella comunità del lebbrosario o in quella antoniana, poteva trovare assistenza sicura e poteva vedere tutelati i propri beni. Oltretutto, egli era inserito in un contesto dove la propria condizione d'infermità diveniva addirittura occasione di *imitatio Christi*<sup>195</sup>. Un discorso diverso, invece, riguarda la situazione di quegli infermi, come ciechi e storpi, cui era impedito per legge l'ingresso e la circolazione in città. In questo caso non era tanto la malattia ad essere 'incriminata' quanto le pratiche di accattonaggio e vagabondaggio, viste con sospetto sempre maggiore nel tardo Medioevo. Ciò avvenne non solo per motivi di ordine pubblico ma anche perché spesso, dietro apparenti situazioni di infermità, si celavano frodi e raggiri. Le autorità, tuttavia, con l'intento di punire le pseudo-invalidità non seppero sempre distinguere tra il vero e il falso. Ne sono un esempio le norme di esclusione dei ciechi a Bergamo, Verona, Bologna e Cremona, nelle quali oltretutto nell'esclusione dell'infermo giocò un ruolo non secondario il fatto di essere indiziato come 'straniero'. Sembra, dunque, che ogni città si sia preoccupata di tutelare, difendere e assistere i 'propri' infermi respingendo quelli *forenses*.

Ad ogni modo, includere ed escludere non appaiono due strategie contraddittorie ma due vie per realizzare quell'unica tensione all'ordine che costituì uno dei motori principali della convivenza civica bassomedievale.

<sup>195</sup> F.-O. TOUATI, *Le léproseries aux XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles, lieux de conversion?*, in ID., N. BÉRIOU, *Voluntate Dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles*, Spoleto 1991 (Testi, studi, strumenti, 4), pp. 3-31.



GIAN MARIA VARANINI  
UNIVERSITÀ DI VERONA

IMPERFEZIONI FISICHE, ESENZIONI DAGLI OBBLIGHI  
MILITARI, SEGNALI DI IDENTITÀ.  
TIPOLOGIE DOCUMENTARIE E POPOLAZIONE MASCHILE  
(ITALIA, SEC. XIV-XV)

1. PREMESSA

Il tema di questo saggio non è la ‘deformità’ in quanto sostanziale e determinante alterazione del corpo e della sua completezza funzionale. Le fonti qui esaminate attraverso alcuni campioni – scelti nella documentazione anagrafica prodotta dai comuni cittadini italiani del tardo medioevo e degli inizi dell’età moderna – non consentono di cogliere se non eccezionalmente questo tipo di condizione. Consentono invece di censire dati inerenti a una limitata ‘imperfezione’ fisica, e quella conseguente inabilità a svolgere peculiari funzioni, che ne può conseguire; in altre parole offrono qualche elemento per comprendere come, in un contesto cronologico e istituzionale definito, si raggiunga una valutazione condivisa, riconosciuta nello spazio pubblico della città o del suo territorio, sull’efficienza o inefficienza fisica di chi è chiamato a svolgere una determinata attività.

Approfondire le tappe e le modalità mediante le quali si giunge a definire e ad apprezzare queste imperfezioni fisiche, è un lavoro lungo e complesso. Dal punto di vista metodologico, è necessario caso per caso un attento inquadramento della fonte documentaria e della sua logica interna di produzione e di conservazione. Dopo alcune considerazioni generali e introduttive, si cercherà di esemplificare questa varietà di tipologie documentarie e di concrete situazioni in particolare nei paragrafi 2, 3 e 4 di questo saggio, attraverso la presentazione e il rapido ‘studio di caso’ di tre distinte fonti: i ruolini militari («venticinquine») di un quartiere cittadino (bolognese) nel Trecento, il censimento dei rustici atti alla mobilitazione nelle milizie rurali («cernide») in un contado (quello trevigiano) alla fine del Quattrocento, l’esame delle condizioni fisiche di un gruppo di militari professionisti nei decenni centrali del Trecento (attivi in Umbria).

La definizione concettuale dell'imperfezione fisica («vitium corporis») venne via via precisandosi, ovviamente, nell'ambito della riflessione canonistica, con la distinzione tra la *debilitas* («defectus virium seu inefficacia membrorum ad prestandum suas naturales operationes»), la *mutilatio* (per cause naturali o artificiali «carentia membri»: vale a dire mancanza di una «pars aliqua principalis» che svolga nel corpo una «peculiaris functio»), la *deformatas* (che «importat maculam quandam seu defectum notabilem in membris exterioribus»)<sup>1</sup>.

Ma nella legislazione tardomedievale delle città italiane dei secoli XIII-XIV, come dimostra in questi stessi *Atti* la ricerca di Pietro Silanos, il tema è scarsamente presente. Significativa in particolare la valutazione del grande giurista trecentesco Alberico da Rosciate, che espressamente segnala «il disinteresse dei civilisti per il tema della *deformatas* fisica»<sup>2</sup>. E ciò resta vero, anche se negli statuti delle città italiane, dai quali l'autore citato prende le mosse, la tematica dell'incapacità di intendere e di volere (con particolare riferimento alla malattia mentale) è presente: ma solo indirettamente, là dove si tratta delle figure dei tutori e curatori. Del resto, per quanto riguarda gli studi recenti una delle eccezioni segnalate – le ricerche a proposito dell'attenzione prestata dai giuristi al corpo malato o invalido in occasione delle epidemie di peste, oggetto delle ricerche di Mario Ascheri<sup>3</sup>, – non fa in realtà che confermare la regola di una debole attenzione a ciò che è *status* di ordinaria debolezza o inabilità, rispetto a un'emergenza conclamata.

Può avere dunque una sua utilità l'approfondimento che da prospettive diverse ma convergenti si tenta, in questi *Atti*, nella relazione di Pietro Silanos e in questa. Nella recente vivace attenzione ai *disability studies*,<sup>4</sup> alla quale l'idea-guida stessa di questo convegno in qual-

<sup>1</sup> Cfr. in questi atti l'intervento di Paolo OSTINELLI, *I chierici e il defectus corporis. Definizioni canonistiche, suppliche, dispense*.

<sup>2</sup> SILANOS, Homo debilis in civitate. *Infermità fisiche e mentali nello spettro della legislazione statutaria dei comuni cittadini italiani*, testo corrispondente a nota 1 ss.

<sup>3</sup> M. ASCHERI, *I giuristi e le epidemie di peste (secoli XIV-XVI)*, Siena 1997 (Documenti di storia, 23) e ID., *Il diritto europeo dei «dottori» (secoli XIV-XVI): al di là dei provvedimenti locali contro le epidemie*, in *The Regulation of Evil. Social and Cultural Attitudes to Epidemics in the Late Middle Ages*, a cura di A. Paravicini Bagliani, F. Santi, Firenze 1998 (Micrologus' Library, 2), pp. 145-157.

<sup>4</sup> Rinvio al saggio di Pietro Silanos compreso in questi atti (in particolare, nota 14 e testo corrispondente) per considerazioni più esaustive, segnalo alcuni punti di riferimento storiografico che ho anch'io tenuto presente: H.-J. STIKER, *Corps infirmes et sociétés*, Paris 2013<sup>3</sup>, pp. 83-114, e soprattutto I. METZLER, *Disability in Me-*

che modo si ricollega, le ricerche sull'Italia tardomedievale non hanno avuto in effetti uno spazio adeguato. E dunque, fermo restando che in questa sede di 'disabilità' in senso proprio non si tratta, i pur modesti risultati che qui si espongono possono costituire un primo passo per delimitare il tema, anche soltanto attraverso la sottolineatura della peculiarità di ogni tipologia documentaria.

## 2. FONTI DOCUMENTARIE CITTADINE E DIFETTI FISICI DEI 'CIVES'

### 2.1. *Statuti*

Le norme statutarie delle città italiane non sono concepite per definire il confine, al di là del quale un impedimento o una menomazione fisica non transeunte rendesse impossibile la partecipazione alla vita pubblica e la capacità di ricoprire *officia*.

Gli statuti si occupano piuttosto della esclusione dallo spazio urbano, che può coinvolgere anche uomini e donne fisicamente menomati perché questa condizione genera comportamenti che disturbano la quiete o il decoro pubblico col vagabondaggio o con l'accattonaggio. È questo il caso dei provvedimenti contro gli *orbi*, che ad esempio gli statuti veronesi considerano insieme a «timonesse, gaiuffi vel gaiuffe», proibendo loro la sosta in luoghi atti all'esercizio della mendicizia come i ponti o le porte della città<sup>5</sup>.

*dieval Europe. Thinking about physical impairment during the high Middle Ages, c. 1100-1400*, London-New York 2006; *Homo debilis. Behinderte - Kranke - Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters*, a cura di C. Nolte, Korb 2009 (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, 3); *Disability in the Middle Ages. Recon-siderations and Reverberations*, ed. by J.R. Eyler, Farnham 2010; *Madness in Medieval Law and Custom*, ed. by W. J. Turner, Leiden-Boston 2010 (Later Medieval Europe, 6); *The Treatment of Disabled Persons in Medieval Europe: Examining Disability in the Historical, Legal, Literary, Medical, and Religious Discourses*, ed. by T.V. Pearman-W. J. Turner, Lewiston 2011; *Phänomene der „Behinderung“ im Alltag - Bausteine zu einer Disability History der Vormoderne*, hg. von C. Nolte, Affalterbach 2013 (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, 8); J. SINGER, *Disability Studies*, in *de Gruyter Encyclopedia: Concepts, Methods, and Trends in Medieval Studies*, ed. A. Classen, Berlin-New York 2010, pp. 424-426 e ID., *Disability and the social body*, «Postmedieval: a journal of medieval cultural studies», 3 (2012), pp. 135-141.

<sup>5</sup> *Gli statuti veronesi del 1276*, vol. I, cap. 204, p. 200, citato anche da SILANOS, *Homo debilis in civitate. Infermità fisiche e mentali*, testo corrispondente a note 29-30, così come gli statuti veronesi del 1327.



Ovviamente, la legislazione cittadina non trascura, tutt'altro, i dati concernenti gli obblighi militari. Ma lo spoglio di un certo numero di statuti duecenteschi e trecenteschi mostra che talvolta non si va al di là della menzione dell'esistenza di reparti militari di fanteria composti su base territoriale (si parli di *contrada*, o *guaita*, o popolo, o parrocchia, a seconda delle città). Per quello che riguarda i singoli, in un gran numero di casi gli statuti precisano, tra le prime indicazioni fornite, anche l'età minima e massima di mobilitazione. Si può dire che usualmente gli statuti prevedono infatti l'iscrizione nei ruolini per le classi di età dai 18 ai 60 o dai 18 ai 70 anni; ma nella normativa delle singole città la prassi è poi oscillante, influenzata anche dalla congiuntura demografica. Per esempio a Bologna si prevedeva in astratto un arco di età tra 18 e 70 anni, ma poi in realtà il limite inferiore oscilla tra i 18 e i 25 e il limite superiore oscilla tra i 60 e i 70<sup>6</sup>; a Treviso il limite superiore è 60, quello inferiore 16 ma estendibile addirittura a 15 o 14 in alcuni casi di emergenza<sup>7</sup>.

In ogni caso, per quello che riguarda i requisiti di efficienza fisica dei cittadini non si va al di là, nelle fonti normative, delle informazioni indirette concernenti l'attività di addestramento, con le ben note *battagliole*<sup>8</sup>. Esse potevano talvolta comportare anche danni fisici, ma che come ricorda a proposito di Pavia Opicino *de Canistris* avevano tra i loro obiettivi specifici proprio la «recreatio corporum», ove *recreatio* ha – lo si evince dal contesto – il senso proprio di 'rigenerazione', 'mantenimento in efficienza'.

## 2.2. Le fonti fiscali

La disponibilità di informazioni sulla inabilità fisica delle persone nel quadro generale delle fonti documentarie delle città e degli stati dell'Italia centro-settentrionale è invece in astratto possibile in altre tipologie di fonti, che come gli statuti sono generate dalla rivoluzione

<sup>6</sup> Cfr. il saggio di Antonio Ivan Pini qui sotto citato a nota 20, a p. 66.

<sup>7</sup> A. MARCHESAN, *Treviso medioevale. Istituzioni usi costumi aneddoti curiosità*, Treviso 1923 (ristampa anastatica Bologna 1977 [Presentazione e aggiornamento bibliografico di L. Gargan]), I, pp. 190 ss.

<sup>8</sup> Cfr. le classiche pagine di A.A. SETTIA, *I giochi militari e l'addestramento delle fanterie*, in ID., *Comuni in guerra. Armi ed eserciti nell'Italia delle città*, Bologna 1993 (Biblioteca di storia urbana medioevale, 7), pp. 29-52; il saggio risale al 1990.

politica e documentaria del secolo XII<sup>9</sup>. Si tratta naturalmente dei documenti di tipo anagrafico, siano essi redatti a fini di carattere fiscale in vista della redazione degli estimi o per il censimento delle scorte di cereali, ovvero – più specificamente e più incisivamente – per obiettivi di carattere militare<sup>10</sup>.

Ovviamente, sono soprattutto i ruolini militari ad essere più specificamente mirati all'accertamento di uno *standard* di efficienza fisica e dunque all'accertamento di condizioni di menomazione e di disabilità; su di essi mi soffermo specificamente nel paragrafo successivo. Le fonti anagrafiche finalizzate al censimento dei cereali hanno invece come obiettivo l'accertamento della mera composizione del nucleo familiare; l'unico dato importante è il numero e l'età, e il riferimento all'efficienza / integrità fisica è del tutto irrilevante. Il discorso si pone diversamente per le fonti fiscali vere e proprie, che possono talvolta fornire qualche elemento utile nella prospettiva di questa ricerca. In effetti, in vista dell'allibramento, i dati concernenti le condizioni di salute, o le menomazioni, o i difetti fisici invalidanti del capofamiglia o anche di un convivente, hanno un rilievo e possono plausibilmente essere menzionati.

È vero che molto spesso la documentazione preparatoria che porta (attraverso una trafila documentaria complessa, che comprende diversi passaggi) alla redazione dell'estimo non è sopravvissuta, in genere per le regolamentate procedure di scarto e distruzione documentaria che la normativa delle città tre-quattrocentesche prevedeva. Sicché nei registri di allibramento – che elencano di solito solo il nome dei capifamiglia e il loro coefficiente d'estimo – rarissimamente si trovano indicazioni che riguardino la persona fisica; e le frequenti asciutte definizioni «pauper», «pauper et mendicus», o «vagabundus» sono del tutto inutili per gli obiettivi di questa ricerca. Ma quando i materiali preparatori almeno in parte sono stati (secondo modalità diverse da città a città) conservati, il discorso è parzialmente diverso. Faccio il caso di alcune città venete, sulle quali anche in seguito concentre-

<sup>9</sup> Per un inquadramento di carattere generale a proposito delle fonti documentarie di età comunale, rinvio a J.C. MAIRE VIGUEUR, *Révolution documentaire et révolution scripturaire: le cas de l'Italie médiévale*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 153 (1995), pp. 177-185.

<sup>10</sup> È ancora utile la sintetica presentazione di A.I. PINI, *Fonti e metodi per la storia demografica italiana dei secoli XIII-XV*, in A.I. PINI, *Città medievali e demografia storica. Bologna, Romagna, Italia (secc. XIII-XV)*, Bologna 1996 (Biblioteca di storia urbana medievale, 10), pp. 15-34.

rò l'attenzione. L'archivio del comune di Verona, ad esempio, conserva una discreta quantità di rilevazioni anagrafiche quattrocentesche, per numerose contrade della città: abbastanza da consentire già una quarantina d'anni fa a David Herlihy di disegnare un profilo della demografia cittadina nel primo secolo della dominazione veneziana, che costituisce ancor oggi un punto di riferimento importante<sup>11</sup>. Dipende dalle procedure di estimazione la circostanza rivelatrice che, di un certo numero di rilevazioni della tale o talaltra contrada, si conservino più copie (talvolta anche tre): le procedure prevedevano infatti che cinque distinte commissioni di estimatori procedessero alla valutazione dei patrimoni, e che in seguito si procedesse alla cosiddetta *interzadura*, vale a dire la media delle tre estimazioni mediane, scartate la più alta e la più bassa, per calcolare i coefficienti che dovevano essere «messi a libro»<sup>12</sup>. Orbene, è in questa fase che può accadere che un estimatore appunto occasionalmente dati sulle condizioni fisiche debilitate di un capofamiglia o di un componente della famiglia, anche se è prevalente la registrazione di dati di carattere fiscale e patrimoniale.

Valga ad esempio l'anagrafe del 1492 della contrada veronese di S. Paolo in Campomarzio, che reca l'annotazione «information dal Marogna»: ciò significa che le informazioni provennero, o furono confermate agli addetti all'estimo, da un esponente della famiglia Marogna, una delle più facoltose della contrada. Si specifica perciò, di volta in volta: «ha descavedà» ('ha scapitato', 'è calato' come capacità contributiva rispetto all'estimazione precedente), «non ha de proprio», «il 4° de l'estimo vecchio»; e al contrario, per chi ha consolidato il proprio patrimonio nell'intervallo di tempo intercorso dalla precedente estimazione, si annota «à fato bene», «fa ben, val ducati 2000 e più», «se governa ben», «ha cresù» (o «ha aquistà») «de facultà». Ma non mancano anche riferimenti come «poveri», «mendicus», e – ciò che qui interessa – anche espliciti cenni alla incapacità fisica di svolgere attività produttive («çopo», «monco», «atrato», e simili), che andrebbero censiti in modo sistematico<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> D. HERLIHY, *The population of Verona in the first Century of Venetian Rule*, in *Renaissance Venice*, edited by J.R. Hale, London 1973, pp. 91-120.

<sup>12</sup> Questa indicazione figura in diversi libretti anagrafici; cfr. ad es. Archivio di Stato di Verona, *Archivio antico del comune* (= ASVr, AAC), *Anagrafi*, n. 350 (*S. Giorgio in Braida*, a. 1482). Analogo significato hanno anche annotazioni analoghe: «visa et revisa» (*ibid.*, n. 347, a. 1456). Per le procedure di estimazione adottate dal comune di Verona nel Quattrocento, cfr. A. TAGLIAFERRI, *L'economia veronese secondo gli estimi dal 1409 al 1635*, Milano 1966 (Biblioteca della rivista "Economia e storia", 17).

<sup>13</sup> Cfr. ASVr, AAC, *Anagrafi*, n. 883, del 1492.

Più classici e standardizzati sono però i casi nei quali sono state conservate le vere e proprie polizze descrittive, sia che si tratti di rilevamenti effettuati da ufficiali pubblici sia che si tratti di auto-denunce del contribuente. È quanto accade, sempre nel Quattrocento, a Padova. Nella polizza di Bartolomeo di Aliotto, un calzolaio padovano residente nel *centenaro* di S. Sofia (quartiere di Ponte Altinate), risalente al 1456, si precisa per esempio che egli vive «con tre figliolly masschy del quali n'è uno pizollo che va a scolla e *uno stà infermo la mazore parte del tempo*»; la polizza è redatta (in terza persona) da un notaio, e non direttamente dal contribuente<sup>14</sup>. Sicuramente un'analisi sistematica di tale documentazione consentirebbe di raccogliere una massa consistente di dati a proposito delle condizioni di debilitazione o inabilità dei contribuenti e/o dei loro familiari: e sia pure informazioni drammatizzate per impietosire e per ottenere esenzioni. Analogo è il caso di Treviso, ove si è concretizzata la duplice condizione della disponibilità di polizze redatte direttamente dai contribuenti e di una valorizzazione sistematica della documentazione (grazie all'ampia ricerca di Matthieu Scherman)<sup>15</sup>. Le dichiarazioni sono conservate in forma originale, e sono trasformate «en un objet public homogène» solo «lors de la compilation des registres des contribuables». Ecco allora che non ci si limita alle generiche dichiarazioni di malattia o di debolezza fisica («infermo», «amalado», «desposente», «decrepito», «infermo de I° pè, non può andar senza crozola<sup>16</sup> fa tre anni»<sup>17</sup>, ecc.), ma specifiche patologie (gota, sciatica, sifilide, cecità...) compaiono nelle denunce. Anche i semplici contribuenti possono dunque avere familiarità con le definizioni della malattia e della 'disabilità'.

### 2.3.I ruolini militari: le venticinquine bolognesi

Le fonti fiscali delle quali si è brevemente discusso possono comunque, in buona sostanza, al massimo accertare un certo numero di

<sup>14</sup> Archivio di Stato di Padova, *Estimo 1456*, tomo 247, n. 33.

<sup>15</sup> M. SCHERMAN, *Familles et travail à Trévise à la fin du moyen âge (vers 1434-vers 1509)*, Rome 2013 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 358), pp. 52-53, anche per le citazioni che seguono.

<sup>16</sup> 'Gruccia', 'stampella'.

<sup>17</sup> Quest'ultima citazione in E. ORLANDO, *Diplomatica e linguaggio del documento fiscale. Le polizze d'estimo quattrocentesche*, in *Gli estimi della podesteria di Treviso*, a cura di F. Cavazzana Romanelli, E. Orlando, Roma 2006 (Pubblicazioni degli archivi di stato), p. 162.

casi di inabilità o di inefficienza fisica; esse consentono tuttavia come or ora si accennava di registrare la diffusione di un lessico ‘medico’ relativamente mirato e appropriato. Su questo sfondo, si collocano le fonti anagrafiche funzionali alla milizia, per le quali il problema dell’efficienza e dell’integrità fisica è evidentemente ancora più centrale, e la constatazione del difetto fisico o dello stato di inabilità che nelle fonti fiscali è occasionale diventa assai più frequente se non sistematica.

Naturalmente, il modo con il quale da parte degli ufficiali pubblici addetti (ché in questo campo non è questione evidentemente di auto-denunce e di auto-diagnosi, ma di accertamenti tendenzialmente obiettivi) si guarda al corpo del soldato<sup>18</sup> (o del maschio adulto arruolabile) va rapportato al modificarsi, nel tempo, delle esigenze dei governi cittadini e territoriali rispetto alla mobilitazione.

È appena il caso di ricordare che la tendenza di lungo periodo che caratterizza l’esperienza italiana è quella della smilitarizzazione delle società urbane, con il venir meno della leva di massa che aveva caratterizzato l’età comunale-signorile<sup>19</sup>; e non a caso la documentazione in assoluto più rilevante e significativa per questa ricerca, sulla quale subito ci soffermiamo, è quella di Bologna tardo-duecentesca e soprattutto trecentesca. La città emiliana, com’è notissimo, è un caso particolarmente fortunato dal punto di vista della conservazione documentaria; ma è anche una città nella quale le istituzioni comunali, e di conseguenza anche la prassi della mobilitazione di massa dei cittadini, mantengono efficienza e vitalità abbastanza a lungo per intercettare la crescita quantitativa della documentazione, e la sua più efficace conservazione, a partire dal Due-Trecento<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Con taglio diverso (attenzione all’alimentazione e alle ferite in guerra), il termine funge da titolo a un capitolo di A.A. SETTIA, *Rapine, assedi, battaglie. La guerra nel medioevo*, Roma-Bari 2002 (Storia e società), pp. 257 ss.

<sup>19</sup> L’uso di questa coppia di aggettivi rinvia alle recenti tendenze della storiografia, riassunte nel volume *Signorie cittadine nell’Italia comunale*, a cura di J.C. Maire Vigueur, Roma 2013 (Italia comunale e signorile, Collana diretta da Jean-Claude Maire Vigueur e Andrea Zorzi), che smentisce definitivamente una contrapposizione storiografica che ha fatto il suo tempo, e che la perdurante pratica della mobilitazione di massa nelle città soggette ai regimi signorili (cfr. qui sotto, nota 21 e testo corrispondente) mostra per il problema che qui interessa inconsistente e superata.

<sup>20</sup> Cfr. il classico contributo di A.I. PINI, *Una fonte per la demografia storica medievale: le «venticinquine» bolognesi (1247-1404)*, «Rassegna degli Archivi di Stato», 36 (1976), pp. 337-417, poi in PINI, *Città medievali e demografia storica*, pp. 37-103 (in collaborazione con R. Greci).

Ma anche al di là del caso bolognese che subito approfondiamo va ricordato che ha fatto il suo tempo la schematica e semplicistica lettura, che generalizza e assolutizza già per il Trecento, in particolare per le città a governo signorile, lo smantellamento dell'esercito popolare urbano<sup>21</sup>. È al contrario possibile provare in modo indiscutibile che persino in pieno Quattrocento si redigono in talune città (anche da lungo tempo soggette a un signore o a una città dominante) liste anagrafiche di «atti alle armi», che per ogni circoscrizione urbana registrano i soli maschi sino ai 70 anni, e persino i cavalli posseduti. È il caso, per esempio, di una città come Verona: nel 1452, in piena età veneziana (dal 1405), per la contrada della Braida si elenca accuratamente, oltre agli uomini tra i 15 e i 70 anni, anche un pur ridotto corredo di *munitiones*<sup>22</sup>. Sicuramente, la potenziale mobilitazione era concepita soltanto come difensiva (appena una decina d'anni prima la città era stata assediata e per un giorno conquistata dall'esercito visconteo-gonzaghesco); e in ogni caso questa documentazione non fornisce, allo stato attuale delle conoscenze, notizie sulle condizioni fisiche della popolazione maschile, perché elenca solo gli abili. Ma non si può escludere che ricerche più accurate anche in altre città soggette all'autorità di uno stato territoriale riservino delle sorprese.

Ma veniamo alla documentazione prodotta nella città emiliana. Essa è particolarmente significativa, e pone esplicitamente sin dal Trecento il problema dell'accertamento di un dato di realtà che riguarda un singolo individuo, osservato nel circoscritto ambito del suo ambiente di vita quotidiana, della sua parrocchia<sup>23</sup>. L'esemplare lavoro di analisi e di riordinamento del fondo compiuto da Pini e Greci oltre quarant'an-

<sup>21</sup> P. GRILLO, *Cavalieri e popoli in armi. Le istituzioni militari nell'Italia medievale*, Roma-Bari 2007 (Quadrante Laterza, 142), pp. 148-149.

<sup>22</sup> ASVr, *Anagrafi-Comune*, n. 113. Questa la lista delle armi: «Primo III targoni, duo boni et unus fractus. Item IIII lance, II granffioni, I balista, I capsula cum veretonis, III paria brazalium, I par scheneriorum, I schiopetus, I pichus, I martellus, I securis». Liste di atti alle armi analoghe si conservano anche per le contrade (o *guaitte*, nel lessico amministrativo locale) dell'Isolo (n. 483) e S. Marco (n. 546), ma l'elenco è sicuramente più lungo. Per la diffusione nelle case dei cittadini dell'equipaggiamento militare, cfr. per un periodo alquanto precedente (il Duecento) i dati riferiti a un quartiere della città di Chieri da parte di P. GRILLO, *Essere cittadini nell'Italia comunale (sec. XIII)*, Milano 2003, pp. 118-119.

<sup>23</sup> Ben diverso sarà, lo vedremo più avanti, l'approccio dei notai trevigiani della fine del Quattrocento, che cercheranno invano di cogliere l'individualità del singolo, sulla base delle sue peculiarità fisiche, prescindendo dal contesto).

ni fa<sup>24</sup> consente infatti di individuare agevolmente – all'interno di un fondo archivistico come quello delle *Venticinquine*, che nonostante le perdite subite è abbastanza ampio e complesso, comprendendo anche «elenchi di stipendiari, (...) addetti a certi lavori pubblici», ecc. – quali elenchi siano suscettibili di fornire i dati che qui interessano, relativi all'idoneità fisica dei cittadini. La tipologia dei documenti conservati in questo ricco deposito archivistico è infatti duplice. Le venticinquine per così dire 'originarie' sono «un materiale documentario prodotto dalle singole cappelle e pervenuto nell'archivio pubblico soltanto perché l'amministrazione comunale decise, da un certo momento in poi, di tenere sotto controllo la forza militare di cui disponeva»<sup>25</sup>; e dunque di procedere a tale scopo a una trascrizione in *libri* degli elenchi trasmessi dalle cappelle all'archivio comunale. Secondo le stime di Pini, per la prima metà del Trecento è sopravvissuto – in modo del tutto casuale – circa il 25% di questa documentazione prodotta dalle cappelle bolognesi<sup>26</sup>. Nei *libri vigintiquinquenarum* (che sono prodotti e 'vidimati' diplomaticamente da ufficiali dell'ente pubblico), per l'appunto, le liste dei cittadini venivano ritrascritte in modo sistematico, anche se gli statuti laddove si occupano di questa materia non fanno cenno a questo materiale ulteriore e si riferiscono semplicemente alla registrazione delle venticinquine originali<sup>27</sup>. Ovviamente, il vantaggio che questa documentazione presenta è quello di fornire la fotografia completa, in un determinato anno, della popolazione maschile.

In questo contesto, ho scelto di concentrare l'attenzione sulla documentazione che concerne il quartiere di Porta Piera, che in particolare per gli inizi degli anni Quaranta (il rilevamento fu effettuato nel 1341, con qualche aggiunta nel 1342) presenta una documentazione particolarmente interessante. Per gli anni precedenti (1307, 1317, 1324, 1325, 1330, 1331, 1338, cui sono da aggiungersi libri non datati<sup>28</sup>) questo quartiere della città presenta infatti *libri vigintiquinquinarum* omogeneamente ritrascritti su un unico *quaternus* pergameneo, da una sola mano, e ben ordinati ma del tutto privi delle annotazioni sulle condi-

<sup>24</sup> PINI, *Una fonte per la demografia storica*, cit.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>28</sup> ASBo, *Venticinquine*, b. XIV, *Porta Piera*, 3, 4, 7, 8, 9, 11, ecc.; cfr. la tabella sinottica in PINI, *Una fonte per la demografia storica*, p. 97.

zioni fisiche dei censiti che qui interessano<sup>29</sup>. I fascicoli concernenti le cappelle di Porta Piera nel 1341 invece sono sì giustamente inseriti, nel riordinamento archivistico eseguito da Pini e Greci nel 1976, tra i *libri vigintiquinque*, dato che nel loro insieme offrono la situazione dell'intero quartiere; ma la serie di questi fascicoli pergamenei è costituita in realtà dagli elenchi originari, redatti nelle cappelle e presentati dai ministrali ai *sapientes* designati dal comune per l'approvazione<sup>30</sup>.

In questa sede non interessano ovviamente le numerose e varie annotazioni apposte a fianco dei nomi, e le conseguenti cancellazioni dalla lista (confermate o meno da un tratto di penna), di chi si trova in particolari condizioni giuridiche (*quia clericus, scolaris, forensis, fumans, famulus, servus, stacionarius librorum, stipendiarius*) o di età (*septuagenarius*) e perciò non è mobilitabile<sup>31</sup>. Interesserebbe invece, ma una risposta precisa è difficile darla, precisare in quale momento vennero annotate sulla lista le espressioni relative alle condizioni fisiche della persona censita, scritte in genere in inchiostro diverso rispetto alla redazione della lista-base. Non c'è dubbio che il primo passaggio è un controllo *de visu*, da

<sup>29</sup> Archivio di Stato di Bologna (=ASBo), *Venticinquine*, b. XIV, *Porta Piera*, 12. Si tratta in particolare delle seguenti cappelle: S. Alberto (43 censiti); S. Antonio (68 censiti); S. Cecilia (200 censiti); S. Donato (136 censiti); S. Egidio (151 censiti); S. Leonardo (182 censiti); S. Maria Maddalena (337 censiti); S. Maria della Mascarella (272 censiti); S. Martino di Aposa (197 censiti); S. Tommaso del Mercato (177 censiti). I numeri sono approssimati, per la presenza di talune cancellazioni o annotazioni non interpretabili con sicurezza, e in qualche caso differiscono di alcune unità dai dati presentati da PINI, *Una fonte per la demografia storica*, p. 97. Nelle note che seguono citeremo i vari elenchi semplicemente mediante il nome della cappella.

<sup>30</sup> Per alcune liste, come quella della cappella di S. Antonio, la circostanza è precisata esplicitamente: si usa infatti la locuzione «aprobata fuit dicta scripta per sapientes ad hoc electos, videlicet [*seguono i nomi*]»; si tratta di uomini della medesima cappella. Altre locuzioni usate («sapientes qui aprobaverunt dictam capellam»; «Producta per \*\*\*\* et \*\*\*\* sapientes electos ad hoc per dominum vicarium», relativa a S. Alberto) sono meno esplicite, ma non implicano neppure esse iniziativa delle istituzioni cittadine. Anche in questi casi dunque con ogni probabilità la fonte è prodotta nella cappella, ed è il risultato dell'osservazione diretta della condizione degli uomini.

<sup>31</sup> Su questi aspetti si è soffermato con perizia PINI, *Una fonte per la demografia storica*, p. 67 e ss.; l'elenco che figura nel testo è da lui compilato, ma ovviamente diverse annotazioni presenti nel modesto campione qui esaminato ne confermano la validità; ad esempio, nella lista della cappella di S. Donato accanto al nome di un medico, per giunta «sessagenarius», figura una M (per *Medicus*), e a S. Tommaso del Mercato si annotano i *fratres* «ordinis Millicie».



un incontro *face to face* tra i ministrali della cappella e i loro ‘vicini di casa’, dei quali dovevano conoscere benissimo le condizioni fisiche. Ma è certo pure che in una fase successiva c’era interazione tra ministrali e *sapientes* nel ‘trattamento’ degli elenchi<sup>32</sup>. E il fatto che un buon numero di constatazioni di inabilità si riferiscono a condizioni temporanee (tipico il ricorrente «febricitat», ovvero «pauper et febricitat», o anche lo stesso «infirmus»<sup>33</sup>) suggerisce che tali annotazioni siano stata apposte almeno in parte al momento di una mobilitazione effettiva, contestualmente all’indicazione della funzione militare che quel cittadino era chiamato a svolgere. Infatti gran parte dei maschi mobilitabili non esenti e non impediti fisicamente sono affiancati da una «P» maiuscola, che indica con ogni probabilità «pedes», oppure «pavesarius», come indubitabilmente suggerisce la comparsa della sigla «pa.» (ma in qualche caso compare la forma sciolta «pavesarius»)<sup>34</sup>. Compare talvolta anche la sigla «ba.» per «balistarius», o «lan. lu.» per «lançea lunga»<sup>35</sup>, così come la «E.» di «eques»<sup>36</sup>; infine è probabile che la «R.», di frequente comparsa, significhi «requiratur» e si riferisca a chi, al momento della effettiva mobilitazione, risultava irreperibile.

<sup>32</sup> A questa operazione si riferisce probabilmente la sigla *F(acta)*, di modulo molto grande, e dunque riferibile all’intero documento e non a singoli nominativi, che si legge ad es. sul f. 1r della venticinquina della cappella di S. Alberto. E forse non è un caso che nella documentazione concernente Porta Piera nel 1341 non figurino quelle occasionali annotazioni, che talvolta si ritrovano nella documentazione di altre cappelle nei *libri vigintiquinquinarum* ritrascritti ‘in pulito’: «aprobatus pro impedito» (ASBo, *Venticinquine*, b. XV, *Porta Ravennate*, S. Maria), «aprobatus debilis» (*ibidem*, S. Cristina de *Fondaria*). Si tratta peraltro di documentazione più risalente (1297).

<sup>33</sup> Diversamente da «infirmus mente», «claudicat», «non bene videt», ecc. Cfr., per la più parte di queste locuzioni, PINI, *Una fonte per la demografia storica*, p. 61, ove si chiarisce anche, sulla base degli statuti, che i soli a non figurare nelle liste sono coloro che hanno contratto un’invalidità permanente durante un servizio effettuato per conto del comune. Costoro sono titolari – a seguito di una visita fiscale – di una carta di esenzione totale «donec vixerint».

<sup>34</sup> Per le locuzioni «infirmi ambo pavesarii», «infirmus et pavesarius», «pau(per) pa(vesarius)», cfr. ASBo, *Venticinquine*, b. XIV, *Porta Piera*, S. Maria della Mascarella.

<sup>35</sup> Cfr. ASBo, *Venticinquine*, b. XIV, *Porta Piera*, S. Maria della Mascarella.

<sup>36</sup> Ad esempio a fianco del nome di un «Luca d. Bertolucii de Protis», che «habet equm»; cfr. ASBo, *Venticinquine*, b. XIV, *Porta Piera*, S. Tommaso del Mercato. In qualche caso nome di chi invece «habet roncenum» (come Pietro, della cappella di S. Martino di Aposa), non reca annotazioni al fianco, ma non esiste una regola precisa al riguardo.

Ma veniamo finalmente all'analisi delle 'diagnosi' di inabilità all'attività militare, e in subordine di imperfezione fisica. Va innanzitutto segnalato che il numero di coloro che ricadono in questa condizione è tutt'altro che irrilevante, passando dal 25% e 33% delle cappelle di S. Alberto, S. Cecilia, S. Antonio, a una media che non scende mai sotto il 10 e più spesso il 15% per le altre circoscrizioni del quartiere. La maggior parte (approssimativamente, i tre quarti) delle annotazioni risulta però dalla somma (e in qualche caso dalla combinazione)<sup>37</sup> di «senes», «pauper», «infirmus» senza ulteriori specificazioni. Tra queste, la più interessante per noi è la definizione *senes*, che in questo caso indica la valutazione e l'apprezzamento di uno stato generale di debilitazione, di inabilità non ascrivibile a una patologia specifica ma appunto a una condizione d'insieme, che può anche prescindere in qualche misura dall'età. Quando si vuole considerare come elemento discriminante l'età, non è raro infatti che si usi «septuagenarius»<sup>38</sup> (anche «sessagenarius», non facilmente spiegabile), come specifica valutazione dell'età anagrafica. Analogamente è anche l'uso di «anticus»<sup>39</sup>, e in qualche caso anche «antiquissimus». «Guastus» indica anch'esso, a quanto si intuisce, 'malandato', 'in condizioni complessivamente precarie', così come «insufficiens», «inabilis», «valetudinarius», «non sanus». Solo una ricerca sistematica, allargata alla documentazione di altri quartieri della città, potrà eventualmente confermare l'impressione – fondata su un sondaggio ulteriore, compiuto nei coevi *libri vigintiquinquinarum* di Porta Ravennate – che alcune di queste locuzioni vadano a costituire un lessico condiviso: in particolare «valetudinarius», «impeditus»<sup>40</sup>, «inabilis»<sup>41</sup>.

La specificità nelle indicazioni delle patologie è perseguita con maggiore attenzione, certo non per caso, per quello che riguarda le

<sup>37</sup> «Pauper, senes et infirmus», «infirmus senex».

<sup>38</sup> Ad esempio, nella cappella di S. Cecilia: «Boniohannis Guidonis de Rubis septuagenarius», «Blaxius Iacobi de Quarto septuagenarius», «Franceschus de Bentevoglis, septuagenarius»; «Bartholomeus fratris Prandoni, sesagenarius».

<sup>39</sup> Nella cappella di S. Tommaso del Mercato: «Iohannes Alberti tavernarius, anticus», «Iohannes Petrus Boniiohannis, anticus», «Thomas de Sirano, anticus et officialis domini», «Iohannes Iacobi ab Armis anticus et pauper».

<sup>40</sup> ASBo, *Venticinquine*, b. XV, *Porta Ravennate*, 3: «inpeditus pede brachio et tibia», «inpeditus manu dextra». Si tratta delle poche annotazioni apposte a un *liber* del 1297, frutto di ritrascrizione e successivamente con parsimonia annotato, evidentemente in occasione di una mobilitazione.

<sup>41</sup> *Ibidem*, S. Leonardo: «inabilis ad eundum in exercitu et cavalcatis quia inpeditus de personas».

affezioni e le malattie che riguardano gli arti inferiori e superiori, che costituiscono forse i tre quarti (per un totale assoluto di 60) delle indicazioni esplicite. Eccole in ordine di frequenza:

habet podagras  
 impeditus, impeditus de gambis / de gamba  
 impeditus in coxa  
 claudus  
 çopo  
 infirmus de pedanis<sup>42</sup>.

Impeditus manu dextra  
 habet malum ad manum  
 inutilis manu dextra.

Qualche veloce incursione nelle venticinque dei decenni successivi del medesimo quartiere consente di reperire diagnosi che, proprio per la loro eccezionalità, hanno un andamento più discorsivo, esplicativo delle secche definizioni che, sulle pagine dei libri di Porta Piera del 1341, si contendono lo spazio con molte altre annotazioni. Nel 1354 Simone Pavonesi della cappella di S. Martino di Aposa «est podraghus in manibus et in pedibus nec se movere potest»; Varadino del fu Nicola da Panico «est impeditus de tibia vel cossa ita quod male potest ire» (S. Leonardo); Mattiolo del fu Guido «est claudus de pede cum tota tibia ita quod [*non? male?*] potest ire».

Meno frequenti sono infine, nelle liste del 1341, altre tipologie di menomazione considerate inabilitanti: «surdus», «çechus», «asitatus» ('agitato', nel senso di squilibrato mentalmente).

### 3. DIFETTI FISICI, DISABILITÀ E SEGNI DI IDENTIFICAZIONE DI UNA POPOLAZIONE RURALE: I CONTADINI TREVIGIANI ALLA FINE DEL QUATTROCENTO

Si è accennato sopra al ridimensionamento da parte della storiografia recente – che non dev'essere, beninteso, un ribaltamento – della

<sup>42</sup> Nella documentazione bolognese, il termine è usato negli statuti duecenteschi dell'arte della lana: *Statuti delle società del popolo di Bologna*, a cura di A. Gaudenzi, II (*Statuti delle arti*), Roma 1896, pp. 320-321; il significato può qui essere quello di 'piante dei piedi'.

tesi tradizionale della smilitarizzazione delle società urbane dell'Italia tre-quattrocentesca. Questo ridimensionamento si è accompagnato anche a un apprezzamento più attento e analitico della mobilitazione militare delle popolazioni rurali nel corso del Trecento<sup>43</sup>, che gli stati 'signorili', nel quadro politico estremamente mutevole che caratterizzò quel secolo, continuarono a perseguire.

Le stesse tendenze si manifestarono successivamente anche nel più stabile assetto quattrocentesco egemonizzato dagli stati 'regionali', in particolare nella seconda metà del secolo<sup>44</sup>. Le ordinanze machiavelliane del 1506 dimostrano del resto come le pratiche adottate in Toscana siano più o meno analoghe, sia per quanto riguarda i limiti d'età da adottarsi per la mobilitazione sia per quando riguarda le procedure di rilevamento e di controllo, a quelle che ci accingiamo a illustrare per la Terraferma veneziana<sup>45</sup>. Per i domini veneziani, la cronaca di Iacopo Valvasone da Maniago ricorda che già nel 1477-78, in occasione delle prime incursioni turche, si procedette, «dando a chadauno territorio et contado la conveniente summa et portion sua», a censire gli uomini

<sup>43</sup> Per qualche cenno di inquadramento, cfr. GRILLO, *Cavalieri e popoli in armi*, pp. 122-124 (per le premesse di età comunale) e 188 ss. (per il Quattrocento).

<sup>44</sup> Resta valida, su questa lunga transizione, la sintesi di I. LAZZARINI, *L'Italia degli stati territoriali (secoli XIII-XV)*, Roma-Bari 2004 (Quadranti Laterza, 123); alcuni casi di studio e bibliografia più recente in *La subordinazione delle città comunali a poteri maggiori in Italia dagli inizi del secolo XIV all'ancien régime. Risultati scientifici della ricerca*, a cura di M. Davide, Trieste 2014 (Collana Studi, 12).

<sup>45</sup> Il segretario fiorentino prevede che siano i responsabili dei comuni rurali («rettori de' popoli e sindachi particolari de' comuni») a presentare le liste di «tutti gli uomini che abitano nel popolo o comune loro, che sieno d'età d'anni quindici o più» (senza eccezione per gli inabili dunque), prevedendo controlli periodici (almeno ogni due mesi) «per potere meglio ritrovare le fraudi di dette portate». Il limite superiore d'età è (come a Treviso) 50 anni, in linea di massima: «non possino forzare di nuovo a scriversi alcuno che passi l'età d'anni cinquanta, se non in caso di necessità; né possino degli scritti forzare alcuno a militare quando arà passato l'età d'anni sessanta, se non in caso di necessità», spettando all'autorità politica la valutazione di tale stato di necessità. La difficile valutazione anagrafica («perché della maggior parte di questi uomini non si può trovare el tempo a punto») è affidata alla «coscienza e discrezione di tali ufficiali», con possibilità di ricorso del singolo distrettuale all'autorità politica. Ho utilizzato il testo della *Militie florentine ordinatio* dato da J.-J. MARCHAND, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova 1975, pp. 456-457.

*aetatis annorum decem octo usque ad quadragintaquinque*, gagliardi, e non zotti, gobbi over sguerzi, tute harmade cum sue curacine et celadine. Et quarta parte habbia balestre, li altre habiano spedi et lanze et questi divisi secondo le aptitudini de li homeni.

Il progetto era quello di istituire un corpo di «provisionati di san Marco», modestamente armati (appunto corazza, *celata*, un'arma offensiva), che avrebbe dovuto raggiungere un totale di 15-20.000 effettivi ed essere espresso da tutte le città e territori dello stato di Terraferma. L'idea di questa sorta di «fanteria nazionale» fu poi abbandonata e ripresa diverse volte dal governo della città lagunare, nello scorcio del Quattrocento e poi anche dei primi decenni del Cinquecento, per concretizzarsi poi in modo stabile e definitivo alla fine di quel secolo<sup>46</sup>.

Per la Terraferma, come si è appena visto sulla scorta del Valvasone, il quadro di riferimento operativo per la mobilitazione restò naturalmente quello dei distretti cittadini. La decisione politica fu assunta sempre dalla Dominante, ma spettò all'apparato amministrativo del singolo comune cittadino soggetto operare concretamente per censire e mobilitare gli uomini del contado, grazie allo strumento più o meno efficace, in territori più o meno disciplinati, del sistema organizzativo e fiscale di tradizione comunale.

Così accadde per esempio nel luglio 1499, quando il consiglio del comune di Treviso, ovviamente per impulso del governo veneziano, deliberò la costituzione di reparti ausiliari all'esercito professionale (*cernide*, secondo la denominazione entrata poi nell'uso comune per tutta l'età moderna), da impiegare contro i Turchi in Friuli, come ef-

<sup>46</sup> Cfr. in breve M.E. MALLETT, *L'organizzazione militare di Venezia nel Quattrocento*, Roma 1989 (ediz. orig. 1984), pp. 106-107. La normativa cinquecentesca subì una serie importante di aggiustamenti: si ridusse la forbice di età dei mobilitabili, ma emersero problemi di addestramento, di equipaggiamento e di disciplina, e anche di reclutamento, per la crescente disgregazione delle comunità rurali, e la volatilità e mobilità di braccianti e di *boari*. Nella bibliografia disponibile su questo tema, rinvio in particolare, in funzione dell'esempio che qui si approfondisce, agli studi di H. ZUG TUCCI, *Le milizie terrestri*, in *Storia di Venezia*, III (*La formazione dello stato patrizio*), Roma 1997, pp. 260 ss. (reclutamento da parte della repubblica veneta delle *cernide* trevigiane sin dai decenni centrali del Trecento), e per la fase successiva oltre che al già menzionato MALLETT, *L'organizzazione militare di Venezia*, pp. 103 ss., anche a L. PEZZOLO, *L'archibugio e l'aratro. Considerazioni e problemi per la storia delle milizie rurali venete nei secoli XVI e XVII*, «Studi veneziani», n.s., VI (1983), pp. 59-80.

fettivamente accadde nei mesi successivi<sup>47</sup>. Due cittadini trevigiani e un notaio, incaricati «ad faciendum descriptionem personarum actarum ad arma», con la collaborazione dei meriga (i capi delle comunità rurali) procedettero al censimento e a una sommaria descrizione fisica dei maschi adulti tra i 18 e i 50 anni di tutte le comunità della podesteria di Treviso, e della città stessa. Il risultato di questa operazione fu la redazione di un cospicuo registro cartaceo, di circa 500 carte, nel quale si riportano le generalità, l'età e alcuni dati concernenti le condizioni fisiche e i segni particolari necessari per l'identificazione di circa 6000 persone<sup>48</sup>. Almeno per i contesti archivistici che ho esplorato (in Veneto e in Lombardia), una tipologia documentaria siffatta – la sistematica descrizione delle caratteristiche fisiche e fisiognomiche dei maschi adulti nel loro insieme – si è rivelata meno frequente di quanto non si poteva in astratto ipotizzare. Se ne propone in questa sede soltanto una prima sommaria presentazione; la fonte è stata sinora solo parzialmente utilizzata in ricerche dedicate a singole comunità di villaggio<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Archivio di stato di Treviso (=ASTv), *Archivio storico del Comune, Extraordinariorum*, b. 47, f. 88r.

<sup>48</sup> ASTv, *Archivio storico del Comune, Extraordinariorum*, b. 1. Si tratta di un registro di circa 500 carte, mutilo all'inizio (si che non sono note le circostanze precise della compilazione), dovuto alla mano di due distinti scribi (cfr. per qualche cenno descrittivo la nota di R. Ponzin, nell'edizione citata alla nota seguente, p. 316). È costituito dall'assemblaggio di 13 quaterni cartacei (min. 15 carte, max. 79), alcuni dei quali (il primo, il quarto, il sesto, il nono) hanno alcune carte in bianco; inoltre, gli elenchi di alcune *ville* non sono completi. Data la natura preliminare di questa presentazione della fonte, mi asterrò dalle citazioni puntuali.

<sup>49</sup> Fu segnalata per la prima volta e utilizzata per minima parte, con riferimento ai dati di una singola località (un centinaio di persone descritte), da D. GASPARINI, «*Mediocri, faze tonde, castegnoli, ceglie conzonte*». *Contadini di Bigolino alle armi*, in *Bigolino. Documenti e materiali per una storia*, Bigolino (Treviso) 1986, pp. 21-32. Ringrazio l'autore per il suo aiuto. La documentazione è prevalentemente inedita; è stata però pubblicata (per una percentuale che si può stimare a un sesto del totale) e fatta oggetto di studio in un discreto numero di monografie locali, quasi tutte pubblicate negli ultimi anni del XX secolo (caratterizzati nella storiografia italiana e in particolare veneta dalla fioritura di un gran numero di 'storie di comunità', particolarmente attente alla storia sociale dall'età rinascimentale in poi: fenomeno che fu presto colto nella sua complessiva notevole importanza, al di là del livello scientifico, comunque sempre accettabile se non pregevole, delle singole indagini. Basti qui rinviare a *Le comunità negli stati italiani di antico regime*, a cura di G. Tocci, Bologna 1989). Cfr. G. GALLETI, *La popolazione di Vidor e Colbertaldo dal secolo XV alla prima guerra mondiale*, in *Due villaggi della collina trevigiana. Vidor e Colbertaldo*, a cura di D. Gasparini, Vidor (Treviso) 1989, 3 (*L'età moderna*).

I dati anagrafici che vengono premessi alla rilevazione fisiognomica sono come si è accennato elementari: nome, patronimico, eventuale luogo di provenienza (se diverso dal comune di residenza), legami familiari (se di interesse)<sup>50</sup>, e naturalmente l'età, discriminante agli effetti dell'arruolamento. Il limite di 50 anni è adottato senza tener conto della norma statutaria, che prevedeva (secondo una consuetudine diffusa) i 60 anni<sup>51</sup>, sulla base verosimilmente di un'aspettativa di vita più breve (o di un più precoce decadimento fisico), per i rustici, rispetto a quanto si può prevedere in città. L'acquisizione del dato concernente l'età avveniva contestualmente alla rassegna degli uomini, convocati in un unico luogo. Al riguardo, non stupiscono certo gli assai frequenti arrotondamenti al decennio, prassi corrente come si sa negli elenchi demografici dell'età pre-statistica<sup>52</sup>. Più interessanti sono invece alcune pratiche adottate per i limiti d'età, verso l'alto e verso il basso. Chi a

*Secoli XV-XVIII*), t. II, in particolare pp. 244-245 (edizione della fonte in appendice a cura di R. Ponzin, *Gli "atti alle armi" nel 1499-1500*, pp. 316-322); A. FORCELLINI, *Uomini in armi per la Serenissima*, in *Vas. Una comunità tra il Piave e la montagna*, a cura di G. Follador, Vas (Treviso) 1990, pp. 137-144 (con edizione); B. BEDA PAZÈ, *Quero dalle origini al XVIII secolo, II (Documenti)*, pp. 665-672 (edizione); A. FORCELLINI, *Uomini alle armi*, in *Alano: la memoria e l'immagine di una comunità*, a cura di G. Follador, Alano di Piave (Treviso) 1993, I, pp. 287-324 (con edizione, per i villaggi di Cumirano, Fener e Campo oltre ad Alano di Piave); S. FRACCARO, *Novembre 1500: uomini in armi. Notizie, statistiche, immagini, documenti*, in *Covolo di Piave: le regole, la parrocchia, le famiglie, i campi, la casa*, a cura di G. Follador, Covolo di Piave (Treviso) 1993, pp. 85-99; S. FRACCARO, *Gli uomini di Barbozza, Santo Stefano, Guia e Guietta (anno 1500)*, in *San Pietro di Barbozza attraverso sette secoli*, a cura di G. Follador, San Pietro di Barbozza (Treviso) 1996, pp. 111-125; G. GALLETTI, *Popolazione e vita quotidiana a Pieve di Soligo. Secoli XV-XX*, in *La Pieve di Soligo e la Gastaldia di Soligetto dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di D. Gasparini, Pieve di Soligo (Treviso) 1997, 2°, pp. 748-775 (comprendente G. GALLETTI, *L'aspetto fisico dei contadini di Pieve e di Soligo nel 1500*, pp. 748-761, *Gli uomini "atti alle armi"*, pp. 763-767 [con riproduzioni] e *La descrizione degli uomini del 1499-1500*, a cura di R. Ponzin, pp. 768-775 [edizione]). Anche di queste edizioni, che utilizzerò nelle pagine seguenti, non darò il rinvio puntuale.

<sup>50</sup> C'è attenzione, per esempio, alla presenza di più adulti abili all'interno dello stesso nucleo familiare (mentre i «famigli», ovvero i giovani tenuti a salario, sono almeno in alcuni villaggi elencati a parte).

<sup>51</sup> Per le norme trecentesche cfr. MARCHESAN, *Treviso medioevale*, I, p. 100.

<sup>52</sup> Ad esempio, per il villaggio di Vidor gli uomini di 20-30-40 anni sono 44 su 78, il 56% del totale; cfr. la tab. 3 in GALLETTI, *La popolazione di Vidor e Colbertaldo*, p. 243. In generale, basti qui rinviare per questo problema a M. LIVI BACCI, *Introduzione alla demografia*, Torino 1990, p. 27 ss.

una prima occhiata manifesta un'età nettamente superiore viene sì registrato (come «Baseio fradel de li dicti», sempre di Mosnigo, «de più de anni 50»), ma non descritto nelle sue caratteristiche somatiche. Per chi è sulla soglia, si ricorre alla dichiarazione giurata di terzi («super fide refertur minorem annis XVIII») oppure al giuramento del singolo («iuravit quod habet tantum XVII annos»; «iuravit se esse maiorem annorum quinquaginta»), oppure ad una valutazione fatta seduta stante, con una serie di modalità che comporta anche l'opposizione alla dichiarazione giurata, e che val la pena di esemplificare.

Ex aspectu licenciatus quia dixit se esse maiorem L annis, et ita videtur ex aspectu.

Ex aspectu licenciatus quia dixit esse annorum XVII, et ita videtur ex aspectu. Videtur ex aspectu minor annorum XVIII.

Quia iuravit habere annos quinquaginta unum, licet ex aspectu appareret annorum quadraginta novem vel circha.

Qui iuramento sibi delato dixit ex audictu quondam eius matris esse annorum quinquaginta unum vel circha, tamen ex aspectu et experientie iudicio iudicatur esse annorum quadraginta octo vel quinquaginta.

Qui iuravit habere annos LI, licet ex aspetu apareret annorum XLIX vel circa.

A prescindere dall'obiettività di questi riscontri (e dalla stupefacente, in parte inesplicabile, precisione alla quale si pretende di arrivare in queste constatazioni sull'età), annotazioni di questo tipo denotano se non altro l'accuratezza con la quale gli incaricati agiscono: un'accuratezza che si riverbera anche sulla completezza del rilevamento, che si configura non tanto come una lista di coloro che sono effettivamente «acti (apti) ad arma» quanto come un censimento completo all'interno della fascia d'età considerato<sup>53</sup>. Di per sé infatti chi era gravemente menomato e non abile avrebbe anche potuto non essere preso in considerazione. In realtà – ed è questa scelta che rende questa fonte utile per gli scopi specifici di questo saggio – almeno in un certo numero di casi anche costoro sono elencati, e ne sono sommariamente descritte le caratteristiche fisiche: talvolta omettendo di riferire il dato, a quel punto inutile, dell'età, come avviene per esempio per un Giovanni «de Rizo» di Mosnigo, che è privo di un piede («taia el pè»). Ma lo scrupolo giun-

<sup>53</sup> Ciò è provato dal fatto che nel villaggio collinare tre «todeschi» pur residenti non sono descritti nelle loro caratteristiche somatiche, o perché bastava per identificarli la nazionalità, o perché non appartenendo alla comunità non erano soggetti all'obbligo (FORCELLINI, *Uomini alle armi*, p.138).



ge anche ad acquisire, sulla base di una dichiarazione giurata, i dati di uno «Iacomo, zoto, fradelo d'i preditti, zà 15 anni quasi inutile, et zase in leto; per relation de preditti fo cum iuramento tolta, de anni 34»<sup>54</sup>.

Di conseguenza si può ritenere accertata, anche se probabilmente enfatizzata dalla previsione dei futuri compiti della *cernida* considerata nell'insieme<sup>55</sup>, vale a dire un lungo trasferimento verso la zona del fronte un'attività da soldati del genio, la presenza di menomazioni riguardanti gli arti inferiori, e in misura minore le braccia, che hanno una nettissima prevalenza e che qui esemplifichiamo sulla base delle sole liste parziali pubblicate<sup>56</sup>.

Zoto de tute do le gambe.  
 Gamba zancha strupiada.  
 Zoto da la gamba zancha.  
 Zoto da la gamba destra.  
 Gamba mendosa et marza continuo corente.  
 Dal pé zoto zanchò.  
 Zoto nel zenochio destro con una piaga continuo corente.  
 Antonio Spada, segno<sup>57</sup>: gamba guasta destra, dise haver habù per anni X e più.  
 Comin fiol de Menego, la man destra debilitada, gamba zancha storta e quasi debilitada.  
 Bartholomeo fradel del Iacomo dal Pozo, gamba zancha storta, altre volte schavezada.

Brazo zanchò strupia.  
 Strupiado la man zancha.  
 Man zancha strupia da dé tre.  
 Strupia de dedi e della man zancha<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> BEDA PAZÉ, *Quero dalle origini*, p. 665. Altre espressioni usate: «laborat in extremis»; «infirmus in lecto, habita fide»; «infirmus valde»; «egrotus».

<sup>55</sup> Gli *schioppetieri* sono volontari, e segnalati in modo esplicito: cfr. ad es. per il villaggio di Vas FORCELLINI, *Uomini in armi per la Serenissima*, p. 143: «deputado schiopeter»; per Vidor, GALLETTI, *La popolazione di Vidor e Colbertaldo*, p. 320 («Bastian de Meolo de Salomon s'è scripto schiopetier»), e così via.

<sup>56</sup> «Zoto»: 'zoppo'; «zanchò/zancha»: 'sinistro/sinistra'; «strupiado»: 'storpiato'; «schavezado»: 'distorto'.

<sup>57</sup> Per il significato di questo termine, cfr. sotto, testo corrispondente a nota 60 e ss.

<sup>58</sup> Cfr., nell'ordine di citazione nel testo, le edizioni dalle quali sono tratti gli esempi: BEDA PAZÉ, *Quero dalle origini*, pp. 668, 669, 671; FORCELLINI, *Uomini alle*

Ovviamente i rilevatori tengono anche conto di condizioni complessive di grande debolezza o decrepitezza dei contadini più anziani, precisando «infermo grave» o «arquanto debilità».

Va infine segnalata un'altra importante caratteristica di questa documentazione, che sembra derivare da una prassi di identificazione adottata dai reclutatori e in generale da chi sovrintende a soldati anche 'professionisti'<sup>59</sup>, ma che in questo contesto rurale esprime anche, più in generale, un atteggiamento nuovo e diverso del potere pubblico nei confronti del singolo, col quale si intende ora istituire una relazione personale e diretta, riducendo il margine della responsabilità collettiva della comunità rurale. L'indicazione dell'età e quella eventuale di una disabilità invalidante ai fini della milizia è infatti accompagnata sistematicamente da una descrizione dell'aspetto fisico – la complessione fisica innanzitutto [statura, corporatura]; ma soprattutto il viso nel suo insieme (*faza*) e nelle sue particolarità (occhi, naso, sopracciglia, barba, mento, capelli, bocca e dentatura, guance) –, e dalla indicazione di un «segno» che identifichi in modo inequivocabile quel determinato individuo<sup>60</sup>. Non di rado compare espressamente la dicitura «segno», seguita dalla descrizione del minuto particolare fisico prescelto per l'individuazione<sup>61</sup>; altre volte, tale dicitura è omessa e il segno individuato fa parte integrante e conclusiva della descrizione.

Molto raramente i descrittori si arrendono, annotando che il tale rustico «segno non ha notabele». Anche elementi minimi vengono

*armi per la Serenissima*, p. 143; GALLETTI, *La popolazione di Vidor e Colbertaldo*, pp. 317 ss. (edizione a cura di R. Ponzin); GALLETTI, *Popolazione e vita quotidiana a Pieve di Soligo*, p. 773 ss.; FORCELLINI, *Uomini alle armi*, pp. 295 ss. (per il comune di Alano); FORCELLINI, *Uomini in arme per la Serenissima* (per il comune di Vas), p. 143.

<sup>59</sup> Cfr. V. GROEBNER, *Storia dell'identità personale e della sua certificazione. Scheda segnaletica, documento d'identità e controllo nell'Europa moderna*, Bellinzona 2008 (ediz. orig. München 2004), e l'esempio analizzato nel paragrafo successivo.

<sup>60</sup> Tra gli studi di storia delle comunità rurali trevigiane sopra menzionati, il più analitico e approfondito sembra GALLETTI, *Popolazione e vita quotidiana a Pieve di Soligo*, pp. 748 ss. («L'aspetto fisico dei contadini di Pieve di Soligo nel 1500»).

<sup>61</sup> «Segno: una duricie de carne tra el cegio e l'ochio»; «segno: uno poro in la man dextra»; «segno: dé grosso zanchò debilitado, l'ongia è mata de dita man», ecc. Ovviamente l'interpunzione è stata introdotta da me (anche modificando le scelte adottate dagli editori nei volumi di storia trevigiana sopra menzionata). Si persegue una estrema precisione anche nell'indicare ove il particolare fisico prescelto si trova (un porro «in cima de la pupola del dé indice soto l'ongia», ecc.).

invece presi in considerazione: a titolo puramente esemplificativo, si veda la descrizione di una ventina di uomini del villaggio di Soligo<sup>62</sup>.

Zanandrea de Marchio. Picol, grosso in faza, ochi in entro, cegli conzonti. Segno: cicatrice in el collo a banda dextra. De anni 30.

Piero fiol de Zuani Feltrini. Pizolo, ochi in fuora, ceglie folte. Segno: pori pizol sul dé annular dextro. De anni 21.

Hieronimo fradel del predicto. Pizolo, ochi in dentro, naso grosso mozo. Segno: cicatrice in dé grosso dextro. De anni 20.

Antonio de Bertho del Dus. Pizol, ochi pizoli bianchi, faza tonda, puocha barba. Segno: cicatrice cum dureza in dé grosso dela man dextra. De anni 38.

Bortholamio del Bon. Mediocre, suprascripto schiopetier, faza longa, cavei ave-lani. Segno m pizolo in dedo zanchò indice apresso l'ongia. De anni 40.

Zandomenego fradel del dito. Mediocre, ochi grossi, faza longa, cavei temoli. Segno altro notabel non se truova. De anni 27.

Iacomo de Berthol de Vendrame. Pizol, ochi cuerti. Segno in dé dextro indice. De anni 20.

Hieronimo de *quondam* Zani. Pizol, mediocre, longo in faza, cegli folti, buso in mento. Segno: dé indice dextro curvo e debilitado nel nodo de mezo. De anni 30.

Bastian fradel del dito. Picol, grosso, faza tonda, mento picol aguzo, ochi negri, cegli folti apresso li ochi, cicatrice in galta zancha. De anni 24.

Menego de Nicolò de Benel, descripto schiopetier. Mediocre, ochi arquanto in entro, cegli grossi, ongia del de zanchò indice deffetuosa. De anni 36.

Piero fradel del dito. Pizolo, naso storto, ochi grossi, ceglie grosse. Cicatrice in dé indice zanchò sul nodo. De anni 40.

Piero fiol del Polo Tronchonel. Mediocre, caveli castegnoli, puoca barba, poro in mento dal lai zanchò. Segno: cicatrice in la galta zancha. De anni 24.

Olivo de *quondam* Renier. Pizolo, ochi pizoli bianchi, barba canuda, cegli longi. Segno: dé dextro annular pieto et debilitado nel nodo de mezo. De anni 45.

Antonio de Meneghel Bugato. Mediocre, ochi grossi bianchi, faza magra, naso frachà. Segno: cicatrice in nodo del dé indice zanchò. De anni 38.

Tanto nella descrizione delle caratteristiche dei volti, quanto nella minuta esposizione del particolare individuante, il notaio redattore esibisce dunque una grande ricchezza lessicale, solo parzialmente manifestata da questi limitati esempi. Ma qui interessano soprattutto le alterazioni e modifiche – anche non invalidanti – intervenute nel corpo del maschio adulto a seguito di accidenti di qualsiasi natura. Il caso lar-

<sup>62</sup> GALLETTI, *Popolazione e vita quotidiana*, p. 763 («Gli uomini “atti alle armi”»).

gamente più significativo è quello delle cicatrici, ricercate con estrema meticolosità – anche quando di modeste dimensioni e di modesta evidenza –, perché considerate un dato oggettivo, legato specificamente alla persona e all'individuo, e non soggetto a modificazioni nel tempo.

Come si accennerà nel paragrafo successivo, le riflessioni teoriche sulle cicatrici e la prima utilizzazione di esse a fini pratici risalgono già al Trecento. In questa sede, basterà ricordare che sulla base della documentazione pubblicata nelle ricerche di storia locale trevigiana, la presenza di uomini con cicatrici supera il 50%. Interessante, tra i vari aspetti, appare il rapporto tra ferite sulla mano destra e ferite sulla mano sinistra, in particolare al pollice, all'indice e al mignolo, che è di 1 a 10 all'incirca (con numerosi casi di modeste limitazioni alla funzionalità della mano sinistra per mancanza di un dito o di una falange o alterazioni dello stato delle unghie, segnalate – per obiettivi di identificazione, beninteso – con una minuziosità estrema). Ciò sicuramente rinvia ad una micro-infortunistica professionale estremamente diffusa, visto che con la mano sinistra si afferra l'oggetto da lavorare e con la destra si maneggia lo strumento per il taglio o la battitura o altro. Ma non si può escludere che questa rilevazione sia fatta con particolare attenzione dai rilevatori forse anche perché la funzionalità della mano è importante per l'uso di badili o di armi da offesa.

#### 4. I SOLDATI PROFESSIONISTI:

##### DALL'EFFICIENZA FISICA AI SEGNI DI IDENTIFICAZIONE

La fonte trevigiana presentata nel paragrafo precedente si inserisce bene nella periodizzazione indicata da Groebner, secondo il quale nel Quattrocento italiano si constata appunto «l'ascesa dei segni di riconoscimento specifici»<sup>63</sup>.

Lo studioso di Lucerna utilizza fra l'altro, per dimostrare l'assunto la documentazione ospedaliera toscana, senese e fiorentina, che annotava le particolarità fisiche e fisiognomiche del pellegrino al fine di favorire l'identificazione certa di chi, reduce da Roma, volesse ottenere la restituzione depositati in pegno nel corso del viaggio di andata. Ma non manca di avvalersi anch'egli di documentazione pertinente alle *res militares*. Sessantadue mercenari di stanza a Castel Sant'Angelo a Roma nel 1464 sono descritti «letteralmente in base alle loro cicatri-

<sup>63</sup> GROEBNER, *Storia dell'identità personale e della sua certificazione*, pp. 109-113.

ci», secondo una «prassi estremamente diffusa» che non era peraltro necessariamente il riflesso specifico «della loro cruenta professione»<sup>64</sup>.

D'altronde, problemi di efficienza e di identificazione dei 'militari', per certi aspetti analoghi a quelli che nei paragrafi precedenti abbiamo velocemente esemplificato per cittadini bolognesi e rustici trevigiani, si pongono in modo diversificato per tutti gli eserciti degli stati regionali italiani del Quattrocento. Nella Terraferma veneziana, per esempio, a fine secolo si ripristinò – senza abolire del tutto i sopralluoghi nei singoli acquartieramenti, dispersi in un vasto territorio – la prassi delle ispezioni su larga scala compiute da parte dei *collaterali* (gli ufficiali pubblici incaricati dell'amministrazione dell'esercito e del collegamento tra i capitani assoldati e il governo della Dominante). Infatti nel corso del secolo era invalsa, tra i capitani, la prassi di scambiarsi uomini e cavalli per ingannare sulla consistenza tali ispettori, in occasione delle *mostre* (le rassegne della forza armata di ogni contingente). Nell'occasione delle ispezioni dell'autunno 1490, si provvide pertanto all'identificazione e al forzato congedo di ben 128 «uomini d'arme inabili» (alcuni dei quali peraltro vennero poi riciclati come guardie alle porte delle città)<sup>65</sup>. Anche in Lombardia, in una *mostra* di lance spezzate sforzesche del 1473, la maggior parte delle assenze di chi figura negli organici è motivata dall'età («vechii»), e in qualche caso dalla cecità; ma in diversi casi il dato è segnalato solo perché si propone per questi veterani talvolta benemeriti una sostituzione all'interno della famiglia. Ad esempio, Rosso da Parma è stato «valente homo», sì che pare opportuno ai responsabili che «se doveva rimettere uno suo fiolo chiamato Iohanne Antonio ch'è apto garzone». Parallelamente a quanto accade nel territorio veneto, anche nella pianura lombarda le guarnigioni dei castelli sono percepite come sinecure adatte per sistemare i vecchi soldati<sup>66</sup>.

L'altro problema che affliggeva ogni esercito quattrocentesco era quello della diserzione. Una repressione del fenomeno era evidentemente interesse dei capitani, non meno che degli ufficiali pubblici chiamati a sovrintendere all'esercito; e in effetti nell'esercito veneziano del Quattrocento i *collaterali* erano autorizzati a spedire i soldati di una

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>65</sup> MALLETT, *L'organizzazione militare di Venezia*, pp. 154-155 (anche per la citazione).

<sup>66</sup> Debbo queste notizie alla cortesia di Nadia Covini, che ringrazio vivamente; cfr. Archivio di Stato di Milano, *Archivio Sforzesco*, Autografi 226, *Quaterneto de la monstra...*

determinata compagnia al capitano, perché irrogasse la dovuta punizione<sup>67</sup>. Ovviamente, il problema della identificazione, mediante una precisa descrizione delle caratteristiche fisiche della persona, impatta direttamente su ambedue gli aspetti ora citati.

Dal punto di vista archivistico-documentario, peraltro, è evidente che eventuali procedure di identificazione questo genere non sono facilmente documentabili: gli archivi delle compagnie sono una rarità assoluta, e anche la documentazione corrente dell'amministrazione militare degli stati italiani quattrocenteschi – che può surrogarle da questo punto di vista – non è disponibile, in linea di massima, prima della metà del secolo. Vale la pena di segnalare pertanto un piccolo ma significativo *dossier* documentario, relativo alla seconda metà del Trecento, che è da solo in grado di dimostrare quanto questi problemi fossero risalenti.

Nel 1363 gli effettivi del contingente militare di stanza nella rocca di Orvieto – parecchie decine di persone provenienti da ogni parte d'Italia – sono descritti a scopo di identificazione, seguendo una scheda segnetica che ha una struttura abbastanza precisa. Essa si apre ovviamente con il nome e il patronimico (accompagnato talvolta – circostanza inconsueta – dal nome della madre) e se del caso con l'indicazione delle mansioni (caporale, tamburino); e talvolta può chiudersi con la descrizione dell'armatura. In ogni caso, è imperniata sulla descrizione dei tratti somatici. A titolo esemplificativo, riportiamo qui alcune di queste descrizioni.

Tura Minutii et domine Anne de Montevarchio, barba canuta cum ungue polucis manus sinistre machagnata.

Mactheus magistri Cioli et domine Andree de Monticulo, stature grandis, imberbis, deficiente sibi uno dente ex parte superiori et lintiginosus in facie.

Ianninus Pariginus anglicus, iuvenis sine barba, oculis grossis, cum ymagine quadam in mento ex parte dextera.

Guidorellus Farbeta et Vite de Barbischia comitatus Florentie, stature comunis, cum cicatrice in capite ex parte dextera et cum poluce manus dextere debilitatus.

Rossus Andree et Floris de Ravenna, iuvenis stature grandis, picchiatus in facie, cum cicatrice in digito grosso manus sinistre.

In altri casi, si definisce oltre alla statura la complessione (*magnus, comunis, plus quam communis*, ecc.), la pelle (*olivegna, bruna, nigra*) e l'incarnato, la barba (*rubea, quasi nigra, bigecta*); e sempre si aggiunge un ulteriore segno di riconoscimento specifico, consistente anche in que-

<sup>67</sup> MALLETT, *L'organizzazione militare di Venezia*, pp. 158-159.

sto caso in un particolare, molto spesso assai modesto e poco evidente. Si tratta in generale di una cicatrice (per la quale si usa anche il termine *marginē, margineta*); di essa si segnalano le caratteristiche e la collocazione (in genere sul viso e sulle mani). Ma può trattarsi anche di un neo, di *quedam macla in oculo dextro*, di *quedam fissura in ungula digiti grossi manus sinixtre*, della mancanza di un dente e così via. Che la richiesta di individuare una caratteristica specifica e identificante rinvii a un modello astratto di documento di riconoscimento, è provato dal fatto che non di rado questo elemento personale è detto *signum* o *signum sive marginē (cum duobus marginibus sive signis in cornu frontis, cum quodam marginē sive signo in digitum grossum)*<sup>68</sup>. Un secolo e mezzo più tardi, i notai e gli ufficiali trevigiani si muoveranno esattamente sulla stessa falsariga.

Questi documenti orvietani sono degli anni Sessanta del Trecento: come si è già implicitamente accennato, a questa altezza cronologica non si è ancora generalizzato in modo esclusivo nel lessico notarile corrente il termine *cicatrix*, al quale proprio pochi anni prima il giurista Francesco Albergotti da Arezzo aveva dedicato un breve trattato attribuito a partire dal Quattrocento a Bartolo da Sassoferrato<sup>69</sup>. Il breve scritto occupa una paginetta di un'edizione cinquecentesca, e si tratta in realtà di un *consilium*, di un parere o poco più. Costitutivo del *De cicatricibus* è la natura evidente e permanente della *vituperatio faciei*, che essa *sequatur ex vulnere* oppure no. La riflessione del giurista è motivata dal fatto che «spesso gli statuti municipali impongono pene più severe se, a seguito di un ferimento, rimane una cicatrice sul volto dell'offeso». Per la sua non modificabilità nel tempo, la cicatrice dunque è già percepita come il *signum* per eccellenza, e di essa – anche di una piccola cicatrice sulla fronte o nel pollice – va in cerca il notaio o cancelliere orvietano negli anni Sessanta del Trecento scrutando il volto e le mani dei militari, conformandosi del resto a una tradizione che risaliva già ad Alberto da Gandino, dunque a un secolo prima.

<sup>68</sup> Si cfr. i diversi elenchi raccolti in Archivio di Stato di Orvieto, *Archivio storico comunale, Milizie*. Debbo la conoscenza di questa fonte alla cortesia di Letizia Pellegrini, che ringrazio vivamente.

<sup>69</sup> O. CAVALLAR, *La «benefundata sapientia» dei periti: feritori, feriti e medici nei commentari e consulti di Baldo degli Ubaldi*, «Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte», 27 (2000), pp. 215-281; A. CAMPITELLI, *Il Tractatus de cicatricibus di Francesco Albergotti attribuito a Bartolo da Sassoferrato*, «Annali di storia del diritto», 8 (1964), pp. 269-288.

ANDREA ZORZI  
UNIVERSITÀ DI FIRENZE

## MENOMARE E SFIGURARE COME ATTI DI GIUSTIZIA

Nell'ambito del volume questo contributo investe l'area delle inabilità e delle deformità procurate – quelle non genetiche o native, ma esito del processo sociale. La ricognizione del tema che mi è stato affidato farà riferimento ad alcune tipologie documentarie – i testi normativi, gli statuti municipali, gli atti giudiziari, le cronache cittadine, alcuni trattati di riflessione teorica – che offrono la possibilità di una ricostruzione coerente. L'area di riferimento è quella delle città italiane di tradizione comunale e signorile, su un arco di tempo centrato principalmente sul XIII e sul XIV secolo, con qualche proiezione anche sui successivi.

Valgono alcune precisazioni preliminari. Riferendomi alle pratiche di giustizia, non mi limiterò a considerare la sola sfera pubblica dei tribunali, ma comprenderò nell'analisi anche i sistemi giudiziari fondati sulla cultura della vendetta. Nelle relazioni di inimicizia l'offesa all'integrità fisica della persona costituiva infatti una risorsa primaria del conflitto e, come vedremo, sfigurare il nemico era la piena espressione di un atto di potenza, che investiva innanzitutto il capitale simbolico dell'onore. Questa logica fu fatta propria dalla giustizia penale pubblica che – va ricordato – si configurava sin dal diritto romano come una *vindicatio*. Darò dunque spazio anche all'analisi della normativa e degli atti giudiziari cittadini in tema di pene mutilative e deturpative, che esprimevano la vendetta della società sul reo, e che ne connotavano in termini infamanti l'identità personale. Viceversa, non prenderò in esame le pratiche di deturpazione dei cadaveri dei condannati a morte per due motivi prevalenti: esse investivano certamente l'identità e la memoria dell'individuo, ma erano pur sempre postume e ritualmente diverse da quelle orientate alla menomazione fisica della persona in vita; a quelle pratiche ho inoltre dedicato indagini specifiche in altre sedi, cui rimando senz'altro<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. A. ZORZI, *Rituali di violenza giovanile nelle società urbane del tardo Medioevo*, in *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna*, a cura di O. Niccoli, Firenze 1993, pp. 185-209 (tradotto come *Rituals of*



## 1. SFIGURARE IL NEMICO

Muoverò dunque dalle pratiche di vendetta, ricordando preliminarmente – e in estrema sintesi – come la storiografia più recente le abbia finalmente ricondotte all'alveo dell'esercizio della giustizia, riconoscendole come espressioni di una cultura specifica, e superando i pregiudizi che fino a pochi anni fa inducevano a interpretarle ancora come mere espressioni di residuali usanze private di origine barbarica. Mi limito a riprendere le parole di uno dei maestri della storia del diritto penale, il compianto Mario Sbriccoli, secondo il quale andrebbero designate

col nome di 'giustizia' vendette e ritorsioni, negoziati e accordi, transazioni e composizioni, mediazioni e paci private, patti, condiscendenze, rinunce, perdoni e remissioni. Tutto ciò non essendo l'effetto della giustizia 'statale', nel senso della giustizia di apparato, celebrata da organi pubblici a essa deputati. [...] Gli storici, riflettendo su quelle culture e su quelle mentalità, dovrebbero forse dire 'giustizia la prima, repressione la seconda', e andrebbero molto più vicini al segno<sup>2</sup>.

In sostanza, la vendetta apparteneva – a suo (e nostro) dire – alla giustizia condivisa e diffusa, «la sola vera giustizia pensabile ed accettabile», mentre la pena e il processo *ex officio* sembravano «non corrispondere se non per tratti, e in speciali circostanze, all'idea di giustizia elaborata e introiettata dalle comunità»<sup>3</sup>.

In altre sedi ho cercato di mostrare come, nelle società cittadine italiane tardomedievali, le pratiche della vendetta costituissero delle relazioni sociali e politiche di tipo ordinario, al punto di essere annoverate nei manuali di educazione alla cittadinanza<sup>4</sup>. A ordinarne la

*youthful violence in late medieval Italian urban societies*, in *Late Medieval and Early Modern Ritual. Studies in Italian Urban Culture*, ed. by S. Cohn Jr., M. Fantoni, F. Franceschi, F. Ricciardelli, Turnhout 2013, pp. 235-266); e Id., *Dérision des corps et corps souffrants dans les exécutions en Italie à la fin du Moyen Âge*, in *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, sous la direction de E. Crouzet-Pavan et J. Verger, Paris 2007, pp. 225-240.

<sup>2</sup> M. SBRICCOLI, *Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessioni su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale*, in *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna*, a cura di M. Bellabarba, G. Schwerhoff, A. Zorzi, Bologna 2001, pp. 349-350.

<sup>3</sup> Ivi, p. 359.

<sup>4</sup> Cfr. A. ZORZI, *La cultura della vendetta nel conflitto politico in età comunale*, in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di R. Delle Donne, A. Zorzi, Fi-

logica erano i concetti guida di ‘amicizia’ e ‘inimicizia’, e l’offesa del nemico non costituiva un atto impulsivo ma l’esito di un *consilium et auxilium* da parte dei parenti e degli amici<sup>5</sup>. Tra le offese era contemplata anche la deturpazione del volto, che costituiva un’umiliazione particolare, in quanto il viso era inteso come la parte più nobile del corpo ed espressione dell’onore di un uomo: se sfigurato era l’intera persona a esserne disonorata<sup>6</sup>.

D’altra parte basterebbe ricordare come il proverbio «Occhio per occhio e dente per dente» non sia solo di origini ancestrali (lo ricorda anche il *Vangelo* di Matteo, 5, 38-39<sup>7</sup>) ma attestato in società le più distanti nel tempo e nello spazio, come hanno rilevato gli antropologi del diritto<sup>8</sup>. Il significato è inequivocabile: l’offesa deturpante al volto va sanata con la medesima deturpazione. La vendetta porta segni indelebili all’identità fisica della persona.

Ho rintracciato qualche esempio nella casistica cittadina italiana. L’episodio più antico risale alla famosa vendetta fiorentina del 1216 che, a distanza di un secolo, i cronisti iscrissero nella grande narrazione cittadina come la madre di tutte le divisioni di parte successive. In realtà fu qualcosa di più circoscritto: un conflitto ordinario maturato in seno al gruppo sociale dei *militēs*, che era allora egemone in città<sup>9</sup>. Una cronaca, in particolare, di autore anonimo (e in passato attribuita a Brunetto Latini) e compilata probabilmente alla fine del Duecento<sup>10</sup>, è ricca di dettagli.

renze 2002, pp. 135-170; ID., *Legitimation and legal sanction of vendetta in Italian cities from the twelfth to the fourteenth centuries*, in *The culture of violence in late medieval and early modern Italy*, ed. by S. Cohn jr., F. Ricciardelli, Firenze 2012, pp. 27-54.

<sup>5</sup> Cfr. ID., *Consigliare alla vendetta, consigliare alla giustizia. Pratiche e culture politiche nell’Italia comunale*, «Archivio storico italiano», CLXX (2012), pp. 263-284.

<sup>6</sup> Osservazioni importanti sono in V. GROEBNER, *Defaced. The visual culture of violence in the late middle ages*, New York 2004, pp. 71 ss.

<sup>7</sup> «Avete inteso che fu detto: “Occhio per occhio e dente per dente”; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l’altra».

<sup>8</sup> Cfr., ad esempio, C.S. OTTERBEIN, *An eye for an eye, a tooth for a tooth. A cross-cultural study of feuding*, «American anthropologist», 67 (1965), pp. 1470-1482.

<sup>9</sup> Sul quale, cfr. ora E. FAINI, *Il convito del 1216. La vendetta all’origine del fazionalismo fiorentino*, «Annali di Storia di Firenze», I (2006), pp. 9-36.

<sup>10</sup> Sulla cronaca e la sua datazione, cfr. F. RAGONE, *Giovanni Villani e i suoi continuatori: la scrittura delle cronache a Firenze nel Trecento*, Roma 1998, pp. 11-12. Edizione moderna: *Cronica fiorentina compilata nel secolo XIII*, in *Testi fiorentini del Duecento e dei primi del Trecento*, a cura di A. Schiaffini, Firenze 1954, pp. 82-150.

In breve: a una festa per l'addobramento di un cavaliere, per un diverbio un giovane della famiglia dei Buondelmonti, Buondelmonte, ferì a un braccio un altro cavaliere, Oddo Arrighi dei Fifanti. I due appartenevano alla medesima fazione, e il più anziano, pur offeso, fu consigliato di rappacificarsi, offrendo in moglie la nipote al giovane Buondelmonte, una pratica – come è noto – che in molte società non serviva solo a procurare alleanze ma anche a ristabilire equilibri sociali incrinati e relazioni familiari vulnerate<sup>11</sup>. Buondelmonte però non mantenne fede alla promessa matrimoniale e il giorno fissato per le nozze andò a fidanzarsi con un'altra donna, appartenente alla casata dei Donati, curando di passare sotto le case di Oddo Arrighi: all'offesa fisica aggiunse cioè una provocatoria offesa all'onore del suo nemico. Era una testa calda, potremmo dire, che agiva sconsideratamente senza consigliarsi con alcuno («sanza alkuno consilglo»), come rileva il cronista<sup>12</sup>.

Al contrario, il Fifanti, per quanto fosse «molto cruccio», cioè furente, decise di consigliarsi nuovamente «con tutti li suoi amici e parenti», che vagliarono varie possibilità di risposta: «fue consilgato per certi huomini, ch'a llui fosse dato d'uno basstone, e altri dissero k'elli fosse fedito nella faccia». A un'offesa non mortale si pensò cioè di replicare con qualcosa che il ragazzo potesse ricordare per sempre: una bastonata memorabile o un marchio indelebile. Tra gli anziani in consiglio parlò però messer Mosca Lamberti, esperto di uomini e di conflitti, che ammonì: «Se tu batti o ffiedi, pensa prima di fare la fossa, dove tue ricoveri». Buondelmonte, infatti, aveva dimostrato di non piegarsi facilmente e dunque poteva rivelarsi pericoloso se ulteriormente provocato: ormai occorreva andare fino in fondo e ucciderlo. Una decisione che il Lamberti riassunse nel detto che lo rese celebre: «cosa fatta cappa à». La vendetta fu consumata davanti alla casa della promessa sposa tradita, il giorno di Pasqua del 1216: aggredito da cinque consorti, Buondelmonte fu ucciso direttamente da Oddo Arrighi che «con un coltello li seghò le vene»<sup>13</sup>.

La vendetta fu forse sproporzionata, ma quel che a noi interessa è che, tra le alternative, era stata vagliata anche l'ipotesi di attentare all'identità dell'individuo sfregiandogli il volto. Una circostanza che era contemplata nelle relazioni di inimicizia, come conferma anche il

<sup>11</sup> Per Firenze, ad esempio, cfr. anche C. LANSING, *The Florentine magnates. Lineage and faction in a medieval commune*, Princeton 1991, pp. 125-126.

<sup>12</sup> *Cronica fiorentina*, p. 118.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 118-119.

maggiore trattato di età comunale dedicato alla gestione del conflitto, il *Liber consolationis et consilii* scritto nel 1246 da un *causidicus* al seguito di podestà professionali, Albertano da Brescia, per offrire moniti ed elementi sul consiglio alla vendetta, alla giustizia o al perdono<sup>14</sup>. Il testo era parte di una trilogia di trattati morali intesa a fornire ai cittadini gli strumenti per bene operare nelle diverse situazioni sociali: le relazioni familiari e la scelta degli amici (il *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, scritto nel 1238), l'uso sociale della parola, nell'equivalenza tra bene parlare e bene vivere (l'*Ars loquendi et tacendi*, scritto nel 1245), e appunto la gestione del conflitto (il *Liber consolationis et consilii*, del 1246)<sup>15</sup>.

È significativo che il trattato si apra proprio su una situazione di sfregio del corpo, e segnatamente del volto. Il protagonista, *Melibeus*, un giovane «vir potens et dives», vi subisce l'oltraggio disonorante alle proprie donne da parte di «tres vero sui vicini et hostes antiqui», che approfittano della sua assenza per picchiarne la moglie e sfigurarne la figlia: «et, filiae ejus plagis quinque appositis, videlicet in oculis, auribus, ore et naso ac manibus, illamque semivivam relinquentes, abierunt»<sup>16</sup>. Il trattato di Albertano da Brescia è intriso di citazioni bibliche e cristiane, e qui è indubbio il riferimento alle piaghe cristologiche. Ma ciò che conta nell'economia del mio discorso è che il principale trattato dedicato alla gestione del conflitto e della vendetta muova proprio dalla messa in scena di un'offesa all'identità del corpo e agli arti che presiedono ai sensi: gli occhi, le orecchie, la bocca, il naso e le mani.

Anche nel caso di Melibeo, Albertano fa suggerire dalla moglie – che ha il nome e che incarna la virtù cardinale della *Prudentia* –, di convocare gli amici, i parenti e i consiglieri. Per primi prendono la parola i chirurghi, perché a loro spettava un ruolo di consulenza tecnica nei fatti di sangue<sup>17</sup>, che ricordano lo scopo benefico del proprio uffì-

<sup>14</sup> ALBERTANI BRIXIENSIS *Liber consolationis et consilii ex quo hausta est fabula gallica de Melibeo et Prudentia*, a cura di Th. Sundby, Hauniae 1873.

<sup>15</sup> Su questo testo, cfr. J.M. POWELL, *Albertanus of Brescia. The pursuit of happiness in the early thirteenth century*, Philadelphia 1992, pp. 74-89; ed E. ARTIFONI, *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel "Liber consolationis et consilii" di Albertano da Brescia (1246)*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, Firenze 2004, pp. 195-216; e ZORZI, *La cultura della vendetta*, pp. 144-158.

<sup>16</sup> ALBERTANI BRIXIENSIS *Liber consolationis et consilii*, p. 2.

<sup>17</sup> Ivi, p. 7: «Plerumque enim accidit, ut, vulneribus in rixa utrinque factis, medici de arte sua utrique parti consulant ac utrisque sollicitè medelam adhibeant».

cio – «officium est medicorum atque ad illos semper spectat, omnibus prodesse ac nulli nocere» – ed evitano di consigliare se fare vendetta o meno<sup>18</sup>. La consulenza medica ci ricorda come, proprio sulla questione delle ferite alla faccia, i chirurghi si fossero interrogati se un naso tagliato potesse ricrescere o meno, e che il primo trattato di chirurgia – la *Cyrurgia* di Henri de Mondeville, docente a Montpellier e specialista proprio di lesioni traumatiche provocate da armi da guerra – negò categoricamente all’inizio del XIV secolo<sup>19</sup>.

In tema di nasi tagliati, l’episodio italiano più noto è certamente quello del Calendimaggio fiorentino dell’anno 1300. Anche in questo caso siamo nel cuore vivo di una faida, quella celeberrima tra i Cerchi e i Donati, che avrebbe poi generato le fazioni dei Bianchi e dei Neri<sup>20</sup>. La sera del 1° maggio 1300, nel mezzo di una delle feste per il ritorno della primavera che si era usi tenere nelle chiese e nelle piazze, si affrontarono le brigate di giovani delle due parti. Secondo il cronista Dino Compagni, fu quella dei Donati a volersi «scontrar[e] nella brigata de’ Cerchi, e contro a loro usare le mani e i ferri»<sup>21</sup>. In piazza Santa Trinita si aprì dunque una «grande zuffa e mislea, ov’ebbe più fedite»<sup>22</sup>. È un altro cronista (successivo), Marchionne di Coppo Stefani, a ricordare come «a uno de’ Cerchi, che si chiamava Ricovero, venne un colpo sulla pianella e discese giù e portonne il naso in parte»<sup>23</sup>.

Le autorità del comune condannarono per la zuffa alcuni membri delle famiglie dei Pazzi, degli Spini e dei Donati. In particolare, per

Sul ruolo consulente dei medici nell’età di diritto comune, cfr. M. ASCHERI, “*Consilium sapientis*”, *perizia medica* e “*res iudicata*”. *Diritto dei ‘dottori’ e istituzioni comunali*, in *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, a cura di S. Kuttner, K. Pennington, Città del Vaticano 1980, pp. 533-579.

<sup>18</sup> ALBERTANI BRIXIENSIS *Liber consolationis et consilii*, p. 7: «Officium est medicorum atque ad illos semper spectat, omnibus prodesse ac nulli nocere [...]. Et ideo non expedit eis de guerra vel vindicta consulere, nec inter aliquos partem capere, quare de vindicta facienda minime tibi consulimus».

<sup>19</sup> Cfr. GROEBNER, *Defaced*, p. 72.

<sup>20</sup> Cfr. A. ZORZI, *La faida Cerchi-Donati*, in ID., *La trasformazione di un quadro politico. Ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo Stato territoriale*, Firenze 2008, pp. 95-120.

<sup>21</sup> DINO COMPAGNI, *Cronica*, a cura di D. Cappi, Roma 2013, I, XXII, p. 50.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> MARCHIONNE DI COPPO STEFANI, *Cronaca fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Città di Castello-Bologna 1903-1955 (= *Rerum italicarum scriptores*, XXX, t. 1), p. 80, r. 217.

il deturpamento del giovane Cerchi furono sanzionati Giachinotto dei Pazzi e suo figlio Chierico «propter vulnus in fatie Richoverini domini Richoveri de Circulis»<sup>24</sup>: è interessante notare che si risalì a loro, in assenza di prove, solo grazie alla logica della vendetta, perché Chierico era ritenuto in credito di vendetta per una ferita che aveva subito nel dicembre di due anni prima per mano di Carbone de' Cerchi<sup>25</sup>. In realtà corse voce che il feritore fosse stato Piero Spini, e il Compagni osserva come i «Cerchi non palesarono mai chi si fusse, aspettando farne gran vendetta»<sup>26</sup>, limitandosi ad accogliere il risarcimento pecuniario per lo sconcio arrecato al loro Ricoverino, ma attendendo, appunto, il momento più opportuno per restituire l'offesa, che probabilmente avrebbe intaccato un altro naso, se gli eventi non fossero precipitati e la fazione dei Bianchi non fosse stata bandita da Firenze.

Nell'ambito di una durissima lotta per il potere, marchiare sul volto il nemico costituiva una pratica di primissimo piano per il suo significato di sfida e di attentato all'onore, come conferma l'attenzione prestata dai cronisti contemporanei. Lo sfiguramento del naso si trova attestato in casi di vendetta anche in altre città coeve: ad esempio, Avignone nel XIV o Norimberga alla fine del XV secolo<sup>27</sup>. Ma significativi sono anche i casi di aggressione ordinaria tra gente comune, ad esempio quelli messi in evidenza per Venezia a metà Quattrocento da Élisabeth Crouzet-Pavan traendoli dalla cronaca giudiziaria degli atti processuali: l'agguato di Vittor Poceto a Lodovico Trevisan, ferito al volto; un tale Luca che rompe la pace che l'aveva (solo in apparenza) riconciliato con il vicino, aprendogli la faccia con un colpo di spada; Nicolò che sfregiò con un coltello dall'orecchio alla gola un tale Giovanni; e così via<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. *I consigli della repubblica fiorentina, I (1301-1315)*, a cura di B. Barbadoro, 2 voll., Bologna 1921-1930, p. 519.

<sup>25</sup> Cfr. ZORZI, *La faida Cerchi-Donati*, p. 122.

<sup>26</sup> COMPAGNI, *Cronica*, I, XXII, p.50.

<sup>27</sup> J. CHIFFOLEAU, *La violence au quotidien. Avignon au XIV<sup>e</sup> siècle d'après les registres de la cour temporelle*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge, temps modernes», 92 (1980), p. 354; e GROEBNER, *Defaced*, p. 71, per il caso di Norimberga.

<sup>28</sup> E. CROUZET-PAVAN, *Violence, société et pouvoir à Venise (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles): forme et évolution des rituels urbains*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge, temps modernes», 96 (1984), p. 930.

## 2. CONDANNARE ALLA DETURPAZIONE

Se ci spostiamo a prendere in considerazione la vasta gamma delle sanzioni penali di carattere affittivo previste dalla normativa cittadina, si può osservare come essa riproponesse in modo esplicito la logica del sistema vendicatorio puntando a colpire, con la mutilazione o la deturpazione, gli organi del corpo che investivano direttamente le fattispecie di reato imputate al condannato. La constatazione non può sorprendere se ricordiamo come, sin dall'età romana, all'imperatore era stato riconosciuto il monopolio del diritto di «vindicare», di esercitare la giustizia, cioè, in quanto espressione della «divina vindicta». Lo stesso termine «vindicta» finì per indicare l'esercizio della giustizia penale da parte dei consoli dei comuni italiani<sup>29</sup>. Anche Tommaso d'Aquino, nella sua *Summa theologiae*, legittimò la vendetta in quanto virtù capace di reprimere il male: una virtù speciale che poteva essere esercitata dall'autorità pubblica per punire i crimini e i delitti, una virtù morale connessa con la giustizia divina<sup>30</sup>.

La giustizia pubblica eccedeva ovviamente la mera retribuzione vendicativa. Le finalità delle sanzioni mutilative erano molteplici. Come per tutte le pene era ovvia la loro funzione parenetica. Alberto da Gandino – il giurista pratico, giudice nei tribunali podestarili di varie città italiane (Bologna, Firenze, Perugia, Siena) tra il 1280 e i primi anni del Trecento, e autore del noto *De maleficiis* (più che un trattato, un *libellus*, cioè un'opera indirizzata alla prassi forense)<sup>31</sup> – la evidenziò con chiarezza: «opus est exemplo ut pena unius sit metus multorum»<sup>32</sup>. E anche le testimonianze dei cronisti partecipano della stessa nozione, là dove rimarcano che le pene dovevano servire «per esemplo de l'al-

<sup>29</sup> Cfr. ZORZI, *Consigliare alla vendetta*, pp. 279-283.

<sup>30</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II, II, q. CVIII, *De vindicatione*. Per una prima analisi, si veda anche la voce *Vengeance*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1947-1950, vol. 15/II, coll. 2613-2623.

<sup>31</sup> ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de maleficiis*, in H.U. KANTOROWICZ, *Albertus Gandinus und das Strafrecht des Scholastik*, Berlin-Leipzig 1926, vol. II. Sul quale, cfr. D. QUAGLIONI, *Alberto Gandino e le origini della trattatistica penale*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXIX (1999), pp. 49-63; M. VALLERANI, *Il giudice e le sue fonti. Note su "inquisitio" e "fama" nel "Tractatus de maleficiis" di Alberto da Gandino*, «Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte», 14 (2009) pp. 40-61.

<sup>32</sup> ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de maleficiis*, p. 348.

tri mafattori»<sup>33</sup>. Conseguenza era che, per la loro natura intimidativa, le pene dovessero essere comminate in pubblico: «executio poenarum corporalium debet esse publica et in locis publicis fieri [...], ut unius exemplo caeteri pertinescant et unius poena sit metus multorum»<sup>34</sup>.

Nel caso delle pene mutilative era anche sottolineata, dalla normativa come dai trattati giuridici, la funzione preventiva, quella cioè di mettere il condannato o nell'impossibilità di ripetere il delitto – «tollatur manus eius et oculi eius ut amplius non valeat facere»<sup>35</sup> – o di segnalarne in perpetuo la condizione. Quest'ultima era un tipo di prevenzione che potremmo dire segnaletica, che ancora alla metà del Cinquecento la legislazione della repubblica veneziana tornava a riproporre, là dove osservava come «è accresciuto talmente in questa città nostra il numero delli ladri che hormai è cosa difficilissima di guardarsi», e perciò stabiliva che essi dovessero essere «puniti col tagliarli l'orecchie et il naso acciò siano meglio conosciuti»<sup>36</sup>.

Uno dei maggiori penalisti di quell'epoca, il Farinaccio, riflettendo sul fatto che nella pratica giudiziaria e negli statuti si comminassero amputazioni di mani ai ladri o ai falsari, di lingua ai bestemmiatori ecc. – «apud nos talis poena amputationis manus saepissime est in usu, imponiturque reis qui atrocita quaeque delicta manibus suis committunt»<sup>37</sup> –, recepì nella sua trattazione il precetto evangelico (sempre *Matteo*, 5, 29-30<sup>38</sup>) della mimesi tra la pena e l'organo del corpo che aveva peccato: «si enim delictum est commissum ambulando, [la pena] debet intelligi de pede; si loquendo, de lingua; si scribendo, de manu dextera»<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. *Alle bocche della piazza. Diario di anonimo fiorentino (1382-1401)*, a cura di A. Molho, F. Sznura, Firenze 1986, p. 83.

<sup>34</sup> PAOLO GRILLANDI, *Tractatus de hereticis et sortilegiis [...], item de questionibus et tortura ac de relaxatione carceratorum*, Cinzio Achillini, Bologna 1527, § *De sententiae et poenarum executione*.

<sup>35</sup> Citato in A. PERTILE, *Storia del diritto penale*, in ID., *Storia del diritto italiano*, Torino 1892, vol. V, p. 256.

<sup>36</sup> T. GATTI, *L'imputabilità, i moventi del reato e la prevenzione criminale negli statuti italiani dei secoli XII-XVI*, Padova 1933, p. 719.

<sup>37</sup> Ivi, p. 717.

<sup>38</sup> «Se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te [...]. E se la tua mano destra ti è occasione di scandalo, tagliala e gettala via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo vada a finire nella Geenna».

<sup>39</sup> PROSPERO FARINACCIO, *Variae quaestiones et communes opiniones criminales*, Venetia 1589, XIX, *De multiplici poenarium distinctione, genere et materia*, § 25.



Vediamo più da vicino la normativa cittadina. Sconterò qui – necessariamente – un’illustrazione tassonomica, per la quale seguirò l’ordine argomentato da Alberto da Gandino nel suo *De maleficiis*, ove si distinguono – oltre alle modalità per l’esecuzione capitale (la decapitazione, l’impiccagione e la vivicombustione) – altri sette tipi di pena: il taglio della mano, il taglio del piede, l’evulsione di uno o di entrambi gli occhi, il taglio delle narici, la fustigazione, la decalvazione e la marchiatura. Peraltro gli statuti e la pratica giudiziaria attestano anche altre tipologie di sanzioni: l’amputazione e la traforazione della lingua, delle labbra, degli orecchi, dei genitali ecc., in una fantasiosa quanto efferata compulsione repressiva<sup>40</sup>. D’altra parte, le pene mutilative erano previste sin dal *Codice Teodosiano*, che comminava il taglio della lingua al delatore anonimo<sup>41</sup>; sono ampiamente attestate nella legislazione dei popoli barbarici, dove, ad esempio, il furto è punito con la perdita della mano o degli occhi, la violenza carnale con l’evirazione ecc.<sup>42</sup>; nei capitolari carolingi la falsificazione dei documenti era punita con l’amputazione del pollice della mano destra<sup>43</sup>.

La casistica maggiore offerta dagli statuti delle città italiane è quella relativa all’amputazione delle mani, prevista per una varietà di fattispecie criminali. Un’ampia area era ovviamente quella della falsificazione: innanzitutto quella della produzione di documenti, per la quale l’amputazione è attestata, tra le altre città, a Padova (1236), Ivrea (1256), Mantova (1303), Piacenza (1363), Firenze (1415) e Parma (1422); lo statuto di Bologna del 1252 prescrive che «potestas teneatur manum dexteram facere incidi in eo qui produxerit instrumentum et scienter usus fuerit de eo»<sup>44</sup>. Anche la falsificazione dei sigilli poteva costare la mano: così, ad esempio, a Venezia (sin dal 1232): «debba perdere la man colui che falsificherà il sigilo». E, allo stesso modo, la falsificazione o la contraffazione delle monete era punita con l’amputazione a Verona (1228), Venezia (1232), Parma (1255), Piacenza (1323); a Perugia (1342) la pena era subordinata al mancato pagamento della sanzione pecuniaria: «se alcuno scientemente falsa moneta spenderà [...]

<sup>40</sup> Quadri di insieme sono offerti dalle sempre utili ricognizioni di PERTILE, *Storia del diritto penale*, pp. 248 ss.; e GATTI, *L'imputabilità*, pp. 684 ss.

<sup>41</sup> Ivi, p. 714.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 714-715.

<sup>43</sup> Ivi, p. 715.

<sup>44</sup> Ivi, p. 720.

degga esser condannato, la quale pena se pagare non poderà ad esso la mano dextra se degga mozzare»<sup>45</sup>.

Dire o giurare il falso in certe circostanze poteva mettere a repentaglio la lingua – come vedremo –, ma anche la mano che era posta sui vangeli: a Bologna (1252) fu previsto che «si quis inventus fuerit ad falsum testimonium reddidisse teneatur potestas manum dexteram ei facere incidi»; e così anche a Verona (1228) e a Venezia (ancora nel 1542)<sup>46</sup>. Inevitabilmente il furto, come anche la rapina per strada, era talora sanzionato con l'amputazione della mano: abbiamo statuti espliciti al riguardo perlomeno a Venezia (1232), Forlì (1359) e Parma (1422)<sup>47</sup>. L'aggressione ai pubblici ufficiali, come anche a persone di distinzione – che lo statuto di Bologna del 1253 indicava nei termini «a iuvene ad senem, a plebeio in nobilem, vel contra graves et honoratos viros, doctores, procuratores» –, era punita con l'amputazione della mano, ad esempio a Padova (1396): «qui vulneraverit aliquem praedictorum exercentium officia sua et habentium insigna et indumenta, condemnetur in amputazione manus dexterae»; ma anche a Parma (1255)<sup>48</sup>. Un ultimo nucleo significativo è quello riservato, in alcune città, a coloro che profanassero le immagini sacre: a Padova (1276), ad esempio, «quicumque fecerit aliquam iniuriam contra figuram Dei vel aliquam crucem ubicumque positam, condemnetur in amputatione manus»; o a Reggio (1480) «si vero imagines salvatoris nostri aut virginis Mariae contaminare vel turpare, percutere vel comburere iniuriose tentaverit, pena manus dexterae sibi amputandae»<sup>49</sup>.

Le pene che comminavano l'amputazione del piede sono – al confronto con quelle appena evidenziate – assai meno attestate negli statuti, e soprattutto tardive o di località minori. Un decreto visconteo del 1370 o lo statuto di Faenza del 1410 la prevedevano per coloro che uscissero dalla città di notte<sup>50</sup>. A Trento e a Lucca nel primo Cinquecento, la normativa locale comminava l'amputazione del piede anche per i cittadini che non avessero svolto i turni di guardia<sup>51</sup>. Poche, ma significative, sono anche le attestazioni di evulsione degli occhi: ancora nella dura legisla-

<sup>45</sup> Ivi, p. 721.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 721-722.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 722-723.

<sup>48</sup> Ivi, p. 723.

<sup>49</sup> Ivi, p. 724.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 725-726.

<sup>51</sup> Ivi, p. 726

zione criminale veneziana del 1232 (e ripresa anche nel 1544) in caso di furto grave, come anche di violenza carnale (anche a Lucca nel 1539)<sup>52</sup>.

Proseguendo con la tassonomia di Gandino, il taglio delle narici – una deturpazione intesa a segnare in perpetuo il volto del condannato – lo troviamo attestato anch'esso in pochi statuti: a Padova (1236), ad esempio, per la falsa testimonianza o la falsificazione di documenti (che altrove abbiamo visto essere prevalentemente puniti con l'amputazione della mano), ove si prescrive che «quicumque perhibuerit falsum testimonium condemnetur ad abxissionem naris dexteræ»<sup>53</sup>. La fustigazione è ovviamente attestata, ma non riguarda, *strictu sensu*, gli aspetti menomativi dibattuti in questa sede. Viceversa non ho trovato traccia, nella mia ricognizione della normativa – ma va detto che un'analisi sistematica del corpo statutario eccede una semplice relazione a convegno e meriterebbe una ricerca sistematica – della pena della decalvazione. Attestata è invece quella della marchiatura, ad esempio a Vercelli (1242) e a Casale (1370) per la falsa testimonianza, o a Reggio (1480) per il furto; la fervida legislazione veneziana (1232, 1288) la prevedeva invece anche per la rapina e la bigamia<sup>54</sup>. Quasi ovunque si eseguiva l'impressione a fuoco del marchio dello stemma del comune<sup>55</sup>, in modo da conferire indelebilmente una nuova identità alla persona.

Oltre a quelle ripercorse, gli statuti delle città italiane rubricavano ulteriori pene mutilative in un campionario immaginifico davvero sorprendente. L'amputazione della lingua, innanzitutto, che alcuni testi mostrano prevista contro i bestemmiatori – «nessuna persona ardischa biastemare a pena de la lingua» (Lucca 1335) –, contro i falsari – «che la pena delli falsari non possi esser minor de tagliargli la lingua» (ancora a Venezia 1491) – o contro coloro che rivelassero segreti politici – «aliquis consiliarius non audeat narrare aliquam partem extra consilium personis quae non essent de consilio, tractatam in consilio et secretam, et si contraferit amputetur ei lingua, ita quod penitus an gutture separetur» (comunità del Cadore, 1426)<sup>56</sup>. E, ancora, l'amputazione delle dita, nei casi di gesti derisorii od oltraggiosi, come, a

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> GATTI, *L'imputabilità*, p. 733. In area tedesca sono rari i casi (Norimberga, Augusta) in cui il taglio del naso – la *denasatio* – è attestato come pena corporale: cfr. GROEBNER, *Defaced*, p. 72.

<sup>54</sup> GATTI, *L'imputabilità*, p. 731.

<sup>55</sup> *Ivi*, pp. 733-734.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 727-729.

Reggio (1480): «quicumque fecerit ficham vel fichas in obrobrium vel despectus Dei vel eius matris amputetur ei digitus cum quo fecerit dictam ficham»<sup>57</sup>. Ai ladri erano infine rescisse le orecchie, per sfigurarli a scopo segnaletico: così, ad esempio, a Piacenza (1323), Forlì (1359), Faenza (1410), Reggio (1480) e Venezia (1544-1545)<sup>58</sup>.

### 3. UN PROBLEMA DI METODO

Di fronte a questa rassegna tassonomica di prescrizioni normative, lo storico della giustizia penale deve porsi il problema del grado di loro effettiva esecuzione. È una questione di metodo che implica l'escusione di una diversa tipologia di fonti, quelle giudiziarie, che sono però più rare – prendendo corpo con continuità solo dal XV secolo<sup>59</sup> – e, soprattutto, quasi mai disponibili per analisi sincroniche con quelle normative. L'unica strada percorribile è l'analisi sistematica dei libri delle sentenze, là dove superstiti. E qui si evidenzia la totale assenza di studi dedicati all'analisi delle pene mutilative, essendo stata portata attenzione finora solo alle esecuzioni delle condanne a morte<sup>60</sup>. Lo stato delle conoscenze è pertanto, al momento, assai rapsodico, e può solo seguire la mappa degli studi dedicati alle politiche giudiziarie in alcune città.

A Perugia, nella seconda metà del XIII secolo, ad esempio, abbiamo qualche traccia, negli atti processuali, di condanne effettive<sup>61</sup>: per la falsificazione di alcuni atti un notaio fu condannato, in successione, all'amputazione della mano destra, all'accecamento, all'amputazione della lingua e all'esposizione alla gogna legato «ad columnam in plateam»; di due adulteri, si prescriveva che alla donna «findantur ei nares nasi et

<sup>57</sup> Ivi, pp. 729-730. La pena delle dita tagliate alle adultere (in genere serve che avevano intrattenuto rapporti con i propri padroni) era diffusa nelle città svizzere e tedesche della fine del XV e dell'inizio XVI secolo: cfr. GROEBNER, *Defaced*, p. 77.

<sup>58</sup> GATTI, *L'imputabilità*, p. 732.

<sup>59</sup> Cfr., per un primo quadro, A. ZORZI, *Giustizia criminale e criminalità nell'Italia del tardo Medioevo: studi e prospettive di ricerca*, «Società e storia», XII (1989), pp. 923-965; e I. LAZZARINI, *Gli atti di giurisdizione: qualche nota attorno alle fonti giudiziarie nell'Italia del medioevo (secoli XII-XV)*, «Società e storia», XVI (1992), pp. 825-846.

<sup>60</sup> Qualche spunto è in E. GUERRA, *Una eterna condanna. La figura del carnefice nella società tardo medievale*, Milano 2003, pp. 109-117.

<sup>61</sup> Cfr. A. ZORZI, *Rituali di violenza, cerimoniali penali, rappresentazioni della giustizia nelle città italiane centro-settentrionali (secoli XIII-XV)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, a cura di P. Cammarosano, Roma 1994, p. 411.

caput eius radatur omnibus capillis et tingatur caput et vultum eius, et fustigetur per totam civitatem», e all'uomo «detruncerentur sive abscedantur eidem testiculi»; alcuni ladri furono infine accecati, fustigati e marchiati in fronte con un «ferrum calidum signatum ad arma potestatis», del rettore cioè che emanò e fece eseguire la condanna. A Venezia, sempre nello stesso periodo, per piccoli furti, una donna fu invece condannata «ad perdendum ambos oculos et manum dextram», mentre un uomo che era già «cecus de ambobus oculis et non habet nisi manum unam» venne frustato e bandito dalla città<sup>62</sup>. Due secoli più tardi, invece, nel 1462 e 1474, contro giovani maschi coinvolti in episodi di omosessualità fu effettivamente irrogata l'escissione del naso<sup>63</sup>. Il nesso tra la misura del naso e l'esperienza sessuale era una questione dibattuta dai trattati di fisiognomica, come ha messo in evidenza Groebner<sup>64</sup>. E ritroviamo infatti anche a Firenze delle esecuzioni al taglio del naso a giovani (ebrei) accusati di sodomia nel 1484<sup>65</sup>.

Ma non mi dilungherò oltre in un'ulteriore elencazioni di casi. Semmai, si può ricorrere agli stessi statuti per cogliere una trasformazione nel tempo: alcune tra le tipologie penali più plateali tesero progressivamente a scomparire. In alcuni testi dei secoli XIV e XV, ad esempio, non sono più previste alcune pene afflittive – il taglio del naso o delle orecchie, l'evulsione degli occhi, la castrazione, o la marchiatura – che erano viceversa presenti nei testi del secolo precedente; più spesso queste tipologie rimangono prescritte in centri urbani periferici e di più recente sviluppo. Ad esempio: la pratica attestata a Pisa nel XIII secolo di trascinare il falso testimone legato a un amo per la lingua, non compare nei testi statuari d'epoca successiva; quella dell'enucleazione degli occhi, presente in vari statuti compare nel Tre-Quattrocento solo in quelli di centri minori come Ceneda, Lonate, Aviano o in Valtellina; e così quella della recisione del naso, presente, ad esempio, negli statuti di Padova del 1236, trova riscontro successivo solo in quelli del Cadore, di Valvassone, Ceneda, Aviano, Canobbio e Belluno<sup>66</sup>. Queste linee di tendenza normative andranno ovviamente confrontate con adeguate analisi locali e quantitative.

<sup>62</sup> Citazioni in PERTILE, *Storia del diritto penale*, p. 253.

<sup>63</sup> Cfr. G. RUGGIERO, *The boundaries of Eros. Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*, Oxford 1985, pp. 35 e 122.

<sup>64</sup> GROEBNER, *Defaced*, p. 73.

<sup>65</sup> Cfr. M.J. ROCKE, *Forbidden friendships. Homosexuality and male culture in Renaissance Florence*, Oxford 1996, p. 78.

<sup>66</sup> GATTI, *L'imputabilità*, pp. 732-733.

## 4. BREVI CONCLUSIONI

Concluderò queste brevi note con qualche osservazione sull'effetto sociale delle mutilazioni inferte e subite con la violenza. Ricorderò come Alberto Magno e altri autori ritenessero che le deformità e le sfigurazioni del viso fossero da considerare come segni del peccato<sup>67</sup>. Di più, esse svolgevano, come abbiamo visto, anche una funzione segnaltica. Non sono infrequenti, infatti, le norme che disponevano il bando dalle città degli storpiati e dei mutilati, segnati nel corpo per le loro pene e infamati come persone socialmente pericolose. A Brescia (1250 e 1270), ad esempio, «orbi de cetero non morentur nec intrent in civitatem et si quis inventus fuerit frustetur pro communi»; a Novara (1281) il podestà era tenuto a espellere coloro «quibus oculi ambo sunt eruti [...] infra 10 miliaria»<sup>68</sup>. Una delibera del Maggior consiglio veneziano del 1443 è straordinariamente esplicita, là dove osserva come il viso sia la parte più nobile del corpo, perché svela l'onestà della persona, e pertanto, «se la faccia è devastata, tutto il corpo è degradato». La preoccupazione delle autorità era rivolta al diffondersi in quel periodo in città, da parte «di uomini pessimi, per reale malvagità o per vendetta», della pratica di «colpire alla figura del viso»; nota il preambolo del provvedimento: «avere dei cittadini dal viso sfigurato» reca «disonore a tutta la città»; da qui, il rafforzamento delle pene contro coloro che malevolmente attentassero al volto<sup>69</sup>.

L'onore del cittadino si intrecciava dunque con l'onore della città. Ospitare individui sfigurati, soprattutto se *cives*, significava disonorare la città. Meglio si comprende in questa chiave, pertanto, il significato più esteso dei provvedimenti di bando e di allontanamento degli amputati e dei deformi. Era anche questo un aspetto del nesso tra l'infamia della persona ed esclusione dalla cittadinanza su cui ha scritto recentemente pagine molto belle e importanti Giacomo Todeschini<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Nel diritto canonico le sfigurazioni del viso erano ritenute elementi ostativi alla ordinazione sacerdotale: cfr. GROEBNER, *Defaced*, p. 75.

<sup>68</sup> GATTI, *L'imputabilità*, p. 735.

<sup>69</sup> CROUZET-PAVAN, *Violence, société et pouvoir à Venise*, p. 931.

<sup>70</sup> G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna 2007.



DEFORMITÀ E MALATTIA





ELISA ANDRETTA  
UNIVERSITÀ DI GINEVRA

## VARIETÀ, RARITÀ, DEFORMITÀ NELLA LETTERATURA ANATOMICA CINQUECENTESCA\*

### 1. INTRODUZIONE

La letteratura medica cinquecentesca abbonda di descrizioni che hanno per oggetto deformità fisiche. Dalle alterazioni anatomiche e patologiche fino alle ‘mostruosità’, la concezione del deforme che emerge dalle trattazioni è vasta ed articolata. Pur concentrandosi prevalentemente su mostri e prodigi, alcuni studi condotti, tra gli altri, da Jean Céard, Katharine Park, Lorraine Daston e Ian Maclean<sup>1</sup> hanno cominciato a far luce sulle ragioni di questa insistente presenza. Innanzitutto, la deformità fisica innata o provocata da un processo patologico, di qualunque entità essa fosse, rientrava nell’ambito di competenza del medico. Se infatti le frontiere tra *naturalis*, *praeter-naturalis* e *supernaturalis* si caratterizzavano per una certa fluidità, un punto fermo della riflessione teorica era costituito dalla concezione aristotelica, esposta nel trattato *De generatione animalium*, secondo la quale qualunque deformità, anche mostruosa, non era contraria alla natura universa-

\* Questo contributo è stato realizzato nell’ambito del progetto *Itinéraires des savoirs et cultures médicales de l’Europe méditerranéenne: 1520-1600* (sussidio *Ambizione* del Fonds National Suisse (n. PZ00P1\_137043 / 1).

<sup>1</sup> J. CÉARD, *La nature et les prodiges. L’insolite au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève 1996; L. DASTON, K. PARK, *Unnatural conceptions: the study of monsters in sixteenth and seventeenth century France and England*, «Past and present», 92 (1981), pp. 20-54 ed EAD. *Wonders and the order of nature: 1150-1750*, New York 1998; I. MACLEAN, *Logic, signs and nature in the Renaissance*, Cambridge 2002, pp. 251-275 e ID., *Le monde et les hommes selon les médecins de la Renaissance*, Paris 2006, cap. III: *Délimiter la nature: le naturel et le surnaturel dans les jugements des médecins*, pp. 55-78. Sul rapporto tra medicina e mostruosità si veda anche M.-H. HUET, *Monstrous medicine*, in *Monstrous Bodies/political Monstrosities in Early Modern Europe*, a cura di L. Lunger Knoppers, J.B. Landes, Ithaca-N.Y. 2004, pp. 127-147.

le<sup>2</sup>. Sulla base di questo principio, nel corso del Cinquecento, il medico venne riconosciuto sempre più come un vero e proprio esperto in materia. L'importanza accordata alle anomalie fisiche nella letteratura medica cinquecentesca scaturiva poi direttamente da una nuova attenzione per l'individualità dei corpi, vivi e morti, e dalla specifica funzione cognitiva accordata all'osservazione<sup>3</sup>. A questi diversi fattori andavano poi ad aggiungersi ragioni stilistiche. Il racconto di casi anomali e inconsueti poteva costituire un'utile strategia letteraria per vivacizzare la narrazione<sup>4</sup>.

In alcuni casi il deforme, o forse meglio il difforme, irrompe all'interno di una trattatistica per il resto impegnata a descrivere una norma; in altri casi vere e proprie opere vengono consacrate ai prodigi, al mostruoso, al miracoloso. Tra queste, le celebri opere di Ambroise Paré e di Ulisse Aldrovandi studiate approfonditamente da Jean Céard<sup>5</sup>, ma anche il meno noto trattato di Angelo Vittori consacrato ad un'*admiranda* malformazione cardiaca di Filippo Neri, che ebbe un ruolo importante all'interno del processo di canonizzazione del futuro santo<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Si veda in particolare il trattato aristotelico *De generatione animalium*, IV.4 (770 b 10ff).

<sup>3</sup> N. SIRAI, *L'individuale nella medicina tra medioevo e umanesimo: i casi clinici*, in *Umanesimo e medicina. Il problema dell'individuale*, a cura di R. Cardini, M. Regoliosi, Roma 1996, pp. 33-62; G. POMATA, *Observation rising: birth of an epistemic genre, 1500-1650*, in *Histories of scientific observation*, a cura di L. Daston, E. Lunbeck, Chicago 2011, pp. 45-80.

<sup>4</sup> N. SIRAI, *Segni evidenti, teoria e testimonianza nelle narrazioni di autopsie del Rinascimento*, «Quaderni storici», 108 (2001), pp. 719-744.

<sup>5</sup> A. PARÉ, *Deux livres de chirurgie. 1 De la generation de l'homme, et manière d'extraire les enfans hors du ventre de la mere, ensemble ce qu'il faut faire pour la faire mieux, et plus tost accoucher, avec la cure de plusieurs maladies qui luy peuvent survenir. 2. des monstres tant terrestres que marins avec leurs portraits. Plus un petit traité des plaies faites aux parties nerveuses*, chez André Wechel, Paris 1573; U. ALDROVANDI, *Monstrorum historia cum Paralipomenis historiae omnium animalium. Bartholomaeus Ambrosinus... labore, et studio volumen composuit. Marcus Antonius Bernia in lucem edidit. Proprijs sumptibus... cum indice copiosissimo*, typis Nicolai Tebaldini, Bononiae, 1642. Le due opere sono state oggetto di accurate riedizioni moderne (A. PARÉ, *Des monstres et prodiges*, édition critique et commentée par Jean Céard, Genève 1971 e U. ALDROVANDI, *Monstrorum Historia: Theatrum Sapientiae*, prefazione di J. Céard, Paris 2002).

<sup>6</sup> A. VITTORI, *Medica disputatio. De palpitatione cordis, fractura costarum alijsque affectionibus B. Philippi Nerij Congreg. Oratorij Romani fundatoris. Qua ostenditur praedictas affectiones fuisse supra naturam...*, Tipografia della Camera Apostolica, Roma 1613.

Nel corso di questo contributo mi concentrerò su un ambito sorprendentemente poco esplorato: la letteratura anatomica<sup>7</sup>. Qui la deformità assume dei tratti specifici. In molti casi si tratta di una deformità percepibile solo attraverso l'intervento dell'anatomista che con il suo scalpello svela ciò che altrimenti resterebbe occultato dalla barriera corporea. In altre circostanze, anche quando la deformità anatomica è manifesta in vita, alcune sue caratteristiche sostanziali possono comunque essere sviscerate solo dopo l'apertura del corpo. Essa diventa dunque oggetto di studio specifico, soprattutto, anche se non esclusivamente, dopo la morte del soggetto che ne è portatore.

Come è noto, il Cinquecento vide un sostanziale sviluppo dell'anatomia, risultato dell'affermarsi di quello che Rafael Mandressi ha definito come un nuovo «programme sensoriel»<sup>8</sup>. Dal confronto continuo tra testo e osservazione del cadavere – reso possibile da una pratica dissezionaria sempre più frequente e dallo sviluppo di tecniche di osservazione e manipolazione che si facevano più accurate – prese forma una nuova concezione della 'fabbrica' del corpo umano<sup>9</sup>. Una delle conseguenze delle trasformazioni in atto fu la proliferazione di letteratura originale sull'argomento. Il trattato di anatomia per come si definisce nel corso del Cinquecento costituisce un genere testuale solitamente legato alla didattica e caratterizzato da una forte dimensione normativa, all'interno del quale veniva fornita una descrizione il più possibile completa e coerente del corpo umano e delle sue parti. Quale il ruolo accordato alla deformità in questo contesto?

Per rispondere a questa domanda mi soffermerò su due trattati anatomici, considerati all'epoca della loro uscita tra i testi fondatori della *nova anatomia*: il *De re anatomica* di Realdo Colombo, pubblicato

<sup>7</sup> All'interno di questo relativo disinteresse storiografico vanno tuttavia ricordati almeno due importanti contributi dedicati entrambi al caso di Vesalio: W. STRAUS JR., O. TEMKIN, *Vesalius and the problem of variability*, «Bulletin of the History of Medicine», XIV (1943), pp. 609-633 e N. SIRAISSI, *Vesalius and human diversity in De humani corporis fabrica*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LVII (1994), pp. 60-88.

<sup>8</sup> R. MANDRESSI, *De l'œil et du texte. Preuve, expérience et témoignage dans les "sciences du corps" à l'époque moderne*, in *Figures de la preuve*, a cura di R. Mandressi, «Communications», 84 (2009), pp. 103-118.

<sup>9</sup> A. CARLINO, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezioni nel Rinascimento*, Torino 1994; A. CUNNINGHAM, *The anatomical Renaissance: the resurrection of the anatomical projects of the Ancients*, Brookfield 1997; R. MANDRESSI, *Le regard de l'anatomiste. Dissection et invention du corps en Occident*, Paris 2003.

a Venezia nel 1559<sup>10</sup>, e gli *Opuscula anatomica* di Bartolomeo Eustachi che videro la luce nella stessa città tra il 1563 e il 1564<sup>11</sup>. Innanzitutto prenderò in esame la presenza di deformità, anomalie, mostruosità all'interno dei singoli trattati e la funzione che tali fenomeni rivestono nella loro economia generale. Quindi procederò ad un confronto tra i diversi usi e significati attribuiti da Colombo ed Eustachi ai fenomeni considerati fuori dalla norma, anche in relazione al dibattito medico contemporaneo.

Figlio di uno speciale, Realdo Colombo nacque a Cremona attorno al 1510. Intraprese i suoi studi prima nella sua città natale e poi presso la Facoltà di medicina ed arti di Padova dove seguì i corsi di Vesalio, al quale successe poi come lettore di anatomia. Nel 1544 venne chiamato a Pisa dal granduca Cosimo I per inaugurare il corso di anatomia della nuova università. Quindi, per ragioni di studio e di carriera, decise infine di trasferirsi a Roma dove fu medico di diversi cardinali, chirurgo pontificio e venne nominato lettore di anatomia dello *Studium Urbis*<sup>12</sup>.

Bartolomeo Eustachi nacque a San Severino nelle Marche, in una famiglia di medici. Come Colombo compì parte dei suoi studi a Padova. Tornato nella sua terra di origine, vi esercitò per alcuni anni la professione per poi essere nominato medico personale del granduca di Urbino. Le circostanze del suo trasferimento a Roma furono legate alla nomina cardinalizia di Giulio della Rovere, che lo volle al suo seguito quando si trasferì nella Città Eterna per ricevere la porpora. Qui Eustachi rimase quasi fino alla morte e divenne un pilastro dell'ambiente medico romano. Curò papi e cardinali, assunse la ca-

<sup>10</sup> R. COLOMBO, *De re anatomica*, N. Bevilacqua, Venezia 1559.

<sup>11</sup> Due primi *opuscula*, il *Libellus de renum structura officio et administratione* e il *De dentibus* vennero pubblicati singolarmente nel 1563 per essere poi inclusi nel volume degli *Opuscula anatomica*, pubblicato a Venezia da V. Luchini nel 1564.

<sup>12</sup> Per un profilo biografico di Realdo Colombo si vedano J. BYLEBYL, *Colombo, Realdo*, in *Dictionary of Scientific Biography*, III (1971), pp. 354-357; C. COLOMBO, *Colombo, Realdo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 27, 1982, pp. 241-243; E.D. COPPOLA, *The Discovery of the Pulmonary Circulation: A new Approach*, «Bulletin of the History of Medicine», 31 (1957), pp. 47-77; CARLINO, *La fabbrica*, pp. 59-64; ID., *Tre piste per l'Anatomia di Juan de Valverde. Logiche d'edizione, solidarietà nazionale e cultura artistica a Roma nel Rinascimento*, «Mélanges de l'École française de Rome», 114, 2 (2002), pp. 513-541: 518-520; R.J. MOES, C.D. O' MALLEY, *Realdo Colombo: "On those things rarely found in anatomy"*, «Bulletin of the History of Medicine», 34 (1960), pp. 508-528, CUNNINGHAM, *The anatomical renaissance*, pp. 143-166.

rica di Protomedico del Collegio dei medici e fu lettore di medicina pratica della Sapienza<sup>13</sup>.

Malgrado il fatto che le due opere considerate appartengano entrambe al genere del trattato anatomico, abbiano preso forma in un contesto comune – quello della Roma dei decenni centrali del Cinquecento – e siano legate all'attività didattica dei loro autori, esse presentano sostanziali differenze. In particolare, per ciò che ci interessa più da vicino, se in entrambi i trattati la deformità occupa uno spazio centrale nell'immagine del corpo umano alla quale essi danno rispettivamente vita, le modalità secondo le quali il tema viene affrontato restano molto distanti.

## 2. CORPO 'NORMALE' E CORPO DEFORME NEL *DE RE ANATOMICA* DI REALDO COLOMBO

Il *De re anatomica* è un trattato in quindici libri, che si contraddistingue per chiarezza e sistematicità. L'opera costituisce il frutto delle indagini anatomiche che Colombo effettuò nel corso della sua intera carriera. I primi dodici libri forniscono un'ordinata descrizione del corpo umano, delle sue parti e delle loro rispettive funzioni che segue l'ordine della *compositio*. Si parte da una lunga ed approfondita descrizione dello scheletro, perché, come spiega l'autore, le ossa sono per il corpo ciò che colonne, travi e fondamenta sono per gli edifici<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Per un profilo biografico di Bartolomeo Eustachi, si vedano A. PORTAL, *Histoire de l'anatomie et de la chirurgie*, chez P.Fr. Didot le jeune, Parigi 1770-1773, I, pp. 608-634; G. PANELLI, *Memorie degli uomini illustri e chiari in medicina del Piceno*, per Nicola Ricci, Ascoli 1757-1768, II, pp. 56 ss.; *Memorie e documenti riguardanti Bartolomeo Eustachi nel quarto centenario della nascita*, Fabriano (Ancona) 1913; G. BILANCIONI, *Bartolomeo Eustachi*, Firenze 1913; P. CAPPARONI, *Profili bio-bibliografici di medici e naturalisti celebri italiani dal secolo XV al secolo XVIII*, Roma 1926, I, pp. 31-34; A. PAZZINI, *Le Tavole anatomiche di Bartolomeo Eustachi*, Roma 1944, pp. 13-79; *Bartolomeo Eustachi 1574-1974*, San Severino Marche (Macerata) 1974; L. BELLONI, *Bartolomeo Eustachi, anatomico del '500 a lume di recenti ricerche*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 29 (1979), pp. 5-10; M. MUCILLO, *Eustachi, Bartolomeo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 42, Roma 1993, pp. 531-536; S. FORTUNA, *Bartolomeo Eustachio († 1574), medico e anatomista di San Severino*, in *Uomini e luoghi della cultura nelle Marche*, a cura di G. Danieli, Ancona 2004, pp. 9-24; E. ANDRETTA, *Bartolomeo Eustachi, il compasso e la cartografia del corpo umano*, «Quaderni storici», 130 (2009), pp. 93-124.

<sup>14</sup> «Humani corporis fabricam descripturi, primum ab ossibus incipiamus: ab ea nimirum parte, ad cuius imagines caeteras omnes effingi merito convenit.

Seguono una serie di libri consacrati rispettivamente ad alcune fondamentali componenti del corpo – cartilagini (II), legamenti (III) e loro funzione connettiva rispetto allo scheletro (IV), muscoli (V), fegato e vene (VI), cuore e arterie (VII), cervello e nervi (VIII), ghiandole (IX), occhi (X), viscere (XI), epidermide (XII). Queste diverse sezioni costituiscono un insieme coerente caratterizzato da un medesimo criterio espositivo: l'autore fornisce una definizione dell'organo o del sistema di organi in questione, quindi ne descrive la posizione e la funzione all'interno della fabbrica del corpo umano. Nella narrazione di Colombo troviamo alcune importanti 'novità' anatomiche che il medico aveva potuto riscontrare nei corpi che aveva personalmente dissezionato<sup>15</sup>. La ricostruzione organica e ordinata del corpo presentata nei libri 1-12 è completata da un libro sulla formazione del feto e sui meccanismi della gestazione, ambito al quale Colombo dedicò un'estrema attenzione, e da uno sulla vivisezione animale. Chiude l'opera il celebre libro XV *De iis quae raro in anatome reperiuntur*<sup>16</sup>, nel quale sono elencate le cose fuori dal comune che Colombo aveva avuto l'occasione di osservare durante le innumerevoli dissezioni condotte nel corso della sua attività<sup>17</sup>. Nel *De re anatomica*, dunque, la trattazione della deformità è concentrata all'interno di una sezione specifica, posta in conclusione ad un'opera che altrimenti fornisce una descrizione relativamente 'normale' e normativa del corpo umano. Il contenuto e alcuni tratti stilistici dell'ultima sezione – il libro ha la forma di un'e-

Quandoquidem ossium structura eandem in corpore rationem obtinet, quam in aedificijs columnae, trabes, ac fundamenta. Ut enim rustici humiles sibi casas aedificaturi, incivem primum ligna compacta intertexere solent, quae deinde ramis, caementisque opplent, atque oblinunt, lutoque demum, ac palea incrustant, et obtegunt, quo se a coeli, ferarum, atque hominum iniurijs aliquot pacto teantur» (COLOMBO, *De re anatomica*, l. 1, p. 1).

<sup>15</sup> COPPOLA, *The Discovery*, pp. 47-77.

<sup>16</sup> COLOMBO, *De re anatomica*, l. XV, pp. 262-269. Su questa specifica sezione del trattato si vedano MOES-O' MALLEY, *Realdo Colombo*, pp. 508-528; A. CARLINO, *L'exception et la règle. A propos du XV<sup>e</sup> livre du De re anatomica de Realdo Colombo*, in *Maladies, médecins et sociétés. Approches historiques pour le present*, Paris 1996, t. I, pp. 170-176.

<sup>17</sup> «Ego vere licet ab ineunte aetate innumera corpora dissecuerim, et ab hinc quindecim annos, et amplius complura cadavera Patavij, Pisis, Romaeque in corona frequentis Academiae, tamen haec duntaxat rara visu, et a caeteris discrepantia observare potui, quae reticere nullo pacto possum, ut hoc exemplo observare alia quoque possint posthac diligentiores Anatomici» (COLOMBO, *De re anatomica*, l. XV, p. 262).

pistola medica indirizzata al medico ferrarese Giacomo Boni, collega di Colombo in Sapienza<sup>18</sup> – hanno addirittura indotto alcuni studiosi a ritenere che esso fosse stato concepito inizialmente come un piccolo trattato indipendente<sup>19</sup>.

All'interno del XV libro vengono enumerate deformità di diversa entità e tipologia. Alcune sono di natura congenita, altre costituiscono il risultato di una patologia. Una prima sezione è consacrata ad alcune classiche deformità, concernenti le diverse parti del corpo umano, secondo un ordine che segue approssimativamente quello della trattazione dei libri I-XIII. Un'attenzione particolare è consacrata alle anomalie ossee<sup>20</sup>. Tra queste emergono quelle riguardanti le suture del cranio, largamente analizzate anche dal celebre anatomista fiammingo Vesalio<sup>21</sup>. Alle variazioni nel numero dei denti e delle loro radici, delle vertebre e delle dita delle mani è dedicato un discreto spazio, così come ai casi di fusioni inconsuete tra diverse formazioni ossee. Oltre alle anomalie scheletriche, Colombo afferma poi di aver osservato anche una grande *varietas* di muscoli. Anche qui è soprattutto il numero anomalo a contraddistinguere la deformità, come ad esempio nel caso della sovrabbondanza di fasce muscolari nel volto o nel torace, o in quello della mancata presenza di alcuni muscoli<sup>22</sup>. Sono quindi elencate alcune *diversitates* meno degne di nota, a dire dello stesso anatomista, riguardanti gli arti, il numero delle vene interne ed esterne e la loro struttura, o ancora alcune anomalie nella conformazione dei reni, dell'intestino, dello stomaco, della milza, dei polmoni o del cuore<sup>23</sup>. Un'analisi di questa prima serie di anomalie presentate da Colombo mostra come il rapporto tra la descrizione di un corpo 'normale' fornita nei primi libri del trattato e la rarità e la varietà di configurazioni presentate nel XV libro non fosse univoco. In alcuni casi, quest'ultimo costituiva un complemento alla trattazione generale. In questo senso la descrizione delle suture del cranio è esemplare. All'in-

<sup>18</sup> Su Giacomo Boni si vedano G. CARAFA, *De Gymnasio Romano et de eius professoribus ab urbe condita usque ad haec tempora libri duo*, A. Fulgoni, Roma 1751, I, p. 357 e F.M. RENAZZI, *Storia dell'Università degli studi di Roma detta comunemente La Sapienza*, Roma 1803-1806, vol. II, libro 3, p. 191.

<sup>19</sup> MOES-O'MALLEY, *Realdo Colombo*, pp. 511-512.

<sup>20</sup> COLOMBO, *De re anatomica*, l. XV, pp. 262-263.

<sup>21</sup> A. VESALIO, *De humani corporis fabrica*, J. Oporinus, Basilea 1543, pp. 17-32.

<sup>22</sup> COLOMBO, *De re anatomica*, l. XV, p. 264.

<sup>23</sup> Ivi, l. XV, pp. 264-265.



terno del quinto capitolo del libro I Colombo ne sottolinea la varietà<sup>24</sup>, ma è solo nel libro conclusivo che egli esplora la loro diversità. Il più delle volte però all'interno del XV libro viene presentata una situazione altra, quasi contraddittoria, rispetto a quelle descritte in maniera assai assertiva e normativa nelle sezioni precedenti. Un tale scarto è ancor più evidente nelle descrizioni di fenomeni che rientrano nell'ambito dei *mirabilia* (*res admirandae* o degne di *maior admiratio*), che inframezzano e vivacizzano l'elenco delle sopracitate anomalie 'normali'. Tra queste troviamo uomini senza braccia o senza gambe dalla nascita, affetti da cecità congenita, con orecchie piccole come quelle delle bestie, ma anche casi ancora più eclatanti che l'autore non esita a definire *monstra naturae* e sui quali si dilunga maggiormente, soffermandosi dettagliatamente sulle circostanze nelle quali aveva potuto osservarle<sup>25</sup>. Tra questi troviamo il caso di una persona quasi completamente immobilizzata in grado di muovere esclusivamente gli occhi, la lingua, il pene, il torace e l'addome, che aveva trascorso una lunga parte della sua vita presso l'ospedale di San Giacomo degli Incurabili a Roma<sup>26</sup>, tre ermafroditi (due 'femmine' e un 'maschio')<sup>27</sup>, una coppia di gemelli siamesi<sup>28</sup>, fino ad arrivare al caso di Lazzaro il 'mangiavetri'. Si trattava di un uomo in grado di ingurgitare legno, vetri, interi animali vivi e morti, che si guadagnava da vivere proprio grazie a questa capacità, il cui cadavere era stato recapitato all'anatomista dopo la sua morte affinché svelasse i meccanismi fisiologici di questa straordinaria abilità<sup>29</sup>. In altri casi descritti

<sup>24</sup> Ivi, l. I, pp. 19-21.

<sup>25</sup> Ivi, l. XV, pp. 265-269.

<sup>26</sup> «Romae in Xenodochio divi Iacobi incurabilium diu vitam traxit; vivens autem, quem senem vidit, et invisit saepe Ioannes Auricula, nihil aliud movebat, quam oculos, linguam, penem, abdomen, thoracem; nam cartilagine quidem costis articulatae, erant, sed nondum coaluerant, reliquae corporis partes omnis motus expertes relinquebantur» (ivi, l. XV, pp. 263-264).

<sup>27</sup> «Proposito enim mihi Androgyno, seu hermaphrodito, subiecto in quam eodem mare, et foemina. Superioribus et enim annis foeminam mihi videre contigit, quae praeter vulvam, membro quoque virili praedita erat, quod tamen non erat admodum crassum. Quamobrem in eius anatomicae generationis vasa accurate admodum pervestigavi [...]. Duos deinde Hermaphroditos viventes consideravi, in quibus alter mas, foemina altera erat [...]» (ivi, l. XV, p. 268).

<sup>28</sup> Ivi, l. XV, p. 266.

<sup>29</sup> «Sed quod maiore admiratione me affecit; fuit inspectio Lazari vitri voracis vulgo dicti, quem patritij omnes Veneti, imo Veneti omnes, omnes Ferrarienses de facie noverant. Hic nullo prorsus gustu, dum viveret, praeditus erat; nullam in

in questo contesto invece la *raritas* non concerne tanto o soltanto, il tipo di deformità, quanto il cadavere nella quale essa è stata riscontrata. A questa tipologia appartengono le descrizioni dei corpi dei cardinali Gambarà, Cybo e Campeggi<sup>30</sup>, e del cadavere del futuro santo Ignazio di Loyola che Colombo aveva avuto l'occasione di dissezionare nei suoi anni romani<sup>31</sup>, che rinviano all'ambito delle autopsie di cadaveri eccellenti, effettuate in genere per accertare le cause di morte<sup>32</sup>.

Da un punto di vista stilistico, come ho già accennato, l'ultimo libro del *De re anatomica* presenta alcune singolarità. Il contrasto tra il suo vivace dinamismo e l'andamento ripetitivo del resto dell'opera è evidentissimo. A guidare il lettore in questo rocambolesco itinerario tra l'«anomalo normale», il «deforme», il «mostruoso», vi sono i riferimenti frequenti al destinatario, invocato quasi a fornire concretezza al racconto<sup>33</sup>. A dare ulteriore coerenza al testo, interviene poi quello che è forse il vero *leitmotiv* della narrazione: il gesto dissettorio dell'autore. Il XV libro è infatti caratterizzato da una dimensione autobiografica dirompente. Se anche nel resto del trattato troviamo alcuni riferimenti

edendo voluptatem, nihil iniucundum persentiebat. Insipida, amara, dulcia, pingua, salsa, acria, non distinguebat; vitrum, saxa, lapides, ligna, viva animalia, carbones, pisces ex vivario extractos adhuc salientes vorabat. Vorabat lutum, lineos laneosque pannos foenum, stipulam, et ut brevi omnia complectar, quidquid homines, quidquid animantia vorant, quidquid illi edendum seu deglutiendum potius offerebatis, mercede proposita, dictum ac factum ingurgitabat. Testis est inter reliquos Martinus Aromatarius Patavij ad Angeli insigne cui sacculum carbone refertum, et saccum insuper devoravit. Quo viso persoluit, quod pollicitus fuerat comminatus ne ad pharmacopolium amplius accederet: veritus ne se cum taberna, et vasis esitaret. Cum igitur hoc naturae monstrum mihi dissecandum esset Patavij, coepi huiusce rei diligenter, quoad eius fieri potuit, causam venari, quam me tandem Deo duce ex particulari illius structura assecutum esse confido. Nam quarta nervorum coniugatio, quae gustus gratia in alijs hominibus a natura producta est, in hoc Lazaro vitri vorace neque ad palatum, neque ad linguam reptabat, sed ad occipitium reflectabatur. Sed de hoc Lazaro satis, superque» (ivi, l. XV, p. 264).

<sup>30</sup> Ivi, l. XV, pp. 267-268.

<sup>31</sup> «Lapides autem innumerabiles pene hisce manibus extraxi inventos in renibus colore vario, in pulmonibus, in iecore, in vena portae, ut tu tuis oculis vidisti, Iacobe Bone, in venerabili Egnatio Generali congregationis Iesu» (ivi, l. XV, p. 266).

<sup>32</sup> K. PARK, *The criminal and the saintly body*, «Renaissance Quarterly», XL-VII (1994), pp. 1-33 e N. SIRAJI, *Life sciences and medicine in the renaissance world, in Rome reborn. The Vatican Library and Renaissance Culture*, a cura di A. Grafton, Città del Vaticano 1993, pp. 169-198, a p. 184.

<sup>33</sup> COLOMBO, *De re anatomica*, l. XV, pp. 262, 266, 267-268.

all'esperienza personale di Colombo, ciò non è minimamente paragonabile alla maniera in cui la figura dell'autore e la sua attività invadono letteralmente il XV libro<sup>34</sup>. Numerosi sono infatti i riferimenti ai luoghi dove egli si era trovato a compiere dissezioni (ateneo patavino, università e ospedali romani, case private...), alle persone che vi avevano partecipato (medici e chirurghi, ma anche filosofi e autorità universitarie) – testimoni, quindi –, ai cadaveri stessi, che spesso fanno l'oggetto di una vera e propria presentazione, e al modo in cui ne era entrato in possesso. Si tratta di aspetti che intervengono tutti a fornire credibilità e legittimità ad una narrazione assai fuori dal comune.

Dal punto di vista dello storico tutti questi aspetti rendono il libro una fonte eccezionale per ricostruire la storia delle pratiche anatomiche cinquecentesche. Per l'autore, invece, esso costituiva una sorta di manifesto programmatico di una concezione dell'anatomia, secondo la quale l'osservazione diretta costituiva l'unico strumento per arrivare ad un'autentica conoscenza del corpo e «contradire e alli antiqui e alli moderni tutti»<sup>35</sup>. Infine, come vedremo, questa attitudine è anche legata al contenuto specifico del XV libro.

### 3. LA NATURA VARIA ED INCOSTANTE DI BARTOLOMEO EUSTACHI

Se il *De re anatomica* di Colombo costituisce la *summa* dell'esperienza anatomica del suo autore, gli *Opuscula anatomica* forniscono invece solo un saggio del sapere che Bartolomeo Eustachi acquisì in questo ambito, attraverso le meticolose e ripetute indagini sulla struttura e la fisiologia del corpo umano che egli svolse tra le mura degli ospedali romani. All'opera dell'anatomista marchigiano manca il carattere sistematico che caratterizza il *De re anatomica*. Più che procedere ad una ricostruzione normativa e coerente del corpo umano, ciò che preme ad Eustachi è analizzare con dovizia di particolari alcune delle sue singole parti. Non a caso, l'anatomista fu anacronisticamente celebrato dagli storici della medicina ottocenteschi come il fondatore di un'anatomia microscopica *ante litteram*, nella quale le ingegnose soluzioni trovate per studiare i dettagli anche più minuti dei diversi organi compensavano l'assenza di strumenti specifici concepiti a que-

<sup>34</sup> Questa presenza è evidente sin dall'apertura del volume; si veda nota 17.

<sup>35</sup> Archivio di Stato di Firenze, *Carteggio universale di Cosimo*, fasc. 386, c. 258, citato in CARLINO, *Tre piste*, p. 519.

sto fine<sup>36</sup>. Gli *Opuscula anatomica* – consacrati rispettivamente a reni, apparato uditivo, ossa, moto del capo, vena azygos, denti – e le otto tavole che li accompagnano facevano parte di un disegno più ampio. L'intenzione di Eustachi doveva infatti essere quella di procedere ad una descrizione del corpo umano fondata sulla giustapposizione di una serie di tavole consacrate alle sue diverse componenti accompagnate da un testo esplicativo<sup>37</sup>. Un tale ambizioso progetto però si interruppe prematuramente con la morte del suo autore e le tavole vennero pubblicate solo nel 1714 dall'archiatra Giovanni Maria Lancisi<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Si veda ad esempio il lusinghiero giudizio del Portal: «Vesale avoit à peuprès connu l'ensemble et le rapport des pièces qui composent la machine humaine, mais il n'en avoit point indiqué la structure particulière. Eustache a rencheri sur ses ouvrages en fouillant dans l'intérieur des parties, afin d'en connoître la vraie organisation, il en a développé le tissu. Pour venir à bout de son dessein, il s'est servi de tous les moyens imaginables: il a pris des cadavres de différens âges, de différent sexe, des sujets morts de maladies aigües ou de maladies chroniques; des animaux de différentes espèces; et tantôt à l'oeil nud, tantôt par le moyen de verres artistement arrangés, il a examiné la configuration interne des parties. Ces moyens étoient-ils insuffisans? Il falloit macérer les pièces dans différentes liqueurs, il les faisoit secher par divers degrés de chaleur, il les incisoit en plusieurs sens, et il injectoit dans les vaisseaux de ces parties, des liqueurs plus ou moins colorées, plus ou moins épaisses, et plus ou moins subtiles; ainsi il a été aussi adroit pour préparer les pièces, qu'il étoit ingénieux à les examiner par tous les moyens que l'art peut inventer», PORTAL, *Histoire de l'anatomie et de la chirurgie*, p. 633.

<sup>37</sup> «Quae in hac veri inquirenti ratione a me reperta sunt; ac summo studio observata; cum his, quae veteres olim, et nostri etiam Anatomici scripta relinquere, socio laborum adhibito Petro Matthaeo Pino Urbinati, accuratissime contuli. Itaque factum est, ut sex, et quadraginta tabulas aereas, in quibus nostra haec diligentia apparere facile possit; librumque de dissensionibus, ac controversijs Anatomicis propediem sim editurus»: EUSTACHI, *Opuscula*, f. \*2r-v (epistola al lettore preposta al *De renibus*). L. Belloni ha identificato questo testo con il manoscritto *De dissensionibus, ac controversijs anatomicis* conservato nella biblioteca di Siena (L. BELLONI, *Il manoscritto senese De dissensionibus et controversijs anatomicis di Bartolomeo Eustachi*, «Physis», a. 14 (1972), fasc. 2, pp. 194-200 e ID., *Ancora sul manoscritto De dissensionibus et controversijs anatomicis di Bartolomeo Eustachi*, «Physis», a. 23 (1981), fasc. 4, pp. 581-587).

<sup>38</sup> B. EUSTACHI, *Tabulae Anatomicae, quas a tenebris tandem vindicatas... prae-paratione, notisque illustravit... Io M. Lancisius*, T. e V. Pagliarini, Roma 1714. Sulle circostanze di pubblicazione e i problemi di attribuzione delle tavole, si vedano PAZZINI, *Le Tavole*, pp. 15-18 e M. CONFORTI, *The Biblioteca Lancisiana and the 1714 edition of Eustachi's Anatomical plates, or Ancients and Moderns reconciled*, in *Conflicting Duties: Science, Medicine and Religion in Rome, 1550-1750*, a cura di M.P. Donato, J. Krayer, London-Torino 2009, pp. 303-317.

A differenza di quanto accade nel *De re anatomica*, in cui tutte le anomalie sono confinate in una sezione posta in fondo al trattato, negli *Opuscula* la deformità è invece continuamente presente e rappresenta una parte costitutiva della concezione modulare del corpo di Bartolomeo Eustachi. Ciò è particolarmente evidente nei due opuscoli consacrati rispettivamente ai denti ed ai reni.

All'interno dei trenta capitoli del *De dentibus*, Eustachi esamina questi piccoli organi in tutti i loro aspetti – forma, superficie, colore, grandezza, numero, sede, disposizione, proporzione...<sup>39</sup>. Numerose sono le comparazioni tra uomini, scimmie, cani e ruminanti. Abbondanti sono anche i riferimenti alla varietà, che spesso sfociano nelle descrizioni di anomalie che l'autore racconta di aver osservato di persona. Al tema è poi espressamente consacrato il penultimo capitolo del trattatello, *Variae dentium formae, praeter naturae institutum factae*<sup>40</sup>. Qui Eustachi sulla base della sua esperienza diretta o di quella di altri 'moderni', confuta le affermazioni degli *Historici* che sui denti scrissero più degli anatomisti, commettendo però numerosi errori<sup>41</sup>. Ad esempio l'osso continuo a solchi verticali di Pirro re dell'Epiro che secondo gli storici sostituiva i suoi denti, non era altro che un normale arco dentario ricoperto da una sostanza dura come la pietra, fenomeno che Eustachi aveva potuto riscontrare su un suo concittadino<sup>42</sup>. Ancora, le doppie o addirittura triple file di denti di Timarco e di Ercole erano a suo parere solo frutto di fantasia, visto che egli aveva potuto osservare dentature multiple solo in bambini al limite dell'adolescenza nei quali i denti caduchi potevano coesistere per un certo lasso di tempo con la dentatura definitiva<sup>43</sup>. A questo proposito riprende a titolo di esempio ciò che proprio Realdo Colombo aveva potuto osservare nella bocca di suo figlio Febo<sup>44</sup>. Quindi passa alla descrizione di anomalie 'autentiche',

<sup>39</sup> In anni recenti, il trattatello è stato oggetto di una riedizione e traduzione in inglese: B. EUSTACHIUS, *A little treatise on the teeth*, a cura di D.A. Chernin, G. Shklar, J.H. Thomas, Canton MA 1999.

<sup>40</sup> EUSTACHI, *De dentibus*, pp. 91-93.

<sup>41</sup> «Ex quibus, quum in dentibus haud pauca Historici potius, quam Anatomici observaverint: visum est mihi, ne quid huic tractationi desit, naturae quoque errores in dentibus conformandis non esse praetereundos» (ivi, pp. 91-92).

<sup>42</sup> Ivi, p. 92.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> «Huncque Anatomici nostri temporis, dum publicas sectiones Romae administrarent, in proprijs filijs ostendisse ferunt» (*ibidem*). È lo stesso Realdo Colombo a descrivere nel suo trattato la particolare dentatura del figlio: *De re anatomica*, l. I, p. 36.

come ad esempio un dente cresciuto in mezzo al palato che aveva trovato ed estratto dalla bocca di una donna romana, ma anche da quella di una monaca del monastero di Santa Trinita a Gubbio<sup>45</sup>.

Nel secondo opuscolo sul quale mi soffermerò brevemente, il *De renibus*, la contiguità tra descrizione della norma e deformità anatomica è ancora più evidente. Nelle descrizioni della struttura dei reni, della loro funzione e dei procedimenti da seguire nella loro dissezione, che costituiscono le diverse sezioni dell'opera, i reni vengono dettagliatamente descritti nelle numerose forme in cui appaiono in natura. La descrizione di quella che Eustachi ed anatomisti suoi contemporanei consideravano una conformazione tipica è spesso immediatamente seguita da un'osservazione *rara* personalmente effettuata. Un intero capitolo è poi dedicato alle alterazioni patologiche dei reni riscontrate in diversi cadaveri esaminati a Roma<sup>46</sup>. Nel *De renibus* poi Eustachi non rende conto dell'anomalia solamente attraverso la trattazione verbale, ma, almeno in due circostanze, essa è registrata anche nelle incisioni che accompagnano il trattato. Il primo caso riguarda un tema classico della trattatistica anatomica, come la *magnitudo* e il *numero* dei reni, considerando il quale in genere gli anatomisti si limitavano ad affermare assertivamente che l'uomo possedeva due reni. Eustachi invece immediatamente dopo aver affermato che i reni nel corpo umano sono generalmente due descrive una dissezione nel corso della quale aveva potuto osservare la presenza di tre reni<sup>47</sup>. Il destro era formato *secundum naturam*, mentre sul lato sinistro si trovavano due reni di dimensioni inferiori e, per molti aspetti dettagliatamente elencati, anomali. Mosso dal desiderio di restituire l'incostanza

<sup>45</sup> «Est etiam Eugubij in monasterio sanctissimae Trinitatis, eximij iuris utriusque consulti Hieronymi Gabrielij ex sorore nepos, cui dens in medio palato, aetatis anno decimo octavo natus est, quae etiam nunc habet, et videre licet» (EUSTACHI, *De dentibus*, p. 93).

<sup>46</sup> «De his, quae in cadaveribus eorum, qui aliqua renum affectione laborant, animadvertenda sunt» (EUSTACHI, *Opuscula*, pp. 142-146).

<sup>47</sup> «Siquidem tres ego renes semel vidi: quorum dexter secundum naturae legem formatus erat. Sinister, renem sola substantia referebat; quippe qui esset figurae triangulae, eiusque satis depressae, admodum parvus, et urinario vase destitutus. Tertius in sinistro erat latere spinae positus, eiusque elatior pars quartae lumborum vertebrae summitate attingebat; humilior in principio ossis sacri terminabatur. Videbatur figura pene quadrangula, altera tamen parte nimirum eminentiori angustiori ab eo autem urinaris meatus in vesicam ferebatur: caetera ex nostra figura petenda sunt» (ivi, p. 51).

della natura egli inserisce questo caso particolare anche nell'apparato iconografico dell'opera, come si evince dall'ultima figura della quarta tavola. Il secondo caso è quello della terza figura della terza tavola, in cui il vaso urinario sinistro presenta un particolare rigonfiamento dovuto alla presenza di innumerevoli calcoli, come era stato svelato dalla dissezione dell'organo<sup>48</sup>.

La presenza di ben due anomalie in sole otto tavole mostra come l'uso dell'immagine da parte di Eustachi fosse profondamente diverso da quello riscontrabile negli apparati iconografici di molti trattati del tempo volti invece a rappresentare un corpo ideale ed esemplare<sup>49</sup>. Del resto è lo stesso autore a spiegare il senso accordato alle rappresentazioni, proprio in conclusione di una spiegazione *de usu tabularum*, dove l'anatomista sottolinea che «*diversae renum formae in his tabulis depictae sunt, non quia omnes sint monstruosae, sed quia hominis natura in eis conformandis admodum inconstans ac varia est*»<sup>50</sup>.

#### 4. USI E SIGNIFICATI DELLA DEFORMITÀ A CONFRONTO

Malgrado le molteplici differenze che separano il *De re anatomica* e gli *Opuscula anatomica* e le concezioni del corpo che essi racchiudono, tanto per Realdo Colombo che per Bartolomeo Eustachi la deformità costituisce uno strumento cognitivo sostanziale per comprendere la complessità del corpo e del suo funzionamento. Per entrambi la deformità è legata all'osservazione diretta. Nei due trattati le descrizioni delle anomalie costituiscono generalmente lo spazio in

<sup>48</sup> «*Vas urinarium sinistrum, ex quinque propaginibus a renibus procedentibus conflatum; oblongam vesicam, instar perae pastorariae recurvatam refert; aut Threicium gladium altera parte flexum representat. Hoc calculis plenum a nobis est inventum*» (ivi, p. 12). Un altro esempio interessante si trova nella descrizione della quarta tavola: «*In aliquibus foetibus humanis, reperti fuerunt a nobis renes similes bubulis, ut Aristoteles scribit*» (ivi, p. 14).

<sup>49</sup> Sull'iconografia anatomica in età moderna si vedano in particolare M. KEMP, *'The mark of truth': looking and learning in some anatomical illustrations from the Renaissance and eighteenth century. Medicine and the five senses*, a cura di W.F. Bynum, R. Porter, Cambridge 1993, pp. 85-121; S. KUSUKAWA, *The Uses of Pictures in the Formation of Learned Knowledge: the cases of Leonhard Fuchs and Andreas Vesalius, Transmitting Knowledge. Words, Images, and Instruments in Early Modern Europe*, a cura di S. Kusukawa, I. Maclean, Oxford 2006, pp. 73-96.

<sup>50</sup> EUSTACHI, *Opuscula*, p. 1.

cui irrompe l'esperienza personale dell'autore. Ciò è senz'altro dettato dalla volontà di rendere più credibile la narrazione di un fenomeno inconsueto. Tuttavia il legame tra osservazione e deformità assume anche una connotazione epistemologica importante. Secondo Eustachi è solo grazie ad un grande numero di osservazioni che si può restituire la complessità della natura. Nel caso di Colombo, poi, la definizione stessa di anomalia è legata all'osservazione. L'esame anatomico rappresentava a suo avviso l'unico mezzo per distinguere tra veri e falsi fenomeni *extra-ordinari*. Egli sottolinea come non si debba considerare fuori dal comune tutto ciò che non sia presente nei libri o che non si capisca per ignoranza. Solo accurate indagini condotte su un numero consistente di corpi permettono di svelare le vere anomalie<sup>51</sup>. Dietro questa avvertenza ritroviamo una genealogia che rinvia al maestro di Colombo Vesalio e, molto più indietro nel tempo, addirittura a Galeno. L'anatomista fiammingo invita i giovani anatomisti alla prudenza e a non procedere ad affermazioni affrettate fondate su solamente una o due dissezioni<sup>52</sup>, mentre il medico romano suggerisce ai suoi discepoli di non confutare su un piano generale le sue osservazioni prima di essersi accertati che le anomalie riscontrate sui corpi non fossero mere variazioni individuali<sup>53</sup>.

All'importanza accordata all'osservazione, si accompagna poi in entrambi un processo di naturalizzazione dell'inconsueto, secondo una strada che rimanda alla concezione aristotelica del deforme e del mostruoso dei quali entrambi forse si impregnarono nel corso dei loro soggiorni padovani<sup>54</sup>. Il «*rarus*» per Eustachi e l'«*anomalus*» o «*extra-ordinarius*» per Colombo costituiscono fatti di natura. Secondo l'anatomista marchigiano però un fenomeno inconsueto è parte integrante di una natura che si caratterizza per la sua *varietas*. Nel suo modo di

<sup>51</sup> «Quod si quicquam illis occurebat praeter haec, aut quod cum Mundini, aut Avicennae scriptis non conveniret, id omne, tanquam monstrum naturae in illius individui fabrica ostentabant, adeo ut complura monstrosa in singulis cadaveribus esse existimarent. Ego vere licet ab ineunte aetate innumera corpora dissecuerim [...], tamen haec duntaxat rara visu, et caeteris discrepantia observare potui» (COLOMBO, *De re anatomica*, p. 262).

<sup>52</sup> STRAUS-TEMKIN, *Vesalius*, p. 612.

<sup>53</sup> GALENO, *Administraciones anatomicae*, I, 11 (*Opera omnia*, a cura di C. Gottlob Kühn, Lipsia 1821-1833, vol. II, p. 278).

<sup>54</sup> Sull'aristolismo medico padovano, si veda almeno CH.B. SCHMITT, *Aristotle among the physicians*, in *The medical renaissance of the sixteenth century*, a cura di I.M. Lonie, R. French, A. Wear, Cambridge 1985, pp. 1-15, 271-279.



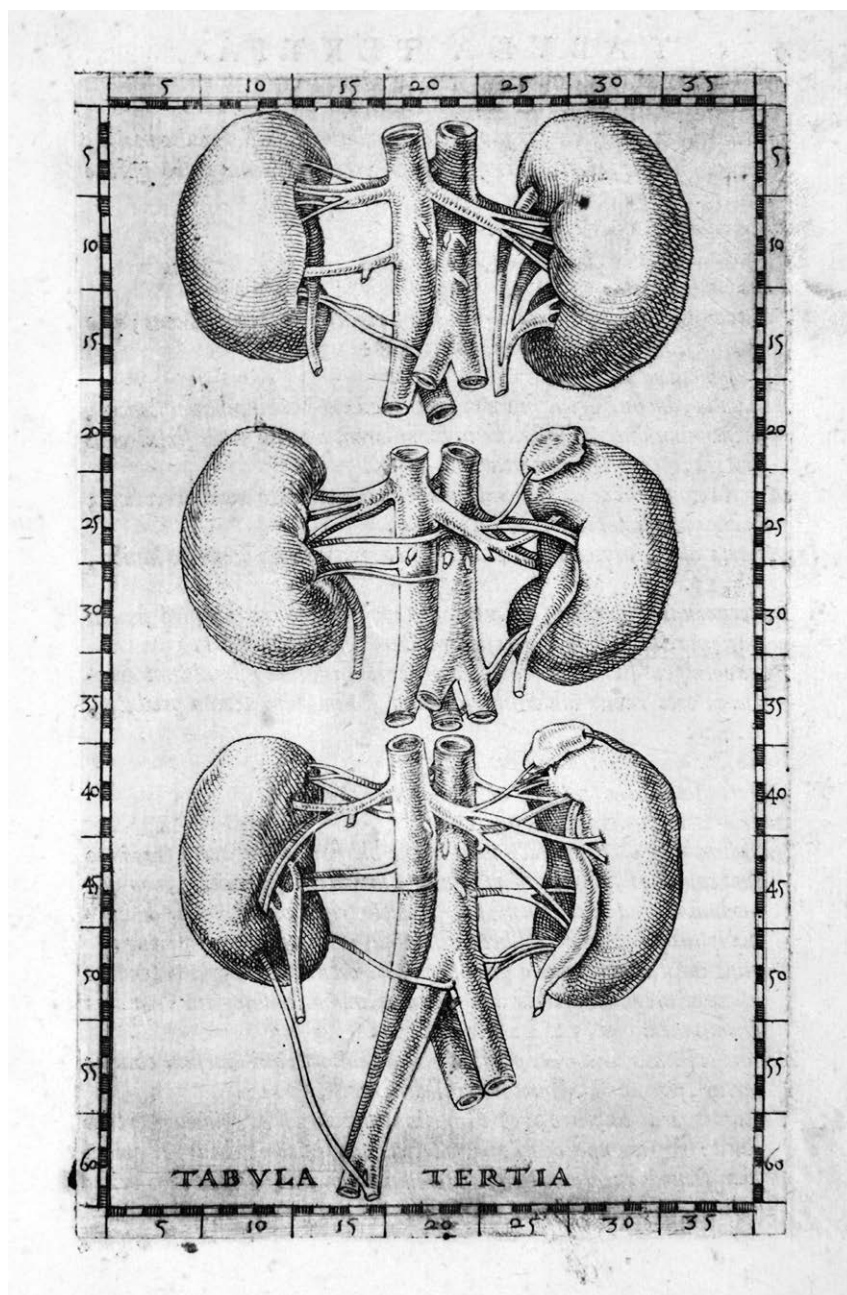


Figura 1 – B. Eustachi, *Opuscula Anatomica*, V. Luchini, Venezia 1564: *Tabula III*

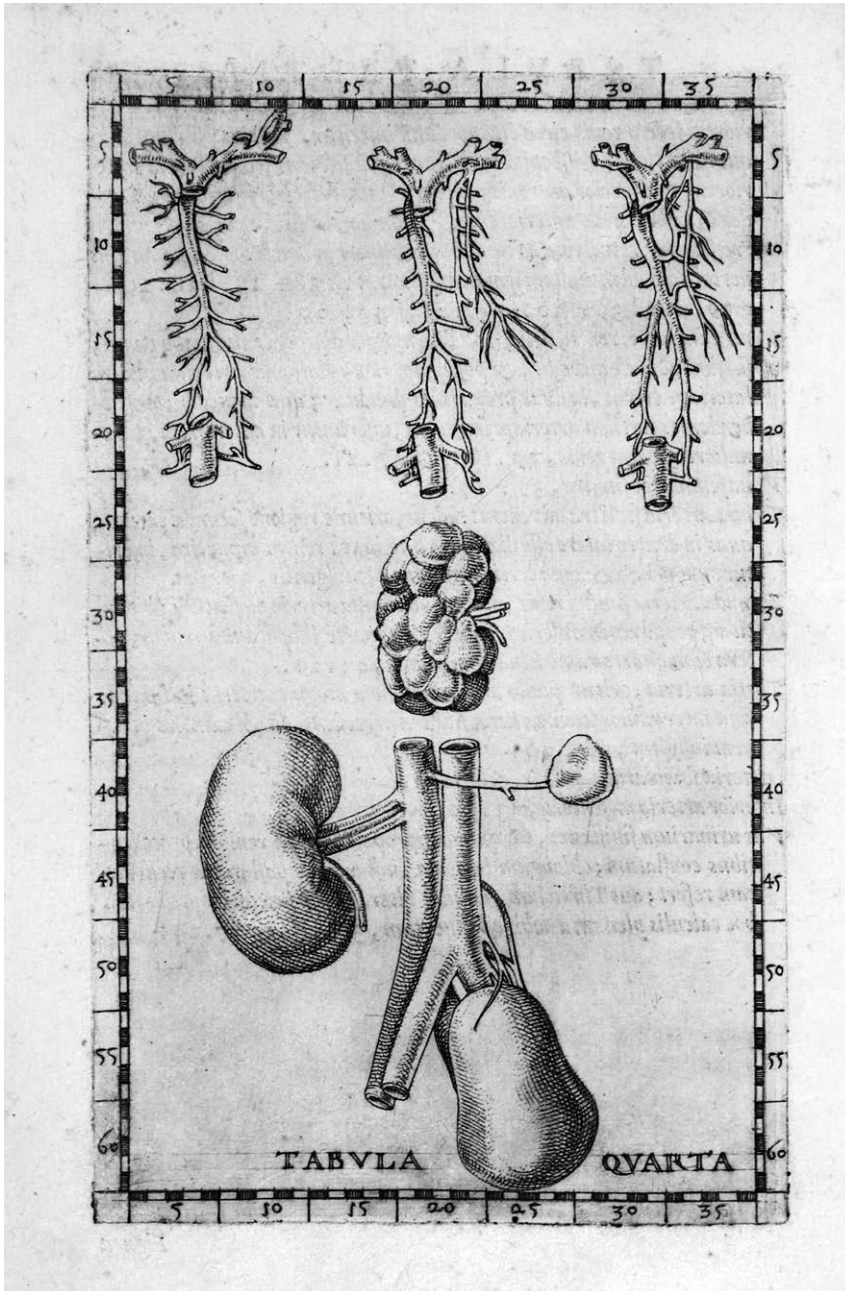


Figura 2 – B. Eustachi, *Opuscula Anatomica*, V. Luchini, Venezia 1564: *Tabula IV*

vedere, deformità e anomalia rientrano nell'essenza stessa del corpo umano che non può essere descritto in maniera normativa. Nella sua opera una separazione tra una descrizione anatomica 'ordinaria' ed una 'extra-ordinaria' non è dunque concepibile. Apparentemente opposta è la concezione di Realdo Colombo che fornisce una descrizione 'normale' del corpo, fondata sulle caratteristiche che ricorrono con più regolarità, mentre confina in una sezione specifica tutti i fenomeni che si discostano dalla norma e devono pertanto essere considerati come anomalie. Un banale ma efficace esempio delle due diverse concezioni di norma e anomalia è costituito dalla trattazione dei denti e del loro numero. Del *De dentibus* di Eustachi, la variazione del numero dei denti è considerata un prodotto assolutamente normale di una natura incostante, come egli sostiene in apertura dei suoi capitoli III e IX del *De dentibus* consacrati a numero e forma dei denti in generale e dei molari in particolare<sup>55</sup>. Colombo, pur ammettendo la possibilità di variazioni nel numero dei denti, sentenzia: «attamen triginta duo plurimum sunt, nam sexdecim in utraque maxilla continentur» e confina le variazioni numeriche nel XV libro<sup>56</sup>.

La decisione di includere l'anomalia all'interno della trattazione o invece di isolarla in una sezione specifica ha alcune importanti conseguenze anche sul tipo di deformità considerate. Eustachi si limita a rendere conto di deformità anatomiche minori, relative ad organi specifici. Con la scelta di spostare tutto ciò che di inconsueto egli aveva potuto osservare nel corso della sua carriera all'interno di un libro separato, Colombo guadagna un maggior margine di manovra. La gamma delle deformità che trovano spazio nella sua trattazione include anche quelle del tipo considerato da Bartolomeo Eustachi, ma si estende fino ad anomalie complesse, che coinvolgono diverse parti del corpo, per arrivare a fenomeni assolutamente straordinari, del tutto ignorati dal suo collega, quasi non rientrassero nell'ambito di competenza dell'anatomista. Partendo dalle anomalie più classiche fino ad arrivare a quelli che all'epoca erano definiti come prodigi, Colombo crea una gerarchia di anormalità unificate dal suo gesto dissettorio, che costituisce uno strumento naturalizzante. Dall'analisi di un numero anomalo di vene all'esame del caso di Lazzaro mangiavetri, però, il procedimento resta lo stesso. Procedendo per analogia egli si pone il problema di comprendere il significato della

<sup>55</sup> EUSTACHI, *De dentibus*, pp. 8-9 e 21-23.

<sup>56</sup> COLOMBO, *De re anatomica*, l. I, p. 34.

‘speciale struttura’ e questo attraverso la dissezione. Al tempo stesso è proprio la comprensione dei meccanismi fisiologici che sottende un caso extra-ordinario – tanto congenito che patologico – che consentono all’*anatomista* di fare luce anche sul funzionamento normale di alcuni processi<sup>57</sup>.

Un procedimento simile lo troviamo anche nella descrizione della dissezione di un ermafrodita o ancora di più in quella della creatura che Colombo descrive come «il mostro di Padova», un bambino di sei mesi che conteneva nel suo torace una parte del collo e della testa del suo gemello siamese<sup>58</sup>. Questo caso, che ne ricorda uno simile che Ambroise Paré aveva potuto osservare a Parigi nel 1573 e aveva poi incluso nel suo libro<sup>59</sup>, aveva suscitato molte discussioni tra i medici e tra i filosofi. Tra le domande che erano state poste con particolare insistenza c’erano quelle relative al numero di organi – cuore, fegato, cervello – che la strana creatura possedeva. E soprattutto, era esso dotato di un’anima o di due?<sup>60</sup> A seguito della precoce morte il corpo dello sfortunato bambino venne consegnato a Realdo Colombo che ne effettuò la dissezione. Grazie all’intervento dell’anatomista, alcune questioni dibattute trovarono una risposta. Se il bambino era dotato di cuore, fegato e cervello, l’essere *imperfectus* a lui congiunto non possedeva nessuno di questi organi, ma solo una sorta di grande rene

<sup>57</sup> «La curiosité de Colombo et ses dissections de cadavres monstres remarquent une tentative constant de ramener l’extraordinaire à l’ordinaire à travers la constatation de recurrences communes aux deux camps: les configurations anatomiques anormales demeurent toujours rationnelles et intelligibles et constituées des mêmes elements avec lesquels la Nature a bâti ses créatures les plus parfaites» (CARLINO, *La règle*, p. 173).

<sup>58</sup> «Monstrum mihi oblatum est Patavij dissecandum. Erat infans semestris mas, ut alij mares sunt, cui alius imperfectus infantulus anteriore parte incumbabat, cruribus, brachijs, dorso, abdominis parte, pene, medioque collo. Videbatur autem caput huius imperfecti puelli in Thoracem perfectioris intrusum. Hoc monstrum vixit aliquandiu» (COLOMBO, *De re anatomica*, l. XV, p. 262).

<sup>59</sup> PARÉ, *Des monstres*, p. 11.

<sup>60</sup> «Quamobrem inter studiosos viros lis orta est, et quaestio, utrum cor unicum illi adesset, vel duplex. Idem de iecore, cerebroque; quaesitum est, et de alijs internis membris. Marcus Antonius Ianua illustris philosophus unicam in illo subiecto animam esse opinabatur. Nam si quis imperfectam illam appendicem, et pondus inutile attigisse: ille, quem integrum membrorum omnium diximus, statim persentiscere animadvertebatur. Non deerant tamen, quibus oppositum videretur» (COLOMBO, *De re anatomica*, l. XV, p. 262).

che svolgeva le funzioni del fegato, mentre il sistema circolatorio delle due creature era in comune<sup>61</sup>.

Riportando lo straordinario all'ordinario attraverso l'analogia, Colombo può inserire nel suo trattato di anatomia un fenomeno che al tempo si poteva riscontrare in ambiti non scientifici, come quello della letteratura popolare, rendendolo però un fatto di natura, secondo la migliore tradizione aristotelica, e senza mobilitare categorie come il magico o il superstizioso<sup>62</sup>. Al tempo stesso, se l'anatomista descrive la conformazione interna del 'mostro' illustrando quali meccanismi lo avevano tenuto in vita per sei mesi, egli non entra nel merito della causa prima di un tale prodigio, e sulla questione dell'anima si limita a riferire le parole del filosofo Marco Antonio Genua.

I due casi considerati mostrano una nuova attenzione accordata alla deformità anatomica nella seconda metà del Cinquecento. Tale fenomeno deve senz'altro essere ricondotto all'affermazione di un nuovo 'programma sensoriale' e contribuisce alla riconfigurazione della disciplina stessa e del suo posto all'interno della medicina e della filosofia naturale, nonché alla ridefinizione dello statuto del medico anatomista, legittimando il suo intervento in alcuni ambiti di competenza specifici. Anche solo da questa rapida rassegna, si evince però che le interpretazioni del binomio conformità/deformità erano all'epoca lungi dall'essere univoche. Esse riflettono più ampi dibattiti che animavano gli ambienti medici del tempo, alcuni dei quali erano relativi in particolare all'insegnamento dell'anatomia. Particolarmente ben documentato è il caso dell'anatomista fiammingo Vesalio che dichiara di passare deliberatamente sotto silenzio le deformità anatomiche riscontrate nel corso delle dissezioni pubbliche a scopo didattico e di evitare in questi contesti corpi che variassero troppo

<sup>61</sup> «Hoc itaque monstrum, ubi diem suam obiit, ego rei novitate allectus libenter secui. Quae autem observavi, haec ferme sunt. In imperfecto, quem dixi, nonnulla intestina aderant, ex quorum unius portione tum vesica tum anus construebantur. Nullum ibi aderat iecor, neque cor, neque cerebrum, sed ren permagnus, quem ego hepatis pene munere fungi sum opinatus. Nam ab extremo iecore perfecti infantis crassa vena, duraque instar arteriae deducebatur ad renem illum insignem, atque inde venae aliae complures passim distribuebantur. At ab arteria dextra axillari perfecti puelli arteria ortum ducebat, quae post modum per universam partem monstri imperfectioris deducebatur. Item a nervis dextri brachij exibant, qui per reliquum corpus imperfecti homunculi disseminabantur» (*ibidem*).

<sup>62</sup> CARLINO, *La règle*, p. 174.

dal *canon hominum*<sup>63</sup>. Come abbiamo visto, i due autori considerati esercitavano entrambi alacramente l'attività didattica e le loro rispettive opere si caratterizzavano per una spiccata vocazione pedagogica a più riprese sottolineata nel testo. Dietro a questa comune attenzione per la didattica della medicina, però, si celavano concezioni dell'insegnamento molto diverse. Nel caso di Colombo dietro la suddivisione tra raffigurazione 'normale' del corpo e studio delle anomalie possiamo forse ritrovare una separazione tra il momento dell'insegnamento e quello della ricerca. A queste distinte fasi corrisponderebbero i diversi tipi di corpi descritti nel testo: un corpo *standard*, quello dei capitoli I-XIII, più funzionale sul piano didattico, secondo la concezione del suo maestro Vesalio; dei corpi 'extra-ordinari', quelli del XV libro, particolarmente rivelatori in una fase di ricerca. Non è un caso che molte delle osservazioni descritte da Colombo nel XV libro vennero effettuate nel contesto di anatomie private. Stando alle descrizioni contenute nel suo libro, possiamo affermare invece che Bartolomeo Eustachi preferisse instradare immediatamente gli studenti alla complessità della natura, ricorrendo alla dissezione di cadaveri con caratteristiche particolari anche nei contesti delle anatomie didattiche. Resta da chiedersi se a questa concezione dell'insegnamento vadano ricondotte alcune critiche di *oscuritas* rivolte dai colleghi, che l'Eustachi stesso riporta, non senza risentimento, all'interno della sua opera e che furono probabilmente alla base della sua decisione di lasciare l'università<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> VESALIO, *De humani corporis fabrica*, p. 280. Sull'argomento si vedano STRAUS-TEMKIN, *Vesalius*, p. 611 e SIRAI, *Vesalius and human diversity*, pp. 61 e 68. L'utilità nelle anatomie didattiche di un corpo che non si allontanasse troppo dalla norma è già ribadita da Alessandro Benedetti in apertura del suo trattato *Anatomice* (I,1) in L.R. LIND, *Pre-vesalian anatomy: biography, translations, documents*, Philadelphia 1985, p. 83.

<sup>64</sup> Echi di queste critiche si trovano ad esempio nell'*opusculum De auditus organis* indirizzato a Francesco Alciati: EUSTACHI, *Opuscula*, pp. 148-150.



MARIACARLA GADEBUSCH  
TECHNISCHE UNIVERSITÄT, MONACO

## I DENASATI E I MEDICI. DISCUSSIONI SULLA FUNZIONE DI UNA PROTUBERANZA PIÙ O MENO NECESSARIA

Ferite, mutilazioni e deformazioni del naso hanno un significato particolare nella storia, non solo della chirurgia. In quanto parte prominente del viso, il naso è strettamente connesso all'individualità e alla dignità della persona, come ha dimostrato Valentin Gröbner nelle sue ricerche sulla violenza fisica nel Medioevo. Negli atti dei processi svoltisi in alcune città del sud della Germania, lo storico ha identificato numerosi casi in cui la vittima in questione, per lo più donna, aveva subito la mutilazione del naso. A questa brutale espressione di vendetta non erano solo i mariti gelosi a ricorrere, quando, decisi a segnare per sempre la moglie considerata adultera, si avventavano su di essa. Esistono testimonianze in cui è la moglie ad intervenire aggredendo l'amante del marito e stigmatizzandola con la mutilazione del naso<sup>1</sup>. La *scissio nasi* o *denasatio* appare però anche tra le punizioni fisiche previste dalla legge tra il Quattrocento ed il Cinquecento proprio perché si prestava meglio di altre a distruggere l'immagine della persona segnandola per sempre.

Tra la metà del Quattrocento e la seconda metà del Cinquecento, le testimonianze relative alle deturpazioni del naso e alle strategie relative a correggerle sono reperibili in fonti diverse. Possono essere trattati di chirurgia, giurisprudenza, teologia, cronache o testi letterari. Nell'epoca che precede la pubblicazione dell'opera del più famoso chirurgo plastico del Rinascimento, Gaspare Tagliacozzi, opera che segna le origini della chirurgia plastica 'scientifica', vi sono alcuni chirurghi decisi ad aiutare le vittime con complicati e rischiosi interventi.

<sup>1</sup> V. GROEBNER, *Ungestalten*, in *Trzeba miec nosa*, a cura di R. Boemke *et al.*, Bodenburg 2007, pp. 46-61. Questa forma di violenza non è del tutto scomparsa; basti ricordare che nell'agosto 2010 il *Time magazine* dedicava la copertina ad una giovane donna pachistana cui il marito, un guerrigliero talebano, aveva tagliato le orecchie ed il naso in seguito ai suoi tentativi di sfuggire dalla quotidiana violenza di lui. Un mese dopo la comparsa dell'articolo un gruppo di chirurghi offrì alla giovane pachistana un intervento plastico gratuito.



Di fronte a tali tecniche operative le opinioni dei contemporanei oscillano dall'ammirazione allo scetticismo sino al completo rifiuto. Poco si sa invece sulle opinioni dei direttamente coinvolti ed interessati. Uomini e donne che subirono la perdita del naso perché vittime di violenza fisica, di incidenti connessi per lo più ad episodi bellici, o durante un duello, vengono menzionati qui e là. Raramente però le fonti sono generose di informazioni al loro riguardo.

In questo contributo presenterò alcune storie di persone, uomini più che donne, che subirono una mutilazione del naso. Risalgono al periodo che precede la pubblicazione del *De curtorum chirurgia* (1597) di Tagliacozzi. Inoltre presenterò alcuni aspetti di una discussione sull'anatomia, la funzione e l'estetica del naso che permetteranno di capire come i discorsi medici abbiano contribuito per un certo periodo a 'svalutare' questa protuberanza del volto.

### 1. ALLA RICERCA DI TRACCE

Nei documenti che trattano della rinoplastica sono spesso menzionati nome, sesso età e professione del paziente; ma non sempre viene chiarita l'origine della mutilazione. A seconda di chi li scrive – medico, chirurgo, chirurgo esperto in rinoplastica o no, vittima o amico della vittima – i resoconti sono più o meno dettagliati. Nelle descrizioni delle cosiddette *Wundthaten* (atti di violenza fisica), un genere forense in cui si valutano le ferite del corpo e le pene da infliggere ai colpevoli – che in Germania (Aquisgrana, Norimberga) e in Svizzera (Basilea) perdura dal 1500-1700 – si considerano soprattutto i danni funzionali e le conseguenze professionali indotte dalla perdita o lesione di un membro, ad esempio della mano destra o sinistra, così da stabilire l'entità della pena da infliggere al colpevole. L'ufficio medico-forense responsabile dell'esame delle ferite, la cosiddetta *Wundschau*, per un periodo che va dal 1449 sino al diciottesimo secolo rilasciò a Basilea una serie di decreti, in cui venivano elencati e descritti gli atti di violenza fisica. Nella *Aufstellung der Dreierwundschau* (Prospetto della dichiarazione delle triple ferite)<sup>2</sup> del 5 luglio 1499 si considerano il membro reciso

<sup>2</sup> J. SCHNELL, *Rechtsquellen von Basel Stadt und Land*, Basel 1856 (Rep. 1965, I, p. 130ff.); D. GUGGENBÜHL, *Gerichtliche Medizin in Basel von den Anfängen bis zur Helvetik*, Basel / Stuttgart 1963, p. 70. V. GROEBNER, *Ungestalten. Die visuelle Gewalt im Mittelalter*, München 2003, pp. 71-93.

(*glid abehowen*) e le conseguenze penali per il colpevole. Alcuni anni più tardi, nel 1519, in un ordinamento giudiziario, viene fatta la distinzione tra membro reciso o danneggiato e dunque paralizzato: *das einer ein glid ab, oder lam gehouwen* (che uno [= un aggressore] abbia reciso un membro o [infliggendo un colpo] lo abbia paralizzato). Gli ordinamenti relativi all'esame delle ferite emessi il 17 febbraio 1723 sono più ricchi di dettagli. Ad esempio la recisione di tutto il naso o di pezzi dello stesso sono considerate come *Wundthaten* per le quali sono previste pene ben precise<sup>3</sup>. Per la valutazione della pena viene considerato innanzi tutto il grado della lesione della funzione o la paralisi del membro. La deturpazione del viso viene posta al primo posto, in quanto considerata più grave rispetto alle altre. In questi provvedimenti le cause degli atti di violenza restano indeterminate.

Per il medico umanista svizzero Theodor Zwinger (1533-1588) vicende di uomini, più o meno famosi, che subirono una mutilazione del naso, appartengono agli *exempla moralia*. Nel suo imponente trattato *Theatrum vitae humanae* (1565)<sup>4</sup> il medico riporta la vicenda dell'imperatore Giustiniano II, detto Rinotmeto (seconda metà del VII secolo), al quale vennero tagliati non solo il naso ma anche la lingua, prima di essere privato del suo impero e costretto all'esilio<sup>5</sup>. A questo esempio

<sup>3</sup> «Alle Verwundungen des Angesichts, dadurch das Gesicht, das Gehör, der Geschmackh, oder auch der Geruch für Jmmerhin verloren geht, oder merklich geschwächet wird: Ja dadurch etwann die gute Gestalt des Angesichts verderbet, oder ein Stückh des entweder den Kiefels weggehoben wird, und ein Guth Theil der Zähnen verloren werden [...]»: GUGGENBÜHL, *Gerichtliche Medizin*, p. 109; vedi anche pp. 18-31.

<sup>4</sup> Cfr. C. GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, in *Baseler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 1979, vol. LXXIX, pp. 125-283; A. ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*, in *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino 1974, pp. 273-391; J. KARCHER, *Theodor Zwinger und seine Zeitgenossen. Episode aus dem Ringen der Basler Ärzte um die Grundlehren der Medizin im Zeitalter des Barocks*, in *Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel*, vol. III, Basel 1956; M.-L. PORTMANN, *Theodor Zwinger (1533-1588) und sein «Theatrum vitae humanae» von 1565*, «Baseler Nachrichten», 384 (1965), p. 8.

<sup>5</sup> T. ZWINGER, *Theatrum vitae humanae, Omnium fere eorum, quae in hominem cadere possunt, Bonorum atque Malorum exempla historica, Ethicae philosophiae praeceptis accomodata et in XIX. libros digesta* [...], per Ioannes Oporinum, Basel 1565<sup>1</sup>, p. 1159: «IUSTINIANUS imperator a Leone Patricio regno privatur, et naso linguaque mutilatus in exilio obruncatur. Sigebertus in chronicis. CONSTANTINUS IIII cum sextam Synodum Constantinopoli celebraret, duos frat-

ne seguono altri, tutti di vittime di analoghe strategie della presa di potere dinastico. Zwinger si interessa più per le intenzioni maligne che stanno all'origine della violenza fisica e delle sue tracce indelebili e non tanto per la *denasatio* in quanto tale. La carriera politica o ecclesiastica non era conciliabile con deformazioni fisiche<sup>6</sup>, anche se la discussione su quali parti del corpo e in quale misura fossero da considerare come tali era un vasto tema per i giuristi e gli esperti di diritto canonico o civile<sup>7</sup>. In un altro capitolo della sua imponente opera, Zwinger si occupa delle tecniche chirurgiche di ricostruzione. Dunque nell'immenso *opus* del medico svizzero, destinato ad aumentare con gli anni nel corso delle varie edizioni, i denasati occupano un capitolo di storia politica e morale, mentre la rinoplastica è oggetto di un capitolo di storia della medicina, strettamente connesso alla famiglia dei chirurghi plastici siciliani Branca<sup>8</sup>. Nella terza edizione del suo *Theatrum* (1581), Zwinger pone infatti un esponente dei Branca, «Siculus Cataneus chirurgus ac physicus eximius», tra gli eminenti rappresentanti della medicina proprio perchè capace di ricostruire orecchie, nasi e labbra mutilate.

res adhuc pueros, facie naribus sublatis dehonestavit, ne ad imperium quandoque aspirarent. Volater.lib.23.Anthrop. LEONTIUS Patricius Constantinopolitanus, pulso Iustino tum tres imperasset annos, a Tiberio cognomento Apsimaro, viro Constantinopolitano, qui Africae praerat exercitui, captus, et truncatis naribus in custodiam missus est. Ibidem. Sigebertus Leonem vocat. HERACLONAS Martinae filius (quae filio sublato veneno, sibi regnum arripuit) abscisso naso in exilium pulsus est. Sigebertus in Chronicis».

<sup>6</sup> Cfr. il contributo di Paolo Ostinelli in questo volume.

<sup>7</sup> S. MAIOLUS, *Tractatus de irregularitate et aliis canonicis impedimentis*, in aedibus Populi Romani, Romae 1585; V. de GONZALO, *Tractatus de Irregularitate*, Salamanticae 1589; P. FARINACCI, *Variarum Quaestionum et communium opinionum criminalium liber sextus*, apud Iuntas, Venetiis 1621, pp. 92-95: «Argumentum De Irregularitate, quam quis contrahit propter membri mulationem [sic]».

<sup>8</sup> T. ZWINGER, *Theatri humanae vitae volumen quintum* [...], per Eusebium Episcopium, Basel 1586, vol. V, *De philosophia naturali, et medicina*, p. 1242: «Branca Siculus Cataneus chirurgus ac physicus eximius, suo ingenio et arte aures, nasos, et labra, quibus caesa fuerant, instaurabat. Huius discipulus fuit BALTHASAR Pavonus Siculus. Gilb. Cogn. lib.3 narrat.»; Zwinger menziona qui il nome di un allievo di Branca, un certo Balthasar Pavonius, che dichiara essere la fonte delle sue informazioni. La citazione «Gilb.Cogn.lib.3.» si riferisce a Gilbert Cousin (1506-1567): G. COUSIN, *Narrationvm Sylva Qva Magna Rervm: partim à casu fortunaque, partim à diuina humanaque mente euenientium, scitu iucundarum & utillum uarietas continetur*, Basel 1567, Lib. VII, chap. 3.: *Inventores et origines rerum*.

Le due dimensioni che Zwinger aveva trattato separatamente si trovano connesse in un trattato intitolato *La vecchia e nuova medicina* (1590). L'autore, Giovanni Bratti, medico di origine istriana vissuto a Venezia, rivolge la sua attenzione ad un sotto gruppo di denasati, e precisamente ai criminali. La rinoplastica è per Bratti uno dei fiori all'occhiello della 'medicina moderna'. Non solo, egli considera la ricostruzione del naso un segno del potere della chirurgia, i cui rappresentanti avrebbero il coraggio di compiere ciò che per gli antichi non era neppure pensabile.

Ma havendo discorso in fin qui non posso lasciar a dietro quella lode de' nostri chirurgici somma, et immensa, che fu in trovar il modo di rifar altrui il naso tronco: il che da' primi maestri dell'arte non solo lasciato fu intentato; ma del tutto riputato impossibile, che essendo tal parte di portione seminale non puo naturalmente esser regenerata. La onde i legislatori non pensando forse, che talhora piu potesse l'arte che opera con cognitione, che la natura, volendo che fossero puniti certi trashadieri (*sic*) malfattori, e fargli parimente conoscere per tali al mondo, come con un indelebile carattere, comandarono, che troncato gli fosse il naso, e l'orecchie. Ma sia pur come si voglia tagliato ad altri il naso, ha trouato la novella medicina il modo di rifarlo secondo che scriue in un suo trattato di chirurgia il dottiss. Vessalio. E che dirò del modo di far le fontanelle con un liquor senza che altri senta pur minimo dolore? Che tutte queste cose lascio a dietro per fuggir la lunghezza<sup>9</sup>.

L'argomentazione è imprecisa, come vedremo in seguito. Inoltre Bratti crede di individuare un conflitto tra medicina e legge. La *abscissio nasi* fa parte di quelle forme 'legali' di violazione dell'integrità fisica, che sono intese a segnare per sempre il colpevole con una visibile mutilazione. Dunque, si chiede Bratti, che sorpresa proveranno i rappresentanti della giustizia sapendo che vi è qualcuno capace di cancellare le tracce della pena da loro inflitta?

La domanda è lecita ma fuorviante. Innanzitutto, la *denasatio*, per quanto prevista dalla legge, veniva eseguita solo in casi eccezionali. Il catalogo ufficiale delle pene corporali di Venezia prevedeva infatti sino alla fine del XV secolo la *denasatio* per chiunque dopo essere stato esiliato perché ritenuto colpevole di omosessualità passiva o di sostegno della prostituzione avesse osato tornare senza permesso nei

<sup>9</sup> G. BRATTI, *Discorso della vecchia et nuova medicina* [...], appresso Paolo Meietti, Venezia 1590, pp. 18v-19r.

luoghi interdetti. Ma di fatto i casi di esecuzione della pena sono rari<sup>10</sup>. Non sono noti per ora esempi di criminali che si liberarono chirurgicamente del loro stigma.

Tuttavia, sappiamo con certezza che già nel XV secolo alcuni uomini si fecero ricostruire il naso. La sofferenza della deturpazione del viso spingeva alcune delle vittime ad andare alla ricerca dei pochi medici che praticassero tecniche ricostruttive. Per quanto l'intervento fosse rischioso, doloroso e durasse un minimo di due o tre settimane, le testimonianze giunteci confermano che i pazienti erano disposti a sopportare ogni difficoltà pur di liberarsi dell'orribile menomazione.

In una fonte manoscritta che risale al 1460 e che venne scoperta e resa nota solo nel 1800 (*Buch der Wündth-Ertznei*) il chirurgo Heinrich von Pfalzpaint, proveniente dalla Germania meridionale, dedica un capitolo alla rinoplastica. Le uniche notizie biografiche su Pfalzpaint ci sono pervenute da lui stesso. Fu medico militare dell'ordine teutonico, e partecipò a campagne militari in Germania, in Italia e alla 'grande guerra' dell'ordine cui apparteneva contro la Polonia, svoltasi dal 1454 al 1457. Nel suo testo Pfalzpaint menziona i suoi maestri<sup>11</sup> e dice di aver appreso il procedimento di ricostruzione del naso da un *Welsch*, un italiano di cui però non fa nome. Come le tecniche d'estrazione di corpi estranei, anche la rinoplastica fa parte delle competenze speciali di un chirurgo. Inoltre – e questo aspetto non è stato colto dagli storici della medicina che si sono occupati di Pfalzpaint – come il grande storico ottocentesco della chirurgia, Gurlt, o lo storico della medicina contemporaneo Gundolf Keil, la descrizione dell'operazione contiene elementi importanti per capire il rapporto del chirurgo con il pazien-

<sup>10</sup> Cfr. G. RUGGIERO, *The Boundaries of Eros. Sex, Crime, and Sexuality in Renaissance Venice*, New York-Oxford 1985, pp. 35, 122; B.-U. HERGEMÖLLER, *Sodomiter. Erscheinungsformen und Kausalfaktoren des spätmittelalterlichen Kampfes gegen Homosexuelle*, in *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*, a cura di B.-U. Hergemöller, Warendorf 1994, pp. 361-403: p. 373. In Zwinger non c'è riferimento a tali pene, che egli ascrive agli egiziani nella sezione «Adulterii poena»: ZWINGER, *Theatrum*, pp. 1565, 938: «Apud Aegyptios in adulterio spontaneo deprehensus virgis caedebatur ad mille plagas, mulier naso mutilabatur, ut dedecore vultus alios ab adulterio deterreret. Diodo. Sic. Lib. 2 cap. 2 de Reb. antiquis.: et. Coelius lib. 21. cap. 45».

<sup>11</sup> Sappiamo che egli fu allievo di Johann von Birer (Biris), e di Christoph di Münster; e a Monaco di Hans di Bayreuth, di Corrado di Norimberga, di Leonardo di Basilea, di Hans di Halberstadt, di Olte von Heideck a Weissenburg.

te<sup>12</sup>. Pfalzpaint si rivolge in forma diretta al suo lettore e collega immaginario, suggerendogli di informare accuratamente il paziente dopo che questi ha giurato di non svelare a nessuno quanto vedrà e proverà durante l'intervento: «è veramente pronto [il paziente] ad azzardare con te e a sopportare i dolori; allora trattalo ragionevolmente e spiegagli come lo devi tagliare e fasciare e per quanto tempo deve giacere»<sup>13</sup>.

Dopo queste precisazioni preliminari, Pfalzpaint passa alla tecnica operativa. Su un pezzo di pergamena l'operatore dovrà disegnare e poi ritagliare la forma del lembo di pelle del braccio. Questo modello va poi posto sul braccio per individuare, dopo alcune prove, quale sia la regione più adatta. La forma desiderata viene riportata con dell'inchiostro sulla regione scelta; successivamente si procederà con un rasoio a staccare la pelle dall'alto verso il basso (prossimale verso distale, cioè in direzione che va dal torace alle estremità) di modo che la parte distale del trapezio resti attaccata e possa fungere da ponte d'innesto. È questa la parte, rivolta verso l'avambraccio, che fornirà il nutrimento al lembo di pelle. Alzando il braccio verso la testa si dovrà congiungere il lembo di pelle così preparato a quanto rimane del naso e bloccare poi il paziente con fasce legate intorno alla testa e al braccio. All'ottavo o decimo giorno, quando l'innesto del lembo ha avuto successo e la zona risulta in via di guarigione, si può procedere a separare il ponte cutaneo dal braccio vedendo di lasciare pelle a sufficienza per dare forma alla parte limitrofa al labbro superiore e che si estende sino alle narici.

Il testo di Pfalzpaint è conciso e chiaro. Non fornisce alcuna informazione concreta sui pazienti ma costituisce la prima testimonianza di una rinoplastica che sia stata eseguita al nord delle Alpi. Per comprendere la posizione di Pfalzpaint nel contesto storico-medico del suo tempo ed apprezzarne il coraggio oltre che l'abilità manuale, sarà utile individuare altre testimonianze di rinoplastica, tutte precedenti l'opera di Tagliacozzi, e soffermarsi poi sulle concezioni mediche della fisiologia del naso.

<sup>12</sup> E.J. GURLT, *Geschichte der Chirurgie und ihrer Ausübung*, vol. II, Berlin 1898, rist. Hildesheim 1964, pp. 490 e 196-198; G. KEIL, *Plastische und rekonstruktive Chirurgie. Zur Geschichte der plastischen Chirurgie*, in «Laryng. Rhinol.», LVII (1978), pp. 581-591, in particolare pp. 582-584.

<sup>13</sup> H. v. PFALZPAINT [PFOLSPRUNDT], *Buch der B[W]ündth-Ertznei* [1460], a cura di H. Haeser, A. Middeldorpf, Berlin 1868, p. 29: «Wil er das mith dir waggenn, vnnd den schmerzen liedenn, szo gehe inn mith vornufft an, vnd sage jm, wie du en schniden vnnd auch binden must, vnnd vie langk er ligen moss».

Cronologicamente il secondo riferimento ad un denasato non è di un chirurgo ma di un umanista, Elisio Calenzio (1430?/1450-1503), che in una lettera sollecita un suo amico, un certo Orpiano, a recarsi da lui non appena si sia fatto ricostruire il naso<sup>14</sup>. Calenzio, istitutore e segretario di Federico d'Aragona, menziona il siciliano Branca, uomo eccezionale ed abilissimo, che con i tessuti epidermici del braccio del paziente stesso, o con quelli tratti dal corpo di uno schiavo, ricostruiva i nasi<sup>15</sup>. Calenzio dichiara di aver visto i risultati di tali interventi con i suoi occhi. Dopodiché si è deciso a scrivere all'amico per dirgli che nulla al mondo lo renderebbe più felice di saperlo di nuovo in possesso del suo naso nelle dimensioni nelle caratteristiche originarie. Sulla causa della deturpazione e sul destino dell'interessato la missiva tace.

L'unica testimonianza autobiografica di un denasato sinora rinvenutaci è quella di Camillo Porzio (ca. 1525-1580), giurista e cronista del regno di Napoli. La lettera, scritta a Tropea, è datata 9 luglio 1561 ed è indirizzata al cardinale Girolamo Seripando (1493-1563) con il quale Porzio era in rapporto d'amicizia<sup>16</sup>.

Questi di adietro ricevei una di V. S. ill.ma e rev.ma alla quale se di subito non risposi ne fu cagione che mi ritrovò in lecto e certo che ne presi tanta consolazione che non solo mi diede aiuto a guarire, ma anche mi portò seco l'ulti-

<sup>14</sup> ELISIUS CALENTIUS, *Epistolarum ad Hiriacum libri iii*, Ioannes Besicken, Romae 1503, p. 63v: «Orpiane si tibi nasum restitui vis ad me veni. Profecto res est apud homines mira. Branca Siculus ingenio vir egregio didicit nares inserere quas vel de brachio reficit vel de servis mutuatas impingit. Hoc ubi vidi decrevi ad te scribere, nihil existimans carius esse posse quod si veneris scito te domum cum grandi quantum vis naso rediturum. Vola». La lettera si legge anche nell'opera chirurgica di Gourmelen: STEPHANUS GOURMELENUS, *Chirurgicae artis, ex Hippocratis, et aliorum veterum Medicorum decretis, ad rationis normam redactae, Libri III*, apud Aegidium Gillum, Parisiis 1580, lib. I «De epagoge», pp. 69-73: pp. 72-73. Sui Branca cfr. Gilbert Cognatus Nozoreus (1506-1567): GILBERTUS COGNATUS NOZERENUS, *Narrationum Sylva qua magna rerum, partim a casu fortunaque partim a divina humana que mente, evenientium scitu iucundarum et utilium, varietas continetur Libri VIII*, Basel 1567, lib. 3 «Inventores et origines rerum», p. 276.

<sup>15</sup> Per il Branca, cfr. GURLT, *Geschichte der Chirurgie*, vol. II, pp. 491-492. La menzione dello schiavo viene considerata giustamente da Gurlt una favola per la quale non esistono testimonianze affidabili.

<sup>16</sup> La lettera è pubblicata nell'edizione ottocentesca curata da Agostino Gervasio della *Storia d'Italia* di Porzio: CAMILLO PORZIO, *L'istoria d'Italia dell'anno MDXLVII e la descrizione del regno di Napoli per la prima volta pubblicate [...] da Agostino Gervasio*, a cura di A. Gervasio, Napoli 1839, p. 14.

mo compimento del mio naso, il quale la Iddio mercè ho quasi che recuperato, e tanto simile al primo che da coloro che nol sapranno, difficilmente potrà essere conosciuto: è ben vero che ci ho patito grandissimi travagli, essendo stato di bisogno che mi si tagliasse nel braccio sinistro duplicata carne della persa, dove si è curata ancora per più d' un mese, e poi me l'han cucita al naso, col quale mi é convenuto tener attaccato quindici dì il predicto braccio: signor mio, quest'è un'opra incognita agli antichi ma di tanta eccellenza e tanto meravigliosa ch'è gran vitupero del presente secolo che per beneficio universale non si pubblici e non s'impari da tutti i chirurgici, essendo che oggi sia ristrecta in un uomo solo, il quale non è quel medico nè altro suo creato che come la dice le puose i denti in Portogallo, perchè colui per quant'ho veduto *fuit imitator naturae*, ma costui fa quel medesimo che l'istessa natura. Io molte volte per il ben pubblico ho desiderato di veder V.S.Ill.ma e Rev.ma principe, ma ora per questo particolare via più lo desidero, massime che quest'huomo da bene per picciol pregio respecto alla grande utilità del rimedio il darria alle stampe; ma chi sa [...].

Il desiderio espresso da Camillo Porzio verrà soddisfatto nel 1597 con la pubblicazione del trattato di Gaspare Tagliacozzi.

Del terzo denasato riferisce il chirurgo itinerante Leonardo Fioravanti (1518-1588) nel suo *Tesoro della vita humana*, dato alle stampe a Venezia nel 1570.

In questo tempo che io era in Africa successe un grandissimo caso e bello da raccontare. Il caso fu questo, cioè, un gentil huomo Spagnuolo, che si chiamava il signor Andres Gutiero, d'età di 29 anni, un giorno passeggiando per il campo venne a parole con un soldato, e messero mano alle armi, e quel soldato con un man roverso tagliò il naso al Sig. Andres, e li cadette nella arena, et io lo viddi, perché eravamo insieme; fu dispartita la zuffa, e il povero gentilhuomo, restò senza naso. E io che lo aveva in mano tutto pieno di arena, li pisciai suso, e lavato col piscio gli lo attaccai, e lo cuscì benissimo, e lo medicai col balsamo, e lo infasciai, e lo feci stare così otto giorni, credendo che si dovesse marcire: nondimeno quando lo sligai, trovai che era ritaccato benissimo, e lo tornai a medicare solamente un'altra volta, e fu sano e libero, che tutto Napoli ne restò meravigliato; e questo fu pur la verità, e il signor Andres lo può raccontare perchè è ancor vivo e sano.

Fioravanti ammette di aver temuto il peggio. Ma, una volta ricucito il naso, rimesso in salute e reso felice il soldato, la città di Napoli si mostrò stupefatta e colma di ammirazione di fronte ad un tale miracolo chirurgico.

Aneddoti di questo genere punteggiano i viaggi e le avventure 'mediche' di Fioravanti che aveva assistito a ben cinque interventi di



rinoplastica. Alla fine del 1549<sup>17</sup>, di ritorno dalla Sicilia, si era recato a Tropea, in Calabria, e aveva finto di essere un cavaliere con un amico o parente denasato, per il quale voleva informarsi personalmente.

[...] l'uno nomato Pietro, et l'altro Paolo, huomini nobili et facoltosi in quella città, et chirurgici dignissimi, i quali facevano il naso a coloro che per qualche accidente l'havevano perduto. [...] e ogni giorno andava alla casa di costoro che ne haveano cinque da farli i nasi: e quando volean fare quelle operationi mi chiamavano a vedere, e io fingendo di non poter veder tal cosa, mi voltava con la faccia a dietro, ma gli occhi vedeano benissimo, E così viddi tutto il secreto, da capo a piedi, e lo imparai. E l'ordine è questo, ciò è, la prima cosa che costoro facevano ad uno quando li volevano fare tale operatione lo facevano purgare e poi nel braccio sinistro tra la spalla e il gomito, nel mezo pigliavano quella pelle con una tanaglia e con una lancetta grande passavano tra la tanaglia e la carne del muscolo e vi passavano una lanzetta o stricca di tela e le medicavano fin tanto che quella pelle diventava grossissima. E come pareva a loro che fosse grossa a bastanza, tagliavano il naso tutto pare e tagliavano e tagliavano quella pelle ad una banda e la cusivano al naso e lo ligavano con tanto artificio e destrezza che non si poteva muovere in modo alcuno fin tanto che la detta pelle non era saldata insieme col naso e saldata che era, la tagliavano a l'altra banda e scorticavano il labro della bocca e vi cusivano la detta pelle del braccio e la medicavano fin tanto che fosse saldata insieme col labro. E poi vi mettevano una forma fatta di metallo nella quale il naso cresceva a proportione e restava formato ma alquanto piu bianco della faccia, e questo è l'ordine che questi tali tenevano nel fare i nasi, et io lo imparai tanto bene quanto loro istessi, e così volendo lo saprei fare, et è una bellissima pratica, et grande esperienza<sup>18</sup>.

Fioravanti aveva ben appreso la tecnica e si riteneva in grado di praticarla. Di fatto pare si sia limitato alla ricucitura del naso del geniluomo spagnolo.

Fino alla seconda metà del Cinquecento le tecniche rinoplastiche sono nelle mani di pochi chirurghi, i Branca in Sicilia ed i Vianeo in Calabria. Pfalzpaint è l'unico ad aver lasciato una testimonianza scritta delle tecniche che aveva appreso da un chirurgo italiano. Il suo mano-

<sup>17</sup> L. FIORAVANTI, *Il tesoro della vita humana [...] diviso in libri quattro*, appresso gli heredi di Melchior Sessa, Venezia 1570; cfr. P. CAMPORESI, *Camminare il mondo. Vita e avventure di Leonardo Fioravanti medico del Cinquecento*, Milano 1997, pp. 82-83; E. WILLIAM, *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton, N. J. 1994; GURLT, *Geschichte der Chirurgie*, vol. II, pp. 491-492.

<sup>18</sup> FIORAVANTI, *Il tesoro*, p. 47rv.

scritto restò rinchiuso in una cassa mantenuta sigillata sino al 1858<sup>19</sup>. I maestri calabresi e siciliani, di cui ci sono pervenuti solo i nomi, non lasciarono testimonianze scritte sulla loro tecnica chirurgica. Per valutare la portata dell'opera di questi antesignani della chirurgia ricostruttiva è utile considerare 'the state of the art' riguardante la fisiologia del naso<sup>20</sup>.

## 2. INSTRUMENTUM ODORATUS

Nel suo *Tractatus de re militari* il giureconsulto napoletano Paride del Pozzo (Paris de Puteo) (1413-1493), contemporaneo di Pfalzpaint, dichiara la perdita del naso (*membrum capitis inutile et vile*) poco rilevante, soprattutto se paragonata a ferite di parti ben più nobili del viso come gli occhi<sup>21</sup>. Il de Puteo è ovviamente consapevole della funzione olfattiva del naso, ma il fatto che chi abbia perduto tale facoltà possa comunque vivere ne relativizza il valore.

Nella medicina dominava la teoria galenica secondo la quale l'organo olfattivo non è localizzato nella *tunica nasi*, ma nei ventricoli anteriori del cervello. Nel suo trattato *Contradidentium medicorum libri duodecim* Girolamo Cardano (1501-1576) dedica un'esautiva *contradictio* allo strumento dell'odorato, o meglio alle cosiddette *carunculae mamillares* da lui ritenute l'organo della percezione olfattiva<sup>22</sup>. La

<sup>19</sup> In possesso della famiglia Heuser, in cui da alcune generazioni si tramandava la passione per la medicina, la cassa fu trasferita da Gnadenberg in Slesia a Ottstedt, nei pressi di Weimar, dove uno degli Heuser ebbe il permesso di aprire la cassa per il suo quarantesimo compleanno. Tra immagini e documenti di famiglia rinvenì il manoscritto con il testo di Pfalzpaint. Cfr. H. HAESER, A. MIDDELDORPF, *Introduzione*, in H. v. PFALZPAINT [PFOLSPRUNDT], *Buch der B[W]ündth-Ertznei*, p. 29.

<sup>20</sup> M. GADEBUSCH BONDIO, *Medizinische Ästhetik, Kosmetik und plastische Chirurgie zwischen Antike und früher Neuzeit*, Humanistische Bibliothek, Reihe 1, Abhandlungen 52, München 2005.

<sup>21</sup> P. DE PUTEO, *Tractatus de re militari* [...] *et de duello*, per Benedictum Bonny, impressum Lugduni 1543, p. 84: «Quando unus effodit oculum alteri et alter abscedit neres quis habeat maiorem honorem. Quest. Xxiiii, Fo. LXXXIV», *ibidem*: «Nasus autem est membrum capitis inutile et vile que est emeritorium celebri et non habens officium nisi odoratum quasi in nullo deserviens homini que plurimi sive odoratu vivunt nasusque tamen faciem ornat oculusque nobilium est membrum respectu officii: nam propter cecitatem sit redibitio quam non fieri ratione nasus».

<sup>22</sup> G. CARDANO, *Contradidentium medicorum libri*, in ID., *Opera Omnia*, sumptibus Ioannis Antonii Hugueta et Marci Antonii Ravaud, Lyon 1663 [riproduzione anastatica Stuttgart 1966], Contr. IX, *Odoratus instrumentum an vocata carunculae mamillares*, pp. 621-627.

contraddizione è utilissima a chi voglia comprendere la portata della controversa discussione sulle origini dell'odorato, una discussione che influì a sua volta sulla definizione del naso, ritenuto da alcuni organo utile, da altri una parte del viso puramente ornamentale. Per il medico milanese l'origine dell'incertezza relativa alla fisiologia del naso risiede nell'interpretazione che Galeno aveva fatto dei passaggi di Aristotele relativi alla funzione olfattiva.

Mentre sulla respirazione e sulla funzione purgativa del naso – l'espulsione degli escrementi del cervello (muco e vapori) – Galeno ed Aristotele concordano, le loro opinioni divergevano a proposito della localizzazione dell'organo olfattivo (*instrumentum odoratus*). Nell'opera anatomica e soprattutto nel testo dedicato all'*Instrumentum odoratus*, Galeno aveva approfondito la questione sviluppando una sua teoria. Per lui l'organo olfattivo non poteva risiedere nelle cartilagini del naso, inadatte per la percezione data la loro sostanza quasi priva di nervi, ma doveva trovarsi nei ventricoli anteriori del cervello<sup>23</sup>. Due sono le argomentazioni da lui addotte: innanzitutto egli si chiede se le parti del naso e la loro sostanza (osso nasale, mucosa del naso e innervatura) siano adatte alla percezione degli odori (capitolo 3). La risposta è negativa; Galeno esamina poi le varie fasi del processo di percezione olfattiva. Partendo dall'osservazione che la percezione degli odori è connessa con l'inspirazione, Galeno esamina le parti coinvolte – palato, glottide e trachea – chiedendosi quale possa essere il loro contributo alla percezione olfattiva. Come il naso anche queste non possono contribuire alla funzione olfattiva a causa della loro sostanza inadatta. Seguendo il metodo per esclusione a lui caro, Galeno giunge così alle estremità dei ventricoli cerebrali ante-

<sup>23</sup> GALENO, *De instrumento odoratus*, in *Corpus Medicorum Graecorum Supplementum* 5, ed. transl. comm. J. Kollesch, Berlin 1965, 4, pp. 46-47 «Ἡμεῖς μὴν οὖν ἔκ τε τούτων ἀναλογιζόμενοι καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὀσφρητῶν αἴσθησιν ἐπιστεύομεν γίνεσθαι. Als wir daraus und aus anderen, was wir vorher gesagt haben, unsere Schlüsse zogen, gelangten wir zu der Überzeugung, dass die Geruchswahrnehmung in den vorderen Gehirnentrikeln stattfindet». Vedi anche K.G. KÜHN, *Claudii Galeni Opera Omnia*, Lipsia 1822, vol. II., pp. 857-886, IV, p. 869: «Ἡμεῖς μὴν οὖν ἔκ τε τούτων ἀναλογιζόμενοι καὶ τῶν ἄλλων τῶν προειρημένων ἐν ταῖς προσθίαις κοιλίαις τοῦ ἐγκεφάλου τὴν τῶν ὀσφρητῶν αἴσθησιν ἐπιστεύομεν γίνεσθαι. Ex quibus rebus caeterisque, de quibus ante disputatum est, quum ratiocinemur, sensum odoris in ventriculis cerebri anterioribus fieri extimavimus». In seguito per le opere di Galeno contenute nell'edizione di Kuhn mi limito alla forma abbreviata 'K' ed al volume relativo.

riori che grazie alla loro sostanza vaporosa (*similia similibus*)<sup>24</sup> sono adatti alla percezione dell'odore attraverso l'aria inspirata (capitolo 4). La localizzazione della funzione olfattiva nel cervello costringeva Galeno a raffrontarsi con Aristotele, che in un passaggio di *De partibus animalium* aveva dichiarato il naso l'organo dell'odorato<sup>25</sup>. Con la sua configurazione 'doppia', il naso corrisponderebbe infatti perfettamente agli altri organi sensoriali (occhi ed orecchie, e in fondo anche la lingua). Le narici sarebbero necessarie a svolgere la doppia funzione di respirazione e percezione degli odori; per il Filosofo infatti la funzione olfattoria è inscindibile da quella respiratoria. Nel *De anima* e nel *De sensu et sensoriiis* Aristotele si dedica al processo olfattorio analizzando la sostanza e le proprietà di quanto inalato. La funzione olfattiva, a differenza della tattile, non necessita di contatto diretto con le sostanze percepite (risale a Democrito l'analogia del tatto e dell'olfatto) e dunque nella gerarchia dei sensi ottiene una posizione mediana<sup>26</sup>.

Mentre la questione relativa alla localizzazione esatta della facoltà olfattiva, come ben dimostra la *contradictio* di Cardano, continuerà ad impegnare commentatori, medici ed anatomisti (da Averroè ad Avicenna sino a Vesalio), essa resta di secondaria importanza per i chirurghi. Nei trattati chirurgici apparsi in Francia, Italia e Germania a partire dal XIV secolo sono per lo più assenti riflessioni sull'anatomia e la fisiologia del naso, nonché sull'organo olfattivo. Nei capitoli dedicati alle ferite e al loro trattamento si trovano passaggi sul naso; tutti gli autori escludono però la possibilità che parti mancanti di esso si rigenerino o possano essere ricostruite<sup>27</sup>.

Per il trattamento delle ferite del naso con perdita di sostanza, l'*Ars medica* (I: 11) ed il *De semine* di Galeno, il *Canone* di Avicenna e la *Chirurgia* di Abulcasis erano i testi di riferimento per i chirurghi me-

<sup>24</sup> Cfr. KOLLESCH, commento, in GALENO, *De instrumento*, pp. 80-81 e 86-87.

<sup>25</sup> GALENO, *De instrumento*, V. 48-49 (K.2, pp. 857-886: 871-873). Cfr. ARISTOTELE, *De part. anim.*, 656b33-657a11; *De anima*, 421a-422a9; *De sensu et sensoriiis*, 436a.

<sup>26</sup> ARISTOTELE, *De sensu*, 445a.

<sup>27</sup> In realtà, Aulo Cornelio Celso aveva descritto come parti mutilate delle labbra, del naso e delle orecchie potessero venire ricostruite usando lembi di pelle delle zone circostanti del viso. Tuttavia, la sua opera restò sconosciuta sino alla scoperta di un manoscritto del *De medicina*, avvenuta nel 1427 a Milano. A.C. CELSUS, *De medicina*, 3 voll., London-Cambridge Mass. 1935, VI, cap. 26.

dievali<sup>28</sup>. Centrale nell'argomentazione questi autori è la sostanza del naso. Secondo Galeno le parti costituite da sostanza seminale (*partes seminales*), a differenza di quelle originate dal sangue, non sarebbero state in grado di rigenerarsi. Una *reincarnatio* del naso (*pars seminalis*) nel caso di perdita di sostanza, veniva dunque rigorosamente esclusa<sup>29</sup>.

Di questa opinione sono la maggior parte degli esponenti della chirurgia medievale<sup>30</sup>.

Riferendosi a Galeno, Bruno da Longoburgo (†1286) spiega che se la pelle viene distrutta non ricresce ma forma uno strato duro e glabro; infatti la pelle deriverebbe dalla sostanza seminale o spermatica, che nel corpo è poca<sup>31</sup>. Lanfranco († ca. 1290/1296)<sup>32</sup> ritiene che intorno alle

<sup>28</sup> GALENO, *On semen/De semine*, ed. transl. comm. P. De Lacy, in *Corpus Medicorum Graecorum*, 5,3,1, Berlin 1992, pp. 102-3; GALENO, *Ars medica*, K. I, 26, p. 378; AVICENNA, *Liber Canonis*, Hildesheim 2003, ristampa anastatica dell'edizione di Venezia 1507, lib. III, fen V, tractatus I, pp. 222r-227r, cfr. cap. 1 *De anathomia nasi*, cap. 2 *De naso*, cap. 3 *De qualitate viarum administrationis medicinarum nasi*, cap. 4 *De nocumento odoratus*; ABULCASIS, *Cirurgia Abulcasis* [...], in G. DE CHAULIAC, *Cirurgia Parva Guidonis*, per Bonetum Locatellum, Venezia 1500, lib. II, cap. LXXXIII *De curatione vulnerum capitis*, pp. 27r, lib. III cap. XXXVI *De restauratione nasi qui frangitur*, pp. 36v; C. CRISCIANI, *History, Novelty, and Progress in Scholastic Medicine*, «Osiris», 6 (1990), pp. 118-139, in particolare pp. 131-134.

<sup>29</sup> GALENO, *Ars medica*, K. 1, p. 378.

<sup>30</sup> M. McVAUGH, *Introduction*, in G. DE CHAULIAC, *Inventarium sive chirurgia magna*, [Studies in ancient medicine, a cura di John Scarborough], ed. M.R. McVAUGH, Leiden-New York-Köln 1997, vol. 1, p. XI, Id., *The rational Surgery of the Middle Ages*, Firenze 2006.

<sup>31</sup> B. DA LONGOBURGO, *Chirurgia magna Bruni Longoburgensis*, in G. DE CHAULIAC, *Ars chirurgica Guidonis Cauliaci* [...], apud Iuntas, Venezia 1546, lib. I, pp. 107r: «Si vero id quod ex vulnere deperditum fuit, non est aliud nisi sola cutis: tunc ab ipso principio similiter solum medicaminem stypticum congruit: donec loco cutis caro dura nascatur: quoniam ut inquit iterum Gal. materia cutis est sperma: cuius quantitas in corpore parva est. quare secundum primam intentionem non nascitur: sed loco eius, ut diximus, caro dura: super quam non oritur pilus».

<sup>32</sup> LANFRANCUS, *Pratica magistri Lanfranci Mediolano que dicitur ars completa totius chirurgiae*, in CHAULIAC, *Ars chirurgica*, lib. II., cap. 2 «De vulneribus faciei», p. 220r: «Vulnera autem quae fiunt in facie [...] sunt vulnera huius loci propterea quod es locus semper apparens, et quod formositas faciei super alia pulcrum reddit hominem, et e contra contrarium. necessarium est chirurgo ut magnam habet diligentiam in vulneribus faciei. [...] Et quamplures de nasi vulnere mentiuntur. dicunt enim quod aliquis portavit nasum incisum in manu qui fuit in loco suo postea reparatus: quod est maximum mendacium: quoniam vitalis spiritus incontinenti perit: nutritivus similiter et motivus».

ferite del naso vengano raccontate molte fandonie, ad esempio quella di un uomo che con il suo naso mozzato in mano se lo lasciò ricucire. Dato che lo spirito vitale di una parte del corpo separata dal resto svanisce per sempre, è inimmaginabile che ciò possa essere avvenuto.

A differenza dei suoi contemporanei, Henry de Mondeville (ca. 1260-ca. 1326) è convinto che con la chirurgia si possa intervenire e rimediare a ferite deturpanti del naso<sup>33</sup>. Partendo dalla valutazione dell'entità della ferita, Mondeville discute quale intervento sia adatto a restaurarne una parte o il tutto<sup>34</sup>. Così si rivela la grande esperienza del chirurgo francese, evidentemente interessato ai casi di ferite del naso. I suoi tentativi in questo campo risultano ad un lettore moderno alquanto primitivi<sup>35</sup>, ma danno prova di un interesse in nuce per l'estetica del viso. Guy de Chauliac (†1368) si riferisce invece esplicitamente a Galeno, e riguardo alla rigenerazione del naso non lascia posto ad alcuna speranza: «se il naso si stacca completamente non è più possibile ricostruirlo»<sup>36</sup>. Anche Pietro de Argellata (†1423) è convinto che, se completamente staccato, l'organo non potrà più essere ripristinato (*non potest incarnari*)<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Ringrazio Michael Mc Vaugh per i preziosi suggerimenti al proposito: M. MC VAUGH, *The Rational Surgery of The Middle Ages*, Florence 2006, pp. 120-123.

<sup>34</sup> MONDEVILLE, *Chirurgia*, II. 1.6., a cura di J.L. Pagel, *Die Chirurgie des Heinrich von Mondeville (Hermondaville)*, Berlin 1892, p. 232, traduz. e note di M. Mc Vaugh, p. 121.

<sup>35</sup> MC VAUGH, *The Rational Surgery*, p. 123.

<sup>36</sup> CHAULIAC, *Ars chirurgica*, 39r: «Si nasus ex toto ceciderit, amplius non potest reuniri: unio enim in organis est impossibilis in tertio tecni. Et causa in iudiciis universalibus fuit dicta. Quicquid dicant garrulatores. Si autem ex toto non fuerit incisus, si sanguinolentum est: aut si non, quod scarificando renovetur vulnus, suatur caute et decenter: eo modo quo dictum est superius de sutura cum filo faciendo tot puncta quot erunt necessaria»; cfr. G. DE CAULHIACO, *Inventarium sive chirurgia*, vol. 1, p. 191, vol. 2, p. 161. Teodorico da Borgognoni (†1298) si limita a menzionare la teoria di Galeno sul trattamento delle ferite: T. DA BORGOGNONI, *Chirurgia edita et compilata ab excell. Domino fratre Theodorico episcopo Cerviensis ordinis predicatorum*, in CHAULIAC, *Ars chirurgica*, cap. XII: «De vulnere cum deperditione substantiae», p. 148v: «Cutim enim, sicut dicit Gal. et alii antiqui, restaurare impossibile est. Ubi vero cutis sola fuerit amputata, syptica sunt secundum Gal. sicut dictum est in primo libro». Ma vedi anche CHAULIAC, *Inventarium*, vol. 1., tractatus III, pp. 158-161 e 191-192.

<sup>37</sup> P. DE ARGELLATA, *Cirurgie magistri petri de la cerlata de bon(on)ia artium et medicine doctoris, emendavit Mattheus Moretus*, Benedetto da Genova, Venezia 1480, lib. III, cap. 4 l3r: *De vulneribus nasi*: «[Nasus] si secundum se totum abscinditur non potest incarnari».

Alle pessimistiche affermazioni dei suoi predecessori, il chirurgo tedesco Hieronimus Braunschweig (ca. 1450-1512/13) aggiunge alcune osservazioni d'interesse sociale. Ferite che deturpano il naso sono per una donna segno di una colpa destinata a pesare in eterno (*ewig laster*), dunque una stigmatizzazione molto più gravosa che non per un uomo<sup>38</sup>. Una donna vittima di una tale deturpazione del viso è sospettata di adulterio e destinata all'emarginazione sociale. Braunschweig scrive alla fine del Quattrocento ed è convinto dell'incurabilità delle ferite con perdita di sostanza. Tutt'altra immagine di una donna 'denasata' fornisce il contemporaneo di Braunschweig, Francisco Delgado (Delicado) († ca. 1534), nel suo romanzo picaresco *La bella Lozana*, composto a Roma durante la permanenza dell'autore nell'Ospedale degli incurabili e stampato a Venezia nel 1530. Delgado, un marrano convertito al cattolicesimo e fattosi prete a Roma, sceglie come protagonista del suo romanzo la bellissima cortigiana Lozana, contrassegnata dalla misteriosa mancanza del naso, ma oggetto del desiderio di molti corteggiatori<sup>39</sup>. Le avventure di Lozana, peraltro esperta nella terapia della sifilide, riflettono alcuni momenti fondamentali della biografia del suo autore. Anche nelle immagini presenti nel testo, di cui sinora è stato individuato un solo esemplare nella biblioteca di Vienna, l'eroina è presentata con due irritanti buchi al posto del naso. La finzione letteraria induce Delicado ad immaginarsi una donna che, per quanto segnata da uno stigma temutissimo al suo tempo, gode i privilegi di una vita libera e avventurosa, dedicata ai piaceri della carne.

Tornando ai chirurghi è evidente che gli esperti di rinoplastica, dedicandosi ad una parte del corpo ritenuta per lungo tempo non rigenerabile né ricostruibile, abbiano agito a dispetto delle opinioni delle autorità e si siano avventurati in un campo del tutto nuovo. Uno dei primi medici rinascimentali ad apprezzare il loro lavoro fu il medico umanista Alessan-

<sup>38</sup> H. BRUNSWIG, *Das ist das Buch der Cirurgia*, Strassburg 1497 (rist. Milano: R. Lier & co. 1967): *The Book of Cirurgia by Hieronymus Braunschwig*, with a study on Hieronimus Brunshwig and his work by H. SIGERIST, p. XVr: «Item würt einem die Naß verwunt. Doch wider anheilt dß ist ein cleyne wund. Ist es aber ein frowebild und das wider angeheilt würt das ist ein wund dar zu ein ewig laster wan sye verdacht werden Ebruchs halben und erstanden abgeschniten zu werden / ist sie aber ab so ist es wund des man Und der frowen ein grosse wund und ein glid und darzu ein ewig laster».

<sup>39</sup> M. GADEBUSCH BONDIO, *Die Muse der Krankheit. Francisco Delicado, die Syphilis und die heilende Lozana*, in *Dialogue zwischen Wissenschaft, Kunst und Literatur in der Renaissance*, a cura di K. Bergdolt, M. Pfister, Wiesbaden 2011, pp. 136-160; F. DELICADO, *Ritratto della Lozana Andalusia*, a cura di T. Cirillo Sirri, Roma 1998.

dro Benedetti (1452-1512). Nel trattato *Historia corporis humani* (scritto nel 1483 a Venezia e stampato sempre a Venezia nel 1502), alla fine del capitolo XXXIX (lib. IV) *De naso*, ricco di riecheggiamenti classici<sup>40</sup>, l'anatomista e chirurgo riferisce con grande ammirazione degli interventi rinoplastici, cui forse aveva avuto modo di assistere durante i suoi viaggi nel Mediterraneo<sup>41</sup>: «di questi tempi alcune menti ingegnose hanno mostrato come restituire dignità alla deformazione del naso»<sup>42</sup>. Benedetti usa non a caso il termine *cohonestari* per un intervento di ricostruzione plastica. La scelta del termine allude alla dimensione sociale e morale della deformità e alla riabilitazione del paziente attraverso un intervento che egli descrive con precisione. Non mancano infatti i particolari relativi al processo di agglutinamento, alla crescita eventuale di peli sulla parte ricostruita e al rischio che il nuovo naso, ancora fresco d'operazione, si stacchi se il paziente lo tocca inavvertitamente o lo espone a temperature troppo basse<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> CICERONE, *De natura deorum*, 2.56.141 (sulla ubicazione del naso e la tendenza degli odori a salire dal basso in alto); CELSO, *De medicina*, 8.1-6 (sulle narici); GALENO, *De usu partium*, K., III,2, libro IX, capitolo 11, pp. 724-731. Come nota giustamente Giovanna Ferrari, l'anatomia del naso viene notevolmente semplificata da Benedetti rispetto a Galeno. La spiegazione, perché il naso si trovi nella parte superiore del corpo, è tratta da Cicerone. Cfr. A. BENEDETTI, *Historia corporis humani sive anatomice* (Venezia 1502), Firenze 1998, lib. IV, cap. 39, pp. 288-293. Sul successo del trattato di Benedetti fuori d'Italia – alle due edizioni in Francia (Parigi 1514 e 1527) ne seguirono altre quattro in Germania (Köln 1527, Strasburgo 1528 e Basilea 1539) – cfr. G. FERRARI, *Introduzione a BENEDETTI, Historia corporis humani*, pp. 43-45. Quanto a fisiologia, funzione olfattiva e patologie del naso vedi A. BENEDETTI, *Omnium a vertice ad calcem morborum signa, causae, indicationes et remediorum compositiones utendique rationes, generatim libris XXX conscripta*, per Henricum Petrum, Basel 1546, lib. IV, pp. 199-224.

<sup>41</sup> G. FERRARI, *L'esperienza del passato. Alessandro Benedetti filologo e medico umanista*, Firenze 1996, pp. 80-82.

<sup>42</sup> «Aetate nostra narium deformitatem cohonestari docuere ingenia: carunculam e brachio suo concisam ad narium formam conseri addique trunco naso saepe visum est» (BENEDETTI, *Historia*, lib. IV, cap. 39, pp. 290-291).

<sup>43</sup> «Summam enim cutem brachii novacula excidunt; facto vulnere, abrais si opus est naribus, vel noviter abscissis, capiti brachium deligant, ut vulnus vulneri cohereat. Conclutinatis vulneribus, e brachio tantum cultello demunt, quantum instaurari conveniat: nasi enim venulae cognatae carunculae alimentum praebent, cutisque demum superinducitur, pilis quandoque pro brachii natura innascentibus. Eoque modo nares novas miro studio componunt, foraminaque faciunt, audaci ingenio naturae imperantes. Id additamentum hyemis vehementiam vix sustinet, et curationis initio nasum ne praehendant, moneo, ne sequatur» (BENEDETTI, *Historia*, lib. IV, cap. 39, pp. 290-293).



Nonostante i successi attestati da alcuni pazienti e da Alessandro Benedetti nella sua opera diffusa in Francia e nei paesi di lingua tedesca oltre che in Italia, una cinquantina d'anni più tardi chirurghi come Ambroise Paré (1510-1590), Giovanni Andrea della Croce (1515-1575) e Gabriele Falloppio (1523-1562) si dimostrano scettici nei confronti della rinoplastica. Della Croce era convinto che solo a condizione che il naso non fosse completamente staccato, esso potesse essere ricucito e ricostruito con successo<sup>44</sup>. Paré riportava insieme alla descrizione della tecnica operativa da lui definita 'non impossibile', ma difficile, dolorosa e lunga (perché comportava per il paziente 40 giorni di immobilità) un episodio di cui era venuto a conoscenza: un gentiluomo chiamato Cadet de Saint Thoan, che per la perdita del naso portava da tempo una protesi d'argento, per la vergogna provata nel dover giustificarsi di non essersi fatto rifare il naso, decise – dopo aver avuto notizia dell'esistenza in Italia di un 'maestro rifacitore di nasi' – di recarsi da lui. Il naso ricostruito – precisa Paré – avrebbe suscitato l'ammirazione di chi, avendo conosciuto il disgraziato con la protesi d'argento, poteva paragonarla al risultato ottenuto chirurgicamente. Paré conclude notando che la carne (o meglio la pelle) del braccio non è identica a quella del naso e dunque – nonostante essa sia agglutinata al resto – non raggiunge né il colore né la forma originari. Un naso ricostruito è dunque secondo Paré necessariamente non paragonabile a quello naturale. Anche le narici non possono essere modellate così da risiedere esattamente laddove si trovavano quelle originali<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> A.G. DELLA CROCE, *Chirurgiae Ioannis Andreae a Cruce [...] libri septem*, apud Iordanum Zilettum, Venezia 1573, lib. II., p. 78: «Quaecunque ad faciem vulneratam, ac eius curationem videntur pertinere pertractat» (*De naribus fauciatis*): «Igitur audiendi non sunt, qui ablatum nasum non denuo restituere pollicentur, quondam neque naturae artificium, neque artificis munus tam amplo privilegio constitutum est, ut abscissum penitus, a facie nasum, in integrum restituere possit, nec nasum semimortuum rescindere debemus».

<sup>45</sup> Paré discute dei mezzi artificiali, o protesi, per rimediare ai difetti dovuti a materia mancante nel libro *Livre traittant des moyens et artifices d'adiouster ce qui defaut naturellement ou par accident*, in A. PARÉ, *Les Oeuvres. Avec les fig. & portraits tant de l'anatomie que des instruments de chirurgie & de plusieurs monstres. Le tout divisé en 26 livres [...]*, chez Gabriel Buon, Paris 1575, pp. 716-717: «Nous avons de ce tesmoignage d'un gentil-homme nommé le Cadet de Saint-Thoan, lequel ayant perdu le nez, et porté long temps un d'argent, se fascha pour la remarque, qui n'estoit sans une rifee, lors qu'il estoit en compagnie. Et ayant ouy dire qu'il y avoit en Italie un maistre refaiseur de nez perdus, s'en alla le trouver, luy refaçonnant le sien en la maniere que dessus, comme une infinité de gents l'ont

Come Paré anche Falloppio insiste sulla lunghezza e la difficoltà dell'operazione ricostruttiva. «Io – dichiara – preferirei restare senza naso che sottopormi a tali tormenti». Il chirurgo ed anatomista opta apertamente per la protesi (*fictitiuus nasus*) come seria alternativa all'intervento<sup>46</sup>.

Per constatare una svolta nell'atteggiamento dei medici umanisti di fronte alle tecniche ricostruttive bisognerà attendere la seconda metà del Cinquecento. L'interesse di medici insigni come Gerolamo Mercuriale (1530-1606), per la medicina estetica aprirà la strada a Gaspare Tagliacozzi sostenendo la divulgazione delle tecniche che ormai circolavano ma erano sino a quel momento rimaste nelle mani di chirurghi non accademici e non troppo interessati a renderle note. La vicenda legata a Mercuriale e a Tagliacozzi non è oggetto di questo mio contributo<sup>47</sup>.

Tornando ai denasati. Cosa cambia per loro negli anni di affermazione della chirurgia plastica e del suo accoglimento in ambito accademico grazie all'opera pubblicata in latino dal chirurgo bolognese?

veu depuis, non sans grande admiration de ceux qui l'avoient connu auparavant avec un nez d'argent. Telle chose n'est impossible, toutefois me semble fort difficile et onereuse au malade, tant pour la peine de tenir la teste liee long temps avec les bras, que pour le doleur des incisions faites aux parties saines, couppant et elevant portion d'icelle chair du bras pour former le nez: ipint aussi qu'icelle chair du bras n'est de telle temperature ny semblable à celle du nez, et pareillement estant agglutinee et reprise, ne peut iamais estre de telle figure et culeur que celle qui estoit auparavant à la portion du nez perdu: et le creux de narines ne peuvent estre tels comme ils estoient premierement». Cfr. inoltre A. PARÉ, *Oeuvres complètes* [...], a cura di J.F. Malgaigne, Paris 1840, Parte II, pp. 603-622 e cfr. M. GADEBUSCH BONDIO, *I pericoli della bellezza 'mangonica'. Protesi, trucchi e chirurgia estetica tra '500 e '600*, in *Le corps et sa parure*, a cura di A. Paravicini Bagliani, Florence 2007 (Micrologus library, vol. XV), pp. 425-449.

<sup>46</sup> G. FALLOPPIO, *Opera omnia in unum congesta* apud hæredes Andreae Wecheli, Claud. Marnium et Ioan Aubrium, Frankfurt 1600, tract. *De decoratione*, cap. *De nasi regeneratione, labiorum, atque aurium*, p. 341: «Negotium hoc est aliquando trium mensium, aliquando sex, aliquando anni integri: ego teneo, quod maximus est cruciatus, et vellem totum amittere nasum potius, quam hunc subire laborem. moneo, ut potius utantur fictitio naso, quam isthaec subire tormenta; nam ex personata materia fit nasus, qui gumbi opponitur [...]. Negotium hoc est aliquando trium mensium, aliquando sex, aliquando anni integri: ego teneo, quod maximus est cruciatus, et vellem totum amittere nasum potius, quam hunc subire laborem. moneo, ut potius utantur fictitio naso, quam isthaec subire tormenta; nam ex personata materia fit nasus, qui gumbi opponitur [...].».

<sup>47</sup> Oltre che al classico M. GNUDI TEACH, J.P. WEBSTER, *The life and times of Gaspare Tagliacozzi. Surgeon of Bologna 1545-1599*, New York 1950, mi permetto di rimandare a GADEBUSCH BONDIO, *Medizinische Ästhetik*, pp. 95-119 e 136-142.

In una lettera al collega e suo sostenitore Girolamo Mercuriale, datata 22 febbraio 1586 – lettera che Mercuriale pubblicò nel suo trattato sulla cosmetica medica uscito nel 1587 (10 anni prima del *De curtorum chirurgia*)<sup>48</sup> – Tagliacozzi è lieto di riferirgli dei suoi pazienti, di cui rende nota l'identità. Si tratta di due nobiluomini di Piacenza, Sigismondo Bariano (su cui torneremo) e Alessandro Vistino, cui venne amputato il naso in battaglia. Anche a Ottavio Facino di Piacenza e al fiammingo Enrico van Banesghem di Anversa Tagliacozzi ha ricostruito il naso restituendo loro l'organo nella forma naturale originaria. I pazienti, nota Tagliacozzi, avrebbero ritenuto il nuovo naso più bello di quello di quello originario! Con questa affermazione sulla soddisfazione dei pazienti Tagliacozzi coglie un aspetto fondamentale ancor oggi: la felicità ritrovata – *topos* destinato ad avere un grande e duraturo successo tra gli esponenti ed i fautori della chirurgia plastica ricostruttiva<sup>49</sup>.

Tagliacozzi annuncia trionfalmente al professore padovano gli eccellenti risultati ottenuti sui pazienti operati, e che al contempo sono resi individuabili come testimoni della veridicità del suo rapporto. Ma in una lettera scritta ad uno dei pazienti sopra menzionati solo quattro giorni dopo quella inviata a Mercuriale e datata 26 febbraio 1586, Tagliacozzi consiglia al nobile piacentino, messer Sigismondo Bariano, di recarsi a casa sua, dove dovrà permanere per circa due mesi e farsi curare. Il flusso di

<sup>48</sup> G. MERCURIALE, *De decoratione liber, non solum medicis et philosophis, verum etiam omnium disciplinarum studiosis apprime utilis*, apud Johannem Wechelum, Frankfurt 1587, p. 114: «Sed si magnae partes desint vel naribus, vel auribus, opus est solummodo partes illas desideratas fingere: et ratio fingendi est, ut pasta illa qua fiunt larvae, partes scissae repleantur: huiusmodi enim pasta solet adeo affabre aemulari carnem vivam, ut saepe haec vitia non dignoscantur. Sed in naribus hoc non solet homines affectos prorsus consolari: et propterea tempestate nostra praeclarum inventum habitum est eorum, qui nares reficiunt nam in Calabria certum est reperiri, qui reficiant nares. est etiam Bononiae excellens Tagliacotius, qui dum effero Bononiae, nuper mihi indicavit duos quibus refecerat nares» (T. MINADOI, *De Humani Corporis Turpitudinibus* [...] *Cognoscendis et Curandis. Libri tres*, apud Franciscum Bolzettam, Padova 1600, pp. 121v-123r). Cfr. GADEBUSCH BONDIO, *Medizinische Ästhetik*, pp. 95-119; GNUDI TEACH, WEBSTER, *The life and times*, pp. 136-142.

<sup>49</sup> G. TAGLIACOZZI in G. MERCURIALE, *De decoratione*, pp. 119-120: «Fuerunt enim plures, inter quos unus nobilis D. Sigismundus Barianus, alter nobilis D. Alexander Vistinus, Placentini ambo; quibus, dum digladiarentur ensibus, nares dissectae fuerunt. Octavius Facinus; Placentinus etiam: ac Flander unus, D. Henricus van Banesghem Andowerpiensis quibus omnibus nares ita ad naturae exemplar restituimus, ita numeris omnibus absolutas, ut consilio rationeque adhibita, his faveant potius quam prioribus ex natura susceptis».

cattivi umori accumulatisi starebbe all'origine della mancata guarigione della narice destra<sup>50</sup>. Per portare dunque a buon fine il lavoro iniziato, il paziente dovrà recarsi a Bologna e restarci dalla fine di marzo almeno sino a maggio inoltrato, se non vorrà rischiare di perdere quel che con molto dolore e notti insonni è riuscito ad ottenere. La lettera scritta personalmente, firmata da Tagliacozzi e attestata da un notaio, viene fatta pervenire al paziente come *affidavit*. La testimonianza, conservata nell'Archivio di Stato di Milano, non era sfuggita all'attenzione dei due biografi di Tagliacozzi Gnudi e Webster che la inseriscono tra i documenti della loro ricca biografia. Sfuggita è però la connessione con l'altra missiva e soprattutto il suo significato nella retorica del discorso scientifico di Tagliacozzi, impegnato a convincere chi continuava a non credere nella necessità ed utilità delle tecniche ricostruttive di parti del viso come il naso.

Non sappiamo come si sia conclusa la vicenda di Sigismondo Bariano. Certo è che Tagliacozzi nella sua opera si soffermerà in modo particolare sui fattori che possono contribuire al successo o no di un intervento. Non tutti i pazienti sono adatti a sopportare l'operazione. Tagliacozzi si soffermerà sui presupposti necessari consigliando ai chirurghi di controllare se la condizione fisica e lo stato di salute del paziente siano buone. Anche l'età non potrà essere troppo avanzata; in effetti per tollerare il difficile e lungo intervento sono necessari una costituzione robusta ed un carattere costante e paziente. Dunque Tagliacozzi consiglia esplicitamente di evitare di operare pazienti troppo giovani e troppo anziani, deboli o malati<sup>51</sup>. Probabilmente sono

<sup>50</sup> TAGLIACOZZI, *Documents*, in GNUDI TEACH, WEBSTER, *The Life and Times*, pp. 140-141, 409: «Fidem facit Gaspar Taliacotius Medicus bononiensis, qualiter nobilis D. Sigismundus Barianus Placentinus rursus sua opera coacte usus est, saltem per duos integros menses, quoniam propter calidorum humorum colluviem in dextram partem faciei depositam prohibita fuit dextrae naris unio, idcirco erit coactus iuxta finem mensis Martij proximi futuri Bononiam se conferre, ut coeptum opus perfici possit, saltem per integrum mensem Maij, quo tempore Bononiae semper erit mansurus, nisi velet illum amittere, quod tot laboribus, et vigiliis recuperavit. Quapropter ut huius rei aliquod appareat veritatis testimonium, hanc praesentem fidem manu propria schripsi [*sic*], et meo sigillo munivi. Datum Bononiae Die 26.a mensis Februarii 1586. Idem Gaspar Taliacotius». La segnatura archivistica è Archivio di Stato di Milano, *Autografi medici T-Z*, cartella 219).

<sup>51</sup> G. TAGLIACOZZI, *De curtorum Chirurgia per insitionem, Libri duo* [...] apud Robertum Meietum, Venezia 1597, lib.1, p. 57: «Non enim pueri vel deligationis toedia perferre possunt, vel suturae, et incisionum tormenta vincere, quae licet momentanea sint, sunt tamen acerrima, et extremi doloris plena, ideoque constantia, et animi fortitudine, quod abest a pueris, superanda».

state esperienze come quella avuta con Sigismondo Bariano a rendere il grande esponente della rinoplastica rinascimentale così preciso nel definire i criteri per la scelta del paziente adatto e così realista nella descrizione delle sofferenze comportate dall'intervento.

E se non esistesse quell'altra testimonianza di Camillo Porzio menzionata all'inizio, con le sue preziose informazioni su come un paziente si 'vede' e sente dopo un intervento di questo tipo, compiuto senza anestesia e precauzioni antisettiche, potremmo essere indotti a dubitare delle entusiastiche parole di Tagliacozzi e dei suoi sostenitori.

JOSEPH ZIEGLER  
UNIVERSITY OF HAIFA

*CUIUS FACIES EST DEFORMIS, MORES HABERE BONOS NON  
POTEST NISI RARO: REFLECTIONS ON THE NOTION OF  
DEFORMITY IN MEDIEVAL LEARNED PHYSIOGNOMY*

Jewish bodies at least from the early 12<sup>th</sup> century onwards were believed to reveal the corruption of their souls. Like the witch's body, that of the Jew and of the prostitute was most often perceived or imagined as deformed<sup>1</sup>. The earliest *locus classicus* for this story concerns the struggle for the papal throne between Innocent II and Anaclet II, the so-called 'Jewish Pope' in the 1130s. In the war of words and character assassinations Anaclet and his accomplices were vilified by means of various rhetorical strategies. One of these was hurling insults at them to the effect that their faces and/or bodies exhibited physical deformity (*deformitas/difformitas*, i.e. ugliness, *Hässlichkeit* in its broadest sense) – quite a common strategy in 12<sup>th</sup>-century invectives' literature. Prominent at this early stage of the discourse of invectives were abnormally large, globular and squinting eyes, and obesity, which were automatically linked to mental deficiency and a flawed moral constitution. In the case of the 12<sup>th</sup>-century Pierleoni family and its descendants, their *deformitas* appeared even in their seal, which alluded to the deformation or even defacement of the image of God within themselves<sup>2</sup>.

Well known, for example, is Ordericus Vitalis's report from 1135 that during the council of Rheims in 1119 Gratian, Anaclet's dark-complexioned and pallid (*nigrum et pallidum*) brother, looked more like a Jew or Saracen than a Christian, and that his beautiful clothes could not conceal his being deformed of body (*corpore deformis*)<sup>3</sup>. Contrary to Anaclet's Jewish face and ugliness, Arnulf of Lisieux held that Innocent's face and eyes – in fact his whole body, were proof of his soul's

<sup>1</sup> This is the fundamental conclusion of B.M. BEDOS-REZAK, *When Ego Was Imago: Signs of Identity in the Middle Ages*, Leiden 2011.

<sup>2</sup> BEDOS-REZAK, *When Ego Was Imago*, pp. 209-230 at 229.

<sup>3</sup> ORDERICUS VITALIS, *Historia Ecclesiastica*, 6 vols., ed. M. Chibnall, Oxford 1969-1980, bk. xii. 21, vol. 6, pp. 266-268. BEDOS-REZAK, *When Ego Was Imago*, p. 223.

chastity, and contained a promise of eternal bliss. His ideally formed body was marked by five signs: modest or average stature (*vir stature mediocris*); a robust simplicity apparent in his eyes and shyness on his face (*apparet in oculis eius et vultu robusta simplicitas... verecundia faciei*); a smooth voice, but not so much as to render it too weak (*vox blanda sed non in nimiam tamen resoluta molliciem*); constant liveliness upon the face (*continua vultus alacritas*); and frequent laughter in a discussion's digression (*risus in sermonis excursus sepissimus*)<sup>4</sup>.

But although physiognomy was starting to gain ground then, and linked bodily signs with internal psychological and intellectual characteristics, can one infer (as Irven Resnick has done most recently) that the 12<sup>th</sup>-century imaginary deformed Jewish body emerges as a direct result of physiognomy's principles<sup>5</sup>? In fact, literary descriptions of the human body at that time do not necessarily associate beauty with moral rectitude; an example is the case of Etienne of Obazine (d. 1154), whose hagiographer maintained in his *Vita* that Etienne's face, though ugly (*vultu deformis*), could still be made to appear beautiful when illuminated by an interior light. So perhaps we should pause, and ask again: was the passage from the rise of physiognomic thinking to an automatic link between physical deformity and moral or behavioural deficiency quite so smooth and simple<sup>6</sup>?

From its inception Christian thinking about deformity did not accept bodily defects as fully pertaining to the identity of every indi-

<sup>4</sup> ARNULF OF SÉEZ, *In Girardum Engolismensem invectiva de schismate Petri Leonis episcopum* 4, in *Pontificum Romanorum qui fuerunt inde ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII vitae ab aequalibus conscriptae, quas ex Archivi pontifici, bibliothecae Vaticanae aliarumque codicibus adiectis suis cuique et annalibus et documentis gravioribus*, ed. J.M. Watterich, Leipzig 1862, vol. 2, p. 96 (quoted in I. RESNICK, *Marks of Distinction: Christian Perceptions of Jews in the High Middle Ages*, Washington 2012, pp. 280-281, n. 39).

<sup>5</sup> RESNICK, *Marks of Distinction*, pp. 270-285 on the affair of Anaclet II. For the peculiar physical afflictions characterizing the Jewish body see J. TRACHTENBERG, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Reflection to Modern Antisemitism*, Philadelphia 1983 (1943), pp. 44-52, and S.K. KRUGER, *The Spectral Jew: Conversion and Embodiment in Medieval Europe*, Minneapolis 2006, ch.3, as well his *The Bodies of Jews in the Middle Ages*, in *The Idea of Medieval Literature: New Essays on Chaucer and Medieval Culture in Honor of Donald R. Howard*, ed. J.M. Dean and C.K. Zacher, Newark DE 1992, pp. 301-323.

<sup>6</sup> BEDOS-REZAK, *When Ego Was Imago*, p. 222 n. 47; P. MICHAEL, «Formosa deformitas»: *Bewältigungsformen des Hässlichen in Mittelalterlicher Literatur*, Bonn 1976, p. 89.

vidual. Tertulian argued that in resurrection defects are healed, mutilations undone<sup>7</sup>. According to Augustine, harmony and proportion create beauty. When one of them is flawed the appearance is displeasing, and deformity, the opposite of beauty, is created. The sole purpose of deformity, according to Augustine in *De civitate Dei* XXII.19, is to present yet another proof of the penal condition of mortals in this life. But deformity is not here to stay. Anything of that kind will be restored in resurrection in such a way as to remove the deformity while preserving the substance of the human intact. Augustine gives the analogy of the human artist who can remove the ugliness from a statue without any loss of the material substance. Similarly, the Almighty artist can remove all the deformities of the human body, not only the familiar ones but also the rare and the monstrous, and which are incongruous with the future felicity of the saints. Physical deformity thus is not an integral part of the individual's identity and will disappear in resurrection.

The Augustinian approach to deformity shaped later discussions on the role of deformity in this world and the next. The matter arose whenever the essential questions came up: in what manner, at what age, with what sex and in what form are the dead to arise? A typical answer to such questions was Otto of Freising's in the last book of his famous chronicle of universal history *The Two Cities*<sup>8</sup>. Otto was wholly loyal to the principle of the integrity of the body: all human bodies, whatever their material losses, will return to the substance they had when they lived in the world. Women, for example, will arise as women and fully maintain their sex though they will be devoid of carnal desire. There is thus nothing inherently defective in the female sex, which is a natural state. More explicitly, in Augustine's words in *De civitate Dei* XXII.17, «Thus while all defects will be removed from those bodies, their essential nature will be preserved. Now a woman's sex is not a defect; it is natural». But what is the form of the resurrected? According to Otto, we must not suppose that giants are brought back in such great stature, dwarfs in such extreme littleness, the lame and the weak in a state so feeble and afflicted, the Ethiopians in an affliction of colour so disagree-

<sup>7</sup> C. WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christendom, 200-1330*, New York 1995, p. 36.

<sup>8</sup> OTTONIS EPISCOPI FRISINGENSIS *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister, *Scriptores rerum germanicarum in usus scholarum*, MGH, Hannover and Leipzig 1912, pp. 407-408 (= OTTO, BISHOP OF FREISING, *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D.*, VIII.12, trans. C.C. Mierow, New York (1893) 2002, pp. 469-70); WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body*, p. 183.



able, the fat or the thin in their superabundance or their lack of flesh, to a life which ought to be free of every blemish and every spot. Otto recruits Augustine's concept of bodily harmony of parts and attractive complexion, which is in opposition to an offensive body owing either to a deformation or to a defect that originates in excess. «Accordingly there will be no deformity such as lack of harmony of the parts produced», Otto maintains, after Augustine (*De civ. Dei* XXII.19).

The great 13<sup>th</sup>-century thinkers expressed themselves along the same lines, introducing into the debate some idiosyncratic nuances. Bonaventure maintained that the elect will rise with all deformities corrected, but the scars of the martyrs will shine forever as signs of merit and triumph. The damned will have mutilations repaired and excrescences removed, but other deformities will arise with them, for God will not give to the evil any beauty they lacked on earth. We will arise proper in gender<sup>9</sup>. Thomas Aquinas and Albertus Magnus held that all defects (not merely mutilations, as Bonaventure argued) will be repaired for the damned as well as the elect. The restoration, however, comes not to conceal their past experience but because their bodily defects might be accidental, not truly reflecting moral character<sup>10</sup>.

Now, if in theological discourse from Tertulian to Thomas physical deformity was not deemed an integral part of the individual, hence would not survive in the resurrected body, what about the scientific discourse? How essential was deformity for the individual's identity or determination?

## 1. PHYSIOGNOMY AND DEFORMITY

On the basis of sporadic, mainly literary, sources, Irina Metzler has described the importance of physiognomy in transmitting grave suspicion of all handicapped people (who were essentially believed to be spiteful)<sup>11</sup>. Physiognomy, she maintains, was a powerful agent creating the generalizing stereotypes of impaired people. By linking a person's

<sup>9</sup> WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body*, p. 254.

<sup>10</sup> WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body*, pp. 265-266.

<sup>11</sup> I. METZLER, *Disability in Medieval Europe: Thinking about Physical Impairment during the High Middle Ages, c. 1100-1400*, London 2006, pp. 54-55 and, more generally, *A Social History of Disability in the Middle Ages: Cultural Considerations of Physical Impairment* (Routledge Studies in Cultural History), London & New York 2013.

outward appearance to the condition of their inner being, physiognomy was one of the main springboards for the imaginary leap from deformed body to deformed character.

It would be indeed plausible to assume that deformity should be a central concept in physiognomic thinking, therefore visibly present in physiognomic discourse. If, according to common physiognomic thinking, organs are formed to serve useful functions and undergo a gradual process of perfection until they attain their final and stable condition, an organ that fails to reach this stage must be labelled deformed or defective. And if the material setting for the perfection of an organ is responsible for an inclination to a desirable moral or behavioural characteristic, a defective organ must attest to a flawed and defective character<sup>12</sup>. The classical notion (both philosophical and intuitive) that identified the Good with the Beautiful could also reinforce the centrality of the notion of deformity in physiognomic discourse, which drew heavily on the ancient Greek authorities. Yet the noun 'deformity' and its derivative adjectives (as well as the noun *prauitas* (distortion) and its derivative adjectives, which in physiognomic discourse are often used synonymously for moral deformity or defect)<sup>13</sup> are insignificantly

<sup>12</sup> See, for example, the debate about hair growing on unexpected surfaces of the body – the palm or the tongue: «Si vero pili in aliquo loco generarentur in quo de communi cursu nature non reperiuntur sicut in palma manus aut infra labium supra linguam, tales per occasionem quamdam producuntur et de secunda intentione nature propter materiam ibidem existentem dispositam sicut monstra cetera producuntur et sextus digitus in manu et talia merito secundario intenduntur quia natura coacta propter victoriam materie talia producit. Et ideo postea magis in impedimentum fiunt quam in iuuamentum. Cuncta equidem formata ab ipsa natura ob aliquam utilitatem a calido naturali generantur ac perficiuntur. Per calidum vero igneum dissoluuntur et corrumpuntur». ROLANDUS SCRIPTORIS, *Reductorium phisonomie*, II.3, Lisbon, Biblioteca da Ajuda, MS 52-XIII-18, fol. 44v.

<sup>13</sup> ANONYMUS LATINUS, *Book of Physiognomy* 29, ed. I. Repath, in *Seeing the Face Seeing the Soul: Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, ed. S. Swain, Oxford 2007, p. 574: «Cum sine ulla prauitate sunt oculi et statum obtinent rectum, optimum mentis indicant statum». This notion is clearly reflected in the opening paragraph of the 15th-century *Quaestiones disputatae super "De Physiognomia" Pseudo-Aristotelis* by the Cracow Master Nicolai de Brega who, as a proof that souls follow the disposition of the bodies, maintains that «ad distortam faciem sequitur distortio morum, et per oppositum pulchra facies est signum bonorum pulchrorum morum». M. Garbaczowa, *Mikołaja z Brzegu Komentarz do De Physionomia Pseudo-Arystotelesa w Zbiorach Rekopisimennych Biblioteki Jagiellońskiej*, in *Studia Mediewistyczne* 19,2 (1978), pp. 127-164 at 131.

present in learned physiognomic texts depicting organs or behavioural patterns. Such texts discuss marks of distinction, signs indicating difference (*varietas/varietates*) or some deviance from an ideal type, but these signs or their meanings are usually not labelled deformities.

Learned physiognomy is a discourse about diversities (*diuersitates*) not about deformities. It identifies bodily defects which arise from excesses (*nimietates*). Its fundamental working axiom is that the mean (*medietas*) is best. Yet since this mean is not fixed (*certum*), it cannot be found by exact calculation so it is often relative, proportional, and cannot be simply determined as midway between two extremes<sup>14</sup>. If the mean is difficult to identify, deformity, which can be defined as a radical departure from the mean, is equally so. Symmetry (*aequalitas*) and a fully balanced state (*temperamentum*) were two more concepts used to analyse shapes and distinguish those signifying moral uprightness from those indicating moral defects<sup>15</sup>.

A tempered (*temperatum*) organ is neither hot nor cold; structurally (*compositionaliter*) it is not too long (*longus*) or too broad (*latum*), neither is it too deep (*profundus*), too short (*breve*), or too low (*depressum nimis*)<sup>16</sup>. These criteria are then applied to the whole body. Descriptions of the tempered person (*homo temperatus*)<sup>17</sup> – the ideal type

<sup>14</sup> ANONYMUS LATINUS, *Book of Physiognomy* 116, ed. Repath, p. 628.

<sup>15</sup> B. DELLA ROCCA COCLES, *Chyromantie ac phisionomie Anastasis cum approbatione magisteri Alexandri de Achillinis*, ed. G.A. Benedetti, Bologna 1504, II.35 who distinguishes between *aequalitas dorsi*, which is a good sign, and *curuitas dorsi*, which indicates wickedness.

<sup>16</sup> M. SAVONAROLA, *Speculum phisionomie I.59: De phisionomia parcium singularium*, in G. Zuccolin, *Michele Savonarola medico humano: Lo Speculum phisionomie*, PhD Thesis, Salerno 2005-2006, vol. II, p. 221.

<sup>17</sup> The tempered person (*homo temperatus*) in Pietro d'Abano's *Liber compilationis phisionomie*, pars II, c. 10, decisio I: *in phisionomia in qua ex pluribus partibus simul significacio accipitur* was the main source for the later treatment of the theme in SAVONAROLA, *Speculum phisionomie I.59*, ed. Zuccolin, vol. II, p. 221: «Statura enim hominis temperati inter tres diametros equalitatem obtinere debet interque macredinem et pinguedinem similiter et habitum mediocritatem observare; color autem eius ex albo et rubeo permixtus, et in cute subtili splendidaque fundatus erit et in hiis regionem obseruare oportet, cum Indi temperati quam Sclaui temperati cutis alterius coloris. Manus et pedes in omnibus dispositionibus medii, capudque porporcionale toti figuratum. Nares linealiter erecte et perpulcre erunt, oculi inter nigrum et varium medii, in quibus humiditas clara existit, pilus in dispositionibus medium [...]». For the earlier sources of this ideal type see RHASES, *Liber almansoris* II.50 (*Signa corporis habentis bonam naturam*) in *Scriptores Physi-*

against which all deviations from the norm are to be measured – include standard categories united by a single principle, namely moderateness or moderation (*mediocritas*): moderate stature, colour (a mixture of red and white), skin (delicate and glittering, depending, of course on the different environmental setting – the temperate Indians having a different point of equilibrium from that of the Slavs), average sized (*medii*) limbs, a head shaped proportionally (*proportionale*) to the body, straight and very beautiful nostrils, eyes midway between black and variegated and marked by bright moisture, hair at the middle point (*medium*). *Mediocritas*, then, is the key to perfection of composition (*perfectio compositionis*) and beauty of the body. It is expressed in the measurement of the human body as a whole and in its individual parts, and its ideal manifestation is in Christ's body. Painters (Giotto, Jacopo d'Avancii of Bologna, Iustus, Patavus, Alticherius of Verona, Guarientus of Padua) are guided by this principle in their work<sup>18</sup>. The most perfect and beautiful shape favoured by nature (*perfectissima atque pulcherrima habeatur a natura*) is circular (*figura circularis*). This is confirmed by roundness of the head (*capitis figura, que rotunda aut ad rotunditatem declinat*) and the circular shape of the eyes (*oculorum orbicularitas*) and of many other bodily parts whose shape tends to roundness (face, fist, belly, buttocks, breasts, testicles, and many others)<sup>19</sup>.

Yet despite all this, physical deformity as a term and as a concept is hardly present in learned physiognomic texts. Most people, of course, forever deviate from the ideal type, but the deviation does not make them defective or deformed. It makes them different and varied, with various behavioural consequences which are always only inclinations or potential patterns that depend on many other signs – at times conflicting, on astral influences, as well as on the person's free will. Thus the ability of Socrates or Hippocrates to overcome, through reason and philosophy, their proneness to lust and deception, as imprinted on their faces (an ancient anecdote which became incorporated into the physi-

*ognomonici Graeci et Latini*, ed. R. Förster, Leipzig (1893) 1994, vol. II, p. 175 (he is the source for Pietro d'Abano's depiction of the nostrils and eyes), and Philip of Tripoli's translation of the *Secretum secretorum* version, in *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, ed. Förster, vol. II, p. 195 (*Aequior et temperatior creatura est*).

<sup>18</sup> SAVONAROLA, *Speculum phisionomie* I.61: *De optima compositione tocus humani corporis*, ed. Zuccolin, vol. II, p. 234; cf. pp. 234-235 for the full discussion of the concept.

<sup>19</sup> SAVONAROLA, *Speculum phisionomie* I.61: *De optima compositione tocus humani corporis*, ed. Zuccolin, p. 235.

ognomic part of *Secretum secretorum* and acquired fame and status as a foundation story for the science of physiognomy and its limits)<sup>20</sup>, is clear proof, contained in every physiognomic text, that radical deviation from the ideal type does not automatically mean a parallel corruption of the soul. For example, I have found nothing in sections devoted to the nose (an organ heavily loaded with physiognomic insights) in learned physiognomic texts to corroborate Valentine Gröbner's fascinating account of how this became the organ whose radical disfigurement (*denasatio*) would constitute the ultimate and irreparable form of deformation or *Ungestalt* influencing the afflicted person's whole being<sup>21</sup>. Neither can I identify specific organs of the body which are systematically tied to the perception of deformity. An exception may be the natural eunuch, that is, one born without testicles.

The physiognomic texts use the construction *difformitas in motu* to describe abnormal movements of the pupils<sup>22</sup>. There are some terse, sporadic references to a deformed face and its direct link to a flawed character. An example is the title of this paper, a direct quotation from Rhases's *Liber Almansoris* II, c. 33, devoted to the meanings and the shape of the face (*Significationes faciei et formae*): «he whose face is deformed cannot but rarely have good character»<sup>23</sup>. This sentence, one of eight which link behavioural characteristics to facial shapes, has an afterlife and reappears in Pietro d'Abano's *Liber*

<sup>20</sup> L. GIULIANI, *Das älteste Sokrates-Bildnis: Ein physiognomisches Porträt wider die Physiognomiker*, in *Der exzentrische Blick: Gespräche über Physiognomik*, ed. C. Schmölders, Berlin 1997, pp. 19-42. *Seeing the Face, Seeing the Soul*, ed. Swain, pp. 23-27, 32-33. See the physiognomy attributed to Aristotle (811a): «Contrariwise a stiff collarbone indicates insensibility, because then it is difficult to apprehend sense-stimuli», in *Seeing the Face, Seeing the Soul*, ed. Swain, p. 655. *Secretum Secretorum* (Philip of Tripoli's translation), in *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, ed. Förster, vol. II, pp. 187-190. The ancient sources of the anecdote include Cicero, *De fato* 5.10 and *Disputationes tusculanae* IV.xxxviii.80; it is reported also by Alexander of Aphrodisias in his *De fato* 6, 171. 11-16.

<sup>21</sup> V. GRÖBNER, *Defaced: The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages*, New York 2004, pp. 67-86.

<sup>22</sup> ROLANDUS SCRIPTORIS, *Reductorium phisonomie*, II.7, fol. 90r: «Maxime autem afficientes sunt ille inclinationes et fortiter mouentes dum uniformiter mouentur etiam ambe pupille, cum nulla sit inclinatio virtuosa retrahens unum oculum aut aliquam difformitatem in motibus duobus faciens. De natura vero contrarii sentientis suum contrarium est quod se retrahat ad aliquam partem subiecti et si preueniatur quod difformitatem in motu suo causet».

<sup>23</sup> *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, ed. Förster, vol II, 168.

*compilationis phisonomie* and later as an independent rule in *Reductorium phisonomie* composed by Pietro's 15<sup>th</sup>-century commentator Rolandus Scriptoris. Rolandus explains that such great facial deformity is a result of great excess in the early stages of generation<sup>24</sup>. The head can be deformed and acquire an irregular shape as a result of a cold innate spirit (*spiritus complantatus*) which is unable properly to regulate the sanguine material at the early stages of foetal formation. The result is a *deformis figuratio* and the resulting big and soft head, with eyes mal-positioned (too deep), is linked to inertia, ignorance, stupidity, envy, sexual impurity and shamelessness, and disobedience<sup>25</sup>. Generally diversity in innate spirit is responsible for diversity in the shape of any bodily part, which explains the diversity in behavioural inclination<sup>26</sup>.

Colours are occasionally described as deformed (by a change in the quality or quantity of blood, or by extreme pallor)<sup>27</sup>; the voice can be described as deformed and reflecting various sheepish or asinine behavioural traits<sup>28</sup>. But all this use of the word deformity and its de-

<sup>24</sup> ROLANDUS SCRIPTORIS, *Reductorium phisonomie*, II.17, fol. 121v: «Deformem vero habens faciem vehementer minime potest bonos mores ostendere. Deformitas faciei magna a magno excessu ultra temperamentum in principiis generationis et fortasse duplicato provenit a nullo quidem excessu boni mores oriuntur. Consistunt enim in medio» (underlined in the manuscript to refer to the original rule in Pietro d'Abano's *Liber compilationis phisonomie*).

<sup>25</sup> ROLANDUS SCRIPTORIS, *Reductorium phisonomie*, I.2, fol. 26v-27r: «Et si talis spiritus complantatus frigidus extiterit magis, nequit enim materiam sanguineam quia sopitus apte protendere. Et ideo capitis organizatio si sit multa materia, grandis erit molis. Difformis tamen et irregularis et oculorum consimiliter cum situatione profunda. Sicut enim calidum de sua natura facit exterius apparere, ita frigidum intus occultat, propter quod inertia, imprudentia, invidia, impudicia, inobedientia et cetera concurrunt huiusmodi. Quia sicut ex nimio calido nimia permixtio, ita ex vehementi frigido nimia constrictio, ad quam constrictionem inertia consequitur, imprudentiaque [...]».

<sup>26</sup> ROLANDUS SCRIPTORIS, *Reductorium phisonomie*, I.2, fol. 27v: «spiritus complantatus secundum diuersitatem eius diuersam in membris faciat figuram ac formam et sic ad diuersos mores inclinauerit».

<sup>27</sup> «Si tenuis et parvus [...] colorem deformat». ANONYMUS LATINUS, *Book of Physiognomy* 12, ed. Repath, p. 564; «color qui pallore deformatus est, imbellem, timidum [...] significat». ANONYMUS LATINUS, *Book of Physiognomy* 79, ed. Repath, p. 606.

<sup>28</sup> «Vox ovium similis impudens deformis detestabilis». ANONYMUS LATINUS, *Book of Physiognomy* 105, ed. Repath, p. 624. See also 119, p. 628.

rivatives does not amount to a critical mass which would allow us to declare confidently that the concept of physical deformity was central to learned physiognomic thinking.

Deformity appears as an expression of nature's uniqueness in many standard treatments of monstrous creatures in physiognomic texts. But it seems that the discourse of monsters and monstrosities in physiognomic thinking is somewhat anecdotal and serves rhetorical purposes: to render a dull text lively, and to impress the reader with the author's broad knowledge of natural philosophy<sup>29</sup>. On the rare occasion that monstrosity is imputed to a certain group it is asserted that this radical variance does not exclude that group from the category of humans. For example, William of Aragon in his commentary and questions around 1300 regarding Aristotle's physiognomy asks whether all individuals belonging to the same species have an identical shape (*Utrum omnia indiuidua eiusdem speciei debeant habere eandem figuram?*)<sup>30</sup>. The answer must be affirmative if the common denominator essential for effective physiognomic analysis is to be maintained. One of the arguments for a negative answer (i.e., there can be different shapes within a single species) asserts that we see Ethiopians (blacks) whose human shape is so deformed (*deturpatur*). This is also the case with hermaphrodites and other monsters whose human shape undergoes a mutation<sup>31</sup>. William insists that individuals of a single species must have the same shape within that species (*indiuidua unius speciei eandem debent habere figuram in specie [...]*). However, there are accidental mutations which are responsible for external variations within the species. For William, Ethiopians, hermaphrodites, and hunchbacks (*gibbosi*) all undoubtedly belong to

<sup>29</sup> For the medieval enthusiasm concerning monsters and the deformed form see D. WILLIAMS, *Deformed Discourse: The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, Exeter 1996.

<sup>30</sup> WILLIAM OF ARAGON, *Summa supra phisonomiam*, lectio 5, in P. Val Naval, *Estudio, edicion critica, traduccion y comentario de la Summa supra phisonomiam de Guillermo de Aragon* (c. 1300), Thesis (Ph.D.), Universidad de Zaragoza, 2006, pp. 259-263.

<sup>31</sup> «In oppositum est sensus in pluribus, ut videtur. Videmus enim Ethiopes in quibus multum deturpatur figura humana; et mutatur in hermafroditis et aliis monstris pluribus non solum in hominibus sed in aliis animalibus in quibus sola diversitas regionum videtur mutare figuram». WILLIAM OF ARAGON, *Summa supra phisonomiam*, lectio 5, p. 261.

the human species, even though their figure/shape is deformed<sup>32</sup>. The species is unalterable, but there may be accidental variations (*accidentalis variatio*) within the species, exactly as different kinds of triangles all still belong to the same species which does not change. The physiognomic texts may describe a hermaphrodite as having a monstrous female body («erit vero tale corpus femininum monstrum multis modis»)<sup>33</sup>, and though certain of the hermaphrodites' bodily parts do not acquire perfection they nevertheless remain individuals who can be described and explained within the frame of nature's order and as a result of nature's secondary intention.

The causes of monstrous births were believed to be defects in the female matter (usually quantitative deficit or superfluity, which accounts for missing or redundant organs respectively), defects in the disposition of the womb, or in the male formative power, combined with an unfavourable astral constellation which governed the formative spirit. Missing were any allusions to demonic deformity, that is, the notion expressed for example in Johannes Nider's *Formicarium*, which alleges that demonic possession makes people develop deformities in their eyes, faces, and gestures which are horrible for other men to look at<sup>34</sup>.

Thus at the end of three folios packed with stories about conjoined twins (among humans and animals), double-headed calves, pigeons and humans with twisted heads (backwards), six-fingered or limbless humans, and cases of abnormal hairiness, William of Mirica, a mid-14<sup>th</sup>-century commentator of Ps.-Aristotle's physiognomy, concludes: other similar and even more marvellous (*mirabiliora*) particulars abound, yet it is difficult to assign to them reasons and causes. As *particularia* they do not fall within the scope of science (*non cadunt sub scientia*) and should con-

<sup>32</sup> «Iam patet quod Ethiope bene salvant speciei figuram, nec mutatur licet deturpetur. Idem dicendum de hermofroditis et gibbosis et huiusmodi monstris, quia monstrum, quando totaliter cadit a figura speciei, iam non iudicatur illius speciei individuum, sed alterius». WILLIAM OF ARAGON, *Summa supra phisonomiam*, lectio 5, p. 263. For the scholastic debates on whether monsters belong to the human species and their practical consequences regarding the participation of monstrous creatures in Christian sacraments see M. VAN DER LUGT, *L'humanité des monstres et leur accès aux sacrements dans la pensée médiévale*, in A. Caiozzo and A.-E. Demartini (eds.), *Monstre et imaginaire social: Approches historiques*, Paris 2008, pp. 135-161.

<sup>33</sup> ROLANDUS SCRIPTORIS, *Reductorium phisonomie*, II.1, fol. 37r.

<sup>34</sup> METZLER, *Disability in Medieval Europe*, p. 54.



sequently be ignored or abandoned<sup>35</sup>. As accidental natural phenomena, cases of monstrous deformity are of little interest to the physiognomer.

Without any direct reference to Christian thinking that praised 'beautiful deformity' (*formosa deformitas*), physiognomic thinking did not blindly follow the tenet linking the physically well formed person to a good personality or beautiful soul. It did recognize the possibility that ugliness, even physical deformity, could lead to virtuous behaviour, and to rare intellectual capacities. And it had two historical models to look up to. While struggling to explain the physiognomic rule that links a beautiful voice to stupidity and the absence of wisdom (*Vocis pulchritudo stoliditatem denotat et paucam sapientiam*)<sup>36</sup>, Rolandus Scriptoris makes a digression which helps him link beauty and stupidity in other bodily instances as well. This time it is the beauty of the whole body (*pulchritudo corporis*), which disposes a person to sensual or physical delights at the expense of knowledge and virtues. Such a beautiful body shape, or voice (*figura corporis neque vocis*), Rolandus exclaims, was absent from Socrates, the wisest of all; his body was rather unsightly (*indecens*) and consequently he was not distracted to engage in carnal matters. Neither did Plato have such a beautiful body shape – Plato, whose face was so broad that he was rightly judged to be deformed in body (*difformis in corpore*)<sup>37</sup>. Deformity, even in physiognomic texts which were largely religiously neutral, could be presented as a blessing for those who sought moral and intellectual perfection.

So, beyond transmitting the philosophical and the physical notion that the body follows the soul and vice versa, and that both affect each other, is pre-1500 learned physiognomy irrelevant to a discourse promoting a simple connection between physical deformity and flawed internal (moral and behavioural) characteristics of individuals and groups? Not entirely. Physical deformity as a curse with dire moral and behavioural consequences, which are powerfully imprinted on

<sup>35</sup> W. DE MIRICA, in Oxford, Bodleian Library, MS Can. Misc. 350, fol. 79r: «que tamen quia particularia et infinita sunt et per consequens non cadunt sub scientia nec etiam sunt multum ad propositum, arbitror relinquenda».

<sup>36</sup> ROLANDUS SCRIPTORIS, *Reductorium phisonomie*, IV.1, fol. 175r.

<sup>37</sup> ROLANDUS SCRIPTORIS, *Reductorium phisonomie*, IV.1, fol. 175v: «Immo magna pulchritudo corporis multociens per dispositionem ad gaudiosa inductam priuat hominem scientiis et virtutibus. Talem vero figuram non habuit corporis neque vocis socrates prudentissimus quia indecentis corporis. Non quidem per eam distractus fuit ad vacandum carnalitati. Nec plato qui tante fuit latitudinis faciei ut difformis in corpore merito iudicabatur».

the individual and cannot be removed in this life, becomes standard in pre-1500 learned physiognomy when forms of inborn disability are discussed. In this respect it is possible to claim that learned physiognomy played a part in preparing the ground for a hostile and excluding approach to those suffering from forms of congenital deformity (acquired defects being irrelevant to the physiognomer's gaze).

## 2. THE PHYSIOGNOMIC SIGNIFICANCE OF CONGENITAL DEFORMITY

«Cave et praecave ab omni homine infortunato et diminuto in aliquo membro, sicut cavendum est tibi ab inimico»<sup>38</sup>: Beware and guard yourself from every person who is unfortunate or impaired in any organ, just as you should guard yourself against your enemy. The Latin of the text is a bit unclear. Who are the *infortunati* or *diminuti*?

By 1504 it would become clear that this rule should be applied to those born with a physical handicap. In Book ii, chapter 30, of Bartolomeo della Rocca Cocles's *Chiromantie ac physionomie Anastasis*, devoted to the shoulders and the physiognomic signs attached to them, the text sets out to analyse the significance of various curvatures or humps on the back. Cocles declares:

I have never seen hunchbacks (*gibbosos*) of good nature (*bone nature*). Indeed they are treacherous (*perfidi*) and intensely spiteful (*maligni summe*), they are also the roots of all deceptions. They are acute subverters and have a sublime natural disposition (*ingenium*) to abominable or wicked action (*nephandis actionibus*), and it is impossible for them to perform praiseworthy actions because their soul, linked to such a habit, follows their retrograde shape (*sequitur retrogradam formam*) and because it is usually melancholic<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> *Secretum secretorum*, in *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, ed. Förster, vol. II, pp. 194-195. This is Philip of Tripoli's longer version. The shorter version substitutes the object «homine infortunato et diminuto in aliquot membro» with «homine imperfectae indolis vel qui noxa affectus est» – a person of imperfect internal character/inborn quality, or he who is affected/impaired by injury.

<sup>39</sup> «Numquam vidi gibbosos bone nature, quinimo perfidi sunt et maligni summe; et sunt radices omnium deceptionum. Sagaces supplantanei; et habent sublime ingenium in nephandis actionibus et impossibile est eos habere actiones laudabiles, quia anima connexa in habitudine tali sequitur retrogradam formam quoniam ut plurimum melancolica est». BARTOLOMEO DELLA ROCCA COCLES, *Chiromantie ac physionomie Anastasis*, ii. 30.

This harsh judgement of the hunchbacks is accompanied by a warning:

One should therefore beware all the time and avoid meeting or socializing with an unfortunate person through the work of superior nature, as well as with any person who is impaired in any organic member<sup>40</sup>.

This is backed by an accurate citation of the above quoted sentence from *Secretum secretorum*: «Caue et precaue ab homine infortunato [...]», which is the source for another proverb: «Beware of the marked people (*signati*), and in all other aspects do not trust a person marked (*signato*) in any member» (*Caute a signatis, et alibi in homine signato in aliquot membro non confidas*)<sup>41</sup>. Cocles then introduces Aristotle's instruction in *Politics* VII.16 (1355b 20-26) that there should be a law that no defective (*orbatum, id est monstrum aut diminutum*) child be preserved (*reseruari*) and that in case of necessity, excess in the number of children should be regulated, even through the procurement of abortion (*feri oportet abortum*) before sense and life are present. The eugenic tone in Aristotle's text is thus startlingly amplified by the context in which Cocles applies it. For him, this Aristotelian advice is another logical result of the philoso-

<sup>40</sup> «Cavendum est igitur in omni tempore ab obuiatione et societate hominis infortunati per opus nature superioris velut ab homine cui diminutum sit aliquod membrum organicum». BARTOLOMEO DELLA ROCCA COCLES, *Chyromantie ac phisionomie Anastasis*, ii. 30.

<sup>41</sup> For Michele Savonarola's treatment of the topic (possibly Cocles's source) see SAVONAROLA, *Speculum phisionomie* II, ed. Zuccolin, vol. II, p. 252. Savonarola substitutes *informato* (unformed, or deformed) for *infortunato* and adds the lame (*claudus*) and he who suffers from squint (*strabus*) to explain the term. He adds an anecdote about a verbal quarrel in Ferrara between a citizen of the town and a lame person. The citizen confronts the lame man with the proverb. The latter replies that he was not limping by nature but to fulfil his defensive duties for the city. The opponent then sarcastically comments: «You have not been marked then by God, but rather by the devil!». For 9<sup>th</sup>-century Islamic suspicion of the one-eyed, the cross-eyed, the lame, the hunchback, the fair-haired, the thin-bearded and anyone with a blight on his body warning that they are friends of controversy, deception and distressing behaviour see K.L. RICHARDSON, *Difference and Disability in the Medieval Islamic World: Blighted Bodies*, Edinburgh 2012, p. 27. Throughout the medieval period in the Islamic world distinct blights were differently evaluated in changing contexts and literary genres.

pher's conviction that the soul follows the body and that consequently the state must protect itself<sup>42</sup>.

To this can be added a series of remarks in the physiognomic texts relating *curvitas* (crookedness or curvature) to depraved character. Thus a curved back is a clear sign of wickedness: *Dorsi vero curvitas morum innuit malitiam* – Cocles quotes Rhases's rule in his chapter on the meanings of the back. Savonarola would add that the hump is a result of internal windiness that disturbs the spirits and undermines reason and makes the hunchback morally corrupt (*pravi*)<sup>43</sup>. Yet even here, Savonarola's message was ambivalent – there was a form of crookedness of the back which indicated just the opposite traits: cleverness and wisdom. This was the case when the purified animal spirits descending from the brain and unable to reach the legs returned to the brain and fortified its powers.

Such ambivalence clearly emerges in William of Aragon's *De nobilitate animi*. For this commentator of the *Physionomy* attributed to Aristotle, those who are blind or lame from birth should not be reproached for it (*ceci vel claudi a nativitate vituperari non debent*), despite the ignobility of their body, since the correction of such a defect is not in their power (*quia non est in potestate sua correctio talis defectus*). Reproachable are only those who are deficient in bodily actions that could have been corrected by reason. Among such people the parts of the body that show the greatest ignobility (*vilitas*) are the eyes (whose virtue excels the virtues of all other members), the hands, the feet, the mouth, the nose and the ears *ut patet in physionomiis philosophorum*. William draws our attention to those who are commonly called beautiful and bad (*pulcri et mali*), being optimally shaped and complexioned in their exterior members, yet through the unbalanced complexion of their heart, in times of need

<sup>42</sup> For the massive attraction of Aristotle's brief discussion of exposure and abortion to keep numbers down and the resulting 13<sup>th</sup>- and 14<sup>th</sup>-century commentaries see P. BILLER, *The Measure of Multitude: Population in Medieval Thought*, Oxford 2000, pp. 366-378 (at p. 366 William of Moerbeke's translation, which is cited almost verbatim by Cocles).

<sup>43</sup> BARTOLOMEO DELLA ROCCA COCLES, *Chyromantie ac physionomie Anastasis*, II.35; RHASES, *Liber almansoris*, II.41, in *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, ed. Förster, vol. II, p. 171. This rule is later quoted in PIETRO D'ABANO, *Liber compilationis phisonomie*, pars II, c. 6, *decisio singularis in phisonomia partium posteriorum dorsalium* which is the source for SAVONAROLA, *Speculum phisonomie*, I. 46, ed. Zuccolin, vol. II, pp. 184-185.

have no strength. Thus, there is no simple and direct correlation between body and character<sup>44</sup>.

It is time to wrap up my ideas and to return to the original question. Exactly like my physiognomic sources, my conclusions will be ambivalent and they may surprise, or even disappoint, those who by reading the title of this paper, were expecting what I expected when I first started to reflect on the theme of this book: learned physiognomy cannot be held directly responsible for the rise of the image of the deformed Jewish body (or any 'other' body in European society). As I have shown elsewhere, pre-modern learned physiognomy was largely non-ethnic, and at worst propagated, as a sideshow – European stereotypes regarding different national characters. Learned physiognomic discourse was about identifying and analysing individual diversities, and not about 'deformities' of groups. Though religiously neutral, this approach of physiognomic thinking to bodily deformity and its significance for the human individual did not create any friction with the basic Christian approach, which did not see deformity as an essential part of the human body that would survive in the resurrected body.

Yet a sounder hypothesis is that the general tenets of physiognomy (the link between appearance and moral and intellectual characteristics) strengthened – or even contributed to the rise of – different kinds of cultural stereotypes based on this connection, even though physiognomic literature itself did not explicitly defend them: can this hypothesis be defended? In the case of deformity, it will be necessary to study systematically its literary and artistic depictions and to look for patterns and identifying categories which are the inversion of the essential physiognomic signs identifying the ideal type of the tempered person. But until we collect from sources external to the physiognomic texts clear indications that this was the case, we must limit the actual role of physiognomy in galvanizing medieval attitudes to deformity and the deformed to attitudes to the physically disabled: those born with missing limbs or other organic members, the lame, the squint-eyed, and the hunchbacked.

<sup>44</sup> GUILLELMUS DE ARAGONIA, *De nobilitate animi*, II.4, ed. and trans. W.D. Paden and M. Trovato, Cambridge (Ma) 2012, pp. 102-104.

IMMAGINARE E INTERPRETARE SIMBOLICAMENTE



FAUSTA PICCOLI  
UNIVERSITÀ DI VERONA

## LA RAFFIGURAZIONE DELLA DEFORMITÀ NELL'ARTE DELL'ITALIA SETTENTRIONALE NEL XIV SECOLO\*

### 1. DEFINIZIONE E AMBITO DELLA RICERCA

Il concetto di deformità, intesa come condizione di colui 'che è o appare lontano dalla forma naturale' e quindi 'spiacevole a vedersi', trova, in ambito artistico, due principali filoni rappresentativi: da un lato, come alterazione o sproporzione di parte o dell'intero corpo umano o animale che non sottende una condizione patologica, ma viene utilizzata ora per tradurre concetti legati alla sfera del sovrannaturale, del grottesco e del ridicolo, ora come semplice *divertissement*; dall'altro, in esclusivo riferimento all'uomo, come condizione permanente di malattia, sia congenita che acquisita, che comporta «alterazioni anatomiche» e «disturbi funzionali che si riflettono sulla forma»<sup>1</sup>. Il presente contributo focalizza la sua attenzione su quest'ultimo aspetto, considerato, per maggior completezza, nell'ambito del più ampio concetto di infermità, intesa come condizione debilitante cronica e irreversibile.

In quest'accezione, il tema della raffigurazione della deformità nell'arte italiana di epoca medievale appare un argomento di studio

\* Un sentito ringraziamento per i suggerimenti e le segnalazioni a Tiziana Franco, Silvia D'Ambrosio e Cristina Milanese.

<sup>1</sup> Le definizioni qui utilizzate sono tratte da *La piccola Treccani. Dizionario Enciclopedico*, III, Roma 1995, alla voce *Deformità*. Per un'esauriente disamina del concetto di deformità in epoca medievale, si rinvia ai contributi di Carlo Donà, Letizia Pellegrini e Pietro Silanos nel presente volume. Relativamente alla terminologia utilizzata nel presente contributo, si è scelto di indicare genericamente le persone affette da deformità, sia essa dovuta a una condizione di disabilità o ad altre patologie croniche o transitorie, come 'infermi', 'invalidi', e talora, anche se in modo più impreciso, come 'malati'. Si è scelto di non utilizzare il termine 'disabilità' o 'handicap', in quanto tale condizione, in epoca tardomedievale, non era ancora codificata e distinta dalla più ampia categoria della malattia e dell'infermità. Per una prima bibliografia di riferimento sulla storia della disabilità, si rinvia comunque alla nota 7.



piuttosto nuovo, il più delle volte indagato nell'ambito di approfondimenti a carattere storico di ambito tedesco o anglosassone – come nel caso del saggio di Sarah Harms nella monografia *(De)formierte Körper. Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter* del 2012<sup>2</sup> –, oppure a margine di contributi di ricerca contermini, come, ad esempio, il rapporto tra arte e medicina o arte e povertà. A questo proposito, meritano un cenno particolare gli atti del convegno svoltosi a Firenze nel 2004, *Armut und Armenfürsorge in der italienischen Stadtkultur zwischen 13 und 16 Jahrhundert*, con contributi legati alla raffigurazione della povertà nella cultura cittadina italiana tra il XIII e il XVI secolo<sup>3</sup>, tra cui, per l'epoca medievale, quelli di Louise Bourdua sulla raffigurazione di poveri e infermi nella cultura figurativa tra Padova e Venezia, di Roberto Cobianchi sulla raffigurazione dei lebbrosi nell'iconografia francescana e di Anna Esposito sulla rappresentazione di poveri e malati nella Roma tardomedievale<sup>4</sup>.

Per il resto, il panorama critico italiano appare nel suo complesso piuttosto povero e disarticolato, anche se non manca qualche intervento di un certo interesse, come un saggio del 1993 di Silvia Pasi relativo a scene di guarigione nel ciclo cristologico del Duomo di Monreale<sup>5</sup> e

<sup>2</sup> S. HARMS, *Auf der Suche nach Behinderung: Gedanken zur Wahrnehmung von deformierter Körperlichkeit in der bildlichen Überlieferung des Mittelalters*, in *(De)formierte Körper. Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter*, Interdisziplinäres Seminar, Straßburg, 19 März 2010, a cura di G. Antunes e B. Reich, Göttingen 2012, pp. 137-154.

<sup>3</sup> *Armut und Armenfürsorge in der italienischen Stadtkultur zwischen 13 und 16 Jahrhundert. Bilder, Texte und soziale Praktiken*, a cura di P. Helas e G. Wolf, Frankfurt am Main 2006 (Inklusion/Exclusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart, 2).

<sup>4</sup> L. BOURDUA, *Painting the poor and the infirm in Trecento Padua and Venice*, in *Armut und Armenfürsorge in der italienischen Stadtkultur zwischen 13 und 16 Jahrhundert. Bilder, Texte und soziale Praktiken*, a cura di P. Helas e G. Wolf, Frankfurt am Main 2006 (Inklusion/Exclusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart, 2), pp. 335-348; R. COBIANCHI, "... Come vero amante dell'umiltà perfetta...": assistenza ai lebbrosi nell'iconografia francescana (XIII-XV secolo), ivi, pp. 55-67; A. ESPOSITO, *L'assistenza a poveri e malati in alcune fonti iconografiche romane del tardo medioevo*, ivi, pp. 175-189.

<sup>5</sup> S. PASI, *Alcune scene di guarigione del ciclo cristologico del Duomo di Monreale. Caratteri e problematiche*, in *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, XL (1993), pp. 361-377 [rist. in *Atti del I Colloquio AISCAM*, Ravenna 29 aprile-3 maggio 1993, Ravenna 1994, pp. 361-378]. Alla stessa studiosa si deve il contributo *La scena di guarigione di diverse malattie nella pittura monumentale tardo-bizantina*,



Fig. 1 – Lodi, Cattedrale. Pittore lombardo: *Giobbe piagato con la moglie e un amico (?)*.



Fig. 2 – Trento, Biblioteca Comunale, *Breviarium Romanum*, Ms. 1563, p. 40. Nicolò di Giacomo: *Un cieco si avvicina la mano agli occhi*.

il volume *Curare e guarire. Occhio artistico e occhio clinico* del 2005<sup>6</sup>. Recentissimo è infine il contributo di Raffaele Argenziano sull'iconografia di Giobbe, Lazzaro e della lebbra in territorio senese tra XIII e XIV secolo<sup>7</sup>.

in *Seminario Internazionale sul Tema. Ricerche di archeologia cristiana e bizantina; Ravenna, 14-19 maggio 1995; in memoria del prof. Giuseppe Bovini*, Atti del seminario internazionale, Ravenna, 14-19 maggio 1995, a cura di R. Farioli Campanati e G. Bovini, Ravenna 1995, pp. 685-698.

<sup>6</sup> *Curare e guarire. Occhio artistico e occhio clinico. La malattia e la cura nell'arte pittorica occidentale*, a cura di G. Bordin e L. Polo D'Ambrosio, Milano 2005.

<sup>7</sup> R. ARGENZIANO, *Giobbe e Lazzaro: santi, malati e protettori. L'iconografia della lebbra a Siena e nel contado tra il XIII e il XIV secolo*, in *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel medioevo*, Caselle di Sommacampagna (Verona), 2012, pp. 79-95. Spunti di grande interesse sul rapporto tra arte e deformità, malattia e marginalità sono invece presenti nelle tradizioni critiche di altri paesi. Si vedano, ad esempio, sulla relazione tra arte e medicina, R. CORK, *The healing presence of art. A history of Western art in hospitals*, New Haven, Conn. 2012; J. ANDERSON, E. BARNES, E. SHACKLETON, *The art of medicine. Over 2,000 years of images and imagination*, Chicago 2011; o contributi più specifici, come la monografia di Christine M. Boeckl, *Images of leprosy. Disease, religion, and politics in European art*, del 2011, e il volume *The Art of Healing. Painting for the Sick and the Sinner in a Medieval Town* di Marcia Kupfer, del 2003. Relativamente all'iconografia degli episodi di guarigione neotestamentari in contesti di epoca paleocristiana, si segnalano M. DULAËY, *Les paralytiques des Évangiles dans l'interprétation patristique. Du texte à l'image*, «Revue d'études augustinienes et patristiques», 53 (2006), pp. 287-323; M. DULAËY, *Symboles des évangiles (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècles). Le Christ médecin et thaumaturge*, Paris 2007; V. TSAMAKDA, *Eine ungewöhnliche Darstellung der Heilung des Paralytikers in der Domitilla-Katakombe*, «Mitteilungen zur Christlichen Archäologie» 15 (2009), pp. 25-46; J. DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*, Regensburg 2010 (in edizione italiana, *Immagine e parola. Alle origini dell'iconografia cristiana*, Città del Vaticano 2012, in part. pp. 196-209). Di particolare interesse risultano anche gli atti di un convegno editi a Madrid nel 2009 sul tema, *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, con i contributi di Ana Belén Muñoz Martínez, Fernando Gutiérrez Baños e M. Lucía Lahoz sull'iconografia della marginalità nell'arte medievale spagnola, con particolare riferimento all'epoca romanica, alla pittura di stile gotico lineare, alla scultura gotica (A.B. MUÑOZ MARTÍNEZ POBREZA, *Enfermedad y exclusión en la iconografía bíblica románica*, in *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Atti del Convegno Internazionale di studi, Madrid, 7-9 marzo 2007, a cura di I. Monteiro Arias, A.B. Muñoz Martínez, F. Vilaseñor Sebastián, Madrid 2009 (Biblioteca de historia del arte; 12), pp. 167-183; F. GUTIÉRREZ BAÑOS, *Los marginados en la pintura española de estilo gótico lineal: un discurso iconográfico para la afirmación de valores esta-*

In questa sede, si è scelto di affrontare il tema della raffigurazione della deformità nell'Italia Settentrionale del Trecento: un contesto geografico e cronologico ampio, ma allo stesso tempo connotato da una certa omogeneità culturale e quindi in grado di restituire un quadro di riferimento articolato e coerente per la tematica in esame, finora mai indagata, per il XIV secolo, in un ambito territoriale così vasto. È stato quindi individuato un nucleo ampio ed eterogeneo di centodieci testimonianze di pittura murale e su tavola, di miniatura e di scultura in un'area che comprende le attuali Lombardia, Emilia-Romagna, Veneto, Trentino-Alto Adige, Friuli-Venezia Giulia e Istria (quest'ultima in ragione dei suoi stretti legami con l'arte veneziana). La selezione delle opere è stata fatta in base alla rilevanza artistica e alla piena aderenza all'argomento: la scelta iconografica quindi non si intende esaustiva, ma costituisce piuttosto una significativa campionatura della produzione padana dell'epoca. Le presenti riflessioni offrono un primo inquadramento sull'immagine della deformità nell'arte italiana del XIV secolo, suggestivo riscontro visivo ai contributi presentati in questo volume e punto di partenza per ulteriori e più approfondite indagini.

## 2. STORIE DI GUARIGIONE, DI PAZIENZA E DI MISERICORDIA: PER UN'ICONOGRAFIA DELLA DEFORMITÀ NELLE RAFFIGURAZIONI A CARATTERE RELIGIOSO

Per meglio comprendere l'immagine che gli uomini del XIV secolo avevano delle persone affette da deformità, non si può prescindere dai contesti figurativi in cui essi appaiono inseriti. A quest'altezza cromo-

*blecidos*, ivi, pp. 185-197; L. LAHOZ, *Marginados y proscritos en la escultura gótica: textos y contextos*, ivi, pp. 213-226). Non esistono al momento studi specifici sull'iconografia della disabilità, ma si segnalano il *workshop*: "Images of Disability", *Disease, Disability & Medicine in Medieval Europe*, 9th Annual Meeting, Università di Brema, 4-6 dicembre 2015, nell'ambito del progetto "Homo debilis" (per cui si rinvia alla pagina web: <http://www.homo-debilis.de/>) e il progetto in corso "Alterabilitas. Percezione della disabilità nei popoli. Verso la creazione di un network internazionale di studi", promosso dall'Ente di ricerca Alteritas – Interazione tra i popoli (per cui si rinvia alla pagina web: <http://www.progettoalteritas.org/>). Per un primo orientamento sulla storia della disabilità, si vedano, in lingua italiana, i recenti interventi di M. FIORANELLI, *Il decimo cerchio. Appunti per una storia della disabilità*, Roma-Bari 2011 e M. SCHIANCHI, *Storia della disabilità. Dal castigo degli dei alla crisi del welfare*, Roma 2012, con bibliografia.



Fig. 3 – Trieste, Museo Civico Sartorio. Pittore veneziano: *Trittico di Santa Chiara* (part.).

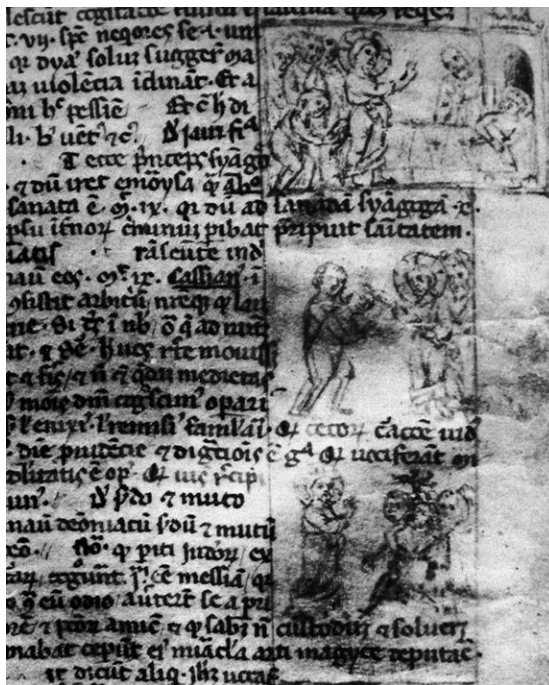


Fig. 4 – Venezia, Biblioteca Marciana, *Chronologia Magna* di Paolino da Venezia, Ms. Lat. Z 399=1610, c. 21v (part.).



Fig. 5 – Bologna, Pinacoteca Nazionale (dalla chiesa di Santa Maria di Mezzaratta). Jacobus: *Probatia piscina*.



Fig. 6 – Verona, Biblioteca Capitolare, *Graduale*, Ms. MLVI-5, c. 77r. Miniatore veronese: *Cristo guarisce un cieco*.

logica, infatti, le figure di infermi e invalidi non sono mai protagoniste autonome di un'opera d'arte, come invece avverrà sempre con maggior fortuna a partire dall'età moderna. La loro presenza appare quasi sempre inserita all'interno di episodi a carattere sacro, che compongono un'ampia selezione della 'storia della salvezza', a partire dai fatti biblici tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento e dalle *Vitae Sanctorum* narrate nelle fonti agiografiche. La minor incidenza numerica di figure connotate da deformità in soggetti a carattere profano – di cui pure si discuterà nel paragrafo 5 – può in parte dipendere dalla maggior rarefazione di questi ultimi rispetto a quelli di argomento sacro, tuttavia appare innegabile che tale situazione sottenda anche precisi orientamenti rispetto alla funzione e ai significati che le immagini di deformati dovevano ricoprire nell'ambito della rappresentazione artistica. Varrà quindi la pena di tratteggiare un quadro d'insieme dei principali filoni iconografici in cui compaiono figure sia di uomini infermi, sia di deformati.

Dalla Bibbia è tratta la maggioranza degli episodi, di cui alcuni dell'Antico Testamento. Tobi e Giobbe, esempi di pazienza e sopportazione nella malattia, sono i personaggi maggiormente raffigurati. Del primo, si conserva una suggestiva immagine in una miniatura di ambito padovano, che lo raffigura nel momento in cui, nel sonno, venne accecato dagli escrementi di passeri, così come narrato nell'omonimo libro (*Tb*, 2,10, cfr. cat. n. 1)<sup>8</sup>. Di Giobbe (nn. 2-5), esempio per eccellenza del giusto messo alla prova da Dio, modello di pazienza e prefigurazione delle sofferenze di Cristo<sup>9</sup>, si conservano numerose rappresentazioni, ancora in iniziali miniate di ambito padovano e bolognese che illustrano l'*incipit* del libro biblico. Giobbe appare nudo, piegato dalle ulcere della malattia, talora in compagnia della moglie e degli amici, talora in colloquio solitario con Dio. A volte, egli appare evocato non solo in relazione al testo biblico, ma in quanto infermo e al contempo protettore dalla malattia: è il caso di un dipinto murale nella Cattedrale di Lodi, in cui probabilmente va riconosciuto Giobbe coricato su un

<sup>8</sup> La numerazione progressiva delle opere qui di seguito menzionate corrisponde a quella del catalogo posto al termine del contributo, a cui si rinvia anche per la bibliografia storico-artistica di riferimento delle singole opere.

<sup>9</sup> Per l'iconografia di Giobbe in epoca medievale, si vedano H.L. KESSLER, *Bibbia*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale* (d'ora in poi EAM), III, Roma 1992, p. 476; J. BASCHET, *Giobbe*, in EAM, VI, Roma 1995, pp. 628-631; S. TERRIEN, *The Iconography of Job through the Centuries. Artists as Biblical Interpreters*, Pennsylvania State University Press 1996; MUÑOZ MARTÍNEZ POBREZA, *Enfermedad y exclusión*, pp. 169-173; ARGENZIANO, *Giobbe e Lazzaro*, pp. 79-95, con bibliografia.

lettuccio, devastato da piaghe e ulcerazioni. In epoca medievale, infatti, Giobbe era divenuto, insieme con Lazzaro e Maria Maddalena, patrono dei lebbrosi, e la sua storia paradigma di tutte le prove attraversate dall'umanità ed esortazione alla fiducia in Dio.

Ancora in relazione all'Antico Testamento, in molti casi le immagini si offrono come efficaci traduzioni visive di testi poetici come, ad esempio, il primo versetto del salmo 26, *Dominus illuminatio mea*, suggestivamente reso dalle figure di uomini ciechi che si indicano gli occhi con le mani (nn. 6-7), o, ancora, il primo versetto del salmo 52, *Dixit insipiens in corde suo*, tradotto dalla figura di un pazzo, che alza scompostamente il volto e le braccia nel gesto di ripudiare Dio (n. 8)<sup>10</sup>.

Il primo episodio del Nuovo Testamento a evidenziare un'infermità si riferisce invece a Zaccaria, padre di Giovanni Battista, privato dall'arcangelo Gabriele della voce per non aver creduto all'annuncio dell'imminente nascita del figlio. In alcune opere raffiguranti la natività di Giovanni, l'anziano sacerdote è raffigurato seduto, secondo un'iconografia ben codificata, il volto concentrato e severo mentre verga, nell'impossibilità di pronunciarlo, il nome del figlio su un cartiglio (nn. 9-12). Talora, è lo stesso Zaccaria ad essere protagonista della scena, ambientata all'interno del tempio di Gerusalemme alla presenza dei sacerdoti, di Elisabetta e del piccolo Giovanni (n. 13).

Delle centodieci testimonianze selezionate, ben cinquantadue immagini fanno riferimento al Nuovo Testamento e, in particolare, a episodi di guarigione di uomini e donne afflitti da varie patologie e invalidità in accordo alle narrazioni dei Vangeli sinottici e di Giovanni<sup>11</sup>. Tra esse, si annoverano quelle di uno o più lebbrosi (nove casi, nn. 14-22), paralitici (quattro casi, nn. 23-26), indemoniati (nove casi, nn. 27-35), ciechi (dodici casi, nn. 36-47); del sordomuto (quattro casi, nn. 48-51), dell'idropico (quattro casi, nn. 52-55), dell'emorroida (tre casi, nn. 56-58), dell'uomo dalla mano inaridita (un caso, n. 59); inoltre, scene di guarigione di una moltitudine di malati affetti da sva-

<sup>10</sup> Per i temi iconografici relativi all'Antico Testamento, si veda KESSLER, *Bibbia*, pp. 468-487, in particolare pp. 476-477 per i libri sapienziali, p. 477 per i Salmi; per alcuni casi di iconografie legate a situazioni di malattia e marginalità, MUÑOZ MARTÍNEZ POBREZA, *Enfermedad y exclusión*, pp. 169-173.

<sup>11</sup> Per i temi iconografici relativi agli episodi di guarigione nel Nuovo Testamento, si rinvia a PASI, *Alcune scene di guarigione*, pp. 361-377; EAD., *La scena di guarigione*, pp. 685-698; DULAËY, *Les paralytiques des Évangiles*, pp. 287-323; DULAËY, *Symboles des évangiles*; TSAMAKDA, *Eine ungewöhnliche Darstellung*, pp. 25-46; DRESKEN-WEILAND, *Imagine e parola*, pp. 196-209.



riate infermità (quattro casi, nn. 60-63) o delle guarigioni alla piscina probatica (due casi, nn. 64-65)<sup>12</sup>.

In molti dipinti murali e su tavola e in alcuni codici miniati, le scene di miracolo sono raffigurate nell'ambito di articolati e ampi sistemi illustrativi che abbracciano tutta la vita di Cristo. È il caso dalle storie dell'infanzia alla Risurrezione, come alcune miniature a corredo dei *Sermoni* di Maurice de Sully, eseguite all'inizio del Trecento da un artista dell'Italia nord-occidentale (nn. 15, 21, 29, 48, 53); del *Trittico di Santa Chiara*, tavola di ambito veneziano della fine degli anni Venti con trentasei episodi della vita di Cristo (nn. 20, 24, 28); dei sintetici ma vivacissimi disegni a corredo della *Chronologia Magna* del frate minore Paolino da Venezia, opera di un miniatore veneziano intorno al terzo decennio del XIV secolo (nn. 14, 23, 27, 36, 42, 45, 52); dei complessi, articolati e concitati racconti eseguiti da pittori bolognesi per la chiesa di Santa Maria a Mezzaratta nel terzo quarto del secolo e oggi conservati alla Pinacoteca Nazionale di Bologna (nn. 25, 43, 64); delle guizzanti ed eleganti invenzioni del Maestro della *Parousia* e del Maestro della *Novella* per il codice contenente il poema in terzine di Jacopo Gradenigo, *Gli Quattro Evangelii concordati in uno*, illustrato a Padova nel 1399 (nn. 18, 19, 22, 26, 34, 35, 44, 46, 47, 51, 54, 58, 59, 61, 62, 63, 65).

Un cenno particolare meritano i *Graduali* del Capitolo Veronese, una serie 'doppia' di diciotto corali uguali a due a due, in quanto destinati ad essere utilizzati nel coro della chiesa matrice su due leggi vicini. La loro decorazione, eseguita da miniatori veronesi nell'ottavo decennio del XIV secolo, offre soluzioni iconografiche omogenee in gran parte dei codici gemelli, con sfumature che consentono di cogliere sensibilità diverse nei vari miniatori, attivi nella bottega cui fu affidata la decorazione (nn. 16, 17, 30, 31, 37, 38, 39, 40, 49, 50, 56, 57). Nei corali 5 e V, ad esempio, diversi appaiono gli atteggiamenti che connotano le figure dei lebbrosi: l'uno rivolto fiducioso a Cristo che lo benedice, l'altro con un'espressione sofferente (nn. 16-17); mentre il cieco, che nel Ms. 5, vestito in grigio, si inginocchia dinanzi a Gesù sostenendosi con un bastone, nel codice V appare seduto su uno sgabello, avvolto in una veste nera e con la mano alzata in segno di supplica (nn. 37-38).

<sup>12</sup> Per motivi di spazio, nel testo non è stato possibile fare preciso riferimento alle singole pericopi evangeliche a cui le scene illustrate si riferiscono od operare distinzioni tra i diversi episodi di guarigione di malati affetti da analoghe patologie e menomazioni. Per ulteriori approfondimenti, si rinvia alle schede di catalogo e alla bibliografia ivi indicata.

Le raffigurazioni dei miracoli di guarigione operati da Cristo, per la quantità e la rilevanza del materiale individuato, consentono di individuare un filone iconografico ben consolidato, che presenta costanti compositive codificate da secoli, dense di implicazioni anche in relazione al tema della deformità<sup>13</sup>.

Quasi tutte le scene tendono a svolgersi nel senso della scrittura, cioè da sinistra a destra, anche se non mancano rari casi in cui la narrazione appare invertita, da destra a sinistra. Sia nel caso di figurazioni di piccolo formato, e quindi necessariamente sintetiche, sia nel caso di opere di maggiori dimensioni e complessità, le scene tendono poi generalmente a dividersi in due parti speculari tra loro. Usualmente a sinistra si trova Cristo, talora solo ma più spesso seguito da un ristretto gruppo di discepoli; nella maggior parte dei casi, egli è raffigurato con la mano destra alzata in atto benedicente, mentre con la sinistra stringe il mantello o regge un *volumen*. A destra, si trovano i malati, anch'essi talora accompagnati, ma più spesso soli, rivolti verso Gesù in atteggiamento di supplica: inginocchiati, o con il capo reclinato, o con le mani alzate o giunte a invocare misericordia, con i visi sofferenti ed evidenti segni delle loro infermità e deformità. La scena è generalmente colta nell'istante in cui Cristo, tramite il suo gesto benedicente, guarisce gli infermi, anche se non mancano rari casi in cui l'episodio raffigura gli effetti della guarigione operata da Gesù. Quasi sempre, l'effetto miracoloso è prodotto dal gesto salvifico della mano alzata in atto benedicente, senza un diretto contatto tra Cristo e gli infermi.

L'organizzazione compositiva sembra quindi evidenziare una sorta di dicotomia tra le due parti della scena: a sinistra, il gruppo compatto e ben scandito di Cristo e degli apostoli, questi ultimi caratterizzati anche da un atteggiamento concentrato e pacato; a destra, le figure dei malati, con le loro piaghe e le loro menomazioni bene in vista. Due realtà diverse e quasi contrapposte sembrano affrontarsi: da un lato quella trascendente, dall'altro quella terrena, di un'umanità sofferente e bisognosa di misericordia. Sono riflessioni su cui si avrà modo di tornare.

Anche se più rare, raffigurazioni di infermi e deformati compaiono in relazione ad altri episodi della vita di Cristo: ad esempio, in immagini a corredo visivo di parabole, come quella del banchetto di nozze regale, narrato nei vangeli di Matteo e Luca (nn. 66-67), o in episodi della passione, come nel trittico del 1333, opera bolognese oggi conservata al Louvre, in cui la toccante figura di un anziano storpio si affac-

<sup>13</sup> PASI, *La scena di guarigione*, pp. 688-693.



Fig. 7 – Verona, Biblioteca Capitolare, *Graduale*, Ms. MLXI-VII, c. 36r. Miniatore veronese: *Cristo guarisce un sordomuto*.



Fig. 8 – Verona, Biblioteca Capitolare, *Graduale*, Ms. MLVI-5, c. 65r. Miniatore veronese: *Cristo guarisce un lebbroso*.

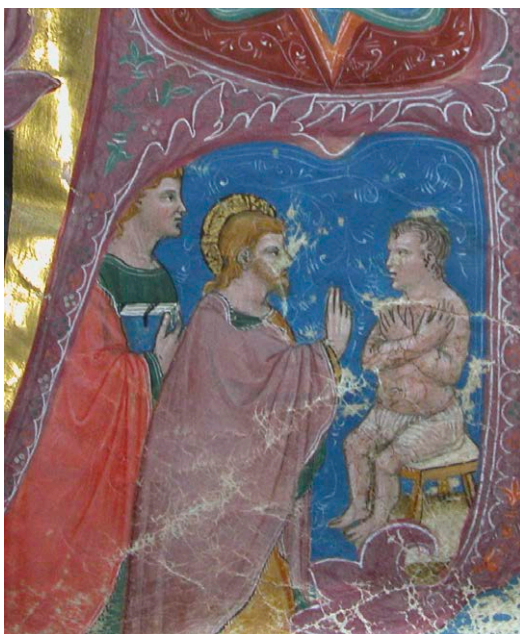


Fig. 9 – Verona, Biblioteca Capitolare, *Graduale*, Ms. MLVII-V, c. 64r. Miniatore veronese: *Cristo guarisce un lebbroso*.

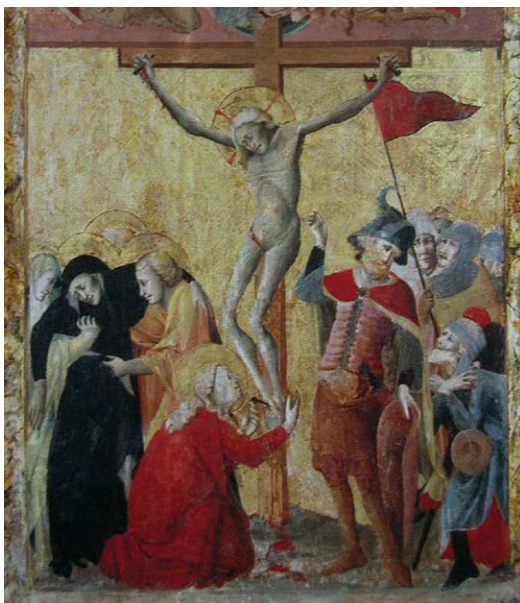


Fig. 10 – Parigi, Musée du Louvre. Maestro del 1333: *Trittico* (part.).

cia tutta curva e tremante sulla scena della *Crocifissione*, accentuando al clima di forte *pathos* della scena (n. 68).

Figure di infermi e deformati compaiono anche in episodi tratti dai Vangeli apocrifi<sup>14</sup>: un ebreo inginocchiato che alza le mani deformi, punizione per aver tentato di rovesciare il cataletto su cui giace la Vergine, in un dipinto del bolognese Simone dei Crocifissi (n. 69), e un più raro episodio tratto dal libro VII delle *Memorie apostoliche* di Abdia, che narra le vicende dell'apostolo Matteo, martirizzato per volere del re d'Etiopia Irtaco. Una tavola veneziana nel terzo quarto del Trecento mostra il re e suo figlio, colpiti da un demone che li fece accorrere alla tomba del santo, dove Irtaco si diede la morte (n. 70).

Assai frequenti appaiono anche immagini di infermi in cicli e scene tratte dalle vite dei santi, che compongono una casistica assai composita e variegata<sup>15</sup>. I ventotto episodi individuati si riferiscono infatti sia a vicende risalenti a secoli addietro, sia a fatti contemporanei; a santi oggetto di devozione universale e a beati e a santi venerati in ambiti localizzati<sup>16</sup>; nella maggior parte dei casi, comunque, seguono fonti agiografiche consolidate, prima tra tutte la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze<sup>17</sup>, e illustrano episodi di guarigione miracolosa operata dai santi sia in vita che *post mortem* (quindici episodi, nn. 71-85). In questo qua-

<sup>14</sup> Per i temi iconografici in riferimento ai Vangeli apocrifi, si vedano M.V. MARINI CLARELLI, *Apocrifi*, in EAM, II, Roma 1991, pp. 167-175 (in part. p. 173 per la *Dormitio Virginis* e pp. 174-175 per gli Atti Apostolici apocrifi); F. BISOGNI, *Gli atti apocrifi degli apostoli nell' iconografia*, «Sanctorum», V (2008), pp. 221-239; *Apocrifi. Memorie e leggende oltre i Vangeli*, catalogo della mostra, Illegio, Casa delle Esposizioni, 24 aprile-4 ottobre 2009, a cura di S. Castri, Milano 2009.

<sup>15</sup> Per i soggetti iconografici nelle *Vitae Sanctorum*, si rinvia, per un primo inquadramento, ad A. VAUCHEZ, *Agiografia*, in EAM, I, Roma 1991, pp. 207-212. Per l' iconografia dei singoli santi, si vedano i quattro volumi di George Kaftal (*Iconography of the saints in Tuscan painting*, Firenze 1952; *Iconography of the saints in Central and South Italian schools of painting*, Firenze 1965; *Iconography of the saints in the painting of North East Italy*, con la collaborazione di F. Bisogni, Firenze 1978; *Iconography of the saints in the painting of North West Italy*, Firenze 1985) e le singole voci contenute nei quindici tomi della *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1961-2000.

<sup>16</sup> Anche in questo caso (cfr. nota 12), non è stato possibile fare preciso riferimento ai singoli episodi relativi alle vite dei santi. Per ulteriori approfondimenti, si vedano le schede di catalogo e la bibliografia ivi indicata.

<sup>17</sup> Per un primo orientamento, si rinvia a P. RÉFICE, *Jacopo da Varazze*, in EAM, VII, Roma 1996, pp. 254-256; S. BERTINI GUIDETTI, *I sermoni di Jacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*, Firenze 1998. Si veda anche il contributo di Letizia Pellegrini in questo volume.

dro articolato, gli schemi compositivi delle composizioni, sebbene tendenzialmente più complessi, tendono comunque a seguire convenzioni rappresentative già usualmente adottate negli episodi cristologici, nello scoperto intento di rendere immediatamente visibile il santo come figura di Cristo. Ciò appare particolarmente evidente, ad esempio, nelle scene di miracolo: prevalente lettura della scena da sinistra a destra, divisione delle composizioni in due parti, spesso speculari e contrapposte tra loro. Talora differisce la gestualità dei santi, che più spesso guariscono per mezzo dell'imposizione della mano benedicente, ma talvolta operano il miracolo per contatto, in un rapporto che si fa più intimo, confidenziale, con gli infermi. Ad esempio, in due episodi scolpiti nell'arca di San Pietro Martire in Sant'Eustorgio a Milano, raffiguranti la guarigione del muto, di un infermo e un epilettico, il santo sfiora dolcemente le labbra del primo e con tenerezza calma il terzo, appoggiandogli la mano sulla fronte (nn. 81, 81). Rispetto alle scene evangeliche, ricorrono con maggior frequenza casi di guarigione di malati che giacciono malati a letto, senza che le immagini consentano di determinarne la patologia.

Altre volte, uomini infermi e deformati compaiono in relazione ad altri episodi della vita dei santi, ad esempio, in ascolto delle loro prediche (n. 86) o come oggetto della loro carità, in scene di elemosina e misericordia (tre casi, nn. 87-89). Ricorrente appare anche la loro presenza negli episodi legati alla morte, ai funerali e al trasporto delle salme dei santi, come pure in scene di pellegrinaggio alle loro tombe (nove casi, nn. 90-98). Anche questi ultimi filoni iconografici sono connotati da costanti compositive di notevole rilevanza. Nella maggior parte delle scene, infatti, cuore della scena, in posizione generalmente elevata, è il 'corpo santo', sia esso amorevolmente depresso sul letto di morte, o trasportato su una lettiga da ordinati gruppi di fedeli o di religiosi, o simbolicamente rappresentato dalla mole squadrata della sua sepoltura. Nella parte inferiore della composizione, si affollano invece i gruppi di devoti, tra cui molti invalidi, che accorrono, spesso in modo disordinato, alla ricerca di un contatto diretto con il corpo o con la tomba del santo, già pienamente intesa come reliquia miracolosa<sup>18</sup>. Anche qui, come già nelle scene di guarigione, le composizioni appa-

<sup>18</sup> Per le sepolture dei santi nell'Italia Settentrionale nel XIV secolo, si veda no M. TOMASI, *Il modello antoniano: tombe di santi su colonne o su cariatidi in area veneta nel Trecento*, «Il Santo», XLVIII (2008), pp. 123-144; ID., *Le arche dei santi. Scultura, religione e politica nel Trecento veneto*, Roma 2012 (Études lausannoises d'histoire de l'art, 13). Qualche cenno sull'iconografia di poveri e malati che accorrono alle tombe dei santi, ricorre anche in *Curare e guarire*, pp. 72-75.



Fig. 11 – Bologna, Pinacoteca Nazionale. Simone dei Crocefissi: *Transito della Vergine*.

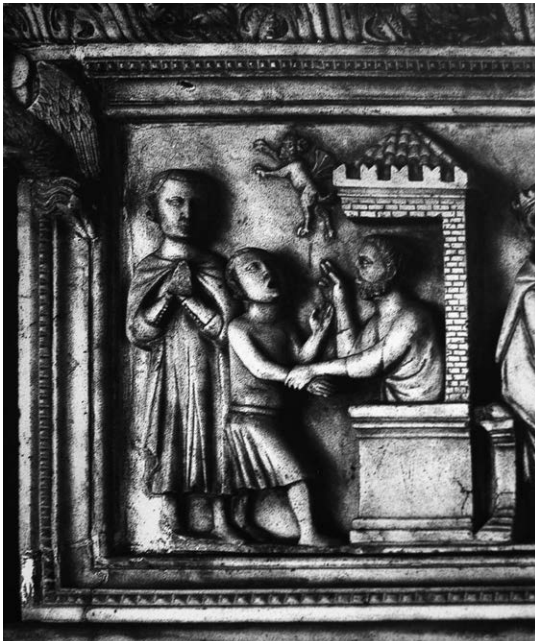


Fig. 12 – Udine, Museo del Duomo. Scultore lombardo: *Arca del Beato Bertrando* (part.).



Fig. 13 – Bologna, Pinacoteca Nazionale. Vitale da Bologna: *Quattro storie di sant'Antonio Abate* (part.).



iono segnate da una forte dicotomia: in alto, il gruppo ordinato di chi accompagna il santo al suo trapasso, o il suo trasporto solenne, o la tomba, liscia e tetragona; in basso, l'accorrere scomposto di un'umanità pellegrina e sofferente, alla ricerca di una grazia o di un miracolo.

Figure di infermi e deformati compaiono infine in scene a carattere religioso assai diversificate tra loro, di cui si accenna solamente: nelle personificazioni di Virtù e Carità in atto di fare l'elemosina a poveri e malati in pitture e miniature di ambito veneto (nn. 99-100)<sup>19</sup>; in due episodi del *Trionfo della Morte* di area altoatesina, in cui un anziano storpio accompagnato da una vecchia insegue la personificazione della morte, che cavalca un destriero impugnando una falce (nn. 101-102)<sup>20</sup>; nella scena di un esorcista che libera una donna in un *Pontificale* padovano di fine Trecento (n. 103).

La rassegna iconografica fin qui condotta suggerisce quindi come l'immagine degli infermi e dei deformati nel XIV secolo risulti strettamente funzionale alla narrazione di un'ampia gamma di episodi a carattere sacro, soprattutto di scene di guarigione, in un'ottica che enfatizza la misericordia e il potere taumaturgico di Cristo e dei santi. Anche la frequente dicotomia compositiva che caratterizza, come si è visto, alcuni filoni iconografici contribuisce a sottolineare questo aspetto, a conferma di come il quadro offerto dall'arte del XIV secolo in Italia settentrionale rispecchi fedelmente il concetto medievale di infermità e deformità come luogo dell'anima, ancor prima che del corpo<sup>21</sup>. Per questo motivo, probabilmente, malati, infermi e deformati non sono mai individuati con un intento ritrattistico individuale, ma compongono tendenzialmente un'unica categoria, debole e bisognosa dell'aiuto di Dio.

In nessun caso, tuttavia, le immagini sembrano esprimere un giudizio di riprovazione o di condanna nei confronti della deformità e ciò

<sup>19</sup> Si veda anche W. RINCÓN GARCÍA, *La Caritas cristiana en la iconografía medieval*, in *Relegados al margen*, pp. 199-209.

<sup>20</sup> Per l'iconografia del Trionfo della Morte, si veda, per un primo orientamento, *Il trionfo della morte e le danze macabre*, Atti del VI convegno internazionale, Clusone, 19-21 agosto 1994, a cura di C. Forte, Clusone 1997.

<sup>21</sup> Per il concetto di malattia in epoca medievale, si vedano M.S. MAZZI, *Salute e società nel medioevo*, Firenze 1978; J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Malato, medico e medicina nel medioevo*, Torino 1980; A.M. PATRONE, *Alimentazione e malattie nel medioevo*, in *La storia. I grandi problemi dal medioevo all'Età contemporanea*, I, Torino 1988, pp. 29-50; *Per una storia delle malattie*, a cura di J. Le Goff, J.C. Sournia, Bari 1996; *Morire nel Medioevo. Il caso di Siena*, Atti del convegno di studi, Siena 14-15 novembre 2002, a cura di S. Colucci, Siena 2004.

appare suggerito anche dal fatto che mai tale condizione, seppur puntualmente descritta, sia esibita, esacerbata o caricata di umori grotteschi: gli infermi cioè, come si vedrà più avanti, sono raffigurati nella crudezza dei loro sintomi, che certo alterano sgradevolmente il loro aspetto, ma le loro espressioni e i loro atteggiamenti non sono mai artificiosamente accentuati o abbruttiti nell'intento di suscitare sentimenti di riprovazione.

A questo proposito, merita un particolare cenno l'arca di San Nazario, custodita presso la cattedrale di Capodistria (Koper), sul cui fronte si affollano due gruppi di uomini, donne, bambini invalidi in cerca di guarigione alla tomba del santo, raffigurato al centro in atto di benedizione (n. 98): le loro deformità e la loro fatica sono minuziosamente indagati dall'artista, tuttavia essi non appaiono in alcun modo caricati grottescamente, anzi, i loro volti, fulcro dell'identità della persona, sono resi con lineamenti delicati e non sono interessati da alcuna alterazione o deformità.

Appare del resto particolarmente efficace accostare alle immagini appena proposte, per contrapposizione, l'immagine dei dannati in alcune coeve scene di *Giudizio universale*<sup>22</sup>. Questi ultimi – e a maggior ragione la figura di Satana – presentano volti e posture disarticolate, ossia 'deformazioni' che, in accordo alla visione cristiana<sup>23</sup>, non sono mai espressione di infermità patologiche, ma espedienti figurativi atti a evidenziare una condanna morale definitiva.

La malattia, l'infermità e l'invalidità, invece, sono sempre viste come occasione per accettare la volontà divina e redimersi: per cercare innanzitutto la salvezza dell'anima e, di conseguenza, quella del corpo. È questo che le immagini finora viste restituiscono: infermi e deformi che si avvicinano a Gesù, maestro e taumaturgo, o che cercano l'intercessione dei santi, figura di Cristo, in una domanda che è, allo stesso tempo, di salute del corpo e di salvezza dell'anima.

### 3. L'IMMAGINE DEI DEFORMI E DEGLI INFERMI NEL XIV SECOLO

L'occhio dell'artista trecentesco, tuttavia, consente di cogliere anche molto di più. Egli, infatti, pur obbedendo, come si è visto, a pre-

<sup>22</sup> Per il tema iconografico del *Giudizio universale*, si vedano Y. CHRISTIE, *Giudizio universale*, in EAM, VI, Roma 1995, pp. 791-805; J. BASCHET, *Inferno*, in EAM, VIII, Roma 1996, pp. 351-357; Y. CHRISTIE, *Il giudizio universale nell'arte del medioevo*, Milano 2000.

<sup>23</sup> Si veda il contributo di Joseph Ziegler nel presente volume.

cise convenzioni figurative e narrando prevalentemente episodi tratti dalla storia sacra, tende, soprattutto in seguito alla lezione giottesca, ad attualizzare i contenuti delle sue raffigurazioni in una forma che parla anche e soprattutto della vita e dei costumi degli uomini a lui contemporanei. Le figure bibliche ed evangeliche e i protagonisti di vicende legate alle vite dei santi assumono perciò le sembianze di uomini del XIV secolo, aprendo una finestra sull'aspetto degli infermi e dei deformati dell'epoca. Occorre naturalmente procedere con cautela, dal momento che non sempre risulta facile distinguere malanni e deformità o associare i sintomi raffigurati a patologie ben precise. Nella maggior parte dei casi, l'identificazione dell'infermità appare certa in relazione al contesto figurativo in cui appare inserita; vi sono invece casi – come, ad esempio, le guarigioni di moltitudini di malati o gli episodi in cui gruppi di invalidi accorrono alle tombe dei santi –, in cui essa appare affidata alla sola descrizione dei sintomi. Così, vi sono casi in cui risulta problematico comprendere la natura stessa dei morbi, mentre quasi sempre non è possibile capire se le alterazioni a carico degli arti superiori o inferiori siano dovute a deformità congenite, a traumi, o non siano piuttosto conseguenze di gravi patologie all'epoca diffusissime, come la lebbra o l'ergotismo. Non è questo, tuttavia, lo scopo dell'artista medievale. La produzione figurativa non restituisce uno sguardo 'medico' sulla deformità (così come lo si intenderebbe secondo i criteri della medicina contemporanea): ne osserva sì i sintomi, così come potevano essere compresi dall'uomo dell'epoca, ma soprattutto coglie la condizione del deforme nella sua globalità, ponendo particolare attenzione alla postura, allo sguardo, all'abbigliamento, al contesto in cui egli si muove, e, attraverso questi, al suo *status* sociale. Vale quindi la pena di soffermare brevemente l'attenzione su ognuno di questi aspetti.

In trentadue scene dipinte, miniate e scolpite, compaiono figure caratterizzate da vistose deformità fisiche<sup>24</sup>, indagate dagli artisti con occhio attento, talvolta realisticamente crudo, anche se – come si è visto – rispettoso nei loro confronti e per questo ancor più affidabile nella loro restituzione<sup>25</sup>. Sono uomini, donne, giovani e vecchi che presentati, di volta in volta, patologie gravi, diverse tra loro, che gli artisti colgono nei loro sintomi più evidenti: mani atrofizza-

<sup>24</sup> Si vedano i nn. 23-26, 59-61, 63-69, 71, 77, 86-88, 90-102.

<sup>25</sup> Tale affidabilità, come già accennato, non va intesa come puntuale descrizione della patologia in senso medico, quando piuttosto come restituzione fedele della condizione del deforme nella società dell'epoca.

te e piegate quasi ad artiglio; deformità a carico degli arti inferiori, con piedi piegati in modo innaturale; mutilazioni, soprattutto a carico delle gambe; alterazioni scheletriche che comportano posture curve, a livelli più o meno accentuati; paralisi parziale o totale degli arti inferiori, che li costringe a giacere coricati su lettucci, seduti o inginocchiati su pagliericci o appoggiati a sostegni. Talora, essi sono raffigurati mentre vengono trasportati, a spalle, da altre persone, o mentre tentano di muoversi penosamente a carponi. La loro condizione di grave invalidità impone quasi sempre l'uso di ausili: bastoni, nei casi più lievi, ma nella maggior parte lunghe stampelle di legno a cui si appoggiano pesantemente, e, nel caso di paralisi degli arti inferiori, piccole stampelle a forma di sgabellino da impugnare con le mani per tentare di muoversi in autonomia.

Questi tratti consentono di aprire uno squarcio sulla condizione sociale del deforme: nell'ambito della più ampia categoria degli infermi, infatti, quella di coloro che sono affetti da deformità è certamente la più frequentemente raffigurata. Raramente essi sono raffigurati soli, mai individualmente caratterizzati; compaiono in gruppi, anche numerosi, come categoria spesso associata a poveri, pellegrini e prigionieri, a cui generalmente li accomuna una condizione di indigenza, quindi non solo bisognosa di guarigione e di cure, ma anche di sostegno materiale<sup>26</sup>. Ciò appare particolarmente evidente nelle immagini che raffigurano l'elemosina dei santi, nelle scene della loro morte e dei loro funerali, o di pellegrinaggio alle loro tombe: deformati, infermi, poveri, pellegrini e prigionieri appaiono strettamente associati, fino quasi a comporre un'unica e indistinta categoria di persone disagiate, funzionali a individuare il lato debole della società. Ne è prezioso indizio, ad esempio, la raffigurazione della Carità in due corali gemelli del Capitolo veronese, in cui la personificazione della virtù teologale fa indifferentemente, in un caso, l'elemosina a uno storpio (n. 100), nell'altro a un povero.

Che la condizione di povero e di infermo esprimesse del resto una situazione di bisogno e uno *status* sociale precario e diminuito è evidenziato, a livello visivo, non solo dall'atteggiamento umile, ma anche e so-

<sup>26</sup> Per l'associazione di infermi e deformati a poveri, pellegrini e prigionieri nell'iconografia medievale, si vedano M. MOLLAT, *Les pauvres au moyen âge*, «Revue de l'histoire des religions», CXCVII (1980), 1, pp. 83-87; Curare e guarire, pp. 25-53; BOURDUA, *Painting the poor*, pp. 335-337; ESPOSITO, *L'assistenza a poveri e malati*, pp. 175-189.



Fig. 14 – Udine, Duomo. Maestro dei Padiglioni: *Storie di San Nicola* (part.).

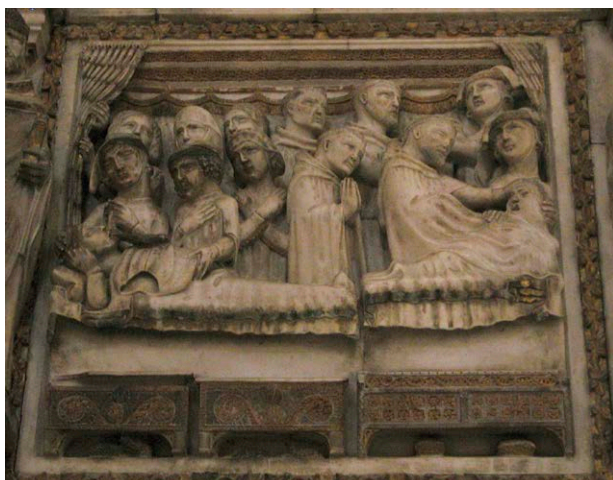


Fig. 15 – Milano, Sant'Eustorgio, cappella Portinari. Giovanni di Balduccio: *Arca di San Pietro Martire* (part.).

Fig. 16 – Lentate sul Seveso, Oratorio di Santo Stefano. Pittore lombardo: *Santo Stefano arrestato mentre benedice malati e infermi.*

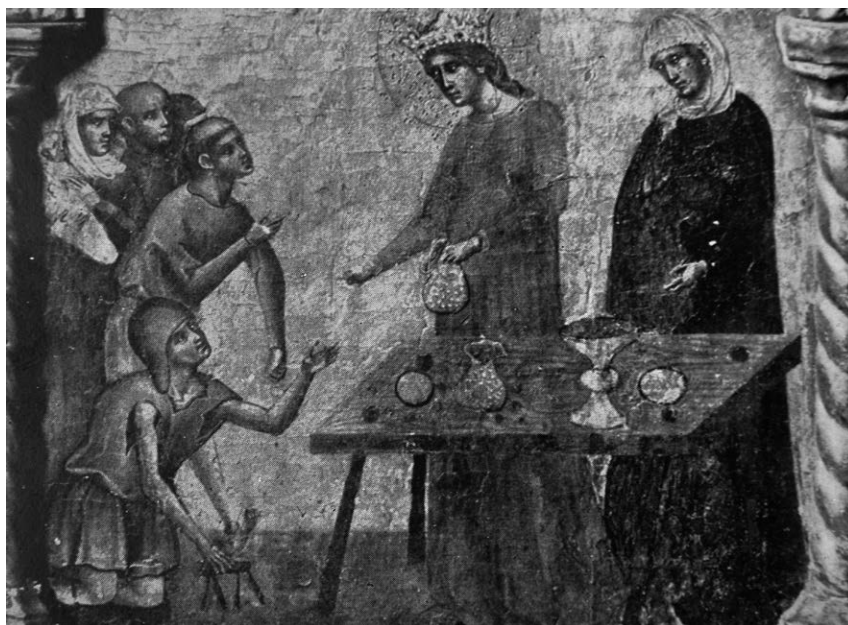


Fig. 17 – Krk (Veglia), Vescovado. Bottega di Paolo Veneziano: *Polittico di Santa Lucia* (part.).

prattutto attraverso la resa dell'abbigliamento<sup>27</sup>. Essi sono il più delle volte scalzi e le loro vesti – analogamente a quelle dei poveri e dei viandanti – hanno usualmente un aspetto semplice e dimesso: spesso di panno scuro, marrone o nero, senza ornamenti, talora addirittura consunte e strappate. Particolarmente indicativa a questo proposito risulta la scena di guarigione di un gruppo di invalidi dinanzi alla salma di papa Urbano V (n. 90): prima del miracolo, essi appaiono abbigliati con umili vesti marroni e nere; dopo la guarigione, gli abiti appaiono schiariti e maggiormente curati, quasi a sottintendere una migliorata condizione sociale.

In alcuni, anche se rari casi, gli infermi indossano invece vesti eleganti, che ne sottolineano uno *status* sociale elevato, come il cieco in veste dottorale in un breviario miniato bolognese, o il paralitico sdraiato sul suo lettuccio, con il berretto, il lungo abito ornato da cintura e le eleganti scarpe appuntite, in un dipinto nell'oratorio di Lentate sul Seveso (n. 86): anche se convenzionalmente associata alla povertà, queste immagini assicuravano a chi le osservava come la condizione di malattia e di bisogno alla fine riguardasse tutti, poveri e ricchi.

Considerati in epoca medievale gli infermi per eccellenza, i lebbrosi compaiono in circa diciotto episodi dipinti e miniati<sup>28</sup>, che restituiscono l'immagine di una patologia particolarmente grave ed emarginante<sup>29</sup>. Si tratta unicamente di episodi di guarigione, in cui i malati appaiono quasi del tutto nudi, scalzi, rivestiti solo di perizoma, tutt'al più di una

<sup>27</sup> Per un inquadramento del costume e della moda nei dipinti del XIV secolo, si vedano L. BELLOSI, *Moda e cronologia. Per la pittura di primo Trecento*, «Prospettiva», XI (1977), pp. 12-27; Id., *La pecora di Giotto*, Torino 1985; *Dalla testa ai piedi. Costume e moda in età gotica*, Atti del convegno di studi, Trento, 7-8 ottobre 2002, a cura di L. Dal Prà e P. Peri, Trento, 2006 (Beni Artistici e Storici del Trentino. Quaderni, XII). Con particolare riferimento all'abbigliamento di poveri e infermi, si rinvia a BOURDUA, *Painting the poor*, p. 340.

<sup>28</sup> Si vedano i nn. 2-5, 14-22, 60 (?), 73, 89, 97 (?), 106.

<sup>29</sup> Per l'iconografia dei lebbrosi nell'arte del tardo Medioevo, si vedano, nell'ampia bibliografia disponibile, W.B. OBER, *Can the leper change his spots? The iconography of leprosy*, I, «The American Journal of dermatopathology», V (1983), 1, pp. 43-58; Id., *Can the leper change his spots? The iconography of leprosy*, II, «The American Journal of dermatopathology», V (1983), 2, p. 173-186; F.O. TOUATI, *Archives de la lèpre. Atlas des léproseries entre Loire et Marne au Moyen Âge*, Paris 1989; N. BÉRIOU, F.O. TOUATI, «Voluntate Dei leprosus». *Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles*, Spoleto 1991; BOURDUA, *Painting the poor*, pp. 344-346; COBIANCHI, «... Come vero amante», pp. 55-67, con bibliografia; BOECKL, *Images of leprosy*; N. GUGLIELMI, *Il Medioevo degli ultimi. Emarginazione e marginalità nei secoli XI-XIV*, Roma 2001, pp. 90-115; *Malsani* 2012.

tunica candida avvolta intorno alle spalle, talora con il capo fasciato da bende: l'esposizione dei corpi sembra voler sottolineare la fragilità e la miseria della loro condizione – *Nudus egressus sum de utero matris meae*, come ricorda Giobbe (*Gb.* 1, 21) – e consente l'impietosa descrizione delle ulcere e delle piaghe che li ricopre. Va sottolineato, tuttavia, come in nessun caso i lebbrosi siano raffigurati, come la sintomatologia del loro male richiederebbe, come persone affette da deformità, causate dalle caratteristiche alterazioni muscolari a carico del viso o degli arti: la lebbra è convenzionalmente descritta come una devastante affezione cutanea. Ciò dipende probabilmente da codificate convenzioni iconografiche, che tuttavia tradiscono l'incertezza e la difficoltà che nel mondo medievale esisteva rispetto alla diagnosi della malattia, spesso confusa con altre patologie che presentavano sintomi simili, come le dermatosi o la sifilide.

L'atteggiamento dei lebbrosi, come già visto nelle raffigurazioni dei deformati, appare di particolare sofferenza e deprivazione. Spesso si aiutano camminando con stampelle, unico segno distintivo, tra i tanti che le fonti ricordano associati alla loro figura: sonagli, raganelle, scodelle, che essi dovevano obbligatoriamente portare con sé, nelle rare occasioni in cui ad essi era consentito di uscire dai lebbrosari in cui erano confinati, al fine di poter essere facilmente individuati e tenuti a distanza dalle altre persone. Tale condizione di emarginazione non è chiaramente espressa nelle immagini trecentesche, tuttavia essa è suggerita dal fatto che, nelle scene di guarigione, quasi sempre i lebbrosi compaiono soli e, nei rari casi in cui ad essi siano associate persone sane, esse paiono tenersi a debita distanza o addirittura esprimono orrore e ribrezzo per la loro condizione. Lo dimostra suggestivamente un riquadro dipinto nell'oratorio di Lentate sul Seveso, in cui san Ludovico da Tolosa offre il suo letto a un lebbroso, alla presenza di alcuni astanti (n. 89). Questi ultimi, che le vesti lussuose e ricercate assicurano di ottima estrazione sociale, allontanano lo sguardo dal malato e si portano le mani al naso, per ripararsi dalla vista e dall'odore del morbo. La loro reazione appare da un lato funzionale ad esaltare, per contrapposizione, la misericordia del santo; dall'altra si lega strettamente alla particolare gravità della patologia, senza peraltro sottendere una condanna della persona che ne è affetta. L'infermo, infatti, presenta in evidenza i sintomi del suo male, senza tuttavia che il pittore li traduca o li carichi in atteggiamenti grotteschi del corpo, che anzi appare esile ed elegante.

Molte delle considerazioni appena sottolineate a proposito di persone affette da deformità e da lebbra – condizioni di salute fortemente compromesse e situazioni di povertà, marginalità o addirittura di emar-



ginazione sociale<sup>30</sup> – possono essere estese alla più ampia categoria di persone non affette da alterazioni corporee visibili, ma da invalidità croniche e irreversibili. In questi casi, dare consistenza a patologie di non immediata evidenza visiva risulta ben più difficile per l'artista trecentesco, costretto a suggerirle in modo indiretto, attraverso espedienti talora artificiosi. Se ne accenna solamente. I ciechi (diciannove casi in tutto), ad esempio, sono raffigurati a occhi chiusi, talora seduti o inginocchiati, muniti di bastoni a cui appoggiarsi, soli o con un accompagnatore che li sostiene e li guida<sup>31</sup>; talvolta, per rendere ancor più evidente la loro debolezza, essi stessi si indicano gli occhi con le mani<sup>32</sup>. Analogamente, sordi e sordomuti (undici casi) si indicano bocca e orecchie; mentre, negli episodi miracolosi, Cristo e i santi risanano per contatto, sfiorando con la mano le loro labbra<sup>33</sup>. Anche l'infermità mentale non appare di per sé facilmente raffigurabile. In questo caso, le quindici testimonianze dell'epoca tendono però a restituirne un'immagine piuttosto stereotipata, in numerose scene di guarigione<sup>34</sup>. La 'follia' appare infatti come una forma di possessione da parte di Satana, che allontana l'uomo da Dio (si pensi anche al 'pazzo' con il volto e le braccia alzate nel gesto di ripudiare il Signore, a commento del Salmo *Dixit insipiens in corde suo*, n. 8). Gli interventi miracolosi sono quindi intesi sempre in senso esorcistico, cioè come espulsione dal corpo del demone, causa dell'infermità<sup>35</sup>. I malati sono quindi raffigurati nel momento in cui diavolo, sconfitto a seguito dell'intervento miracoloso operato da Cristo o

<sup>30</sup> Per il concetto di marginalità e di emarginazione sociale e per alcuni spunti sull'iconografia della marginalità in epoca medievale, si rinvia, per un primo orientamento, a M. CAMILLE, *Image on the Edge: The Margins of Medieval Art*, London 1992; GUGLIELMI, *Il Medioevo degli ultimi*, pp. 36-118, con bibliografia, e gli atti dei convegni *Armut und Armenfürsorge in der italienischen Stadtkultur e Relegados al margen*.

<sup>31</sup> Si vedano i nn. 1, 6-7, 36-47, 63, 82, 85, 90.

<sup>32</sup> Per la rappresentazione della cecità nell'arte medievale, con particolare riferimento all'epoca paleocristiana, si vedano DULAËY, *Symboles des évangiles*, pp. 103-133; DRESKEN-WEILAND, *Immagine e parola*, pp. 196-203.

<sup>33</sup> Si vedano i nn. 9-13, 48-51, 60, 80. Soltanto l'infermità di Zaccaria (nn. 9-13) viene evidenziata attraverso il gesto dello scrivere il nome del figlio su un rotolo di carta.

<sup>34</sup> Si vedano i nn. 9, 27-35, 62, 70, 72, 74, 103.

<sup>35</sup> Per la rappresentazione della malattia mentale nell'arte medievale, si vedano, per un primo orientamento, M. FOUCAULT, *Storia della follia*, Milano ed. 1980, pp. 11-48; M. LAHARIE, *La folie au Moyen Âge, XI<sup>e</sup>- XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1992; GUGLIELMI, *Il Medioevo degli ultimi*, pp. 119-145.

da santi, fuoriesce dalla loro bocca, liberandoli. Non mancano tuttavia altri indizi, capaci di restituire un'immagine più realistica dello *status* dei 'folli' nel XIV secolo. A differenza degli infermi finora visti, in molti casi essi tendono a esprimere, con il loro corpo, moti incontrollabili, con movimenti disarticolati di braccia e gambe che talora necessitano di un contenimento da parte di alcuni astanti, che li trattengono cingendo loro la vita, o addirittura sono costretti a sostenerne completamente il peso. Tuttavia, l'impressione che le immagini restituiscono è che il male non implicasse, come nel caso dei lebbrosi, una particolare esclusione sociale, come sarebbe avvenuto di lì a qualche secolo<sup>36</sup>.

#### 4. ACCANTO AGLI INFERMI: LA SOCIETÀ DEI 'SANI' A CONFRONTO CON LA DEFORMITÀ

Le testimonianze artistiche costituiscono quindi un momento privilegiato per tentare di ricostruire l'aspetto di infermi e deformati nel XIV secolo; ugualmente, esse offrono spunti significativi per comprendere l'atteggiamento di coloro che, 'sani', entrano in relazione con la deformità.

Molti sono i casi in cui, accanto ai malati e agli invalidi, figurano persone che li accompagnano e li sostengono con tenerezza. È il caso, ad esempio, di chi si fa carico di accompagnare invalidi o infermi con difficoltà di deambulazione, caricandoseli sulle spalle, o sostenendoli per le braccia, o tenendoli addirittura in braccio; o di chi compare al fianco di ciechi e sordomuti, guidandoli e cingendo loro affettuosamente le spalle o le braccia; o di chi contiene fisicamente gli spasmi degli indemoniati. Sono immagini che restituiscono l'idea di un corpo sociale che non esclude, ma si fa carico e assiste coloro che sono avvertiti come soggetti deboli, 'diminuiti', attraverso pratiche assistenziali originate dai precetti evangelici delle opere di misericordia<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> FOUCAULT, *Storia della follia*, p. 14.

<sup>37</sup> Per il tema dell'assistenza nell'ambito della rappresentazione artistica, si vedano M. CHIellini NARI, *Le opere di misericordia per immagini*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Atti del XXVII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto 1991 (Atti dei convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo. Accademia Tudertina e del Centro di Studi sulla Spiritualità / 4), pp. 415-446; *Curare e guarire*, pp. 134-142; COBIANCHI, "Come vero amante", pp. 55-67; ESPOSITO, *L'assistenza a poveri e malati*, pp. 175-189; *L'iconografia della solidarietà. La mediazione delle immagini (secoli XIII-XVIII)*, a cura di M. Carboni, M.G. Muzzarelli, Venezia 2011.



Fig. 18 – Milano, Sant’Eustorgio, cappella Portinari. Giovanni di Balduccio: *Arca di San Pietro Martire* (part.).



Fig. 19 – Lentate sul Seveso, Oratorio di Santo Stefano. Pittore lombardo: *Trasporto del corpo di Santo Stefano nella chiesa di Gerusalemme*.



Fig. 20 – Venezia, Museo di San Marco. Paolo Veneziano: *Pala Feriale* (part.).



Fig. 21 – Bolzano, Chiesa dei Domenicani. Maestro dei Domenicani: *Trionfo della morte* (part.).



Fig. 22 – Padova, Cappella degli Scrovegni. Giotto: *Giudizio Universale* (part.).

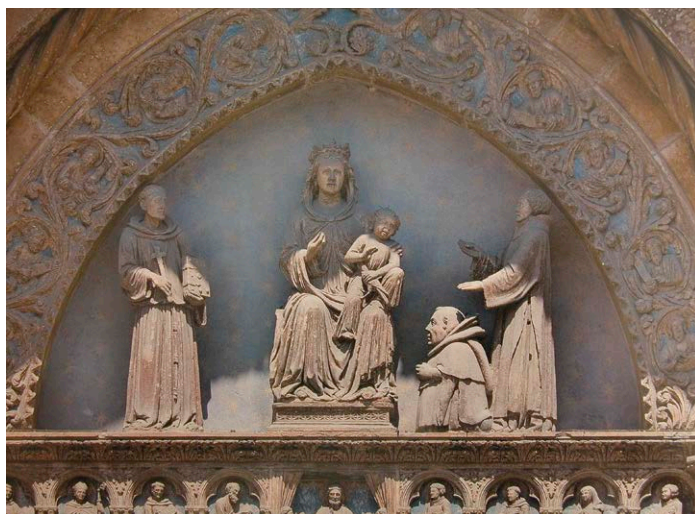


Fig. 23 – Vicenza, San Lorenzo, lunetta del portale maggiore. Andriolo de' Santi: *Madonna con Bambino in trono, san Francesco, san Lorenzo e Pietro 'nan' da Marano inginocchiato*.

Una partecipazione emotiva più sfumata ma tuttavia solidale con i malati emerge in alcuni episodi corali di richiesta di guarigione dinanzi a Cristo, ai santi o alle loro tombe, in cui una folla di persone sia sane, sia deformi, di diverse estrazioni sociali, si fa interprete di una comune supplica di grazia e intercessione. A questo proposito, risultano di particolare interesse due scene dipinte da Giusto de' Menabuoi nel Battistero e nella Basilica del Santo a Padova (nn. 60, 97), che raffigurano rispettivamente Cristo che guarisce una moltitudine di malati e la folla raccolta intorno alla tomba del beato Luca Belludi. Ad eccezione di due donne malate raffigurate nel primo episodio, tutti gli altri infermi indossano abiti modesti, che ne suggeriscono una condizione sociale povera e disagiata. Tutti occupano una posizione ben definita e distinta – a semicerchio intorno alla figura di Cristo nel primo caso, sulla destra, appena al di sotto del sarcofago, nel secondo –, che tuttavia non li emargina rispetto agli altri astanti: essi sono parte del corpo sociale, seppur in una posizione di marginalità, e a pieno titolo rientrano nella preghiera corale rivolta a Cristo e al beato Luca, che coinvolge ugualmente ricchi e poveri, sani e malati.

In altre scene di guarigione, invece, vicino ai malati compaiono personaggi che assistono all'evento con un certo distacco, senza alcuna apparente compartecipazione emotiva, e talora, come si è visto, esprimono addirittura disgusto nei confronti della loro condizione. Si tratta di rari episodi, che tuttavia lasciano trasparire un più vario e forse meno prevedibile spettro di atteggiamenti e reazioni suscitato, a livello sociale, dall'infermità e dalla deformità.

##### 5. TRA GIURISTI, MEDICI E SIGNORI: IPOTESI *EX FRAGMENTIS* SU UN'IMMAGINE 'LAICA' DELLA DEFORMITÀ

Vi sono poi alcuni rari, ma estremamente significativi, casi in cui l'iconografia della deformità pare sottrarsi alla sfera del sacro e introdurre a una visione più laica. Si tratta, per la verità, di un gruppo di opere talmente esiguo da non consentire che un primo, cauto sguardo, tuttavia denso di suggestioni.

Nella lunetta del portale della basilica di San Lorenzo a Vicenza, inginocchiato dinanzi alla Vergine con il Bambino in trono, tra i santi Francesco e Lorenzo, spicca la figura del potente committente dell'opera, Pietro 'nan' da Marano, notevole vicentino e fidato amico degli Scaligeri (n. 104). Anche se la scena rientra nell'ambito di un soggetto religioso – una sacra rappresentazione a carattere funerario –, non

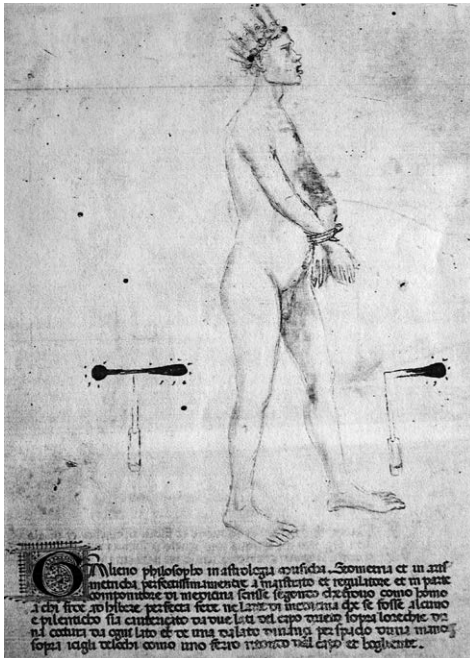


Fig. 24 – Padova, Biblioteca Medica «Vincenzo Pinali», *Libro de le experienze che fa el cauterio del fuoco ne corpi humani* di Bartolomeo Squarzialupi, Ms. Fanzago 2, I, 5, 28, c. 10v. Miniaturista padovano: *Uomo affetto da epilessia*.



Fig. 25 – Padova, Cappella degli Scrovegni. Giotto: *Stultitia*.



Fig. 26 – Italia, collezione privata (da un'abitazione di Bergamo alta). Pittore bergamasco vicino al Maestro dell'Adorazione dei Magi: *Due medici visitano un malato*.

sfugge la grande eleganza dell'opera, frutto dello scalpello di Andriolo de' Santi, ma soprattutto la realistica raffigurazione della deformità del donatore. Il nanismo di Pietro non viene infatti dissimulato dallo scultore e non necessita dell'intervento miracoloso della Vergine, come negli episodi di guarigione finora visti: il committente chiede misericordia per la sua anima («per anema mia», secondo il testamento del 1340)<sup>38</sup>, non per il suo corpo. La disinvolta affermazione di una diversa fisicità – del resto sottolineata anche dal soprannome 'nan' – pare il tratto peculiare della raffigurazione, quasi a suggerire come, in virtù di uno *status* sociale privilegiato, il difetto fisico possa non essere nascosto e divenire anzi motivo di distinzione.

Ancora in bilico tra il sacro e il profano, alcune miniature del sofisticato ed estroso Maestro della Novella, raffiguranti alcuni *Malati presso un altare* e una *Moglie con marito lebbroso*, illustrano due capitoli della *lectura* del canonista bolognese Giovanni d'Andrea sul terzo, quarto e quinto libro dei *Decretali* di Gregorio IX, in un manoscritto copiato a Padova nel 1396 (nn. 105, 106): le illustrazioni, corredo di un libro giuridico, paiono tuttavia richiamarsi a soggetti religiosi, come, ad esempio, Giobbe malato con la moglie e gruppi di infermi e pellegrini in visita alle tombe dei santi. In molti manoscritti miniati di argomento giuridico di ambito bolognese compaiono invece animate immagini che descrivono il momento del testamento (nn. 108-109): alla presenza di un nutrito gruppo di testimoni, in un interno domestico, il testatore, generalmente un anziano uomo che siede infermo nel suo letto, detta le sue volontà ad un notaio, seduto lì accanto nell'atto di trascriverle fedelmente su pergamena.

Finemente delineato con inchiostro bruno e ombreggiato in delicate sfumature rosate, il corpo di un epilettico campeggia a illustrazione di un capitolo del trattato medico-chirurgico di Bartolomeo Squarcialupi, *Libro de le experiençe che fa el cauterio del fuecho ne corpi humani*, composto ancora a Padova a cavallo tra XIV e XV secolo (n. 107). L'immagine, a corredo di un testo composto da un docente dello Studio patavino e medico di fama, fa parte di un più ampio apparato iconografico, oggi consistente di diciassette tavole anatomiche, che restituiscono l'idea di un corpo ormai sottratto alla sfera del sacro e oggetto di un'indagine medica sistematica sulla pratica della cauterizzazione. Tuttavia, proprio nella figura dell'epilettico – unica, tra

<sup>38</sup> Si veda, da ultimo, L. TREVISAN, *Il tempio di San Lorenzo a Vicenza*, Treviso 2011, p. 70.



quelle illustrate, che evidenzi tratti deformati negli arti legati e nei lineamenti caricati, quasi negroidi, del volto – l'artista si rifà volutamente a un modello ancora desunto dal repertorio sacro: la *Stultitia* dipinta da Giotto nella cappella degli Scrovegni, colta anch'essa di profilo e con una corona di piume sul capo<sup>39</sup>. Il rimando, che certo costituiva innanzitutto un omaggio al grande maestro fiorentino, lascia pure intravedere come l'immaginario contemporaneo fosse fortemente condizionato dal repertorio figurativo religioso e quanto ad esso l'artista trecentesco tendesse ad ispirarsi anche nel caso di illustrazioni di testi di soggetto profano. L'iconografia della *Stultitia*, infatti, si ispira chiaramente a quella del folle, inteso come persona malata e lontana da Dio, ma anche rozza e incolta: ed è a questo profilo che il miniatore si ispira per la figura dell'epilettico che, probabilmente a motivo delle caratteristiche crisi convulsive, viene associato ai folli e agli 'indemoniati', con i loro moti incontrollati e scomposti<sup>40</sup>.

Le cose erano lentamente destinate a cambiare, con l'avvento della medicina e della professione di medico, che proprio nel basso Medioevo iniziano a farsi spazio e a trovare una propria autonomia<sup>41</sup>. Ne è suggestiva testimonianza una frammentaria scena raffigurante la visita di due medici a un malato, oggi in collezione privata, ma in origine parte di un più ampio ciclo, eseguito nel terzo quarto del XIV secolo in una casa privata a Bergamo alta (n. 110). A sinistra, l'infermo, steso a letto, si rivolge a una dama che lo assiste, mentre un giovane medico gli tasta il polso; sulla destra, oltre una cortina da cui sbircia una giovane donna, un medico più anziano osserva un'ampolla vitrea in cui sono probabilmente contenute le urine del paziente.

Anche se il soggetto rimanda a una generica condizione di infermità, la sua considerazione appare ugualmente di grande interesse. Per la prima volta, infatti, l'artista offre agli occhi dello spettatore contemporaneo un intimo episodio di vita quotidiana in un interno domestico dell'epoca, indagandolo con un vario ed estremamente moderno spettro di affetti e di umori: il volto stanco e illanguidito, quasi suppli-

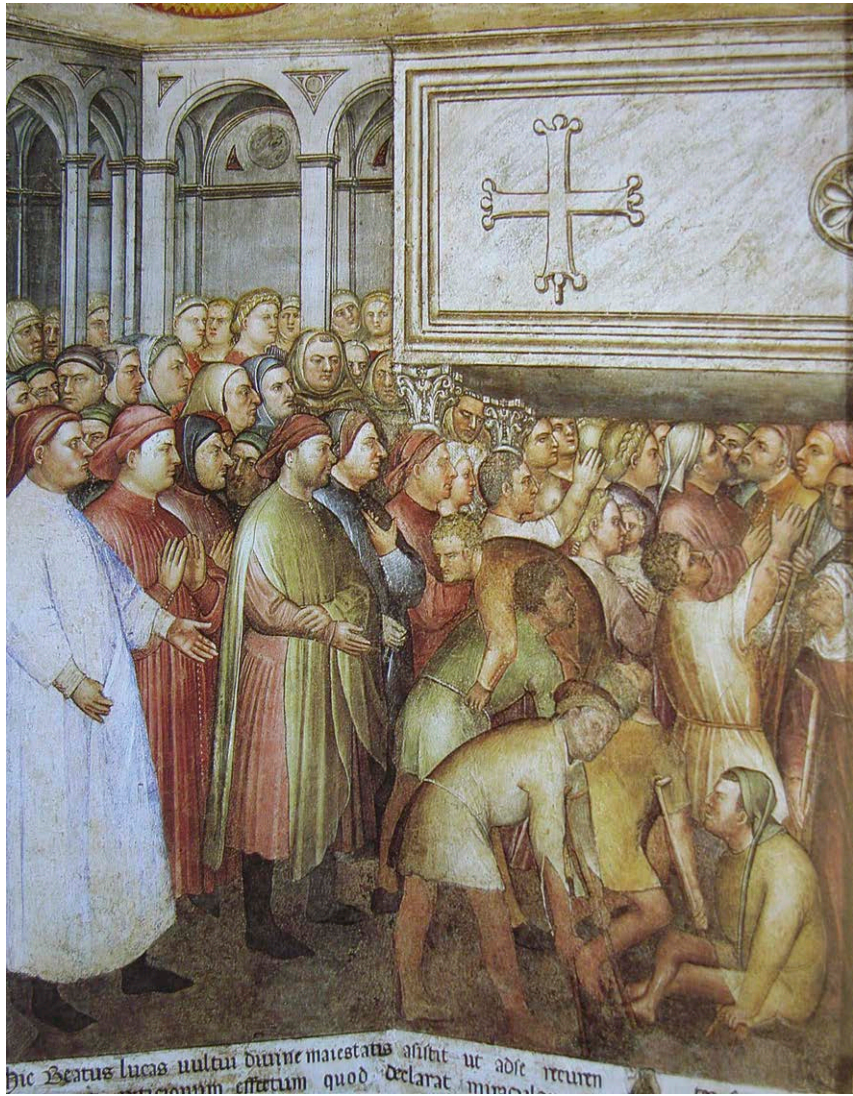
<sup>39</sup> Per l'iconografia giottesca delle virtù e dei vizi, si vedano C. BELLINATI, *La rappresentazione giottesca dei vizi e delle virtù*, «Padova e il suo territorio», XVII (2002), 97, pp. 32-33; G. PISANI, *L'ispirazione filosofico-teologica della sequenza "Vizi-Virtù" nella Cappella degli Scrovegni di Giotto*, «Bollettino del Museo Civico di Padova», XCIII (2004 ma 2005), pp. 61-97.

<sup>40</sup> Si veda alla p. 220.

<sup>41</sup> Si veda la bibliografia indicata alla nota 21.



Tav. I – Padova, Battistero. Giusto de' Menabuoi: *Gesù guarisce una moltitudine di malati* (part.).



Tav. II – Padova, Basilica del Santo, cappella del beato Luca Belludi. Giusto de' Menabuoi: *Il Beato Luca intercede per gli infermi raccolti presso la sua tomba* (part.).



Tav. III – Albizzate, Oratorio di San Ludovico. Pittore lombardo: *San Ludovico da Tolosa accoglie un lebbroso nel proprio letto.*



Tav. IV – Bolzano, Duomo. Maestro di Urbano V: *Morte di Urbano V e registrazione delle guarigioni miracolose.*



Tavv. V-VI – Capodistria (Koper), Cattedrale. Scultore veneziano: *Arca di San Nazario* (part.).



Tav. VII – Padova, Musei Civici (dalla reggia carrarese di Padova). Guariento: *Angelo con giglio (Virtù) che soccorre uno storpio e un pellegrino.*

cante, del malato; lo sguardo compostamente preoccupato della dama che lo assiste; l'espressione concentrata del giovane dottore che lo visita e il gesto sapiente delle sue mani sul braccio del paziente; l'accesa curiosità della giovane donna che sporge il capo oltre il tendaggio per osservare una pratica medica per lei nuova e affascinante; il moto autorevole dell'anziano luminare che, con la mano destra, porta l'ampolla all'altezza del viso per scrutarla da vicino, mentre alza la sinistra in un gesto di grave concentrazione, quasi fosse giunto, dopo attenta riflessione, a una diagnosi.

Le eleganti cortine, le vesti ricche e raffinate, il morbido giaciglio assicurano l'elevata estrazione sociale dei protagonisti della scena, a conferma di come le prime pratiche mediche fossero circoscritte a una ristretta *élite* culturale e sociale; ma anche di come l'infermità e la deformità (come si è visto, ad esempio, anche nel caso di Pietro da Marano) fossero una condizione comune dell'uomo delepoca, povero o ricco che fosse<sup>42</sup>.

Abbandonata una dimensione 'verticale' in cui il bisogno dell'uomo intercetta la misericordia divina, l'episodio restituisce una dimensione 'orizzontale' dell'infermità, occasione per una ricca gamma di relazioni umane, affettive e professionali.

<sup>42</sup> Si veda anche ARGENZIANO, *Giobbe e Lazzaro*, pp. 73-117.

## CATALOGO DELLE OPERE

Per comodità di consultazione, il catalogo è ordinato secondo un criterio tematico (episodi tratti dall'Antico Testamento, dal Nuovo Testamento, dai Vangeli Apocriefi, dalle *Vitae Sanctorum*, altri episodi a carattere religioso e a carattere profano, seguendo l'ordine di esposizione utilizzato nei paragrafi 2 e 5); nell'ambito dello stesso soggetto, si è seguito un criterio cronologico. Le schede riportano il titolo e alcune indicazioni relative all'autore, alla datazione, alla tecnica (pittura murale, pittura su tavola, miniatura, scultura), all'ubicazione e una sintetica ma qualificata bibliografia storico-artistica di riferimento.

## 1. ANTICO TESTAMENTO

## 1.a. Episodi tratti da fatti biblici

## 1.

*Tobia accecato dallo sterco di rondini*

Maestro degli Antifonari di Padova, inizio del XIV secolo

Miniatura alla c. 26v dell'Antifonario Ms. B 16

Padova, Biblioteca Capitolare

BIBL.: C. BELLINATI, *Antifonario* (scheda n. 19), in *La miniatura a Padova dal Medioevo al Settecento*, catalogo della mostra, Padova, Palazzo della Ragione; Padova, Palazzo del Monte di Pietà; Rovigo, Accademia dei Concordi, 21 marzo-27 giugno 1999, a cura di G. Baldissin Molli, G. Mariani Canova, F. Toniolo, Modena 1999, pp. 89-90; ID., *Antifonario* (scheda n. 22), ivi, p. 93; G. MARIANI CANOVA, *La miniatura del Trecento in Veneto*, in *La miniatura in Italia. I. Dal tardo antico al Trecento con riferimenti al Medio Oriente e all'Occidente europeo*, a cura di A. Putaturo Donati Murano, A. Perriccioli Saggese, Napoli 2005, pp. 164-166; F. TONIOLO, *I libri corali del Trecento della Biblioteca Capitolare di Padova: il catalogo delle miniature e la ricezione dei modelli giotteschi*, in *La catalogazione dei manoscritti miniati come strumento di conoscenza. Esperienze, metodologia, prospettive*, Atti del convegno internazionale di studi, Viterbo, 4-5 marzo 2009, a cura di S. Maddalo, M. Torquati, Roma 2010 (Nuovi Studi Storici, 87), pp. 127-140.



## 1.b. Raffigurazioni di Giobbe

2.

*Giobbe piagato con la moglie e un amico* (?)

Pittore lombardo, primo quarto del XIV secolo

Pittura murale

Lodi, Cattedrale

BIBL.: A. DALL'ORA, *Lodi*, in *La pittura in Lombardia. Il Trecento*, Milano 1993, pp. 167-169; *Il duomo di Lodi*, in *Lombardia gotica*, a cura di R. Cassanelli, Milano 2002, p. 294.

3.

*Giobbe affronta lo scherno altrui*

Maestro degli Antifonari di Padova, inizio del XIV secolo

Miniatura alla c. 14<sup>v</sup> dell'Antifonario Ms. B 16

Padova, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 1.

4.

*Giobbe piagato con la moglie*

Nicolò di Giacomo, terzo quarto del XIV secolo

Miniatura alla p. 601 del codice *Breviarium Romanum* Ms. 1563

Trento, Bibl. Comunale

BIBL.: BERNASCONI, *I codici tardomedievali*, pp. 175-191, part. pp. 175, 179, 190 (si veda al n. 7); PASUT, *Nicolò di Giacomo*, pp. 827-832 (si veda al n. 7).

5.

*Giobbe piagato in colloquio con Dio*

Nicolò di Giacomo, terzo quarto del XIV secolo

Miniatura alla c. 96<sup>r</sup> del codice Ms. Lat. 1002

Ferrara, Biblioteca Estense

BIBL.: D. FAVA, M. SALMI, *I manoscritti miniati della Biblioteca Estense di Modena*, I, Firenze 1950, tav. XI, fig. 4; BERNASCONI, *I codici tardomedievali*, p. 179; PASUT, *Nicolò di Giacomo*, pp. 827-832.

## 1.c. Traduzioni visive di testi dei Salmi

6.

*Un giovane cieco si avvicina la mano agli occhi*

Miniatore padovano, prima metà del XIV secolo

Miniatura alla c. 201<sup>v</sup> del Breviario di Francesco Petrarca, Ms. Borghes. 364A

Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

BIBL.: C. BELLINATI, *Breviario* (scheda n. 30), in *La miniatura a Padova*, pp. 102-103; G. GOLETTI, *Il breviario del Petrarca* (A78), in *Petrarca nel tempo. Tradizione, lettori e immagini delle opere*, catalogo della mostra, Arezzo, Sottochiesa di San Francesco, 22 novembre 2003-27 gennaio 2004, s.l. 2003, pp. 513-514.

7.

*Un cieco si avvicina la mano agli occhi*

Nicolò di Giacomo, settimo decennio del XIV secolo

Miniatura alla p. 40 del codice *Breviarium Romanum* Ms. 1563

Trento, Bibl. Comunale

BIBL.: M. BERNASCONI, *I codici tardomedievali e quattrocenteschi*, in M. BERNASCONI, L. DAL POZ, *Codici miniati della biblioteca comunale di Trento*, Firenze 1985, pp. 175-191, part. pp. 176, 178, 188; F. PASUT, *Nicolò di Giacomo di Nascimbene*, in *Dizionario biografico dei miniatori italiani. Secoli IX-XVI*, a cura di M. Bollati, Milano 2004, pp. 827-832.

8.

*Un pazzo con il volto e le braccia alzate nel gesto di ripudiare Dio*

Miniaturatore padovano, prima metà del XIV secolo

Miniatura alla c. 212r del Breviario di Francesco Petrarca, Ms. Borghes. 364A

Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

BIBL.: si veda al n. 2.

## 2. NUOVO TESTAMENTO

### 2.a. Raffigurazioni di Zaccaria

9.

*Nascita di San Giovanni Battista*

Giovanni Baronzio, quarto-quinto decennio del XIV secolo

Pittura su tavola

Washington, National Gallery of Art (Inv. 1147, Kress 1435)

BIBL.: D. BENATI, *Disegno del Trecento riminese*, in *Il Trecento riminese. Maestri e botteghe tra Romagna e Marche*, catalogo della mostra, Rimini, Museo della Città, 20 agosto 1995-7 gennaio 1996, a cura di D. Benati, Milano 1995, pp. 54-55; ID., *Giovanni Baronzio, Natività del Battista* (scheda n. 51), ivi, pp. 266-267; ID., *Giovanni Baronzio nella pittura riminese del Trecento*, in *Giovanni Baronzio e la pittura a Rimini nel Trecento*, catalogo della mostra, Roma, Galleria Nazionale d'Arte Antica, 14 marzo-15 giugno 2008, a cura di D. Ferrara, Cinisello Balsamo (Milano) 2008 (Palazzo Barberini, Galleria Nazionale di Arte Antica di Roma, 2), pp. 19-35.

10.

*Nascita di San Giovanni Battista; Zaccaria scrive il nome di Giovanni Battista*  
Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 2v de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: T. FRANCO, F. GAMBINO, *Jacopo Gradenigo, Gli Quattro Evangelii concordati in uno* (scheda n. 71), in *La miniatura a Padova*, pp. 197-199; F. GAMBINO, *Il Codice 78.C.18 del Kupferstichkabinett di Berlino*, «Jahrbuch der Berliner Museen», XL (1998), pp. 31-44, disponibile online: <http://www.jstor.org/stable/4125990>; S. NICOLINI, *Maestro della Novella*, in *Dizionario biografico*, pp. 544-545.

11.

*Zaccaria scrive il nome di Giovanni Battista*

Miniaturista veneziano, quinto decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 71v dell'Evangelionario codice Ms. Lat. I, 100=2089

Venezia, Biblioteca Marciana

BIBL.: G. MARIANI CANOVA, *La miniatura del Trecento in Veneto*, p. 173; M. MINAZZATO, *Maestri dell'Epistolario, dell'Evangelionario e del Messale di San Marco a Venezia*, in *Dizionario biografico dei miniatori*, pp. 429-431; G. MARIANI CANOVA, *La miniatura veneziana nel secolo di Giotto*, in *Il secolo di Giotto nel Veneto*, a cura di G. Valenzano, F. Toniolo, Venezia 2007 (Studi di arte veneta, 14), pp. 207-209.

12.

*Zaccaria scrive il nome di Giovanni Battista*

Giusto de' Menabuoi, ottavo decennio del XIV secolo

Pittura murale

Padova, Battistero

BIBL.: *Giusto de' Menabuoi nel battistero di Padova*, a cura di A.M. Spiazzi, Trieste 1989; A.M. SPIAZZI, *Giusto de' Menabuoi*, in *Giotto e il suo tempo*, catalogo della mostra, Padova, 24 novembre 2000-29 aprile 2001, a cura di V. Sgarbi, Milano 2000, pp. 190-204; EAD., *Giusto de' Menabuoi a Padova*, in *Il secolo di Giotto*, pp. 369-383; P. SCHOLZ, *Constructing Space and Identity. The Painted Architectures of Giusto de' Menabuoi and Altichiero in Padua*, in *L'artista girovago. Forestieri, avventurieri, emigranti e missionari nell'arte del Trecento in Italia del Nord*, Actes du colloque, Université de Lausanne, 7-8 mai 2010, a cura di S. Romano, D. Cerruti, Roma 2012, pp. 269-306.

13.

*Zaccaria scrive il nome di Giovanni Battista*

Giusto de' Menabuoi, ottavo decennio del XIV secolo

Pittura su tavola  
Padova, Battistero, polittico  
BIBL.: si veda al n. 12.

2.b. Episodi di guarigione operati da Cristo

14.

*Cristo guarisce un lebbroso*

Miniaturatore veneziano, terzo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 22r della *Chronologia Magna* di Paolino da Venezia, Ms. Lat. Z 399=1610

Venezia, Biblioteca Marciana

BIBL.: B. DEGENHART, A. SCHMITT, *Corpus der Italienischen Zeichnungen 1330-1450*, Teil II, *Venedig Addenda zu Süd- und Mittelitalien*, 1. Band. Katalog 636-664, *Venedig 1300-1400*, Berlin 1980, pp. 48-75; B. DEGENHART, A. SCHMITT, *Corpus der Italienischen Zeichnungen 1330-1450*, Teil II, *Venedig Addenda zu Süd- und Mittelitalien*, 3. Tafel 1-201, Berlin 1980, tavv. 5-7; G. MARIANI CANOVA, *La miniatura veneta del Trecento tra Padova e Venezia*, in *La pittura nel Veneto. Duecento e Trecento*, a cura di M. Lucco, Milano 1992, pp. 400-403.

15.

*Cristo guarisce un lebbroso*

Miniaturatore dell'Italia nord-occidentale, terzo-quarto decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 6v dei *Sermons* di Maurice de Sully, Ms. Français 187

Parigi, Bibliothèque Nationale

BIBL.: P. MEYER, *Les Manuscrits des sermons français de Maurice de Sully*, «Romania», XXIV (1894), p. 182; ID., *Les Manuscrits des sermons français de Maurice de Sully*, «Romania», V (1876), pp. 466-487; C. PINCHBECK, *Maurice de Sully*, «The Romanic Review», XXIV (1943), pp. 109-115.

16.

*Cristo guarisce un lebbroso*

Miniaturatore veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 65r del Graduale Ms. MLVI-5

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: C. GUARNIERI, *Turone di Maxio de Camenago*, in *Dizionario biografico dei miniatori*, pp. 965-968; F. PICCOLI, *Altichiero e la pittura a Verona nella tarda età scaligera*, Caselle di Sommacampagna (Verona) 2010, pp. 33-42; M. MINAZZATO, *Il Trecento e l'Età gotica*, in *La parola illuminata. Per una storia della miniatura a Verona e a Vicenza tra Medioevo e età romantica*, a cura di G. Castiglioni, Verona 2011, pp. 38-60.

17.

*Cristo guarisce un lebbroso*

Miniatore veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 64r del Graduale Ms. MLVII-V

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

18.

*Cristo guarisce un lebbroso*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 14v de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

19.

*Cena in casa di Simone lebbroso*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 55v de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

20.

*Cristo guarisce dieci lebbrosi*

Pittore veneziano, fine del terzo decennio del XIV secolo

Pittura su tavola

*Trittico di Santa Chiara*, Trieste, Museo Civico SartorioBIBL.: C. TRAVI, *Il maestro del trittico di Santa Chiara. Appunto per la pittura veneta di primo Trecento*, «Arte Cristiana», n.s. LXXX (1992), pp. 81-96; F. PEDROCCO, *Paolo Veneziano*, Milano 2003, pp. 48-50; G. TROVABENE, *Il percorso artistico di Paolo Veneziano*, in *Artisti in viaggio 1300-1450. Presenze foreste in Friuli Venezia Giulia*, atti del convegno, Codroipo, Villa Manin di Passariano, 15-16 novembre 2002, a cura di M.P. Frattolin, Udine 2003, pp. 61-63; F. FLORES D'ARCAIS, *Il trittico di Santa Chiara e la pittura a tempera su tavola del Trecento a Trieste*, in *Medioevo a Trieste. Istituzioni, arte, società nel '300*, atti del convegno, Trieste, 22-24 novembre 2007, a cura di P. Cammarosano, Roma 2008, pp. 353-377.

21.

*Cristo guarisce dieci lebbrosi*

Miniatore dell'Italia nord-occidentale, terzo-quarto decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 187r dei *Sermons* di Maurice de Sully, Ms. Français 187

Parigi, Bibliothèque Nationale

BIBL.: si veda al n. 15.

22.

*Cristo guarisce dieci lebbrosi*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 41v de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

23.

*Cristo guarisce una donna paralitica*

Miniatore veneziano, terzo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 22r della *Chronologia Magna* di Paolino da Venezia, Ms. Lat. Z 399=1610

Venezia, Biblioteca Marciana

BIBL.: si veda al n. 14.

24.

*Cristo guarisce un paralitico*

Pittore veneziano, fine del terzo decennio del XIV secolo

Pittura su tavola

*Trittico di Santa Chiara*, Trieste, Museo Civico Sartorio

BIBL.: si veda al n. 20.

25.

*Cristo guarisce un paralitico*

Simone dei Crocefissi, settimo decennio del XIV secolo

Pittura murale

Bologna, Pinacoteca Nazionale (dalla chiesa di Santa Maria di Mezzaratta)

BIBL.: S. SKERL DEL CONTE, *Vitale da Bologna e la sua bottega nella chiesa di Sant'Apollonia a Mezzaratta*, Bologna 1993, pp. 45-95; A. VOLPE, *Affreschi provenienti da Santa Maria di Mezzaratta 1338-1460* (scheda n. 23), in *Pinacoteca Nazionale di Bologna. Catalogo generale*, 1. *Dal Duecento a Francesco Francia*, a cura di J. Bentini, G.P. Cammarota, D. Scaglietti Kelescian, Venezia 2004, pp. 98-113; ID., *Mezzaratta. Vitale e altri pittori per una confraternita bolognese*, Bologna 2005, pp. 58-71.

26.

*Cristo guarisce un paralitico*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 16v de *Gli Quatro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)  
Berlino, Kupferstichkabinett  
BIBL.: si veda al n. 10.

27.

*Cristo guarisce un indemoniato*

Miniatore veneziano, terzo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 21v della *Chronologia Magna* di Paolino da Venezia, Ms. Lat. Z 399=1610

Venezia, Biblioteca Marciana

BIBL.: si veda al n. 14.

28.

*Cristo guarisce un indemoniato*

Pittore veneziano, fine del terzo decennio del XIV secolo

Pittura su tavola

*Trittico di Santa Chiara*, Trieste, Museo Civico Sartorio

BIBL.: si veda al n. 20.

29.

*Cristo guarisce un indemoniato*

Miniatore dell'Italia nord-occidentale, terzo-quarto decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 10r dei *Sermons* di Maurice de Sully, Ms. Français 187

Parigi, Bibliothèque Nationale

BIBL.: si veda al n. 15.

30.

*Cristo guarisce un indemoniato*

Miniatore veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 138v del *Graduale*, Ms. MLVI-5

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

31.

*Cristo guarisce un indemoniato*

Miniatore veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 139v del *Graduale*, Ms. MLVII-V

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

32.

*Cristo guarisce un indemoniato*

Bonino da Campione e bottega, metà dell'ottavo decennio del XIV secolo

## Scultura

Arca di Cansignorio, Verona

BIBL.: F. DE' MAFFEI, *Le Arche scaligere di Verona*, Verona 1955; G.L. MELLINI, *L'arca di Cansignorio di Bonino da Campione a Verona*, in *I maestri campionesi*, a cura di R. Bossaglia, G.A. Dell'Acqua, Bergamo 1992, pp. 173-198; E. NAPIONE, *Le Arche Scaligere*, Torino 2009 (Arte, Architettura e Paesaggio, I), pp. 331-361.

33.

*Gesù guarisce un indemoniato*

Miniature lombardo, nono decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 312r del *Messale e libro d'ore di Bertrando de' Rossi*, Ms. Latin 757

Parigi, Bibliothèque Nationale

BIBL.: K. SUTTON, *Codici di lusso a Milano: gli esordi*, in *Il millennio ambrosiano. La nuova città dal Comune alla Signoria*, a cura di C. Bertelli, Milano 1989, pp. 126-138; L. CASTELFRANCHI VEGAS, *Il percorso della miniatura lombarda nell'ultimo quarto del Trecento*, in *La pittura in Lombardia. Il Trecento*, Milano 1993, pp. 302-308; S. TASSETTO, *Un grande 'Messale-Libro d'ore'*, in *Lombardia gotica e tardogotica. Arte e architettura*, a cura di M. Rossi, Milano 2005, pp. 205-209; T. LEONARDI, *Pregchiere di corte. Il Ms. Lat. 757 della Bibliothèque Nationale di Parigi*, «Alumina», X (2012), 37, pp. 16-23.

34.

*Cristo guarisce un indemoniato*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 32v de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

35.

*Cristo guarisce due indemoniati*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 16v de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

36.

*Cristo guarisce un cieco*

Miniature veneziano, terzo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 21v della *Chronologia Magna* di Paolino da Venezia, Ms. Lat. Z 399=1610



Venezia, Biblioteca Marciana

BIBL.: si veda al n. 14.

37.

*Cristo guarisce un cieco*

Miniature veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 77r del *Graduale*, Ms. MLVI-5

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

38.

*Cristo guarisce un cieco*

Miniature veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 76v del *Graduale*, Ms. MLVII-V

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

39.

*Cristo guarisce un cieco*

Miniature veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 10v del *Graduale*, Ms. MLX-7

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

40.

*Cristo guarisce un cieco*

Miniature veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 11v del *Graduale*, Ms. MLXI-VII

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

41.

*Cristo guarisce un cieco*

Miniature veronese, nono decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 176 del *Graduale*, Ms. I

Salò (Brescia), Ateneo

BIBL.: G.L. MELLINI, *Miniature di Martino da Verona*, «Arte Illustrata», 17-19 (1969), pp. 62-75; MINAZZATO, *Il Trecento e l'Età gotica*, pp. 69-80.

42.

*Cristo guarisce un cieco in Gerico*

Miniature veneziano, terzo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 22r della *Chronologia Magna* di Paolino da Venezia, Ms. Lat. Z 399=1610  
 Venezia, Biblioteca Marciana  
 BIBL.: si veda al n. 14.

43.

*Cristo guarisce un cieco in Gerico*  
 Simone dei Crocefissi, settimo decennio del XIV secolo  
 Pittura murale  
 Bologna, Pinacoteca Nazionale (dalla chiesa di Santa Maria di Mezzaratta)  
 BIBL.: si veda al n. 25.

44.

*Cristo guarisce il cieco dalla nascita*  
 Maestro della Novella, 1399  
 Miniatura alla c. 51v de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)  
 Berlino, Kupferstichkabinett  
 BIBL.: si veda al n. 10.

45.

*Cristo guarisce due ciechi in Gerico*  
 Miniatore veneziano, terzo decennio del XIV secolo  
 Miniatura alla c. 22r della *Chronologia Magna* di Paolino da Venezia, Ms. Lat. Z 399=1610  
 Venezia, Biblioteca Marciana  
 BIBL.: si veda al n. 14.

46.

*Cristo guarisce due ciechi*  
 Maestro della Novella, 1399  
 Miniatura alla c. 20r de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)  
 Berlino, Kupferstichkabinett  
 BIBL.: si veda al n. 10.

47.

*Cristo guarisce due ciechi*  
 Maestro della Novella, 1399  
 Miniatura alla c. 43r de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)  
 Berlino, Kupferstichkabinett  
 BIBL.: si veda al n. 10.

48.

*Cristo guarisce un sordomuto*

Miniature dell'Italia nord-occidentale, terzo-quarto decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 23r dei *Sermons* di Maurice de Sully, Ms. Français 187

Parigi, Bibliothèque Nationale

BIBL.: si veda al n. 15.

49.

*Gesù guarisce un sordomuto*

Miniature veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 35r del *Graduale*, Ms. MLX-7

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

50.

*Gesù guarisce un sordomuto*

Miniature veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 36r del *Graduale*, Ms. MLXI-VII

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

51.

*Cristo guarisce un sordomuto*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 28r de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

52.

*Cristo guarisce un idropico*

Miniature veneziano, terzo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 22r della *Chronologia Magna* di Paolino da Venezia, Ms. Lat. Z 399=1610

Venezia, Biblioteca Marciana

BIBL.: si veda al n. 14.

53.

*Cristo guarisce un idropico*

Miniature dell'Italia nord-occidentale, terzo-quarto decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 26r dei *Sermons* di Maurice de Sully, Ms. Français 187

Parigi, Bibliothèque Nationale

BIBL.: si veda al n. 15.

54.

*Cristo guarisce un idropico*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 40r de *Gli Quatro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

55.

*Cristo guarisce un idropico*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 41v de *Gli Quatro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

56.

*Gesù guarisce l'emorroissa*

Miniatore veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 89r del *Graduale*, Ms. MLX-7

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

57.

*Gesù guarisce l'emorroissa*

Miniatore veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 90r del *Graduale*, Ms. MLXI-VII

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

58.

*Cristo guarisce un'emorroissa*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 18r de *Gli Quatro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

59.

*Cristo guarisce un uomo dalla mano inaridita*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 21v de *Gli Quatro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

60.

*Gesù guarisce una moltitudine di malati*

Giusto de' Menabuoi, ottavo decennio del XIV secolo

Pittura murale

Padova, Battistero

BIBL.: si veda al n. 12.

61.

*Cristo guarisce alcuni storpi*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 9r de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

62.

*Cristo guarisce malati e libera indemoniati*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 16v de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

63.

*Cristo guarisce ciechi e zoppi*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 43r de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)

Berlino, Kupferstichkabinett

BIBL.: si veda al n. 10.

64.

*Probatrica piscina*

Jacobus, settimo decennio del XIV secolo

Pittura murale

Bologna, Pinacoteca Nazionale (dalla chiesa di S. Maria di Mezzaratta)

BIBL.: si veda al n. 25.

65.

*Cristo guarisce un paralitico alla piscina probatica*

Maestro della Novella, 1399

Miniatura alla c. 30v de *Gli Quattro Evangelii concordati in uno* di Jacopo Gradenigo, cod. 78 C. 18 (già cod. 247 coll. Hamilton)  
Berlino, Kupferstichkabinett  
BIBL.: si veda al n. 130.

## 2.c. Traduzioni visive di parabole evangeliche

66.

*Alcuni mendicanti partecipano al banchetto del re*  
Miniaturatore veronese, ottavo decennio del XIV secolo  
Miniatura alla c. 74r del *Graduale*, Ms. MLX-7  
Verona, Biblioteca Capitolare  
BIBL.: si veda al n. 16.

67.

*Alcuni mendicanti partecipano al banchetto del re*  
Miniaturatore veronese, ottavo decennio del XIV secolo  
Miniatura alla c. 75r del *Graduale*, Ms. MLXI-VII  
Verona, Biblioteca Capitolare  
BIBL.: si veda al n. 16.

## 2.d. Crocifissione di Cristo

68.

*Crocifissione con anziano storpio*  
Maestro del 1333, 1333  
Pittura su tavola  
*Trittico*, Parigi, Musée du Louvre  
BIBL.: M. LACLOTTE, *È nato il Maestro del 1333. I grandi del Trecento bolognese sono diventati quattro*, «Bologna Incontri», XVI (1985), 6, pp. 28-29; D. BENATI, *Tra Giotto e il mondo gotico: la pittura a Bologna negli anni di Bertrando del Poggetto*, in *Giotto e le arti a Bologna al tempo di Bertrando del Poggetto*, catalogo della mostra, Bologna, Museo Civico Medievale, 3 dicembre 2005-28 marzo 2006, a cura di M. Medica, Cinisello Balsano (Milano) 2005, p. 58; M. FERRETTI, *Funzione ed espressione nella pittura su tavola del Trecento bolognese*, in *Giotto e Bologna*, a cura di M. Medica, Cinisello Balsano (Milano) 2010, pp. 52-53.

## 3. VANGELI APOCRIFI

69.

*Transito della Vergine*  
Simone dei Crocefissi, fine del XIV secolo

Pittura su tavola

Bologna, Pinacoteca Nazionale

BIBL.: M. MEDICA, *Quattro tavole di Simone dei Crocefissi alla Compagnia dei Lombardi: un'ipotesi per la loro provenienza*, in *La Compagnia dei Lombardi in Bologna. Contributi per una storia di otto secoli*, Bologna 1992, pp. 69-76; F. LOLLINI, *Simone di Filippo, detto «dei Crocefissi». Sette episodi della vita della Madonna* (scheda n. 43), in *Pinacoteca Nazionale di Bologna*, pp. 150-152.

70.

*Re Irtaco e suo figlio, indemoniati, presso la tomba di San Matteo*

Pittore veneziano, terzo quarto del XIV secolo

Pittura su tavola

*Sei storie di San Matteo*, già Venezia, collezione Cini

BIBL.: A. DE MARCHI, scheda, in *Autour de Lorenzo Veneziano. Fragments de polyptyques vénitiens du XIV<sup>e</sup> siècle*, catalogo della mostra, Tours, musée des Beaux-Arts, 22 ottobre 2005-23 gennaio 2006, a cura di A. De Marchi, C. Guarnieri, Cinisello Balsamo (Milano) 2005, pp. 255-256; C. GUARNIERI, *Per un corpus della pittura veneziana del Trecento al tempo di Lorenzo*, «Saggi e memorie di storia dell'arte», XXX (2006), pp. 34-35, 78.

#### 4. VITAE SANCTORUM

##### 4.a. Episodi di guarigione operati dai santi in vita e *post mortem*

71.

*San Giacomo guarisce uno storpio*

Jacopo Avanzi, ottavo decennio del XIV secolo

Pittura murale

Padova, Basilica del Santo, cappella di San Giacomo

BIBL.: D. BENATI, *Jacopo Avanzi nel rinnovamento della pittura padana del secondo '300*, Bologna 1992, pp. 92-108; F. FLORES D'ARCAIS, *Altichiero e Avanzo. La cappella di San Giacomo*, Milano 2001; A. DE MARCHI, *Quando morì Jacopo Avanzi?*, «Il Santo», atti del Convegno internazionale di studi *Cultura, arte e committenza nella basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento*, Padova, 24-26 maggio 2001, XLII (2002), 1-3, pp. 361-371; D. BENATI, *Jacopo Avanzi e Altichiero a Padova*, in *Il secolo di Giotto*, pp. 385-415.

72.

*Sant'Ermagora, in carcere, guarisce il figlio del carceriere indemoniato*

Scultore lombardo, quinto decennio del XIV secolo

Scultura

Arca del Beato Bertrando, Udine, Museo del Duomo

BIBL.: *L'arca del Beato Bertrando, patriarca di Aquileia*, a cura di P. Casadio, C. Furlan, L. Laureati, Udine 2004; *L'arca marmorea del Beato Bertrando nel battistero della cattedrale di Udine. La nuova sistemazione, il restauro e le indagini scientifiche*, a cura di P. Casadio, F. Antonelli, Udine 2008.

73.

*Battesimo dell'imperatore Costantino*

Secondo Maestro di San Zeno, quinto decennio circa del XIV secolo

Pittura

Verona, San Zeno Maggiore

BIBL.: E. COZZI, Verona, in *La pittura nel Veneto. Duecento e Trecento*, a cura di M. Lucco, Milano 1992, pp. 303-379; A. DE MARCHI, *Il momento sperimentale. La prima diffusione del giottismo*, in *Trecento. Pittori gotici a Bolzano*, catalogo della mostra, Bolzano, Galleria Civica, 29 aprile-23 luglio 2000, a cura di A. De Marchi, T. Franco, S. Spada Pintarelli, Bolzano 2000, pp. 68-69; C. GEMMA BRENZONI, *Per la pittura veronese di primo Trecento: il Secondo Maestro di San Zeno*, «Arte Cristiana», XCIX (2011), 865, pp. 251-260.

74.

*Sofia, figlia dell'imperatore Costantino, posseduta dal demonio;*

*Guarigione di Sofia ai funerali di Sant'Antonio alla presenza di Teofilo, vescovo di Costantinopoli*

Vitale da Bologna, quinto decennio del Trecento

Pittura su tavola

*Quattro storie di sant'Antonio Abate*, Bologna, Pinacoteca Nazionale

BIBL.: R. D'AMICO, M. MEDICA, Vitale da Bologna. *Per la Pinacoteca Nazionale di Bologna*, Bologna 1986, pp. 80-81, 91, 115-121, n. 12; D. BENATI, Vitale da Bologna. *Quattro storie di Sant'Antonio Abate* (scheda n. 20 a-d), in *Pinacoteca Nazionale di Bologna*, pp. 94-95; ID., *Percorso di Vitale*, in *Le Madonne di Vitale. Pittura e devozione a Bologna nel Trecento*, catalogo della mostra, Bologna, Museo Civico Medievale, 20 novembre 2010-20 febbraio 2011, a cura di M. Medica, Ferrara 2010, p. 28.

75.

*Sant'Agostino guarisce un cavaliere d'Ippona*

Scultore lombardo, 1361-1362 e 1378-1379

Scultura

Arca di Sant'Agostino, Pavia, San Pietro in Ciel d'Oro

BIBL.: A. MOSKOWITZ, *A tale of two cities: Pavia, Milan and the Arca di Sant'Agostino*, «Source», XI (1992), 2, pp. 1-9; S. DALE, *Grant me chastity and continence, but not yet: the iconography and patronage of the Arca di Sant'Agostino*, «Arte Medievale», s. IV, I (2010-2011), pp. 207-230.



76.

*Sant'Agostino guarisce un'indemoniata*

Scultore lombardo, 1361-1362 e 1378-1379

Scultura

Arca di Sant'Agostino, Pavia, San Pietro in Ciel d'Oro

BIBL.: si veda al n. 75.

77.

*Sant'Agostino indica la via alla sua tomba ad alcuni infermi*

Scultore lombardo, 1361-1362 e 1378-1379

Scultura

Arca di Sant'Agostino, Pavia, San Pietro in Ciel d'Oro

BIBL.: si veda al n. 75.

78.

*San Nicola guarisce un infermo*

Maestro dei Padiglioni, metà del XIV secolo

Pittura su tavola

*Storie di San Nicola*, Udine, DuomoBIBL.: M. WALCHER, *Gli affreschi del duomo di Spilimbergo e il problema di Cristoforo da Bologna*, «Arte in Friuli, arte a Trieste», IV (1980), pp. 33-47; M. LUCCO, *Pittura del Duecento e del Trecento nelle province venete*, in *La pittura in Italia. Il Duecento e il Trecento*, I, a cura di E. Castelnuovo, Milano 1986, pp. 145-146.

79.

*San Francesco guarisce il giovane di Lerida*

Francesco da Rimini, 1320-1325

Pittura murale

Bologna, Pinacoteca Nazionale (dal refettorio vecchio di San Francesco)

BIBL.: M. MEDICA, *Scheda*, in *Duecento. Forme e colori del Medioevo a Bologna*, catalogo della mostra, Bologna, 15 aprile-16 luglio 2000, a cura di M. Medica, Venezia 2000, pp. 307-330; A. VOLPE, *Giotto e i Riminesi. Il gotico e l'antico nella pittura di primo Trecento*, Milano 2002, pp. 121, 162; R. D'AMICO, *Francesco da Rimini, Affreschi del refettorio vecchio di San Francesco con storie di Cristo e di san Francesco* (scheda 8a-1), in *Pinacoteca Nazionale di Bologna*, pp. 56-61.

80.

*San Pietro Martire guarisce un muto*

Giovanni di Balduccio, 1335-1339

Scultura

Arca di San Pietro Martire, Milano, Sant'Eustorgio, cappella Portinari

BIBL.: E. CARLI, *Giovanni di Balduccio a Milano*, in *Il millennio ambrosiano*, pp. 83-95; A.F. MOSKOWITZ, *Giovanni di Balduccio's arca di San Pietro Martire: form*

*and function*, «Arte Lombarda», n.s. 96/97 (1991), 1/2, pp. 7-18; E. CARLI, *Arte senese e arte pisana*, Torino 1996, pp. 53-72.

81.

*San Pietro Martire guarisce un infermo e un epilettico*

Giovanni di Balduccio, 1335-1339

Scultura

Arca di San Pietro Martire, Milano, Sant'Eustorgio, cappella Portinari

BIBL.: si veda al n. 80.

82.

*Il Beato Leone Bembo rende visita a una cieca*

Paolo Veneziano, 1321

Pittura su tavola

*Paliotto del Beato Leone Bembo*, Dignano d'Istria (Vodnjan), San Biagio

BIBL.: PEDROCCO, *Paolo Veneziano*, pp. 47-48, 213; TROVABENE, *Il percorso artistico*, pp. 66-69; A. DE MARCHI, *Poliptyques vénitiens. Anamnèse d'une identité méconnue*, in *Autour de Lorenzo Veneziano*, pp. 33-34; M. WALCHER, *Venezia e l'Istria*, in «Saggi e memorie di storia dell'arte», XXX (2006), pp. 135-136.

83.

*Il Beato Leone Bembo guarisce una bambina*

Paolo Veneziano, 1321

Pittura su tavola

*Paliotto del Beato Leone Bembo*, Dignano d'Istria (Vodnjan), San Biagio

BIBL.: si veda al n. 82.

84.

*Sant'Adalberto guarisce un infermo*

Pittore lombardo, secondo quarto del XIV secolo

Pittura murale

Como, Sant'Abbondio

BIBL.: D. PESCARMONA, *Como e Canton Ticino*, in *La pittura in Lombardia*, pp. 113, 115, 119; A. STRAFFI, *Nuove ricerche sugli affreschi trecenteschi della Basilica di Sant'Abbondio in Como*, «Archivio Storico della Diocesi di Como», XIV (2003), pp. 245-278; *Sant'Abbondio a Como. Le pitture murali*, a cura di C. Travi, Milano 2011.

85.

*San Daniele da Padova appare in sogno a un cieco*

*Il cieco si fa accompagnare a Padova dove otterrà la guarigione*

Maestro degli Antifonari di Padova, inizi del XIV secolo

Miniatura

Padova, Biblioteca Capitolare nella Curia Vescovile, Antifonario Ms. B 14, c. 177r

Bibl. : si veda al n. 1.

#### 4. b. Scene di elemosina e misericordia

86.

*Santo Stefano arrestato mentre benedice malati e infermi*

Pittore lombardo, ottavo decennio del XIV secolo

Pittura murale

Lentate sul Seveso (Monza e Brianza), Oratorio di Santo Stefano

BIBL.: L.M. GALLI MICHERO, *Santo Stefano a Lentate sul Seveso. Notizie intorno ad un oratorio gentilizio del XIV secolo*, «Arte Lombarda», n.s. 104, 1993, 1, pp. 6-15; EAD., *Per la pittura lombarda del secondo Trecento: gli affreschi dell'oratorio Porro a Lentate e i suoi maestri*, «Arte Cristiana», n.s. 81 (1993), pp. 243-257; EAD., *Storia della committenza e della decorazione pittorica*, in *L'oratorio di Santo Stefano a Lentate sul Seveso. Il restauro*, a cura di V. Pracchi, Cinisello Balsamo (Milano) 2008, pp. 11-28.

87.

*Santa Lucia fa l'elemosina a poveri e infermi*

Bottega di Paolo Veneziano, quarto decennio del XIV secolo

Pittura su tavola

*Polittico di Santa Lucia*, Krk (Veglia), Vescovado

BIBL.: R. PALLUCCHINI, *La pittura veneziana del Trecento*, Venezia Roma 1964, p. 45; F. FLORES D'ARCAIS, *Paolo Veneziano e la pittura del Trecento in Adriatico*, in *Il Trecento adriatico. Paolo Veneziano e la pittura tra Oriente e Occidente*, catalogo della mostra, Rimini, Castel Sismondo, 19 agosto-29 dicembre 2002, a cura di F. Flores D'Arcais, G. Gentili, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, pp. 24-25; S. MASON, *Ai confini dell'impero: dipinti veneziani d'oltrespina*, in *Histria. opere d'arte restaurate: da Paolo Veneziano a Tiepolo*, catalogo della mostra, Trieste, Civico Museo Revoltella, 23 giugno 2005-6 gennaio 2006, a cura di F. Castellani, P. Casadio, Milano 2005, pp. 47-54; L. BOURDUA, *Painting the poor and the infirm in Trecento Padua and Venice*, in *Armut und Armenfürsorge in der italienischen Stadtkultur zwischen 13 und 16 Jahrhundert. Bilder, Texte und soziale Praktiken*, a cura di P. Helas e G. Wolf, Frankfurt am Main 2006 (Inklusion/Exclusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart, 2), pp. 339-341.

88.

*Santa Maria Egiziaca fa l'elemosina a un povero*

Cristoforo da Bologna, ultimo quarto del XIV secolo

Pittura murale

*Storie di Santa Maria Egiziaca*, Bologna, San Giacomo Maggiore

BIBL.: M. FERRETTI, *Cristoforo*, in *Pittura bolognese del '300. Scritti di Francesco Arcangeli*, Bologna 1978, pp. 210-214; R. GIBBS, *Cristoforo da Bologna, Jacopo di Biondo and the Mezzaratta frescoes in Bologna*, «The Burlington Magazine», CXXXI (1989), pp. 460-467; SKERL DEL CONTE, *Vitale da Bologna*, pp. 102-108.

89.

*San Ludovico da Tolosa accoglie un lebbroso nel proprio letto*

Pittore lombardo, ultimo quarto del XIV secolo

Pittura murale

Albizzate (Varese), oratorio di San Ludovico

BIBL.: G. GUGLIELMETTI VILLA, *Affreschi del Trecento nel territorio di Varese. L'oratorio visconteo di Albizzate*, Milano 1965; E. BELLAPI, P. DALLA GASPARINA, P. GASPAROLI, *L'oratorio visconteo di Albizzate. La storia, l'edificio, gli affreschi*, Gavirate (Varese) 2000; *Albizzate*, in *Lombardia gotica*, a cura di R. Cassanelli, Milano 2002, pp. 162-164.

4.c. Episodi relativi alla morte, ai funerali, al trasporto dei corpi dei santi

90.

*Morte di Urbano V e registrazione delle guarigioni miracolose*

Maestro di Urbano V, ottavo decennio del XIV secolo

Pittura murale

Bolzano, Duomo

BIBL.: A. DE MARCHI, *Scheda 1.7*, in *Trecento. Pittori gotici a Bolzano. Atlante*, a cura di A. De Marchi, T. Franco, V. Gheroldi, S. Spada Pintarelli, Bolzano 2001, pp. 29-31; L. ANDERGASSEN, «*Santo subito*»: *spätmittelalterliche Kanonisationspropaganda am Beispiel des Papstes Urbans V (1362-1370) in Italien*, in «*Iconographia christiana*». *Festschrift für Pater Gregor Martin Lechner OSB zum 65. Geburtstag*, a cura di W. Telesko, L. Andergassen, Regensburg 2005, pp. 101-123.

91.

*Funerali di San Pietro Martire*

Giovanni di Balduccio, 1335-1339

Scultura

Arca di San Pietro Martire, Milano, Sant'Eustorgio, cappella Portinari

BIBL.: si veda al n. 80.

92.

*Trasporto del corpo di Santo Stefano nella chiesa di Gerusalemme*

Pittore lombardo, ottavo decennio del Trecento

Pittura murale

Lentate sul Seveso (Monza e Brianza), oratorio di Santo Stefano

BIBL.: si veda al n. 86.

93.

*Trasporto del corpo di San Ludovico a Marsiglia*  
 Pittore lombardo, ultimo quarto del XIV secolo  
 Pittura murale  
 Albizzate (Varese), oratorio di San Ludovico  
 BIBL.: si veda al n. 89.

4.d. Pellegrinaggi di fedeli alle tombe dei santi

94.

*Devoti e infermi alla tomba di Santa Lucia*  
 Bottega di Paolo Veneziano, quarto decennio del XIV secolo  
 Pittura su tavola  
*Polittico di Santa Lucia*, Krk (Veglia), Vescovado  
 BIBL.: si veda il n. 87.

95.

*Devoti e infermi alla tomba di San Marco*  
 Paolo Veneziano, 1345  
 Pittura su tavola  
*Pala Feriale*, Venezia, Museo di San Marco  
 BIBL.: F. FLORES D'ARCAIS, *Venezia*, in *La pittura nel Veneto*, pp. 37-38; G. FIOCCO, R. GOFFEN, *Le pale feriali*, in *La pala d'oro. Il Tesoro di San Marco*, a cura di H.R. Hahnloser, R. Polacco, Venezia 1994, pp. 163-167; R. GOFFEN, *Paolo Veneziano e Andrea Dandolo. Una nuova lettura delle Pale Feriali*, ivi, pp. 173-184; G. LORENZONI, *Retaggio bizantino, classicismo e apporto occidentale tra Duecento e Trecento*, in *Venezia. L'arte nei secoli*, I, a cura di G. Romanelli, Udine 1997, p. 112; S. SPONZA, *La pittura del Trecento a Venezia*, ivi, p. 182; PEDROCCO, *Paolo Veneziano*, pp. 170-173; BOURDUA, *Painting the poor and the infirm*, p. 338.

96.

*Devoti e infermi alla tomba di San Marco*  
 Giovanni da Bologna, 1380 circa  
 Pittura su tavola  
*Polittico*, Bologna, Pinacoteca Nazionale  
 BIBL.: C. GUARNIERI, *Ristudiando Giovanni da Bologna*, «Arte Veneta», XLIX (1996), p. 49; M. MINARDI, *Giovanni da Bologna*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LV, Roma 2001, pp. 723-726; C. GUARNIERI, *Giovanni da Bologna, Polittico* (scheda n. 47), in *Pinacoteca Nazionale di Bologna*, pp. 156-158.

97.

*Il Beato Luca intercede per gli infermi raccolti presso la sua tomba*  
 Giusto de' Menabuoi, 1382  
 Pittura murale

Padova, Basilica del Santo, cappella del Beato Luca Belludi

BIBL.: *La cappella del Beato Luca e Giusto de' Menabuoi nella Basilica di Sant'Antonio*, a cura di C. Semenzato, Padova 1988; L. BAGGIO, *Aspetti della committenza e della decorazione pittorica nella cappella del Beato Luca Belludi*, «Il Santo», XXVIII (1988), pp. 177-205; A.M. SPIAZZI, *Giusto de' Menabuoi*, pp. 190-204; EAD., *Giusto de' Menabuoi a Padova*, pp. 369-383; BOURDUA, *Painting the poor and the infirm*, pp. 338-339; SCHOLZ, *Constructing Space and Identity*, pp. 269-306.

98.

*Arca di San Nazario*

Scultore veneziano, ottavo decennio del XIV secolo

Scultura

Capodistria (Koper), Cattedrale

BIBL.: G. TIGLER, *La scultura del Trecento*, in *Dioecesis Justinopolitana: l'arte gotica nel territorio della diocesi di Capodistria*, Capodistria 2000, pp. 142-143, cat. 28, pp. 160-172; ID., *Precisazioni sull'arca di San Nazario*, «Arte in Friuli, arte a Trieste», *Scritti in onore di M. Walcher*, 21-22, 2003, pp. 49-62; A. QUINZI, *Un inedito San Filippo Apostolo. Giunta alla scultura trecentesca a Capodistria*, «Saggi e memorie di storia dell'arte», XXX (2006), pp. 185-187.

## 5. ALTRI EPISODI A CARATTERE RELIGIOSO

99.

*Angelo con giglio (Virtù) che soccorre uno storpio e un pellegrino*

Guariento, sesto decennio del XIV secolo

Pittura su tavola

Padova, Musei Civici (dalla reggia carrarese di Padova)

BIBL.: *Guariento*, catalogo della mostra, Padova, Palazzo del Monte di Pietà, 16 aprile-31 luglio 2011, a cura di D. Banzato, F. Flores D'Arcais, A.M. Spiazzi, Venezia 2011; F. PELLEGRINI, *Guariento* (schede 16.1-16-33), ivi, pp. 129-159.

100.

*La Carità fa l'elemosina a uno storpio*

Miniaturista veronese, ottavo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 155r del *Graduale* Ms. MLVIII-6

Verona, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 16.

101.

*Trionfo della morte*

Maestro dei Domenicani, terzo decennio del XIV secolo

Pittura murale

Bolzano, Chiesa dei Domenicani

BIBL.: A. DE MARCHI, *Il momento sperimentale. La prima diffusione del giottismo*, in *Trecento. Pittori gotici a Bolzano*, catalogo della mostra, Bolzano, Galleria Civica, 29 aprile-23 luglio 2000, a cura di A. De Marchi, T. Franco, S. Spada Pintarelli, Bolzano 2000, pp. 65-68; E. COZZI, *Scheda 3.7.2*, in *Trecento. Atlante*, pp. 83-102; T. FRANCO, *Il Trecento: pitture murali nella chiesa e nel convento dei Domenicani*, in *Domenicani a Bolzano*, catalogo della mostra, Bolzano, Galleria Civica, 20 marzo-20 giugno 2010, a cura di S. Spada Pintarelli, H. Stampfer, Bolzano 2010, pp. 162-183.

102.

*Trionfo della morte*

Maestro della cappella di San Giovanni a Bressanone, quarto decennio del XIV secolo

Pittura murale

Matrei am Brenner, cappella del castello di Aufenstein

BIBL.: O. TRAPP, *Restaurierung der Burgkapelle von Aufenstein*, «Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege», VII (1953), pp. 118-119; W. KOFLER ENGL, *Il gotico lineare*, in *Trecento. Pittori gotici*, pp. 30-31.

103.

*Un esorcista libera una donna*

Miniatore padovano, ultimo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 21v del Pontificale, Ms. B 33

Padova, Biblioteca Capitolare

BIBL.: G. MARIANI CANOVA, *La miniatura a Padova nella prima metà del Quattrocento: bilancio di un'esperienza illustrativa*, in *La miniatura italiana tra Gotico e Rinascimento*, I, atti del II Congresso di Storia della Miniatura Italiana, Cortona, 24-26 settembre 1982, a cura di E. Sesti, Firenze 1985, p. 362; T. FRANCO, *Pontificale* (scheda n. 62), in *La miniatura a Padova*, pp. 177-178.

104.

*Madonna con Bambino in trono, san Francesco, san Lorenzo e Pietro 'nan' da Marano inginocchiato*

Andriolo de' Santi, prima metà del quinto decennio del XIV secolo

Scultura

Vicenza, San Lorenzo, lunetta del portale maggiore

BIBL.: W. WOLTERS, *La scultura veneziana gotica (1300-1460)*, I, Venezia 1976, pp. 33-34, 167-168; A.M. SPIAZZI, *Andriolo de' Santi e la sua bottega*, «Il Santo», atti del Convegno internazionale di studi *Cultura, arte e committenza nella basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento*, Padova, 24-26 maggio 2001, XLII (2001), 1-3, pp. 329-334; L. TREVISAN, *Il tempio di San Lorenzo a Vicenza*, Treviso 2011, pp. 69-77.

105.

*Malati presso un altare*

Maestro della Novella, 1396 circa

Miniatura alla c. 138r della *Novella in Sextum Decretalium* di Giovanni d'Andrea, Ms. A 5

Padova, Biblioteca Capitolare

BIBL.: T. FRANCO, *Novella in Sextum Decretalium* (scheda n. 70), in *La miniatura a Padova*, pp. 192-196; EAD., *Il Maestro della Novella e la sua attività padovana*, «Padova e il suo territorio», XIV (1999), 78, pp. 34-35; S. NICOLINI, *Maestro della Novella*, in *Dizionario biografico*, pp. 544-545.

## 6. EPISODI A CARATTERE PROFANO

106.

*Moglie con marito lebbroso*

Maestro della Novella, 1396 circa

Miniatura alla c. 166r della *Novella in Sextum Decretalium* di Giovanni d'Andrea, Ms. A 5

Padova, Biblioteca Capitolare

BIBL.: si veda al n. 105.

107.

*Uomo affetto da epilessia*

Miniaturista padovano, fine XIV-inizi XV secolo

Miniatura alla c. 10v del *Libro de le experienze che fa el cauterio del fuocho ne corpi humani* di Bartolomeo Squarcialupi, Ms. Fanzago 2, I, 5, 28

Padova, Biblioteca Medica «Vincenzo Pinali»

BIBL.: M. RIPPA BONATI, M. RINALDI, *Libro de le experienze che fa el cauterio del fuocho ne corpi humani* (scheda n. 68), in *La miniatura a Padova*, pp. 188-189; *In corpore sano. Il restauro del volume medicale ms. Fanzago 2, I, 5, 28 della Biblioteca Vincenzo Pinali, sezione antica, di Padova*, a cura di G. Zanchin, Venezia 2012.

108.

*Un uomo infermo detta il suo testamento*

Illustratore, terzo-quarto decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 40r delle *Institutiones* di Giustiniano

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1436

BIBL.: A. CONTI, *La miniatura bolognese. Scuole e botteghe, 1270-1340*, Bologna 1981; G. DEL MONACO, *L'Illustratore a Bologna tra libri di legge e chiose dantesche. Problemi aperti e sviluppi recenti della ricerca*, in *Il codice miniato in Europa*, a cura di G. Mariani Canova, A. Perriccioli Saggese, Padova 2014, pp. 335-353.



109.

*Il papa, infermo, detta il suo testamento*

Maestro del 1328, terzo decennio del XIV secolo

Miniatura alla c. 201v dell'*Infortiatum* di Giustiniano

Torino, Biblioteca Nazionale, ms. E.I.5

BIBL.: M. MEDICA, "Maestro del Gherarduccio", *Lando di Antonio, il "Maestro del 1328" ed altri. Alcune considerazioni sulla miniatura bolognese del 1320-30, in Francesco da Rimini e gli esordi del gotico bolognese*, catalogo della mostra (Bologna, Museo Civico Medievale 10 giugno-25 novembre 1990) a cura di R. D'Amico, R. Grandi, Bologna 1990, pp. 97-124; ID., *Tra Università e Corti: i miniatori bolognesi del Trecento in Italia settentrionale*, in *L'artista girovago* 2012, pp. 101-134.

110.

*Due medici visitano un malato*

Pittore bergamasco vicino al Maestro dell'Adorazione dei Magi, terzo quarto del XIV secolo

Italia, collezione privata (proveniente da un'abitazione di Bergamo alta)

BIBL.: M. BOSKOVITS, *Terzo quarto del XIV secolo*, in *I pittori bergamaschi dal XIII al XIX secolo. Le origini*, Bergamo 1992, p. 302; M.G. RECANATI, *Maestro dell'Adorazione dei Magi (vicino al)* (scheda n. 8), ivi, pp. 324-332; EAD., *Bergamo, in La pittura in Lombardia*, p. 212.

#### REFERENZE ICONOGRAFICHE

*Autour de Lorenzo Veneziano. Fragments de polyptyques vénitiens du XIV<sup>e</sup> siècle*, catalogo della mostra, Tours, musée des Beaux-Arts, 22 ottobre 2005 - 23 gennaio 2006, a cura di A. De Marchi, C. Guarnieri, Cinisello Balsamo (Milano) 2005 : fig. 3

BERNASCONI M., DAL POZ L., *Codici miniati della biblioteca comunale di Trento*, Firenze 1985: fig. 2

D'Ambrosio Silvia: tavv. V-VI

DEGENHART B., SCHMITT A., *Corpus der Italienischen Zeichnungen 1330-1450, Teil II, Venedig Addenda zu Süd- und Mittelitalien, 1. Band. Katalog 636-664, Venedig 1300-1400*, Berlin 1980: fig. 4

*Giotto e il suo tempo*, catalogo della mostra, Padova, 24 novembre 2000 - 29 aprile 2001, a cura di V. Sgarbi, Milano 2000: tav. I

*I pittori bergamaschi dal XIII al XIX secolo. Le origini*, Bergamo 1992: fig. 26

*Il millennio ambrosiano. La nuova città dal Comune alla Signoria*, a cura di C. Bertelli, Milano 1989: fig. 18

- L'arca del Beato Bertrando, patriarca di Aquileia*, a cura di P. Casadio, C. Furlan, L. Laureati, Udine 2004: fig. 12
- La Cappella degli Scrovegni a Padova*, a cura di D. Banzato, G. Basile, F. Flores d'Arcais, A.M. Spiazzi, Modena 2005 (*Mirabilia Italiae*): figg. 22, 25
- La cappella del Beato Luca e Giusto de' Menabuoi nella Basilica di Sant'Antonio*, a cura di C. Semenzato, Padova 1988: tav. II
- La miniatura a Padova dal Medioevo al Settecento*, catalogo della mostra, Padova, Palazzo della Ragione; Padova, Palazzo del Monte di Pietà; Rovigo, Accademia dei Concordi, 21 marzo-27 giugno 1999, a cura di G. Baldissin Molli, G. Mariani Canova, F. Toniolo, Modena 1999: fig. 24
- La pala d'oro. Il Tesoro di San Marco*, a cura di H.R. Hahnloser, R. Polacco, Venezia 1994: fig. 20
- La pittura in Italia. Il Duecento e il Trecento*, I, a cura di E. Castelnuovo, Milano 1986: figg. 10, 14, tav. VII
- La pittura in Lombardia. Il Trecento*, Milano 1993: fig. 1, tav. III
- PALLUCCHINI R., *La pittura veneziana del Trecento*, Venezia Roma 1964 : fig. 17
- Piccoli Fausta: figg. 6-9, 15, 16, 19
- Pinacoteca Nazionale di Bologna. Catalogo generale*, 1. *Dal Duecento a Francesco Francia*, a cura di J. Bentini, G.P. Cammarota, D. Scaglietti Kelescian, Venezia 2004: figg. 11, 13
- SKERL DEL CONTE S., *Vitale da Bologna e la sua bottega nella chiesa di Sant'Apollonia a Mezzaratta*, Bologna 1993: fig. 5
- Trecento. Pittori gotici a Bolzano*, catalogo della mostra, Bolzano, Galleria Civica, 29 aprile-23 luglio 2000, a cura di A. De Marchi, T. Franco, S. Spada Pintarelli, Bolzano 2000: fig. 21, tav. IV
- TREVISAN L., *Il tempio di San Lorenzo a Vicenza*, Treviso 2011: fig. 23



FRANCESCO SALVESTRINI  
UNIVERSITÀ DI FIRENZE

‘MOSTRI’, ‘DEFORMI’, ‘MIRABILI FIGURE’.  
MENOMAZIONI FISICHE E NASCITE MOSTRUOSE  
NELLE FONTI CRONISTICHE DEL MEDIOEVO  
E DELLA PRIMA ETÀ MODERNA

Il est dangereux de trop faire voir à l’homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Et il est encore plus dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l’un et l’autre, mais il est très avantageux de lui représenter l’un et l’autre.

[B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* (1657-1659), VII, *Contrariétés*, 121-418]

1. TESTIMONIANZE ALTOMEDIEVALI

La deformità fisica dell’essere umano compare nella cronistica dell’Occidente medievale tramite ricorrenti ‘tipologie’ narrative che è possibile identificare, sia pure in forma sommaria, e che conobbero, come vedremo, una progressiva evoluzione. Anzitutto vi sono le nascite presentate come ‘mostuose’. Si tratta per lo più di creature polimorfe, partorite già morte o destinate a perire rapidamente. Esse risultano portatrici di gravi alterazioni per quanto concerne la fisionomia dei loro tratti antropici. In risposta a necessità di chiarezza espositiva (onde fornire immagini più facilmente riconoscibili) gli autori spesso le descrivono come corpi ‘mirabili’ partecipanti in varia misura della natura umana e di quella animale. In seconda istanza le fonti menzionano figure di aspetto inconsueto, sempre con prevalenza di bambini e giovinetti, con evidenti dimorfismi e impressionanti anomalie, le quali destano un’attenzione vivissima e morbosa. Infine troviamo riferimenti a bestie bizzarre ed inquietanti, solo labilmente

riconoscibili come umane, rinvenute quasi sempre allo stato di cadaveri in seguito a particolari eventi calamitosi, come terremoti, alluvioni, congiunzioni astrali o guerre<sup>1</sup>. Più di rado incontriamo uomini e donne in età adulta, spesso persone celebri o di elevata estrazione sociale<sup>2</sup>, caratterizzati da più o meno gravi menomazioni e disabilità (non necessariamente percepite come attributi ‘mostruosi’), oppure portatori di lievi difetti fisici ritenuti, però, simbolicamente importanti, che furono causa di fatti le cui conseguenze coinvolsero anche altri individui, intere comunità e nazioni.

A titolo di premessa vorrei precisare che la disamina qui proposta non presenterà, per ragioni di interesse e competenza personali, i caratteri di una sistematica indagine teratologica condotta fra le testimonianze della memorialistica medievale, sul modello – solo per fare un esempio – del bel dossier di Lorenzo Montemagno Ciseri dedicato ai parti ‘mostruosi’ nella cronaca di Matteo Villani; un lavoro di storia della medicina concepito come esegesi eminentemente nosologica delle possibili eziologie di sindromi malformative desunte dallo studio di un testo storico-narrativo<sup>3</sup>. L’approccio che seguiremo sarà piuttosto di natura socio-culturale e di storia della mentalità<sup>4</sup>. Al fine, poi,

<sup>1</sup> Cfr. K. PARK, L. DASTON, *Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth and Seventeenth-Century France and England*, «Past and Present», XCII (1981), pp. 20-54: 23.

<sup>2</sup> Cfr. H.J. STIKER, *A History of Disability*, trad. ingl., Ann Arbor 1999 (1997<sup>1</sup>), pp. 65-89; J.R. EYLER, *Introduction. Breaking Boundaries, Building Bridges*, in *Disability in the Middle Ages. Reconsiderations and Reverberations*, ed. by J.R. Eyler, Farnham-Burlington 2010, pp. 1-8: 2-3; S. WELLS, *The Exemplary Blindness of Francis of Assisi*, ivi, pp. 67-80; B. TOVEY, *Kingly Impairments in Anglo-Saxon Literature: God’s Course and God’s Blessing*, ivi, pp. 135-148: 143 ss.

<sup>3</sup> L. MONTEMAGNO CISERI, *Mostri nella cronaca di Matteo Villani. Un “teatrino delle difformità” del XIV secolo*, «Medicina & Storia», IX (2009), pp. 99-128. Cfr. anche F. ORLANDO-SALINAS, *Intorno ad alcune mostruosità descritte da Matteo Villani nella Cronica fiorentina: contributo alla storia della teratologia in Italia*, «La cultura medica moderna», X (1931), 20, pp. 5-13; A.W. BATES, *Good, Common, Regular, and Orderly: Early Modern Classifications of Monstruous Births*, «Social History of Medicine», XVIII (2005), pp. 141-158.

<sup>4</sup> Cfr. A. DUNTHORNE, *How to Approach a Monster: A Comparison of Different Approaches in the Historiography of Early Modern Monster Literature*, «History Compass», VI (2008), pp. 1107-1120. Per una lettura in chiave di storia della cultura, ma con una prospettiva essenzialmente classificatoria, si vedano G. LASCAULT, *Le monstre dans l’art occidental*, Paris 1973, in partic. pp. 115-175; L. HOLDEN, *Forms of Deformity*, Sheffield 1991.

di adottare un approccio euristico coerente, che si fondi su esempi tendenzialmente comparabili e che mantenga, per conseguenza, una certa rappresentatività, faremo soprattutto riferimento alla cronistica toscana dei secoli XIV-XVI. Non tralascieremo, tuttavia, gli elementi di comparazione che offrono alcune testimonianze dell'alto Medioevo italiano, onde porre in risalto gli elementi di differenziazione che sembrano emergere dai testi di epoca carolingia o dettati agli inizi del secondo millennio, a confronto con la cronistica dell'età comunale. Cercheremo pertanto, attraverso la lettura di passi scelti come campioni, di evidenziare le motivazioni sottese ai racconti. Scopo del lavoro è, infatti, tentare di capire se, quando, dove e in che misura l'evocazione di soggetti recanti difetti e deformità, o addirittura di figure a tutti gli effetti 'mostuose', avesse precise finalità di carattere etico-religioso e mirasse a richiamare presagi o castighi; e quando invece rispondesse a semplice gusto della narrazione, espresso nell'ottica di suscitare l'attenzione dei lettori citando fatti inusitati e cose 'mirabili'.

In relazione ai secoli dell'alto Medioevo sembra emergere che il difetto fisico, la menomazione e la mostruosità apparivano agli storici come dati polisemici che trascendevano le contingenze della *deformitas* descritta. Alcuni esempi appaiono emblematici. Paolo Diacono nella sua *Historia langobardorum* racconta che un fratello di Rodolfo re degli Eruli, mentre era di ritorno da un'ambasciata presso il sovrano longobardo Tato, si fermò ospite della figlia di questi Rumetruda. Nell'occasione lei lo derise per la sua statura eccezionalmente bassa. Il fatto che una fanciulla, sia pure di alto lignaggio, avesse osato canzonare un guerriero di stirpe regia umiliandolo per un connotato – quello dell'altezza – fortemente connesso all'espressione della virilità, costituiva, in quel contesto, un atto gravido di conseguenze. I due protagonisti vennero, infatti, a male parole e Rumetruda fece uccidere dai suoi servi il minuto giovane. Ne derivò una guerra tra i Longobardi e gli Eruli<sup>5</sup>.

Sempre il monaco cividalese, ancora in rapporto all'evocazione di un difetto corporeo connesso all'onore di personaggi potenti, parlando delle figlie di Romilda duchessa del Friuli, riferisce:

attente, per amore della castità, a non venire contaminate dai barbari [*che assediavano Cividale*] si misero sotto la fascia, fra i seni, delle carni di pollo crudo che, putrefacendosi con il calore, emanavano un odore fetido. E quando

<sup>5</sup> PAOLO DIACONO, *Historia Langobardorum*, a cura di L. Capo, Milano 2008, I, 20, pp. 36-39.

gli Avari provavano a toccarle, sentendo l'odore insopportabile, credevano che puzzassero così per natura e si allontanavano da loro disgustati<sup>6</sup>.

La menomazione fisica era in questo caso autoindotta ed assumeva un valore ampiamente positivo che, esprimendo in primo luogo il disprezzo del corpo, assimilava le nobili giovani alle vergini consacrate. Il richiamo va alla cultura del monaco cronista e all'immagine delle antiche donne votate all'ascetismo. Basti ricordare santa Maria Egiziaca, solitaria madre del deserto, che per liberarsi dalle tentazioni ed evitare le molestie degli uomini, chiese e ottenne da Dio di diventare *pilosa*<sup>7</sup>, cioè di assumere alcuni tratti chiaramente maschili, acquisendo in questo modo il diritto di vivere da eremita<sup>8</sup>.

Tuttavia l'anomalia somatica, specialmente se connotante un aspetto 'mostruoso', evocava più di frequente suggestioni inquietanti. Gli esseri deformati o portatori di patologie marcatamente invalidanti potevano essere percepiti come malefiche creature prossime alla brutta e vuota materia della *Genesi*<sup>9</sup>. Era poi facile ritenere che un aspetto rivoltante fosse il frutto di un'azione trasgressiva e peccaminosa, che configurava quella condizione come una forma di castigo.

In ogni caso, nella prospettiva agostiniana il deforme e il portatore di una menomazione fisica partecipavano, comunque, della natura umana. Essi non erano rifiutati dal contesto sociale, anzi svolgevano in esso un ruolo voluto da Dio quali moniti viventi e fonti di commiserazione. Se poi il loro comportamento fosse risultato esemplare, la difficile condizione che dovevano sopportare avrebbe assunto i caratteri dello strumento di espiazione, del quale, in seguito alla promessa

<sup>6</sup> Ivi, IV, 37, pp. 216-217.

<sup>7</sup> Cfr. F. POUVERAU, *Pilosa sum, sed formosa. Corps stigmatisé et sainteté admirable dans l'iconographie des saints ermites velus au XV<sup>e</sup> siècle (1410-1530)*, in *Intus et foris; Une catégorie de la pensée médiévale*, par M.P. Halary, M. Guay, Paris 2013, pp. 191-208.

<sup>8</sup> *Villosa* veniva talvolta raffigurata anche Maria Maddalena assunta al cielo, privata dei peccaminosi strumenti di seduzione connessi inestricabilmente alla sua natura di donna (H. SCHEDEL, *Liber chronicarum*, Anthonius Koberger impressit, Nürnberg 1493; A. ZANCA, *In tema di Hypertrichosis universalis congenita: contributo storico-medico*, «Physis», XXV (1983), 1, pp. 41-66: 51; MONTEMAGNO CISERI, *Mostri*, p. 116). Cfr. in proposito D. BOHLER, *Morphologies humaines au chaos: poils, cornes et appendices dans la littérature narrative et normative du Moyen Âge*, in *Estremità e escrescenze del corpo*, «Micrologus», XX (2012), pp. 43-61, alle pp. 51-52, 55.

<sup>9</sup> Cfr. M.-M. DAVY, *Il simbolismo medievale*, trad. it. Roma 1999 (1964<sup>1</sup>), p. 181.

resurrezione dei corpi, sarebbero stati totalmente e definitivamente liberati. Ben diversa risultava l'ontologia del *monstrum*. La sua esistenza scaturiva dai peccati degli uomini e derivava da un uso sbagliato del loro libero arbitrio<sup>10</sup>. Ne conseguiva che la memorialistica attribuiva agli esseri mostruosi la tremenda connotazione di sinistri presagi, facendone annunci o conseguenze di meritate sventure.

Isidoro di Siviglia, riassumendo il significato attribuito al *prodigium* nel mondo classico, aveva precisato che la parola *monstrum* poteva derivare dal termine *demonstrare* o *monstrare*, conferendo ad essa un valore essenzialmente morale che faceva di quelle creature dei moniti per tutti gli uomini<sup>11</sup>. Basti in tal senso ricordare la nascita mostruosa («partus ita distortus») menzionata per il 359 da Ammiano Marcellino, il quale registrava come in un sobborgo di Antiochia fosse allora venuto alla luce un fanciullo con due facce, doppia barba, doppia dentatura e quattro occhi, che proprio in questa sua forma connotata 'per eccesso' annunciava sconcertanti mutamenti dell'impero, governato da una doppiezza e da una frammentazione politica che si sarebbero rivelate per esso esiziali<sup>12</sup>.

Appare in proposito significativa anche una più tarda testimonianza, non annalistica ma pur sempre di carattere storico-narrativo, ossia la lettera inviata da Pier Damiani a Desiderio abate di Montecassino intorno al 1065 (la 102 dell'edizione Reindel). In tale missiva il dotto cardinale, parlando dell'insubordinazione all'etica matrimoniale della Chiesa connessa alla pratica endogamica, tipica delle famiglie principesche, riferiva come Roberto II re di Francia (dal 996 al 1031) si fosse sposato in seconde nozze con Berta vedova di Eude d'Anjou, sua

<sup>10</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVI, 8. Cfr. C. KAPPLER, *Demoni, mostri e meraviglie alla fine del Medioevo*, trad. it., Firenze 1983 (1980<sup>1</sup>), pp. 182-185.

<sup>11</sup> Cfr. J. CÉARD, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI<sup>e</sup> siècle, en France*, Genève 1977, pp. 12-59; KAPPLER, *Demoni*, pp. 198-199; F. TRONCARELLI, "Formosa difformitas". *Metamorfofi e continuità delle figure mostruose nel medioevo*, «Quaderni medievali», XVII (1984), pp. 116-123; G. ZAGANELLI, *Le metamorfofi del mostruoso. Note su alcuni testi medievali*, in *Metamorfofi mostri labirinti*, a cura di G. Cerina, M. Domenichelli, P. Tucci, M. Viridis, Roma 1991, pp. 171-183, alle pp. 171-176; K. STEEL, *Centaurs, Satyrs, and Cynocephali: Medieval Scholarly Teratology and the Question of the Human*, in *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, ed. by A. Simon Mittman, P.J. Dendle, Farnham-Burlington 2013, pp. 257-274, alle pp. 263-264.

<sup>12</sup> «Praeconebat rem publicam in statum verti deformem» (AMMIANI MARCELLINI *Rerum gestarum libri qui supersunt*, XVIII, 12, 19-20).



parente. Dalla loro unione, che guadagnò ai sovrani la scomunica da parte dei vescovi della Gallia, era nato un figlio deforme («anserinum per omnia collum et caput habentem»)¹³. La macchia del peccato aveva fatto apparire la coppia reale in qualche modo contagiosa, al punto che i servi passavano sul fuoco, per purificarli, tutti gli oggetti di cui essa si serviva. Per l'autore la nascita mostruosa era il frutto di un commercio illecito e innaturale¹⁴. La posizione sociale non aveva protetto i peccatori, in quanto il giudizio di Dio colpiva gli umili come i re; anzi la punizione appariva tanto più severa proprio perché inflitta a personaggi potenti, il cui comportamento doveva essere di esempio per i sudditi. Emergeva, inoltre, l'idea che uno dei peccati ritenuti più gravi, ossia quello connesso alla sfera della sessualità, determinasse, in quanto tale, la genesi di un *monstrum*¹⁵.

D'altro canto, nel caso citato da Pier Damiani lo stigma corporeo si era tradotto in una conformazione parzialmente zoomorfa del neonato. Se accettiamo l'idea espressa da Georges Canguilhem per cui la qualifica di mostro va riservata solo ai corpi organici e si caratterizza per la natura di realtà vivente¹⁶, nella cultura medievale i 'mostri' erano portatori di valenze inquietanti perché spesso costituivano deformazioni dell'essenza antropica associate a una morfologia animale o vegetale (si pensi ai suicidi dell'Inferno dantesco). Il mostro allora spaventava non in quanto disumano, ma nella misura in cui appariva ancora in parte umano, e come tale reificava la componente bestiale dell'uomo¹⁷.

Nelle differenti morfologie del racconto storico ed epico l'uomobestia poteva assumere connotazioni positive. Si pensi alla commistio-

¹³ *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. K. Reindel, 3, München 1989 (Monumenta Germaniae Historica), n. 102, p. 132. Cfr. in proposito N. D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999, pp. 279-281.

¹⁴ Cfr. anche quanto l'autore sosteneva in relazione alla condanna dell'omosessualità maschile nel suo *Liber Gomorrhianus*. Cfr. al riguardo K. SKWIERCZYŃSKI, *L'apologia della Chiesa, della società o di se stesso? Il Liber Gomorrhianus di s. Pier Damiani*, in *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009, pp. 259-279.

¹⁵ Cfr. V. FUMAGALLI, *Paesaggi della paura. Vita e natura nel Medioevo*, Bologna 1994, p. 302.

¹⁶ G. CANGUILHEM, *La conoscenza della vita*, trad. it. Bologna 1976 (1971¹), pp. 239-240.

¹⁷ Cfr. E. MARTIN, *Histoire des monstres depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, Paris 1880, p. 69; KAPPLER, *Demoni*, pp. 225-232; STEEL, *Centaurs*, p. 258.

ne tra uomo e cervo ereditata dalla numinosità animale sia del mondo classico che di quello celtico<sup>18</sup>, portatrice, nei bestiari moralizzati, di valenze soprannaturali quale figura del Cristo stesso e come antagonista del serpente demoniaco<sup>19</sup>. Analogamente il teologo carolingio Ratramno di Corbie riconosceva ai cinocefali una natura essenzialmente umana; la stessa di cui partecipava lo psicopompo san Cristoforo, talora descritto e raffigurato con la testa di cane<sup>20</sup>. Tuttavia queste figure erano accettate nella misura in cui restavano confinate entro il repertorio esotico delle razze viventi in paesi lontani, oppure nell'aura delle mitologie pagane cristianizzate<sup>21</sup>. Il cuore della civiltà descritto dai cronisti, ossia il consorzio dei fedeli ubbidienti al Vangelo, doveva restare immune dalla loro presenza destabilizzante, che evocava indirettamente le divinità zoomorfe del paganesimo<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> M. PASTOUREAU, *Bestiari del Medioevo*, trad. it. Torino 2012 (2011<sup>1</sup>), pp. 47, 69-72.

<sup>19</sup> L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le bestiaire du Christ*, Paris 2006 (1941<sup>1</sup>), pp. 357-363.

<sup>20</sup> Cfr. KAPPLER, *Demoni*, pp. 128, 130-133, 192-193; E.A. MATTER, *The Soul of the Dog-Man: Ratramnus of Corbie Between Theology and Philosophy*, in *Filosofie e teologie*, a cura di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, «Rivista di Storia della Filosofia», LXI (2006), 1, pp. 43-53.

<sup>21</sup> Cfr. *Liber monstorum*, a cura di F. Porsia, Bari 1976, p. 9; *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds, Papers Presented in Honor of Edith Porada*, ed. by A.E. Farkas, P.O. Harper, E.B. Harrison, Mainz 1987; ZAGANELLI, *Le metamorfosi*, pp. 176-183; L. FORTUNATI, *I mostri nell'immaginario*, Milano 1995, pp. 90-92; *Marvels, Monsters, and Miracles. Studies in the Medieval and Early Modern Imaginations*, ed. by T.S. Jones, D.A. Sprunger, Kalamazoo 2002; Fabelwesen. *Mostri e portenti nell'immaginario occidentale: Medioevo germanico e altro*, a cura di C. Rizzo, Alessandria 2004; S. SEBENICO, *I mostri nell'Occidente medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi ed animali fantastici*, Università degli studi di Trieste 2005, pp. 203-240, <http://hdl.handle.net/10077/5151>; D. HIGGS STRICKLAND, *Monstrosity and Race in the Late Middle Ages*, in *The Ashgate Research Companion to Monsters*, pp. 365-386: 366-367, 369-375; G. ZAGANELLI, *Il meraviglioso geografico medievale. Per una ridefinizione*, in *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, a cura di F. Salvestrini, Firenze 2014, pp. 57-72.

<sup>22</sup> Cfr. J.-C. SCHMITT, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, trad. it., Roma-Bari 2000 (1988<sup>1</sup>), pp. 44-48; M. CENTINI, *Il Sapiente del Bosco. Il mito dell'Uomo Selvatico nelle Alpi*, Milano 1989, pp. 107-138; L. DASTON, K. PARK, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Roma 2000 (1998<sup>1</sup>), pp. 49-50, 155. Cfr. anche F. HAMEL, *Human Animals*, New York 1915, pp. 23-27, 39-64; T. HUSBAND, *The Wild Man. Medieval Myth and*

L'uomo, come scriveva Gregorio Magno, era sintesi di tutte le cose («homo quodammodo omnia»)<sup>23</sup>. Pier Damiani, nella celebre *Dominus vobiscum*, ricordava come il termine greco 'microcosmo' identificasse l'essere umano quale «mondo in piccolo (*minor mundus*), perché per la sua essenza materiale è composto dagli stessi quattro elementi dell'universo»<sup>24</sup>. L'uomo, pertanto, in quanto cosmo in miniatura, doveva riflettere l'ordine e la proporzione delle sue parti<sup>25</sup>. Qualora in lui si fosse palesata un'ibrida mostruosità, ossia un turbamento della sua conformazione naturale, essa avrebbe sotteso un'alterazione dell'universo inevitabilmente soggetta all'influenza demoniaca (il diavolo stesso fu a lungo rappresentato come una commistione di uomo e di animale)<sup>26</sup>.

Si può pertanto concludere che i memorialisti altomedievali (così come altri di epoca più tarda che restarono vicini alle loro interpretazioni) ritennero la deformità, congenita o meno, un dato portatore di significati trascendenti. Questi potevano essere di varia natura, ossia eccezionalmente positivi o negativi, ma sempre e comunque apparivano come espressioni di una semantica che i saggi avevano il compito di interpretare e commentare. Più spesso tale significato risultava minaccioso e conservava molti tratti del *prodigium* di età classica, la cui inquietante valenza non riservava nulla di buono. In questo caso, come ha affermato Claude Kappler, il mostro finiva per costituire un'«anomalia normale»<sup>27</sup>, qualcosa che, comunque, era logico aspettarsi a seguito di determinate e ben chiare circostanze riconducibili al

*Symbolism*, New York 1980; P.-O. DITTMAR, *Les corps sans fins. Extensions animales et végétales dans les marges de la représentation (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, in *Estremità e escrescenze*, pp. 25-42: 35-37.

<sup>23</sup> Cfr. in proposito DAVY, *Il simbolismo*, pp. 46-49.

<sup>24</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, 1, 1983, n. 28, p. 262.

<sup>25</sup> Cfr. al riguardo le belle pagine di A.J. GUREVIĆ, *Le categorie della cultura medievale*, trad. it. a cura di C. Castelli, Torino 2007 (1972<sup>1</sup>, I ed. it. 1983), pp. 44-96.

<sup>26</sup> Si vedano in proposito le evocative pagine di A. GRAF, *Il diavolo*, Milano 1890 (rist. anast. Genova 2006), pp. 37-43. Cfr. anche G. TABACCO, *Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età carolingia*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto 1990, pp. 121-153; U. FLORIS, *Quando l'abito fa il monaco. Maschere, metamorfosi, mostri nella Francia di «Ancien Régime»*, in *Metamorfosi mostri labirinti*, pp. 221-259, alle pp. 224-226; F. SIVO, *Corpus infame*, in *Estremità e escrescenze*, pp. 109-190, alle pp. 164-167.

<sup>27</sup> KAPPLER, *Demoni*, p. 106.

comportamento delle società o degli individui. Nello spirito di libertà connesso al messaggio cristiano era l'uomo peccatore che generava i mostri voluti da Dio.

## 2. LE FONTI CRONISTICHE D'ETÀ COMUNALE

Nelle cronache toscane del secolo XIV, ricche di riferimenti a nascite mostruose, il giudizio morale circa le cause di questi eventi appare in molti casi assai più sfumato e l'approccio risulta essere soprattutto descrittivo. L'esposizione attenta dei fatti narrati prevale nettamente sulle velleità di interpretazione. Prendiamo ad esempio la notizia riportata da Giovanni Villani, storico fiorentino attivo nella prima metà del secolo, circa la comparsa di due gemelli congiunti verificatasi nel Valdarno all'inizio del Trecento; un episodio all'epoca molto famoso che fu citato anche da Petrarca<sup>28</sup>:

E nel detto anno [1317], del mese di gennaio, a la signoria del detto conte [*Guido da Battifolle*] nacque al Terraio in Valdarno un fanciullo con due corpi così fatto, e fu recato in Firenze, e vivette più di XX dì; poi morì a lo spedale di Santa Maria della Scala, l'uno prima che l'altro: e volendo essere recato vivo a priori ch'allora erano, per meraviglia non vollono ch'entrasse in palagio, recandosi a pianta e sospetto di sì fatto mostro, il quale secondo l'opinionone degli antichi ove nasce era segno di futuro danno<sup>29</sup>.

Per prima cosa non troviamo menzione di presunte colpe dei genitori. D'altro canto, del significato prodigioso connesso a un fatto del genere sopravvivono, a mio avviso, solamente due elementi: anzitutto il rinvio all'opinione degli antichi circa la possibile sventura annunciata; in secondo luogo l'atteggiamento tenuto dai priori, che non vollero accogliere il mostro nel palazzo della Signoria, forse per evitare turbamenti dell'ordine pubblico, nella piena consapevolezza che situazioni come quella potevano suscitare mai sopite forme di superstizione. L'autore non esclude la possibilità della minaccia, ma la rinvia prudentemente all'opinione degli 'antichi'. Non sembra questa la principale ragione

<sup>28</sup> Cfr. DASTON, PARK, *Le meraviglie*, pp. 50-51, 153. Per le caratteristiche della prosa villaniana cfr. F. RAGONE, *Giovanni Villani e i suoi continuatori. La scrittura delle cronache a Firenze nel Trecento*, Roma 1998.

<sup>29</sup> GIOVANNI VILLANI, *Nuova cronica*, a cura di G. Porta, Parma 1991, X, LXXIX, vol. 2, p. 284.

del suo interesse per un evento ritenuto, comunque, degno di menzione soprattutto perché raro e genericamente inquietante<sup>30</sup>.

Data la grande autorità di Villani come cronista ufficiale della Firenze trecentesca, l'episodio ebbe una vasta eco e fu persino raffigurato su un bassorilievo. In ogni caso il cronista non pare avergli conferito un'importanza particolare, dato che non gli attribuisce ben precise conseguenze. Più rilevante sembra essere stata per lui la successiva comparsa di due animali deformi:

Nel detto anno [1335], a dì XV di maggio, una falda de la montagna di Falterona da la parte che discende verso il Decomano in Mugello, per tremuoto e rovina scoscese più di quattro miglia infino a la villa si chiamava il Castagno, e quella con tutte le case, persone e bestie salvatiche e dimestiche e alberi sobissò, e assai di terreno intorno, gittando abondanza d'acqua ritenuta, oltre a l'usato modo torbida come acqua di lavatura di cenere; e gittò infinita quantità di serpi, e due serpenti con quattro piedi grandi com'uno cane, li quali l'uno vivo e l'altro morto fuoron presi a Decomano. La quale torbida acqua discese nel Decomano, e tinse il fiume della Sieve; e la Sieve tinse il fiume dell'Arno infino a Pisa; e durò così torbido per più di due mesi, per modo che dell'acqua d'Arno a neuno buono servigio si poteva operare, né' cavalli ne voleano bere<sup>31</sup>.

Qui i mostri (forse creature anfibie) contribuiscono a delineare la gravità del disastro. Tuttavia ciò che colpisce il narratore non è tanto il loro eteromorfismo zoologico, bensì la conseguenza dell'evento naturale, che danneggiò fortemente l'economia cittadina e di cui gli esseri mostruosi appaiono simboli sinistri confinati, però, nella funzione di semplici significanti<sup>32</sup>.

L'interpretazione di fatti del genere ci appare ancora diversa se passiamo ad analizzare l'opera di Matteo Villani, continuatore della cronaca dal 1348 al 1363. Infatti questo autore, che indulge molto più

<sup>30</sup> Si è tentata una ricostruzione della patologia da cui era afflitto il neonato, parlando di ischiopago tripode (Cfr. L. BELLONI, *L'ischiopago tripode trecentesco dello spedale fiorentino di Santa Maria della Scala*, «Rivista di storia delle scienze mediche e naturali», XLI [1950], pp. 1-14), ma la descrizione di Giovanni appare abbastanza sommaria e priva di dettagli, perché lui manca della curiosità in senso lato naturalistica nei confronti di questi eventi che invece sarà tipica del fratello Matteo.

<sup>31</sup> GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, XII, XXVI, vol. 3, p. 71.

<sup>32</sup> Rinvio in proposito a F. SALVESTRINI, *Libera città su fiume regale. Firenze e l'Arno dall'Antichità al Quattrocento*, Firenze 2005, p. 63.

del fratello, e forse più di ogni altro memorialista coevo, nella presentazione di nascite e figure mostruose (per il periodo 1348-1359), risulta talmente puntuale nell'evocare tali creature – in molti casi da lui stesso certamente osservate –, da aver indotto precise ipotesi di identificazione clinica per i dimorfismi patologici accuratamente descritti. Sembra, inoltre, accentuarsi il distacco del narratore dalla valenza simbolica degli episodi riferiti<sup>33</sup>. Ad esempio, in relazione a due gemelli congiunti nati a Prato Matteo scrive:

*Come nacque in Prato un fanciullo mostruoso.*

In questo anno [1348], del mese d'agosto, nacque in Prato uno fanciullo mostruoso di maravigliosa figura, però che a uno capo e a uno collo furono stesi e partiti due imbusti umani con tutte le membra distinte e partite dal collo in giuso, senza niuna diminuzione che natura dia a corpo umano: e catuno imbusto fu colle membra e natura masculina. Ma l'uno corpo era maggiore che l'altro: e vivette questo corpo mostruoso e maraviglioso quindici giorni, dando pronosticazione forse di loro futuri danni, come leggendo appresso si potrà trovare<sup>34</sup>.

Il concetto viene in qualche modo ribadito in un altro brano del cronista, allorché egli ricorda

*Come al Galluzzo nacque un fanciullo mostruoso.*

In questo mese di febraio [1354] nacque presso a Firenze in u'lluogo che ssi chiama al Galluzzo, a uno barbiere, un fanciullo mostruoso e diminuto, che 'l viso era come di vitello colli occhi bovini, e dove dovieno essere i bracci, dalli omeri delle spalle uscivano due branche quasi come d'una botta [rospo], da ogni parte la sua, e avea il corpo e la natura umana senza coscie; ma dove le coscie dallo 'mbusto dovieno discendere, uscivano due branche da catuno lato una, ravolte che nonn-avieno comparazione; e' vivette parecchi ore, e appresso morì, lasciando ammirazione di sé<sup>35</sup>. Ma di questo e degli altri corpi umani nati mostruosi nella nostra città non potemmo comprendere che fosse vestigio o pronosticatori d'alcuni accidenti, come credieno li antichi, ma'lli sconci e disonesti peccati spesso sono cagione di mostruosi nascimenti, e alcuna volta l'empito delle costellazioni<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> MONTEMAGNO CISERI, *Mostri*, p. 101.

<sup>34</sup> MATTEO VILLANI, *Cronica*, a cura di G. Porta, Parma 1995, I, VIII, vol. 1, pp. 18-19.

<sup>35</sup> Montemagno ha descritto questo caso come una possibile sindrome di Roberts, cioè una rara forma di focomelia (MONTEMAGNO CISERI, *Mostri*, pp. 108-111).

<sup>36</sup> MATTEO VILLANI, *Cronica*, IV, LX, vol. I, pp. 559-560.

Le nascite di bimbi deformati, anencefali o multicefali, talora presentati come parzialmente zoomorfi, sono percepite quali fatti senza dubbio straordinari, ma ad essi non si associa, se non in forma generica, la funzione di *signum* e di temibile premonizione. L'annuncio di possibili sciagure viene posto al termine delle due narrazioni, quasi come un *topos* e un doveroso richiamo alle vecchie e consolidate chiavi di interpretazione (gli 'antichi'). Nel primo brano Matteo scrive che 'forse' la nascita presagiva 'futuri danni'. Nel secondo ammette che, se anche tali eventi costituivano messaggi celesti, i suoi concittadini non erano in grado di interpretarli («non potemmo comprendere»). Stupisce, in effetti, che l'autore colleghi solo indirettamente il parto mostruoso del 1348 all'epidemia di peste che si abbatté allora sul continente. Come sottolinea Montemagno Ciseri, il cronista non sembra convinto che la nascita di questa creatura presagisse una tragedia di così vaste proporzioni, e cita solo 'futuri danni' sui quali resta incerto nonché, tutto sommato, alquanto reticente<sup>37</sup>.

Sebbene avessero ascoltato le parole dei predicatori e avessero accolto ufficialmente i loro giudizi morali, i cronisti di fine Trecento non sembrano esprimere le certezze che ancora caratterizzavano gli storici anteriori. Matteo Villani ammetteva che gli 'sconci e disonesti peccati' potessero essere la causa dei mostruosi nascimenti, ma citava anche l'eventualità che tali insolite novità dovessero essere imputate a particolari influssi astrali in certa misura indipendenti dalle azioni degli uomini. La perfetta integrazione fra macrocosmo e microcosmo, ancora evidente a Giovanni Villani quando spiegava ai fiorentini le cause dell'alluvione che nel 1333 aveva colpito duramente la loro città<sup>38</sup>, sembra qui lasciare il posto a un dubbioso relativismo<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> MONTEMAGNO CISERI, *Mostri*, pp. 102-103.

<sup>38</sup> Cfr. F. SALVESTRINI, *L'Arno e l'alluvione fiorentina del 1333*, in *Le calamità ambientali nel tardo Medioevo europeo: realtà, percezioni, reazioni*, a cura di M. Matheus, G. Piccini, G. Pinto, G.M. Varanini, Firenze 2010, pp. 231-256: 240-252.

<sup>39</sup> Non concordo col giudizio espresso da MONTEMAGNO CISERI, *Mostri*, p. 112, circa la sottesa condanna morale dei genitori, anche perché questa avrebbe dovuto essere esplicitata e ripetuta per tutti i casi di nascite mostruose presentate. Né tanto meno compare una censura di tale natura nell'episodio della fanciulla lanuta (cfr. oltre nel presente testo), come sempre Montemagno sostiene (p. 117). Cfr. in proposito anche V. ROSSI, *Anomalie genetiche. Le mostruosità naturali dal mito alla realtà*, Venezia s.d., pp. 72, 74.

Appare interessante il caso che è stato identificato come una possibile aplasia o agenesia totale della faccia (aprosopia, patologia rarissima), manifestata da un neonato fiorentino venuto alla luce nel 1354:

*D'u' fanciullo mostruoso nato in Firenze.*

In questo verno del detto anno [1354] nacque in Firenze nel popolo di San Piero Maggiore uno fanciullo maschio figliuolo d'uno de' maggiori popolari di quello popolo, che avea tutte le membra umane dal collo a' piedi, e 'l viso suo non avea effigie umana; la faccia era tutta piana senza bocca, avea uno foro per lo quale messo lo zezzolo [*capezzolo*] della poppa traeva i latte, e poppava, e nella soprafigge [*parte superiore*] della testa al diritto, sopra dove doveano essere li occhi avea due fori: e' vivette più giorni, e fu battezzato, e soppellito in San Piero<sup>40</sup>.

Si tratta di un brano che, nell'opinione di Montemagno, ed anche nella mia, non fa alcun riferimento alle tradizioni dei mostri astomi o di altri popoli dalla faccia piatta che circolavano nei libri di viaggio e nelle raccolte di *mirabilia* (le *Mappemonde de Pierre*, ca. 1210; l'*Image du Monde* di Gautier de Metz, ca. 1246; l'opera di Marco Polo)<sup>41</sup>. La descrizione di Matteo sembra fondata solo sull'osservazione empirica, qui anche del tutto priva dei tipici riferimenti a reconditi significati e a signacoli di sventura<sup>42</sup>.

E poco apresso [*rispetto alla descrizione del fanciullo fiorentino nato in San Pier Maggiore*] una gentile donna moglie d'uno cavaliere avendo fatto un fanciullo un mese innanzi, partori un'altra matra di carne a modo d'un cuore di bue, di peso di libre XV, con alcuni dimostramenti ma non chiari d'effigie umana, senza distinzione di membri, e come questo ebbe partorito, incontanente morì la donna<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> MATTEO VILLANI, *Cronica*, III, CXI, vol. I, p. 469. Cfr. il bambino senza occhi descritto da IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Torino 1995, CLXVIII, *Santa Elisabetta*, p. 393.

<sup>41</sup> Cfr. SEBENICO, *I mostri*, pp. 109-110; STEEL, *Centaurs*, pp. 258-261.

<sup>42</sup> MONTEMAGNO CISERI, *Mostri*, pp. 105-107.

<sup>43</sup> MATTEO VILLANI, *Cronica*, III, CXI, pp. 469-470. Analoga precisione priva di commenti è offerta nel caso *Come i Firenze nacque una fanciulla mostruosa*: «A di III del mese di febraio [1358, *stile comune*] nacque in Firenze al Poggio di Magnoli una fanciulla portata sette mesi nel ventre della madre, la quale avea sei dita in ciascuna mano e in catuno piede, e i piedi rivolti in su verso le gambe, senza naso, e senza il labbro di sopra, e con quattro denti canini lunghi da ogni parte della bocca due, uno di sopra e uno di sotto; il viso avea tutto piano, e li occhi senza ciglia: e vivette dalla domenica al vespro a' lunedì vegnente alla detta ora, e più sarebbe vivuta s'avesse potuto prendere il latte» (ivi, VIII, XXVI, vol. 2, p. 167).



In questo caso il parto mostruoso seguì a un mese di distanza una gravidanza normale. Si trattò forse di un parassita acormo, ossia di un feto malformato dotato solo della testa, espulso dopo un certo periodo di gestazione<sup>44</sup>. L'esposizione, frutto di *nuda observatio*, fa sfumare, nel suo accostamento diretto all'episodio precedente, anche la possibilità di un'interpretazione in chiave politica, dato che l'autore lascia capire come tali disgrazie colpissero tanto gli esponenti del ceto magnatizio quanto le famiglie di estrazione popolare. D'altro canto non emerge, come in Giovanni Villani, alcuna condanna dei genitori e del loro comportamento. In fondo lo scrittore pare cedere al gusto del sensazionale, cui del resto indulge anche in altri episodi, come quello della gatta che uccise un neonato divorandogli avidamente gli occhi e il cervello<sup>45</sup>.

Il mostro sembra, dunque, fare meno paura e lascia soprattutto «ammirazione di sé». Qualora, poi, il fanciullo presentato come 'straordinario' superi i difficili istanti successivi alla sua venuta e presenti una deformità non particolarmente rivoltante, può addirittura destare compassione ed affetto. È quanto avvenne all'imperatrice Anna, terza moglie di Carlo IV di Boemia, sovrano appassionato di reliquie e *mirabilia*, che fu molto colpita da una fanciulla affetta da ipertricosi universale (irsutismo) 'scoperta' nel 1355:

*D'una fanciulla pilosa presentata a lo 'mperadore.*

Mentre che llo 'mperadore era a Pietrasanta, per grande meraviglia, e cosa nuova e strana, li fu presentata una fanciulla femina d'età di sette anni, tutta lanuta come una pecora, di lana rossa mal tinta, ed era piena per tutta la persona di quella lana insino alle stremità delle labbra e delli occhi. La 'mperadice, meravigliatasi di vedere un corpo umano così meravigliosamente vestito dalla natura, l'acomandò a ssue damigelle che lla nudrissono e guardassono, e menolla nella Magna<sup>46</sup>.

Le ultime e più tarde descrizioni di nascite mostruose sono in Matteo Villani anche le meno dettagliate. Forse ciò fu dovuto, come ipotizza Montemagno, al fatto che di questi casi il cronista non poté prendere visione<sup>47</sup>. Tuttavia non escluderei anche una certa assuefazione. Se i mostri perdevano il valore di portenti e si attenuava progressivamente

<sup>44</sup> MONTEMAGNO CISERI, *Mostri*, pp. 107-108.

<sup>45</sup> MATTEO VILLANI, *Cronica*, IV, XXXVII, vol. I, pp. 526-527.

<sup>46</sup> Ivi, V, LIII, vol. I, p. 677.

<sup>47</sup> MONTEMAGNO CISERI, *Mostri*, p. 124.

l'effetto sorpresa della loro comparsa, veniva meno anche il bisogno di descriverli puntualmente.

*D'i fanciulli mostruosi nacquono i Firenze.*

Del mese d'aprile in questo anno [1359] in Firenze e nel contado nacquero parecchi fanciulli contrafatti, mostruosi, e spaventevoli in vista, alcuno in figura di becco, e lle braccia e dal petto come membra femminili, e llibere, e compiute; altri nacquono in altre forme mirabili, e assai differenti de l'umana natura. E appresso nello autunno seguente seguì che molte donne libere del partorire dopo più giorni morirono. E questo accidente si pensò per li savi che procedesse dal cielo, in brieve tempo non avesse fornito suo grande sfogamento: prendevano le donne tanta gran paura venendo all'atto del parto, che molte se ne morivano; e se 'l cielo di questo e de' parti strani fé segno, ristorò ne' leoni che ttre maschi ne nascerono la vilia di santo Zanobi<sup>48</sup>.

Il cronista cambiava ulteriormente registro e, avvalendosi dell'opinione offerta dai savi, azzardava tentativi di spiegazione astrologica. La minaccia per la collettività appariva, comunque, circoscritta, facilmente superabile se, a fronte di tante tragedie, bastava la fausta nascita di tre cuccioli di leone nel curatissimo e prestigioso serraglio cittadino<sup>49</sup> a rinfrancare il narratore e quindi il suo pubblico. L'epifania dell'animale simbolo di Firenze ristabiliva l'ordine in qualche modo turbato cancellando ogni timore e ogni sinistro presagio.

### 3. LE FONTI CRONISTICHE D'ETÀ UMANISTICA

Passando alla memorialistica del pieno Umanesimo, troviamo altri narratori attenti a queste realtà. Particolarmente ricchi di riferimenti si rivelano il *Diario fiorentino* dello speziale Luca Landucci (1437-1516), che costituisce una narrazione dei fatti occorsi in città e fuori di essa dal 1450 al 1516<sup>50</sup>; e l'autore della cronaca attribuita ad Agostino Lapini (1515-1592), ampiamente debitore di Villani per gli eventi compresi

<sup>48</sup> MATTEO VILLANI, *Cronica*, IX, xxv, vol. 2, pp. 316-317.

<sup>49</sup> Sul quale Firenze, Archivio di Stato, *Statuti volgarizzati della Repubblica fiorentina*, 13, *Statuto del Podestà*, 1355, lib. IV, rub. XXIII, f. 227v.

<sup>50</sup> LUCA LANDUCCI, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516 continuato da un anonimo fino al 1542*, a cura di I. del Badia, Firenze 1883, rist. anast. a cura di A. Lanza, Firenze 1985. Cfr. S. CALONACI, *Landucci Luca*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 63, Roma 2004, pp. 543-546.

fra il III e il XIV secolo, e del Landucci in rapporto agli anni coperti da quest'ultimo<sup>51</sup>. Di tali autori colpisce la fredda precisione, che si accompagna alla ricchezza dei dettagli e alla sintetica menzione delle implicazioni etico-religiose; con la forte preoccupazione di precisare le proprie fonti per avvalorare una credibilità forse messa in discussione dal crescente scetticismo di lettori e ascoltatori<sup>52</sup>.

Quale fosse l'accuratezza delle quasi asettiche esposizioni lo evidenzia chiaramente un brano del Landucci:

E a dì 25 di settenbre 1474, ci fu una lettera di mano di Matteo Palmieri, ch'era capitano di Volterra, la quale vidi io e lessila; la quale conteneva questa maraviglia, che in questi dì era nato là, in quello di Volterra, un fanciullo, cioè un mostro, ch'aveva el capo di bue, e aveva tre denti, con un vello di peli sulla testa, a uso d'un corno; e in sul capo aveva aperto come una melagrana che pareva che n'uscissi razzi di fuoco. Di poi le braccia aveva pilose tutte, co' piedi di lionne e cogli unghioni di lionne. El corpo colla natura sua aveva di femina umana; e 'l resto delle gambe e insino a' piedi, aveva di bue come 'l capo. E visse circa 3 ore. La madre morì el quarto dì. Le donne che lo levarono e che v'erano intorno tramortirono di paura. E questo fu manifesto al detto Matteo, perché gli fu presentato innanzi come cosa spaventevole. El detto Matteo capitano di Volterra scrisse qui a Firenze di sua mano; e io copiai la detta lettera, le parole formali, non levai ne' posi nulla alla lettera di Matteo<sup>53</sup>.

Siamo anche qui in presenza di un linguaggio teratologico preciso; mentre l'attendibilità delle affermazioni è confermata dalla menzione del testo informativo<sup>54</sup>. Per altro verso, sul versante del possibile *presagium*, sebbene la città di Volterra avesse conosciuto due anni prima

<sup>51</sup> Il nome di Agostino Lapini, cappellano del duomo di Firenze, come autore del *Diario fiorentino*, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Asbburnham* 527, è presente in un'anonima premessa posteriore al codice cartaceo e risalente alla fine del secolo XVIII. Il moderno editore del *Diario* accoglie l'attribuzione sulla base di un confronto calligrafico con altri testi autografi (AGOSTINO LAPINI, *Diario fiorentino dal 252 al 1596*, a cura di G.O. Corazzini, Firenze 1900, pp. XIV-XV, XXIII; cfr. S. CALONACI, *Lapini Agostino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 63, Roma 2004, pp. 719-721).

<sup>52</sup> Cfr. DASTON, PARK, *Le meraviglie*, p. 162.

<sup>53</sup> LANDUCCI, *Diario*, pp. 13-14.

<sup>54</sup> Cfr. PARK, DASTON, *Unnatural Conceptions*, pp. 22-23; F. STELLA, «*Ludibria sibi, nobis miracula*». *La fortuna medievale della scienza pliniana e l'antropologia della diversitas*, in *La Naturalis Historia di Plinio nella tradizione medievale e umanistica*, a cura di V. Maraglino, Bari 2012, pp. 39-75: 50-64.

l'assalto di Federico da Montefeltro, inviato da Lorenzo de' Medici a combattere una vera e propria guerra per il controllo delle miniere di allume, subendo un terribile saccheggio<sup>55</sup>, il Landucci non collega in alcun modo i due eventi, né fa riferimento ad altre possibili sciagure.

Il livello forse più alto di accuratezza descrittiva, accompagnata da notevole realismo e da grande attenzione per il dato anatomico, è forse raggiunto dal Lapini allorché descrive due gemelle nate a Firenze nel popolo di Sant'Ambrogio:

A di 17 di gennaio 1589 [1590] nella Via dell'Agnolo, nacqueno a uno corpo dua bambine che erano appiccate insieme: che una che aveva cavato fuori il capo si battezzò et poi si morì, et la seconda non si battezzò perché venne fuori col viso nero; la quale venne a morire in corpo. Volgegonsi il viso l'una a l'altra, et dal petto per insino al bellico erano appiccate insieme, ma le braccia e le gambe et il capo erano spicchati [...] Sparornosi e trovorno che avevano dua quori appiccati insieme, e così dua fegati similmente insieme appiccati, ma le milze no, ma separate l'una da l'altra. Usciva del corpo il tralcio del bellico come è solito, ma dal tralcio che usciva fuori si partivano dua tralci, et ognuno di loro era appiccato al suo fegato, ancorché li detti fegati fussino insieme appiccati<sup>56</sup>.

L'autore si dilunga sull'aspetto delle piccole, specifica quali parti avessero in comune, e riferisce che di esse, presto decedute, fu fatta una sorta di autopsia da cui si poté vedere come erano disposti gli organi interni. Non si fa più menzione di fantasiosi elementi zoomorfi, ma ci si attiene rigidamente a quanto osservato di persona, evitando il ricorso a similitudini evocative.

Può darsi, come hanno scritto Daston e Park, che l'acribia evidenziata dai cronisti del Quattro e Cinquecento, con particolare riferimento proprio agli esempi toscani, derivasse dalla velocità di circolazione delle notizie e delle stesse figurazioni aventi per oggetto questi mostri; una velocità che alimentava la curiosità del pubblico. Del resto non si può escludere che il morboso bisogno di sapere affondasse le sue radici nelle inquietudini della popolazione sconvolta da fatti politici come, per limitarci all'Italia, l'invasione delle armate francesi e imperiali,

<sup>55</sup> E. FIUMI, *L'impresa di Lorenzo de' Medici contro Volterra (1472)*, Firenze 1948; R. FUBINI, *Lorenzo de' Medici e Volterra*, in *Dagli albori del comune medievale alla rivolta antifrancesca del 1799*, «Rassegna Volterrana», LXX (1994), pp. 171-185; M. MARTELLI, *Il sacco di Volterra e la letteratura contemporanea: storia di un'operazione di politica culturale*, ivi, pp. 187-214.

<sup>56</sup> LAPINI, *Diario*, p. 295.

oppure dagli insegnamenti di predicatori apocalittici<sup>57</sup>. Credo, tuttavia, che la cronistica fiorentina, frutto di personaggi colti e attenti ai fenomeni naturali, ma che non si qualificavano come veri e propri intellettuali (Landucci era un farmacista, Lapini un cappellano del duomo)<sup>58</sup>, preservasse ed accentuasse alcune caratteristiche già presenti nei testi storici del secolo precedente. Di un bambino mostruoso nato a Venezia nel 1489 Landucci scrive:

E a dì 12 d'aprile 1489, ci fu come a Vinegia era nato uno mostro di questa qualità: la bocca fessa per lungo del naso, e un occhio dal naso e uno dietro all'orecchio; e fesso tutto 'l viso, come se gli fussi stato dato una coltellata. E dinanzi alla testa aveva un corno ch'era la natura. Visse 3 in 4 dì. Tagliarono quel corno e subito morì. Dicono che le parti da basso essere di strana maniera. Aveva coda d'animale.

E in questi dì ne naque un altro a Padova, el venerdì santo, ch'aveva a ogni braccio due mani, e due teste. E visse 2 in 3 giorni. Una di quelle teste morì prima, e tagliatola, l'altra visse poco. E in oltre una donna di 60 anni à fatto tre figliuoli a un corpo. Queste cose strane sono state qui a Vinegia in pochi dì. Questa lettera fu scritta apunto come ell'è qui, e fu mandata nel banco di Tanai de' Nerli. E di quivi la copiai, e fu vero. Questi segni significano grande tribolazione alle città dove vengono<sup>59</sup>.

Si ripresenta il rapido annuncio di possibili tribolazioni, ancora una volta generico e senza espliciti riferimenti, nonché confinato nella chiusa del brano. A questo proposito appare interessante anche il commento ad un altro fatto, occorso a Roma dopo un'alluvione del Tevere (1495):

E a dì detto<sup>60</sup>, si disse questa cosa poco credibile, che nel Reame era aparita una donna a uno pecoraio e aveagli detto: Dammi una di coteste pecore, e dandola gli disse: Partila per mezzo. E partendola, n'uscì fuori assai serpe, scorzoni e serpenti e brutti animali. Di poi gli disse: Richiudila e raccostala insieme, e

<sup>57</sup> DASTON, PARK, *Le meraviglie*, pp. 152-154, 158, 162.

<sup>58</sup> Sulla formazione culturale di medici e speziali nella Firenze del periodo cfr. K. PARK, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton 1985. Per la cultura dei chierici della cattedrale rinvio a F. SALVESTRINI, *Il Collegio Eugeniano e la cultura dei chierici nella Firenze del Quattrocento*, in *Umanesimo e università in Toscana (1300-1600)*, a cura di S.U. Baldassarri, F. Ricciardelli, E. Spagnesi, Firenze 2012, pp. 59-88.

<sup>59</sup> LANDUCCI, *Diario*, p. 57.

<sup>60</sup> 12 dicembre 1495.

ritornò viva come prima, e disse al pecoraio: Va, di' al Papa che sarà una grande pestilenza; che faccino penitenza e digiunino el primo sabato, e stieno 3 dì senza mangiare carne<sup>61</sup>.

Il presagio è ormai attribuito alla superstizione folklorica, e il significato trascendente dell'evento appare al narratore cosa 'poco credibile'. L'affermazione del cronista colpisce perché Landucci non sempre manifesta un atteggiamento critico e distaccato verso l'espressione di credenze popolari. Dichiara, infatti, di accogliere con fede sincera il miracolo di un'immagine della Vergine raffigurata in un tabernacolo di Bibbona, che aveva cambiato di frequente e spontaneamente colore operando, nel contempo, molti miracoli di guarigione (1482)<sup>62</sup>.

Landucci riferisce anche un episodio di cui parlarono molti cronisti dell'epoca, ossia una nascita mostruosa avvenuta a Ravenna all'inizio del Cinquecento<sup>63</sup>. Tuttavia il suo commento è, come al solito, assai sintetico, ben diverso dalla spiegazione allegorica, con tanto di riflessione sui peccati che potevano esserne all'origine, che dello stesso evento dette il cronista francese Johannes Multivallis, presentando il fatto come una pagina scritta da Dio a monito della città e dell'intero consorzio umano<sup>64</sup>. Tanta certezza non animava i narratori fiorentini. Quando nel 1498 comparvero a Firenze degli strani bruchi dal volto vagamente antropomorfo, cui qualcuno attribuì significati legati alla parabola del Savonarola, il Landucci di limitò a dire che tanto ci si era interrogati in città senza capire se quegli esseri «dovessino significare qualche cosa»<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> LANDUCCI, *Diario*, p. 120.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 41-42.

<sup>63</sup> «E a dì 11 di marzo 1511, ci fu come a Ravenna era nato d'una donna un mostro, el quale venne qui disegnato; e aveva in su la testa un corno ritto in sù che pareva una spada, e in iscanbio di braccia aveva due ali a modo di pilpistrello, e dove sono le poppe, aveva dal lato ritto un fio [*un segno in forma di y, usato come elemento per evidenziare passi delle scritture*], e dall'altra aveva una croce, e più giù, nella cintola, due serpe, e dove è la natura era di femmina e di maschio; di femmina era di sopra nel corpo, e 'l maschio di sotto; e nel ginocchio ritto aveva uno occhio, e 'l piè manco aveva d'aquila. Lo vidi io dipinto, e chi lo volle vedere, in Firenze» (ivi, p. 314). La notizia è riportata in modo pressoché identico dal LAPINI, *Diario*, pp. 76-77.

<sup>64</sup> R. SCHENDA, *Das Monstrum von Ravenna. Eine Studie zur Prodigienliteratur*, «Zeitschrift für Volkskunde», LVI (1960), pp. 209-225; DASTON, PARK, *Le meraviglie*, pp. 152-153, 155-156; O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari 1987, pp. 52-70.

<sup>65</sup> LANDUCCI, *Diario*, pp. 179-180.

Per altro verso gli autori riferiscono, sempre senza particolari commenti, alcuni casi di ‘fenomeni da baraccone’, ossia giovani portatori di singolari deformità condotti in giro, non di rado dai loro stessi familiari, per sfruttare la spettacolarità delle loro malformazioni, come la donna originaria della campagna milanese che mostrava a Firenze i propri gemelli siamesi citata dal medico e trattatista fiorentino Antonio Benivieni (1443-1502)<sup>66</sup>, oppure lo spagnolo ricordato dal Landucci, che nel 1513 esibiva un fanciullo recante un corpo parassita ad esso attaccato<sup>67</sup>.

La lettura di queste cronache sembra in parte contraddire alcune conclusioni cui era giunto Rudolf Wittkower circa il fatto che l’Umanesimo avrebbe generato un ‘curioso paradosso’, tornando a concepire le figure mostruose quali elementi *contra naturam* frutto dell’ira divina, sempre e comunque presagi di eventi straordinari, laddove le tradizioni del ‘Medioevo superstizioso’ ne avevano fatto delle creature appartenenti all’imperscrutabile ma pur sempre perfettissimo disegno del Creatore<sup>68</sup>. Dalle fonti che abbiamo esaminato non sembra emergere una valutazione del genere. I piccoli deformati partoriti da madri sfortunate risultano espressioni di un fallimento morfologico sostanzialmente circoscritto nel tempo e nello spazio<sup>69</sup>; qualcosa degno di menzione solo nei casi più interessanti e che non sembra suscitare partecipazione emotiva.

Di un bimbo nato nel 1562 a Firenze (popolo di Santa Croce) Lapini racconta come avesse testa di montone, fosse senza braccia e presentasse altre amenità. Nato di cinque mesi, morì in poche ore e non

<sup>66</sup> ANTONIO BENIVIENI, *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis*, a cura di G. Weber, Firenze 1994, pp. 169-171. Sull’autore, U. STEFANUTTI, *Benivieni Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 8, Roma 1966, pp. 543-545. Cfr. DASTON, PARK, *Le meraviglie*, pp. 160-161.

<sup>67</sup> «E a dì 20 d’ottobre 1513, venne in Firenze uno spagnuolo el quale aveva seco un garzonetto di circa 13 anni, el qual garzonetto era nato con questa voglia, o vogli dire mostro, el quale andava mostrando per la città e guadagnava molti danari; el quale gli usciva del corpo una altra creatura che aveva el capo in corpo suo e fuori pendevano le gambe colla natura sua e parte del corpo, el quale cresceva come el garzonetto, e orinava col detto mostro, e non dava molto affanno al garzone» (LANDUCCI, *Diario*, p. 343).

<sup>68</sup> Cfr. R. WITTKOWER, *Le meraviglie dell’Oriente: una ricerca sulla storia dei mostri*, in Id., *Allegoria e migrazione dei simboli*, a cura di M. Wittkower, trad. it., Torino 1987 (1977<sup>1</sup>), pp. 84-152: 113-114. Cfr. anche KAPPLER, *Demoni*, pp. 210-217.

<sup>69</sup> PARK, DASTON, *Unnatural Conceptions*, pp. 20-22.

venne ritenuto degno di essere battezzato<sup>70</sup>. Apparentato più all'animale che all'uomo, privo di particolari significati trascendenti, il neonato deforme, di cui non si capiva se fosse maschio o femmina, è freddamente definito «pezzo di carnaccia». Il fatto ricorda quello visivamente illustrato nella vasta raccolta di Sebastian Brant *De puero quadrupede in agro fiorentino ex equa nato* (1495-96), raffigurato mentre un contadino gli taglia la testa. Questi mostri potevano essere interpretati come incarnazioni del male nascente, ma ormai non incutevano particolari timori. Erano solo ributtanti abomini della natura da eliminare rapidamente per tornare alla normalità<sup>71</sup>.

Che le nascite mostruose fossero messaggi prodigiosi era, in realtà, una convinzione diffusa alle soglie del Rinascimento, destinata effettivamente a trovare nuovi spazi soprattutto nella trattatistica francese e tedesca (Sebastian Brant, in relazione alla nascita delle gemelle siamesi di Strasburgo nel 1511; Licostene, 1557; Pierre Boaistuau e gli altri continuatori delle sue *Histoires prodigieuses*, 1560-98)<sup>72</sup>, laddove una certa cultura medica e la polemica protestante alimentavano la demonizzazione e la simbologia del *monstrum*<sup>73</sup>. Tuttavia le fonti cronistiche che abbiamo ripercorso sembrano essere rimaste per certi aspetti estranee a questo tipo di evoluzione. Del resto non è, a mio avviso, un

<sup>70</sup> LAPINI, *Diario*, p. 134. Sul problema concernente la liceità o meno di impartire il battesimo alle creature mostruose cfr. il duecentesco *Manipulus curatorum* di Guido da Monte Rocherio, sul quale PARK, DASTON, *Unnatural Conceptions*, pp. 22, 36. Cfr. anche CÉARD, *La nature et les prodiges*, pp. 43-84, 265-314; ROSSI, *Anomalie genetiche*, pp. 68-70; A. GIALONGO, *Il bambino medievale. Educazione ed infanzia nel Medioevo*, Bari 1990, p. 78; STEEL, *Centaurs*, pp. 265-269.

<sup>71</sup> Cfr. KAPPLER, *Demoni*, pp. 133-134; DASTON, PARK, *Le meraviglie*, pp. 164-165; GIALONGO, *Il bambino*, p. 80; C.F. GOODEY, *A History of Intelligence and 'Intellectual Disability'. The Shaping of Psychology in Early Modern Europe*, Farnham 2011; SIVO, *Corpus infame*, p. 140.

<sup>72</sup> C. LYCOSTHENES [WOLFFHART], *Prodigiorum ac ostentorum chronicon*, Basel 1557; PIERRE BOAISTUAU, *Histoires prodigieuses (édition du 1561)*, éd. par S. Bamforth, J. Céard, Genève 2010.

<sup>73</sup> J. BALTRUŠAITIS, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, trad. it., Milano 1973 (1972<sup>1</sup>), p. 56; CÉARD, *La nature et les prodiges*, pp. 252-265; KAPPLER, *Demoni*, pp. 205-217; DASTON, PARK, *Le meraviglie*, pp. 156-160; A.W. BATES, *Emblematic Monsters. Unnatural Conceptions and Deformed Births in Early Modern Europe*, Amsterdam-New York 2005; O. NICCOLI, *Capi e corpi mostruosi. Una immagine della crisi del potere agli inizi dell'età moderna, in Estremità e escrescenze*, pp. 381-400, alle pp. 381-384, 388, 394-396; B. SCHWARZ, *Haec non sunt bona presagia. I mostri nei fogli volanti della Wickiana*, ivi, pp. 401-410.



caso che proprio un fiorentino, Benedetto Varchi, con la sua *Lezzione sopra la generazione de' Mostri* alla locale Accademia (1548), prendesse implicitamente le distanze dalla convinzione popolare per cui la venuta al mondo di creature del genere costituiva un segno certo della collera divina ed un messaggio destinato all'intera collettività<sup>74</sup>. L'opera del Varchi è definita da Ottavia Niccoli eccezionale<sup>75</sup>, ma a mio avviso risulta emblematica di un ben preciso contesto, quello stesso cui appartenevano i memorialisti osservati.

Viene semmai da chiedersi se autori come Matteo Villani nonché, soprattutto, Landucci e Lapini, fossero mossi da un'attenzione per parti e figure mostruosi che in qualche modo anticipava forme di investigazione variamente definibili di tipo scientifico. La risposta è, a mio avviso, sostanzialmente negativa. Questi cronisti, come ha osservato anche Montemagno Ciseri, non evidenziavano una particolare cultura letteraria e non comparavano i casi da loro osservati con quelli riferiti in altre testimonianze, quali ad esempio la nascente trattatistica anatomica o gli allora ben noti libri di viaggio<sup>76</sup>. È vero che il Landucci era un farmacista e che per questo partecipava di una cultura medica in senso lato, ma il suo interesse per i neonati deformi e mostruosi appare meno 'professionale' di quello espresso dal Lapini, il quale, probabilmente, aveva la formazione del chierico. Del resto non si trovano, fra le pagine dei loro scritti, riferimenti alle cause delle malformazioni dei nascituri, né discussioni delle idee all'epoca note e accreditate, come ad esempio la qualità del seme paterno, il comportamento della puerpera prima o nel corso del parto, gli eventi occorsi al concepimento e duran-

<sup>74</sup> *La prima parte delle lezioni di M. Benedetto Varchi Nella quale si tratta della Natura, Della Generazione del corpo humano, e de' mostri*, In Firenze 1560, ff. 92r-140v. Su tale testo cfr. L. MONTEMAGNO CISERI, *A lezione con i mostri. Benedetto Varchi e la Lezzione sulla generazione dei mostri*, «Rinascimento», XLVII (2007), pp. 301-345.

<sup>75</sup> NICCOLI, *Capi e corpi mostruosi*, pp. 384-388.

<sup>76</sup> MONTEMAGNO CISERI, *Mostri*, pp. 106-107, 111, 115. Il riferimento è, ad esempio, alla raccolta fantastica riunita intorno al nome di John Mandeville (*Viaggi ovvero trattato delle cose più meravigliose e più notabili che si trovano al mondo*, a cura di E. Barisone, Milano 1982); o al *Libro delle nuove e strane e meravigliose cose, volgarizzamento italiano del secolo XIV dell'Itinerarium di ODORICO DA PORDENONE*, a cura di A. Andreose, Padova 2000, pp. 17-43. In proposito cfr. KAPPLER, *Demoni*, pp. 45-65; L. MARCHETTI, *Anatomie dell'altro. L'immaginario teratologico nella letteratura inglese*, Napoli 2004, pp. 30-32, 107; SEBENICO, *I Mostri*, pp. 98-105; SIVO, *Corpus infame*, pp. 151-153.

te le più delicate fasi della gestazione, i condizionamenti imposti da ciò che la madre aveva visto nel mentre che il feto si andava conformando.

In ogni caso, se le opere che abbiamo osservato non vanno viste come tappe di una progressiva razionalizzazione e di uno studio scientifico dei corpi ‘mostruosi’ – fenomeno non univoco e unidirezionale, come hanno ben spiegato numerosi studi recenti<sup>77</sup> – è possibile ritenere che, anche grazie ad esse, l’osservazione della natura poté conoscere in Toscana sviluppi altrove sconosciuti fra Tre e Cinquecento. Non è azzardato pensare che il clima culturale dal quale sorse una figura come Leonardo da Vinci e che in seguito condusse alle posizioni del Varchi sia stato in parte alimentato anche da tali memorialisti, per i quali il *monstrum*, ormai desacralizzato, costituiva un fenomeno degno di attenzione per la sua essenza oggettiva direttamente verificabile, al di là di significati e valori trascendenti che non si aveva più il modo o la volontà di interpretare.

<sup>77</sup> DASTON, PARK, *Le meraviglie*, pp. 151-152, 158-164.



MARINA MONTESANO

UNIVERSITÀ DI MESSINA

## I MOSTRI NEL FOLKLORE

Unaccommodated man is no more but  
such a poor bare, forked animal (...)

(William Shakespeare, *King Lear*, III, 4)

Nell'ambito di un convegno dedicato al tema delle deformità, una relazione sui mostri nel folklore ha bisogno certamente di definire ciò che con questi termini (i 'mostri', il 'folklore') si intende; o, almeno, secondo quale ottica vogliamo parlarne in questa sede, visto che si tratta di campi assai ampi e difficili da circoscrivere. Com'è noto, il concetto di folklore è una creazione ottocentesca atta a definire con certezza tutta positivistica un insieme di credenze e rituali che gli etnografi andavano repertoriando in giro per l'Europa, e che venivano intesi come tradizioni popolari ancestrali in un certo senso 'sopravvissute' all'evoluzione storica. Altrettanto noto è che nel secolo successivo il concetto sarebbe stato rivisto: prima in virtù dell'idea che la cultura popolare non è né immobile né fuori della storia<sup>1</sup>, poi mettendo in crisi il concetto stesso di cosa è 'popolare', rimarcando che i confini tra colto e popolare, tra scrittura e oralità sono porosi, labili se non addirittura inesistenti<sup>2</sup>. Non è certo nostra intenzione dare qui una definizione di ciò che si può intendere oggi per 'folklore'.

<sup>1</sup> Basti il riferimento al classico P. BOGATYREV, R. JAKOBSON, *Il folclore come forma di creazione autonoma*, «Strumenti critici», I (1967), pp. 223-240 (1929<sup>1</sup>).

<sup>2</sup> Tra le tante possibili indicazioni ci limitiamo a segnalare R. MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1978; P. BURKE, *Cultura popolare nell'Europa Moderna*, trad. it. Milano 1980; R. CHARTIER, *Culture as appropriation: popular cultural uses in Early Modern Europe*, in *Understanding popular culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth century*, a cura di S.L. Kaplan, Berlin 1984, pp. 229-253; ID., *Lectures et lecteurs dans la France d'ancien régime*, Paris 1987; J.C. SCHMITT, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, trad. it. Bari 1988; B. SCRIBNER, *Is a History of Popular Culture Possible?*, «History of European Ideas», X (1989), pp. 175-191; P. BURKE, *Popular culture reconsidered*, in *Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, a cura di G. Jaritz, Wien 1990, pp. 181-191.

In realtà, questa breve premessa su concetti risaputi ci serve per introdurre un dato che può sembrare una coincidenza (ma che forse tale non è: ne riparleremo in conclusione): proprio nel corso dell'Ottocento e fino ai primi decenni del Novecento, infatti, possiamo situare l'apice dell'interesse popolare – nel senso della diffusione e in quello della fruizione assolutamente interclassista – nei confronti dei 'mostri' all'interno dei *freak shows* nei quali venivano presentati esseri umani segnati da varie deformità, a volte del tutto reali, altre volte almeno in parte frutto di camuffamenti<sup>3</sup>. Talvolta questi camuffamenti non servivano a 'creare' i caratteri mostruosi, quanto piuttosto, per così dire, a 'indirizzarli'. Infatti, accanto a un interesse generico del pubblico verso le deformità e i caratteri teratologici, che sarebbe (ed infatti è stato) materia di indagini per la psicanalisi piuttosto che per la storiografia<sup>4</sup>, ce n'è un tipo molto più specifico e storicamente connotato che si palesa dinanzi agli esseri umani in mostra nei *freak shows*: quello per le creature che apparivano o venivano presentate come a metà strada tra l'umano e il ferino. Fra le diverse varietà di 'mostri' di cui potremmo parlare, è su questa tipologia particolare che abbiamo difatti scelto di concentrare la nostra attenzione. Di alcuni di questi casi sono rimaste fotografie e cenni biografici: come per Fyodor Yevtishchev (fig. 1), un adolescente russo portato da P.T. Barnum negli Stati Uniti nel 1884 per esibirsi con il nome di Jo-Jo, il ragazzo dal viso di cane, per via della fitta peluria che gli ricopriva il viso<sup>5</sup>;

<sup>3</sup> Per un'introduzione generale al tema si veda L. FIEDLER, *Freaks*, trad. it. Milano 1995; sul declino dei *freak shows* cfr. N. DURBACH, *Spectacle of Deformity: Freak Shows and Modern British Culture*, Berkeley - Los Angeles 2010, p. 171 sgg. Più specificamente sulla concezione del mostruoso tra Medioevo ed età moderna cfr. C. KAPPLER, *Monstres, démons et merveilles a la fin du moyen âge*, Paris 1980; *Monster Theory: Reading Culture*, a cura di J.J. Cohen, Minneapolis-London 1996; D. WILLIAMS, *Deformed Discourse: The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, Montreal 1996; L. VERNER, *The Epistemology of the Monstrous in the Middle Ages*, New York-London 2005; W. WILLIAMS, *Monsters and Their Meaning in Early Modern Culture: Mighty Magic*, Oxford-New York 2011. C. LECOUTEUX, *Les Monstres dans la Pensée médiévale européenne: Essai de Présentation*, Paris 1993. Utili anche le sintesi di C. BOLOGNA, *Mostro*, in *Enciclopedia*, vol. 9, Torino 1980, pp. 556-580 e C. DESCHAMPS, *Normale/anormale*, ivi, pp. 908-917.

<sup>4</sup> Almeno a partire da S. FREUD, *Das Unheimliche* (1919), in *Studienausgabe*, Bd. IV, *Psychologische Schriften*, a cura di A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, Frankfurt am Main 1982, pp. 241-274; e in traduzione inglese: S. FREUD, *The Uncanny* (1919): <http://web.mit.edu/allanmc/www/freud1.pdf>.

<sup>5</sup> «This hypertrichosis was exemplified in this country only a few months since by a person who went the rounds of the dime museums under the euphonious

oppure come Stephan Bibrowski, nato a Varsavia nel 1891 e venduto dalla madre a un impresario tedesco con il quale si esibì in Germania per poi raggiungere il più celebre Barnum, negli Stati Uniti, e divenire noto come Lionel, l'uomo dal viso di leone, per le medesime ragioni. La madre di Stephan Bibrowski era convinta di averlo partorito così in quanto spaventata dalla vista di un leone mentre era gravida, il che rinvia a una tradizione di lunghissima durata: già nel II secolo d.C. il trattato di ginecologia di Sorano parlava di bambini dall'aspetto scimmiesco nati dopo che le madri erano rimaste impressionate dalla vista delle scimmie. Alla fine dell'Ottocento la teoria delle impressioni era ancora attestata anche in certa letteratura medica<sup>6</sup>.

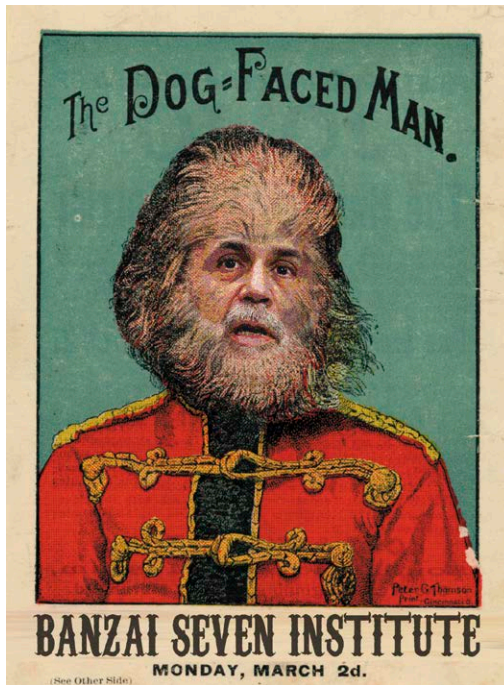


Fig. 1 – Fyodor Yevtishchev in una foto d'epoca.

name of “Jo-Jo, the dog-face boy”. His face was truly that of a skye-terrier»: G.M. GOULD, W.L. PYLE, *Anomalies and Curiosities of Medicine*, New York 1896, p. 232.

<sup>6</sup> K. PARK, *Impressed Images: Reproducing Wonders, in Picturing Science, Producing Art*, a cura di C.A. Jones, P. Galison, New York 1998, pp. 254-271.

A parte il soddisfare curiosità morbose, a cosa serviva mettere in mostra queste creature? Cosa si cercava nel loro aspetto? Una traccia è offerta dal modo in cui venivano presentate: il volto di cane o di leone rinviava all'idea, o addirittura forniva una prova dell'esistenza dell'*homo ferus*, così come l'aveva classificato Linneo nella decima edizione (1758) del *Systema Naturae*: peloso, muto e che cammina a quattro zampe<sup>7</sup>. Lungi dall'esser solo l'esito tardo di una tradizione antica, l'idea dell'esistenza dell'*homo ferus* doveva invece esser trasposta nel secolo successivo in termini nuovi: l'anello mancante darwiniano, come si diceva nella prosa popolare, o la forma transizionale, come scriveva Darwin; in ogni caso la prova ultima dell'evoluzione dal bestiale all'umano<sup>8</sup>. Almeno due casi celebri di *freaks* venivano esibiti in accordo con questa idea: Krao, una bambina indocinese giunta in Europa all'età di sei anni ed esibita proprio come l'anello mancante<sup>9</sup>: era in realtà affetta da una forma di ipertricosi; oppure la creatura (in realtà un afroamericano di Brooklyn) presentata con il nome di Zip, l'uomo scimmia catturato nella giungla africana da una spedizione a caccia di gorilla: in questo caso era la forma a cono della testa ad aver attratto l'attenzione dei gestori di circhi, e il travestimento belluino doveva renderlo simile al personaggio da interpretare<sup>10</sup>. D'altra parte, era opinione diffusa che le popolazioni dell'Africa nera fossero il frutto dell'unione tra scimmie e umani, il che finiva per rinforzare ancora una volta la veridicità dei vecchi miti, largamente accettati nel Settecento, circa la possibilità di unioni fertili fra specie differenti<sup>11</sup>.

A ben vedere, tutto nei *freak shows* appare lontano dal rappresentare una novità. Le esibizioni nei circhi, in fondo, diffondevano e ampliavano la mania cinque-seicentesca per i 'mostri' attestata nelle corti europee e così ben testimoniata dall'arte del tempo: il richiamo a *Las*

<sup>7</sup> CAROLINI LINNAEI *Systema Naturae*, impensis Laurentii Salvii, Holmiae 1758, t. 1, p. 20.

<sup>8</sup> J.V. DOUTHWAITE, *Homo ferus: Between Monster and Model*, «Eighteenth-Century Life», XXI (May 1997), 2, pp. 176-202.

<sup>9</sup> «In 1883 there was shown in England and France, afterward in America, a girl of seven named "Krao", a native of Indo-China. The whole body of this child was covered with black hair. Her face was of the prognathic type, and this, with her extraordinary prehensile powers of feet and lips, gave her the title of "Darwin's missing link"»: GOULD, PYLE, *Anomalies and Curiosities*, p. 231.

<sup>10</sup> F. HORNBERGER, *Carny Folk: The World's Weirdest Sideshow Acts*, New York 2005, p. 122.

<sup>11</sup> T.L. LOTT, *The Invention Of Race: Black Culture And The Politics Of Representation*, Malden, MA 1999.



Fig. 2 – Velasquez, *Las Meninas*, Museo del Prado, Madrid.

*Meninas* di Velasquez viene naturale (fig. 2), sebbene il suo significato di meditazione su realtà e illusione sia stato indagato dagli storici dell'arte con riguardo al gioco di specchi fra osservatore e osservati più che rispetto al gioco tra età e dimensioni dei protagonisti in primo piano, alcuni dei quali sono bambini e altri nani di corte<sup>12</sup>. Con lo

<sup>12</sup> J. BROWN, *Sobre el significado de "Las Meninas". Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*, Móstoles 1981; J. MILLER, *On Reflection*, London 1999, part. p. 162.





Fig. 3 – Alonso Sanchez Coello, *La Infanta Isabel Clara Eugenia y Magdalena Ruiz*, Museo del Prado, Madrid.

stesso significato era consuetudine dipingere i nani a confronto con gli animali: con piccole scimmie, come in un celebre dipinto fine-cinquecentesco di Alonso Sanchez Coello (fig. 3), oppure con i cani, che sono una presenza costante anche nei ritratti di bambini; ma in tal caso sono di piccole dimensioni, laddove per i nani l'insolita proporzione dell'essere umano è sottolineata dalla grossa taglia dell'animale, come nel quadro di Antonio Moro (della metà del XVI secolo) raffigurante il nano del cardinale di Granvelle (fig. 4).



Fig. 4 – Antonio Moro, *Le nain du cardinal de Granvelle tenant un gros chien*, Louvre, Parigi.

I nani erano dunque frequenti presso le corti; ma non erano gli unici tipi di ‘curiosità’ che attraevano le aristocrazie del tempo. Le camere delle meraviglie che a partire dalla prima età moderna figurano in molte collezioni riservano altre sorprese. La più interessante, ai fini del nostro discorso, è quella del castello di Ambras presso Innsbruck. In essa si conservano ancora oggi tre ritratti che mostrano una famiglia composta da padre, figlia e figlio coperti di peli sul volto (fig. 5). I ritratti, come diremo, devono aver raggiunto la collezione per un

insieme di motivazioni medico-scientifiche, mitologiche e geografico-etnologiche che sintetizzano bene il sentire del tempo riguardo a tali fenomeni. I tre soffrivano di una condizione che solo nel 1993 è stata attribuita con certezza all'alterazione genetica di un cromosoma, e che è stata da allora battezzata *hypertrichosis congenita universalis* oppure, volgarmente, 'sindrome di Ambras': la stessa di cui evidentemente soffrivano Fyodor Yevtishchev e Stephan Bibrowski, il ragazzo dal viso di cane e l'uomo dal volto di leone. Petrus Gonsalvus (Pedro Gonzalez), questo il nome dell'uomo, era nato a Tenerife negli anni Trenta del Cinquecento; da bambino era stato condotto alla corte di Enrico II di Francia che li l'aveva fatto educare; poi aveva vissuto nelle Fian-dre alla corte di Margherita d'Austria (o di Parma) e forse qui si era sposato con una donna non affetta dalla malattia: dei sette figli, pare che cinque avessero ereditato la condizione del padre; Margherita li condusse con sé in Italia agli inizi del 1580 e i ritratti potrebbero esser stati eseguiti durante il viaggio in una sosta a Monaco. Il loro arrivo al castello di Ambras sarebbe stato quindi un dono all'arciduca Ferdinando II d'Austria, il cui interesse per le collezioni di curiosità era noto<sup>13</sup>. Nella sua collezione di Ambras, difatti, ci sono altri dipinti che mostrano tale passione: come il ritratto di un gigante e un nano uno accanto all'altro (Anonimo, *Riese und Zwerg Thomele*), o quello del cavaliere ungherese Gregor Baci sopravvissuto a un terribile incidente di torneo (una lancia gli attraversò il cranio senza ledere organi vitali, ma senza possibilità che fosse rimossa), o ancora – esempio unico nel genere –, il ritratto del disabile con gli arti atrofizzati, il corpo nudo se non per la gorgiera che ne accentua il movimento della testa e lo sguardo rivolto verso l'osservatore (fig. 6): la sua identità è ignota, sebbene ne sia stata sottolineata la somiglianza del volto con il coevo calligrafo senza braccia (o senza l'uso delle braccia: non ci sono certezze a riguardo) Thomas Schweicker<sup>14</sup>. Il dipinto di Ambras era generalmente coperto da un foglio rosso che lasciava visibile solo una spalla dell'uomo, riservando allo spettatore l'iniziativa di sollevarlo e di scoprirlo.

<sup>13</sup> Sul tema si veda P. FALGUIÈRES, *Les Chambres des merveilles*, Paris 2003; in particolare su Ambras: *Fernsucht. Die Suche nach der Fremde vom 16. bis 19. Jahrhundert*, Innsbruck-Wien 2009.

<sup>14</sup> J.W. SIENER, *Der Kalligraf Thomas Schweicker zu Schwäbisch Hall: eine Spurensuche*, «Aus dem Antiquariat», IV (2009), pp. 221-237.



Fig. 5 – Anonimo, *Antonietta Golsalvo*, Schloss Ambras, Innsbruck.



Fig. 6 – Anonimo, *Bildnis eines behinderten Mannes*, Schloss Ambras, Innsbruck.

Torniamo ora ai Gonzalez, l'esempio più emblematico per il nostro discorso. Il loro aspetto dovette suscitare tanto interesse da spingere a raffigurare membri della famiglia anche in altre sedi: il pittore Georg (anche noto come Joris) Hoefnagel, che spesso lavorava per l'imperatore Rodolfo II, al pari di Ferdinando appassionato di scoperte e curiosità scientifiche, ne inserì le immagini all'interno di un compendio di zoologia eseguito insieme al figlio Jacob<sup>15</sup>. Il ritratto è accompagnata da due legende; quella inferiore è una citazione da *Giobbe*, cap. 14: «Homo natus de muliere brevi vivens tempore repletus multis miseriis». In quella superiore sono invece riportati due passi dal *De civitate Dei* di Agostino, rispettivamente dal libro X, nel quale si parla dei segni di Dio nel mondo: «Nam et omni miraculo, quod fit per hominem, maius miraculum est homo»<sup>16</sup>; e dal libro XI, dove si narra della creazione: «Visibilium omnium maximus mundus est, invisibilium omnium maximus Deus est. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus»<sup>17</sup>. Così facendo, Hoefnagel o i suoi suggeritori inscrivevano Pedro Gonzalez all'interno di un discorso tradizionale che voleva i mostri quali *signa* della potenza divina.

Una volta in Italia i Gonzalez continuarono ad attrarre molte attenzioni: ad esempio intorno al 1585 la pittrice bolognese Lavinia Fontana ritrasse la bambina Antonietta o Tognina *Golsalvus*, allora giunta all'età di dodici anni (fig. 7)<sup>18</sup>; mentre Ulisse Aldrovandi li incluse nella sua *Monstrorum historia*, pubblicata postuma nel 1642; il testo è accompagnato da alcune illustrazioni che servono a mostrare gli «homines sylvestres [...] in insulijs Canariis orti». Aldrovandi sapeva che della famiglia facevano parte, oltre al padre quarantenne, tre figli: due bambine di otto e dodici anni e un ragazzo di venti. Degli altri non fa parola. È la bambina più piccola che Aldrovandi dovrebbe aver visto di persona, in quanto la descrive nei dettagli per concludere che «visi sunt sylvestres homines tam in Orientali quam in Occidentali plaga»<sup>19</sup>. I Gonzalez, insomma, appartengono alla specie

<sup>15</sup> J. BONDESON, *The Two-Headed Boy, and Other Medical Marvels*, Ithaca, NY 2000, pp. 6-9.

<sup>16</sup> AUG., *Civ. Dei*, X, 12.

<sup>17</sup> AUG., *Civ. Dei*, XI, 4.

<sup>18</sup> M.E. WIESNER-HANKS, *The Marvelous Hairy Girls: The Gonzales Sisters and Their Worlds*, New Haven 2009.

<sup>19</sup> U. ALDROVANDI, *Monstrorum historia cum Paralipomenis historiae omnium animalium*, typis Nicolai Tebaldini, Bologna 1642, pp. 16-18.

degli uomini silvestri, degli uomini selvaggi. È molto probabile che fossero ascritti alla stessa specie anche alla corte di Ambras: i dipinti sono infatti collocati (oggi come in passato) di fronte agli oggetti provenienti dal Nuovo Mondo; alla stessa idea rimanda lo sfondo di rocce che sembra volerne appunto suggerire un'origine a metà tra l'umano e il selvatico.

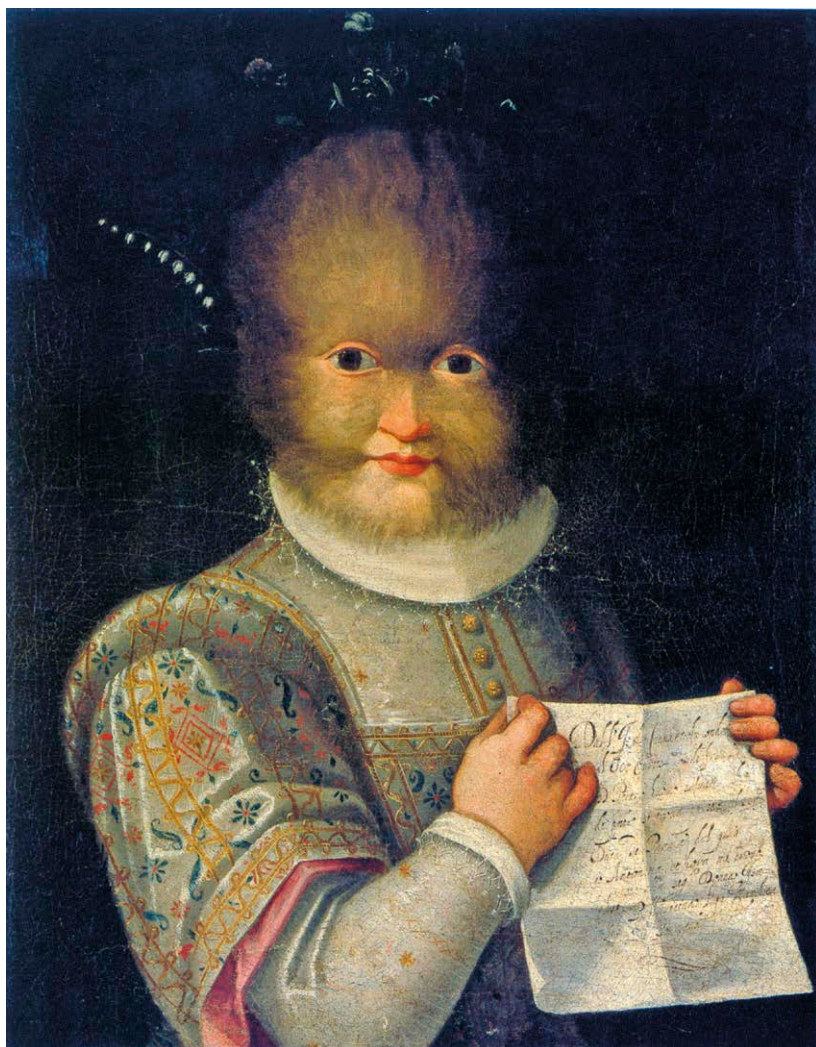


Fig. 7 – Lavinia Fontana, *Antonietta Golsalvo*, Chateau de Blois, Blois.

Ma cosa significava ‘uomini selvaggi’? Qual era il discrimine fra cultura e natura e in che modo la presunta selvatichezza delle creature delle Canarie o di quelle esibite nei circhi otto-novecenteschi poteva costituire un gradino intermedio fra i due ambiti? Una risposta su ciò che costituiva l’umano rispetto al ferino poteva provenire dall’esistenza, creduta reale, dei ‘bambini selvaggi’, piccoli abbandonati e allevati da mammiferi; lupi, generalmente, ma anche orsi: fra Ottocento e Novecento si pensava che l’analisi del loro comportamento avrebbe permesso di comprendere cosa succedeva a un bambino cresciuto lontano dagli umani, ossia quanto i caratteri umani fossero innati e quanto invece venissero appresi attraverso la trasmissione culturale. Oggi si è piuttosto propensi a credere che questi bambini fossero stati in realtà abbandonati dai genitori perché affetti da forme di deficit; l’adozione fra le fiere altro non sarebbe se non una narrazione che andava incontro ad aspettative profondamente radicate nel mito e nelle fiabe; così come è stato ricostruito, ad esempio, da Bruno Bettelheim a proposito di uno degli episodi più famosi<sup>20</sup>: quello delle due bambine, chiamate Amala e Kemala, ritrovate in India nel 1920 dal reverendo Singh, il quale ne avrebbe narrato per iscritto la vicenda circa vent’anni più tardi<sup>21</sup>.

Una lunga tradizione mitologica e favolistica dettaglia in vario modo l’interazione tra umano e animale. Belve che rapiscono donne e bambini; unioni sessuali fertili, come quella della celebre storia di Jean de l’Ours<sup>22</sup>; trasformazioni di uomini in animali, come per i *Berserkir* o gli *Úlfheðnar* norreni; bambini allevati da animali come piccoli propri: tradizioni che non possono essere assimilate le une alle altre, ma che hanno in comune l’affrontare il tema del rapporto tra animalità e umanità. In modo particolare, il caso dei ‘bambini selvaggi’ gode presumibilmente della tradizione più antica e continuativa. È stato ipotizzato che all’origine della tradizione europea ci sia il mito greco, ma ci pare che si tratti invece di un motivo molto più ampiamente diffuso al punto da farcelo definire come archetipico<sup>23</sup>: anche

<sup>20</sup> B. BETTELHEIM, *Feral Children and Autistic Children*, «The American Journal of Sociology», LXIV, (March 1959), 5, pp. 455-467.

<sup>21</sup> *Wolf-Children and Feral Man*, a cura di J. Singh, R. Zingg, New York 1942.

<sup>22</sup> Numerosi esempi in M. PASTOUREAU, *L’orso. Storia di un re decaduto*, Torino 2008, *passim*.

<sup>23</sup> M.P. CARROLL, *The Folkloric Origins of Modern Animal-Parented Children*, «Stories, Journal of Folklore Research», XXI (Apr. 1984), 1, pp. 63-85.

se certamente molte delle divinità (a partire da Zeus) e degli eroi greci sono allevati da lupe, orse, capre e così via, i miti indiani non sono da meno: è sufficiente uno sguardo all'indice Thompson B535. *Animal nurse* per rendersi conto della sua diffusione in contesti molto più ampi e distanti da quello greco<sup>24</sup>.

Nella tradizione letteraria medievale il tema è anche rappresentato, prevalentemente nella forma di *exempla* di evidente derivazione favolistica. Ricordiamo quello narrato da Cesario di Heisterbach contenuto nell'episodio del *Dialogus miraculorum* intitolato *De lupo qui puellam traxit in nemus, ut os de gutture socii erueret*:

Juxta villam cuius nomen excidit, lupo puellam adultam invasit, dentibus brachium illius tenens. Quam cum secum traheret, quotiens illa clamare coepit, clamantem durius pressit, et tacenti pepercit. Quid plura? Ducta est ab eo in silvam ad alium lupo, cuius gutturi os fuerat infixum. Qui cum nimis torqueretur, per os alterius lupi manus puellae in guttur hiantis mittitur, a qua os quod inhaeserat extrahitur. Sanatus vero mox cum suo collega puellam ad villam propriam reduxit.

<sup>24</sup> Riportiamo l'indice senza i riferimenti bibliografici relativi ai singoli racconti: «B535. B535. Animal nurse. Animal nourishes abandoned child. B535.0.1. B535.0.1. Cow as nurse cares for children. India. B535.0.1.1. B535.0.1.1. Bison as nurse for child. India. B535.0.2. B535.0.2. Bandicoot (large rat) as nurse. Cares for children. India. B535.0.3. B535.0.3. Goat as nurse for child. Jewish; India. B535.0.4. B535.0.4. Dog as nurse for child. India. B535.0.5. B535.0.5. Abandoned prince grows up in eagle's nest. India. B535.0.6. B535.0.6. Frog as nurse for child. India; S. A. Indian. B535.0.7. B535.0.7. Bird as nurse for child. Chinese-Persian. B535.0.7.1. B535.0.7.1. Stork as nurse for child. India. B535.0.7.2. B535.0.7.2. Crane as nurse for child. India. B535.0.8. B535.0.8. Tiger as nurse for child. S. A. Indian. B535.0.9. B535.0.9. She-wolf as nurse for child; Roman myth. B535.0.10. B535.0.10. Sheep and oxen protect exposed child. Chinese. B535.0.11. B535.0.11. She-wolf cares for baby exposed in the forest. B535.0.12. B535.0.12. Eagle cares for baby while mother works in field. Africa. B535.0.13. B535.0.13. Crab as nurse for child. S. A. B535.0.14. B535.0.14. Serpent as nurse for child. Greek; Buddhist myth. B535.1. B535.1. Goat feeds other animals from its body. Permits them to feed from it internally. Africa (Benga). B535.2. B535.2. Animal nurses fight with real parent for children. India» (S. THOMPSON, *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, revised and enlarged edition, Bloomington 1955-1958: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/index.htm>).



Una volta eseguito il compito, la ragazza viene ricondotta sana e salva in città<sup>25</sup>. Essenziale, ai fini del nostro discorso, il commento finale del Novizio (una delle voci del *Dialogus*), il quale afferma: «Ego quendam iuvenem vidi, qui in infantia a lupis fuerat raptus, et usque ad adolescentiam educatus, ita ut more luporum supra manus et pedes currere sciret, atque ululare». Non solo di leggende miracolose si tratterebbe, insomma, ma anche di fatti conosciuti direttamente. Oppure l'*exemplum* di Jacques de Vitry nel quale una lupa rapisce alcuni

<sup>25</sup> CAESARII HEISTERBACENSIS *Dialogus miraculorum*, a cura di J. Strange, Colonia-Bonn-Bruxelles 1851, t. 2, p. 261. Sulla stessa lunghezza d'onda anche l'*exemplum De alia matrona, quae filiam a lupo raptam, per eandem imaginem recepit*: «In praedicto castro matrona quaedam habitat honesta ac devota, nomine Jutta. Haec est illa cui beata Virgo verba opprobriosa in suam yconam prolata, conquesta est. Et merito. Summo enim honore eandem imaginem veneratur, salutationes, orationes, multasque venias coram illa faciens. Tempore quodam cum filiam parvulam in villam proximam nutriendam tradidisset, et infantula iam triennis in area luderet, lupus ludentem quibusdam aspicientibus illam per gulam rapuit, raptamque in dorsum suum mittens, silvas vicinas petivit. Quem aliqui cum clamore insecuti, sine ereptione puellulae tristes sunt reversi. Ex quibus unus in castrum cucurrit, et matri in mensa sedenti raptum filiae nunciando ait: Domina, lupus comedit filiam vestram. Cui illa turbata nimis respondit: Certe lupus non comedit filiam meam. Mox tamen mensa amota surrexit, et in multa cordis amaritudine capellam intrans, imaginem Salvatoris de sinu matris evulsit, stansque contra illam cum multis lacrimis in haec verba prorupit: Domina, nunquam rehabebitis puerum vestrum, nisi mihi incolumem restituatis puerum meum. Mira humilitas Reginae coeli. Quasi timeret carere filio suo, si mulier non rehaberet filiam suam, lupo protinus imperavit, et ille puellam dimisit. Insecuti plures de villa lupi vestigia, cum puellae reliquias ad tumulandum quaererent, iuxta quoddam frutectum illam deambulantem reppererunt. Cui cum dicerent, unde venis bona filia? respondit illa: Mummart momordit me. Vestigia enim dentium lupi in gutture eius cuti superficie tenus incisa apparuerunt, in testimonium tanti miraculi adhuc reservata. Tunc filiam ad matrem ducentes, mox ut illam sanam vidit, effecta laetissima cum gratiarum actione ad imaginem sacram cucurrit, et puerum sinui eius restitueras ait: Quia restituisti mihi filiam meam, et tibi restituo filium tuum. Haec mihi relata sunt a saepedicto Hermanno Abbate Loci sanctae Mariae, qui puellam vidit, et a matris ore quae dicta sunt audivit. Cum adhuc Prior esset in Hemmenrode, et firmum haberet propositum resignare Prioratus officium, praedicta matrona ab Abbate eius domino Eustachio quem hospitio receperat, ut sibi eum transmitteret petivit, et obtinuit. Quem ante imaginem Dei Genitricis ducens, ne officium suum resignaret admonuit. Deo, inquit, non placet, si resignaveritis. Cui cum ille diceret, unde hoc nostis? respondit illa: Nemo mihi hoc revelavit, nisi Domina ista, digito imaginem ostendens. Multa siquidem eidem devotae feminae per sacram illam imaginem revelantur, plurima per illam beneficia consequitur» (*ibidem*, pp. 63-64).

bambini e li alleva; quando uno di questi prova ad alzarsi in piedi e a camminare, è corretto dalla lupa che lo costringe a rimettersi a quattro zampe; per il predicatore è una raffigurazione del lupo infernale, il diavolo, che rende l'uomo chino, curvo per impedirgli di alzare gli occhi al cielo<sup>26</sup>. Qui il lupo è allegoria del demonio, ma allo stesso tempo il carattere di ferinità opposto a quello umano emerge con forza dalla postura: la natura umana vorrebbe alzarsi sulle due gambe, ma il carattere bestiale della lupa costringe il piccolo a camminare diversamente.

Se questi episodi hanno un dichiarato valore esemplare, altrove i ritrovamenti di 'bambini selvaggi' sono narrati come reali; ad esempio negli *Annali* di San Pietro di Erfurt. Il primo rinvenimento avrebbe avuto luogo nel 1304 in Assia:

Anno Domini MCCCIII. Quidam puer in partibus Hassie est deprehensus. Hic, sicut postea cognitum est, et sicut ipse retulit, cum trium esset annorum, a lupis est captus et mirabiliter educatus. Nam, quamcumque predam lupi pro cibo rapuerant, semper meliorem partem sumentes et arbori circumcucientes (circumiacientes) ipsi ad vorandum tribuebant. Tempore vero hiemis et frigoris foveam facientes, folia arborum et alias herbas imponentes, puerum superponebant, et se circumponentes, sic eum a frigore defendebant; ipsum eciam manibus et pedibus repere cogebant et secum currere tamdiu, quod ex use eorum velocitatem imitabatur et saltus maximos faciebat. Hic deprehensus lignis circumligatis erectus ire ad humanam similitudinem cogebatur. Idem vero puer sepius dicebat se multo carius cum lupis, si in se esset, quam cum hominibus diligere conversari. Hic puer in curiam Heinrici principis Hassie pro spectaculo est allatus<sup>27</sup>.

Un altro episodio è segnalato quarant'anni più tardi:

Anno Domini MCCCXLIII. quidam puer a lupis deportatus in Wederavia in una villa nobilium, que dicitur Eczol, qui puer XII annis cum lupis erat in magna silva, que dicitur vulgariter dy Hart. Hic puer isto anno tempore hyemis in nive in venacione captus [fuerat] a nobilibus ibidem morantibus, et vixit forte ad LXXX annos<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> JACQUES DE VITRY, *The Exempla or Illustrative Stories from the sermons vulgares of Jacques de Vitry*, a cura di T.F. Crane, London 1890, p. 186.

<sup>27</sup> *Monumenta Erphensfurtensia, saec. XII, XIII, XIV*, a cura di O. Holder-Egger, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannoverae et Lipsiae 1899, p. 326.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 376. Un'interessante descrizione di un bambino insolitamente ricoperto di folta peluria è redatta verso la metà del XIV secolo da Guglielmo

Colpiscono l'apparente naturalezza delle descrizioni e alcuni particolari (i nomi dei luoghi, del principe, dello spettacolo al quale il bambino-lupo è destinato) che sembrerebbero far propendere per la veridicità e la precisione del racconto, che pure viene redatto a distanza, intorno alla fine del secolo; tuttavia nel primo caso, il più eloquente e ricco, gli elementi stereotipi sono in realtà molto forti: la cura particolare dei lupi nei confronti del piccolo, la costrizione (*cogebant*) a muoversi a quattro zampe, speculare a quella impostagli dagli umani per camminare su due: simbolo dell'opposizione uomo-bestia. La stessa preferenza espressa dal bambino per la condizione lupina si iscrive nel dibattito tra natura e cultura così tipico della letteratura medievale a partire almeno da Chrétien de Troyes. Ovviamente, risulta dirimente nella questione realtà/finzione dell'episodio il tema della lingua: in che modo avrebbe potuto comunicare un bambino preso dai lupi all'età di tre anni? Noi sappiamo che è impossibile, ma proprio la questione dell'apprendimento della lingua era un altro tema caro al rapporto tra cultura e natura: la lingua è un dato culturale oppure è innata? È la stessa curiosità che Salimbene de Adam aveva attribuito a Federico II nel celebre esperimento sui neonati strappati alle madri e rinchiusi in isolamento in una torre per vedere quale lingua avrebbero parlato una volta sottratti al loro ambiente<sup>29</sup>. Vale la pena ricordare che lo stesso Linneo si sarebbe ricordato dello «juvenis lupinus Hessensis» per farne, insieme ad casi altri simili, un esempio del suo *homo ferus*: che non è quindi altro dall'umano, ma è in un certo senso una sua gradazione non perfetta, a causa della commistione con il ferino.

La letteratura, come già accennavamo, va nella stessa direzione: *Valentin et Sansnom*, *chanson* francese del Duecento andata perduta, ma sopravvissuta in una versione tedesca e poi diffusasi dalla fine del Quattrocento con il nome di *Valentin e Orson*, narra la storia di due fratellini abbandonati nel bosco, uno dei quali viene rinvenuto e cresce in un'immaginaria corte di ispirazione carolingia; l'altro, Senzanome/Orson, viene invece allevato dagli orsi che lo crescono come una sorta di uomo selvaggio: quando si incontreranno da adulti, il selvaggio Or-

de Mirica: cfr. J. ZIEGLER, *Skin and Character in Medieval and Early Renaissance Physiognomy*, in *La pelle umana / The Human Skin*, Firenze 2005 (Micrologus, 13), p. 524, n. 51. Ringrazio l'autore per la segnalazione.

<sup>29</sup> SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, a cura di G. Scalia, Bari 1966, p. 510. Ma il primo esperimento del genere, che si creda o meno alla sua veridicità, si deve a Erodoto, che lo narra in riferimento al faraone del VII secolo a.C. Psametek (*Storie* 2, 2).

son diverrà il servitore e il compagno del civilizzato Valentin e insieme salveranno la madre<sup>30</sup>. La natura umana e quella ferina, qui sdoppiate, si ricongiungono nella tradizione fiabesca di Jean de l'Ours, dove il protagonista è frutto dell'unione tra una donna e un orso che l'ha rapita: a seconda delle narrazioni, Jean è presentato come un uomo selvaggio dalla forza straordinaria oppure come un essere a metà tra l'umano e il ferino<sup>31</sup>. Stessa cosa nel *Bisclavret*, uno dei *lais* di Marie de France, storia di un licantropo costretto dal tradimento della moglie (che gli ha sottratto gli abiti necessari per poter tornare alla forma umana) a non poter ridivenire uomo. Viene tuttavia accolto nella sua sembianza di lupo alla corte del re, che lo incontra durante una battuta di caccia nella quale l'animale tiene un insolito comportamento affettuoso, nobile e gentile (*Bisclavret* era un barone del re); alla fine *Bisclavret* riuscirà a svelare il tradimento della moglie, riotterrà la possibilità di tornare umano (sempre per metà) e di riavere le sue terre<sup>32</sup>.

Tra il selvatico/bestiale e l'umano non si erge dunque una barriera insormontabile; in particolar modo per i versipelli che sembrano mostrare esplicitamente e fisicamente questa possibilità di passare dal ferino all'umano senza soluzione di continuità. Può essere utile rinviare alle saghe norrene dalle quali si evince chiaramente una concezione secondo la quale gli individui (ma anche le divinità) sono composti di un principio vitale, l'*hugr*, e della pelle, la *hamr*, una sorta di involucro che attraverso certe tecniche è possibile controllare e mutare: così com'è proprio di Odino o dei suoi guerrieri prediletti, *Berserkir* e *Úlfheðnar*, che 'escono fuori di sé' nel senso che mutano pelle passando dalla condizione umana a quella ferina<sup>33</sup>. Trattandosi di tradizioni non cristiane, dopo la conversione molti fra i costumi e le credenze a esse legati furono oblitterati, acculturati o avversati dalla Chiesa. Tale avversione

<sup>30</sup> *Histoire de Valentin et Orson*, Lyon 1489; *Valentin et Orson. An Edition and Translation of the Fifteenth-Century Romance Epic*, a cura di S. Schwam-Baird, Tempe, AR 2011.

<sup>31</sup> PASTOUREAU, *L'orso*, p. 320.

<sup>32</sup> MARIE DE FRANCE, *Lais de Marie de France*, a cura di L. Harf-Lancner, K. Warnke, Paris 1990, pp. 116-123. Cfr. anche C. DONÀ, *Mogli, fate e lupi mannari*, in *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni*, «L'immagine riflessa. Quaderni», VIII (2005), = Atti del VII convegno internazionale, Rocca Grimalda, 21-22 settembre 2002, pp. 117-130.

<sup>33</sup> B. HELL, *Possession et chamanisme: Les maîtres du désordre*, Paris 2012, pp. 91-97. Cfr. anche V. SAMSON, *Les Berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'âge de Vendel aux Vikings (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Lille 2011.

si esprimeva spesso attraverso divieti nei confronti dei travestimenti in fogge animali<sup>34</sup>. Tuttavia, se usciamo dalla critica stretta al mondo pagano espressa da predicatori, concili e penitenziali altomedievali, le cose cambiano, perché il mostruoso, anche quello nel quale il ferino e l'umano possono confondersi, trovava invece un posto all'interno del Creato.

Ad esempio, secondo sant'Agostino, attraverso i mostri si manifesta l'onnipotenza divina:

verum quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostris inusitatum sensibus gerat corporis formam seu colorem sive motum sive sonum sive qualibet vi, qualibet parte, qualibet qualitate naturam: ex illo uno protoplasto originem ducere nullus fidelium dubitaverit. Apparet tamen quid in pluribus natura obtinuerit et quid sit ipsa raritate mirabile. [...] Qualis autem ratio redditur de monstrosis apud nos hominum partibus, talis de monstrosis quibusdam gentibus reddi potest. Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat vel oportuerit<sup>35</sup>.

Partendo da questo punto, Isidoro di Siviglia può affermare che, contrariamente a quanto diceva Varrone, il quale definiva i portentosi 'contro natura', essi sono fatti invece secondo la volontà del Creatore al pari di tutte le creature; il portentoso dunque non è contro natura, ma contro ciò che in natura ci è noto: «portenta esse Varro ait quae contra natura nata videntur: sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit. [...] Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Tra IV e V secolo Massimo da Torino tacciava di falsità e di follia coloro che in occasione di certe feste si travestivano da fiere o da greggi, abbandonando le sembianze che Dio aveva dato loro: MAXIMI TAURINENSIS *Homilia XVI de Kalendis Januariis*, in *Sermones. Patrologia Latina*, 57, coll. 255-258. Nella prima metà del V secolo Pietro Crisologo, vescovo di Ravenna, dedicava un intero sermone a questi festeggiamenti, deprecando i cristiani che si abbassavano al rango di bestie: e il riferimento agli animali, piuttosto che un generico epiteto, sembra qui alludere all'abitudine di travestimenti di tipo carnevalesco (S. PETRI CHRYSOLOGI *Sermo CLV: De Kalendis Januarii, quae varia gentium superstitione pollebantur*, in *Sermones. Patrologia Latina*, 52, coll. 609-611). Nella *Vita* di Eligio di Noyon, redatta nella seconda metà del VII secolo, si esprime una condanna contro coloro che si mascherano da giovenche o da cervi in occasione delle calende di gennaio (*Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, a cura di B. Krusch, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, IV, Hannover 1902, pp. 705-708).

<sup>35</sup> AUG., *De civ. Dei*, XVI, 8-9.

<sup>36</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae sive origines*, a cura di A. Valastro Canale, *Etimologie o origini*, Torino 2004, vol. I, p. 922.

Fra tali portenti è possibile anche annoverare gli uomini selvaggi? Ancora Agostino si era detto incerto circa la natura dei cinocefali, in quanto sembrerebbero piuttosto appartenere al regno animale: «Quid dicam de Cynocephalis, quorum canina capita atque ipse latratus magis bestias quam homines confitetur? Sed omnia genera hominum, quae dicuntur esse, credere non est necesse»<sup>37</sup>. Se si passa dall'analisi delle cause prime a quella delle cause seconde troviamo *mirabilia* ed eventi insoliti che, come diceva san Tommaso, sono compiuti 'dalla natura' o da Dio mediante il corso ordinario della natura stessa; non quindi miracoli, ma fenomeni prodigiosi che proprio perché condotti nell'ordine naturale, non possono essere considerati fuori da esso, o in contraddizione con esso, e che dunque vanno studiati come si studia appunto la natura<sup>38</sup>. Questo lasciava spazio alla formulazione di molte teorie nelle quali potevano entrare credenze e idee di ordine differente. Ad esempio, i mostri potevano essere attribuiti alla cattiva qualità dello sperma maschile, alle 'impressioni' causate dalla vista di spettacoli insoliti e spaventosi, come si è detto, e così via. L'insieme di queste opinioni, arricchite dal maggior peso riservato alla tradizione antica e ai suoi racconti di metamorfosi, si ritrova fiorente nelle sintesi rinascimentali, come quella di Ambroise Paré, nella quale incontriamo appunto un dettagliato elenco delle cause naturali che possono provocare le nascite mostruose<sup>39</sup>.

In un celebre corso del '74-'75 dedicato agli 'anormali', Michel Foucault parlava del mostro come di qualcosa che contraddice la legge, come di un'infrazione massima a una normativa che è al contempo naturale, religiosa e giuridica. E questo mostro, secondo Foucault, è essenzialmente il misto dei due regni: l'umano e l'animale; oppure di due specie, o di due individui, o dei due sessi, o di più forme:

Le monstre, en effet, contredit la loi. Il est l'infraction, et l'infraction portée à son point maximum. [...] Le monstre, depuis le Moyen Âge jusqu'au XVIII siècle [...] c'est essentiellement le mixte. C'est le mixte de deux règnes, règne animal et règne humain: l'homme à tête de boeuf, l'homme aux pieds d'oiseau – monstres. C'est le mélange de deux espèces, c'est le mixte de deux espèces: le porc qui a une tête de mouton est un monstre. C'est le mixte de deux in-

<sup>37</sup> AUG., *De civ. Dei*, XVI, 8.

<sup>38</sup> S. THOMAE *Summa Theologica* I, q. 105, pp. 471-480.

<sup>39</sup> A. PARÉ, *De monstres et prodiges précédé de Des animaux et de l'excellence de l'homme et suivi par Discours de la liocorne*, Paris 2003.

dividus: celui qui a deux têtes et un corps, celui qui a deux corps et une tête, est un monstre. C'est le mixte de deux sexes: celui qui est à la fois homme et femme est un monstre. C'est un mixte de vie et de mort: le fœtus qui vient au jour avec une morphologie telle qu'il ne peut vivre, mais qui cependant arrive à subsister pendant quelques minute, ou quelques jour, est un monstre. Enfin, c'est un mixte de formes: celui qui n'a ni bras ni jambes, comme un serpent, est un monstre. Transgression, par conséquent, des limites naturelles, transgression des classifications, transgressions du tableau, transgression de la loi comme tableau: c'est bien de cela, en effet, qu'il est question dans la monstruosité. Mais je ne pense pas que c'est soit ça seulement qui constitue le monstre. Ce n'est pas l'infraction juridique à la loi naturelle qui suffit à constituer – pour la pensée du Moyen Âge sans doute, à coup sûr pour la pensée des XVII et XVIII siècles – la monstruosité. Pour qu'il y ait monstruosité, il faut que cette transgression de la limite naturelle, cette transgression de la loi-tableau soit telle qu'elle se réfère à, ou en tout ces mette en cause une certaine interdiction de la, loi civile, religieuse, ou divine; ou qu'elle provoque une certaine impossibilité à appliquer cette loi civile, religieuse ou divine<sup>40</sup>.

Nonostante si tratti di un'ipotesi affascinante, essa era elaborata dal filosofo in rapporto a un apparato giuridico-scientifico che aveva senso se letto alla luce dei sistemi di un'epoca a lui prossima, ma che non si applica nello stesso modo alle società premoderne nelle quali il sentire comune (se vogliamo, diciamo pure popolare) sembrava esser piuttosto rivolto a inserire le mostruosità all'interno dell'ordine della natura e magari a chiedersi quale fosse il significato di certe nascite mostruose: ad esempio, sulla scorta delle opinioni del mondo classico in materia di presagi, le nascite mostruose interpretate profeticamente<sup>41</sup>. Questo ampio raggio di credenze che comprendeva lupi mannari, uomini silvestri, bambini orsi o lupi e così via non era respinto dalla cultura dotta, che anzi lo introiettava nelle narrazioni letterarie e in un certo senso lo giustificava alla luce delle riflessioni teologiche riguardo alle cause prime e alle cause seconde che regolano la Creazione. Ancora una volta, il modello della circolarità prevale su quello della separazione tra strati sociali, tra oralità e scrittura. Al punto che la stessa

<sup>40</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, V. Marchetti, A. Salomoni, Paris 1999, p. 52 e pp. 58-59.

<sup>41</sup> Come nel caso dei capi e corpi mostruosi studiati da O. NICCOLI, *Capi e corpi mostruosi. Una immagine della crisi del potere agli inizi dell'età moderna*, in *Estremità e escrescenze del corpo / Extremities and Excrescences of the Body*, Firenze 2012 (Micrologus, 20), pp. 381-400.

cultura scientifica e parascientifica fra Settecento e Novecento, come si è detto in apertura, avrebbe faticato non poco a dismettere l'onda lunga di questo tipo di pensiero, ad abbandonare al mito gli *homines feri*, gli anelli mancanti, i bambini allevati dai lupi.





CARLO DONÀ  
UNIVERSITÀ DI MESSINA

VARIABILI DIFFORMITÀ: POLISEMIA DELLA DEFORMITÀ  
E DEL NANISMO NELLA CULTURA DEL MEDIOEVO,  
DALL'ARAZZO DI BAYEUX AL ROMANZO CORTESE

1. DEFORMITÀ E DISABILITÀ

Cosa rappresentava effettivamente la deformità per un uomo del XIII o del XIV secolo, e che sentimenti ispirava? Sulla base delle testimonianze letterarie appare piuttosto arduo dare una risposta semplice e univoca a questa domanda per lo meno per tre ragioni: perché i brani che ci forniscono informazioni in proposito sono tutto sommato piuttosto rari, il che appare comunque significativo; perché in generale questi passi si limitano a mettere in scena vari tipi di deformità, presentandoci nani, giganti, gobbi, storpi e così via, senza tentare in alcun modo di definire la categoria generale della menomazione fisica; e, infine e soprattutto, perché questi testi appaiono variegati e ambigui: il che dimostra che, allora come oggi, la deformità doveva ispirare una vasta gamma di risposte emotive e generava una costruzione culturale complessa e stratificata. Certo, gli intellettuali, i teologi e i medici soprattutto, avevano parametri teorici precisi: pensiamo a cosa scrive san Tommaso discutendo la situazione futura dei dannati:

In corpore humano potest esse deformitas dupliciter. Uno modo ex defectu alicuius membri, sicut mutilatos turpes dicimus: deest enim eis debita proportio ad totum [...] Alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel indebita quantitate vel qualitate vel situ, quae etiam proportionem debitam partium ad totam non patitur<sup>1</sup>.

Nella vita di tutti i giorni, però, questa bella chiarezza razionale senz'altro non c'era. L'attitudine nei confronti dello stigma corporeo, tanto per usare la terminologia di Goffman<sup>2</sup>, era oscillante, e la fun-

<sup>1</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, in *Opere*, vol. 10, Bologna 2002, pp. 216-217.

<sup>2</sup> E. GOFFMANN, *Stigma*, London 1963.

zione dello stigma stesso nella costruzione dell'identità sociale, sia per quanto concerne l'esperienza dello stigmatizzato che quella dal gruppo stigmatizzante, va ricostruita su una base sostanzialmente indiziaria. Il problema è appunto che questi indizi sono spesso contrastanti. Così, per non fare che un paio di esempi, un notissimo brano del *Levitico* che proibisce ai deformati l'accesso al sacerdozio<sup>3</sup>, ma sin dai tempi dei *Canonii Apostolici*, uno zoppo o un guercio potevano diventare vescovi<sup>4</sup>, e il *Liber extra*, una collezione di documenti canonici promulgata da Gregorio IX ha un intero *titulus* (il XX) dedicato alla questione. E che le norme bibliche non fossero applicate lo dimostrano parecchi personaggi che nonostante le loro infermità entrarono negli ordini monastici, a partire da quel *Pippinus* «pulcher sed gibbo deformis» di cui ci parla Eginardo<sup>5</sup>: figlio di una concubina di Carlo Magno, complottò contro il padre e venne quindi obbligato a prendere gli ordini. Né la *deformitas corporis* riesce d'ostacolo a carriere anche eccezionali, come prova il caso di Ermanno di Reichenau (1013-1054), «in exteriori homine passione paralytica omnibus membris dissolutorie contractus, in interiori autem ingenii vena pre cunctis sui seculi viris mirabiliter dilatatus»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *Levitico* 21, 16 ss.: «16. locutusque est Dominus ad Mosen dicens: loquere ad Aaron homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam non offeret panes Deo suo nec accedet ad ministerium eius si caecus fuerit, si claudus, si vel parvo vel grandi et torto naso, si fracto pede, si manu, si gibbus, si lippus, si albuginem habens in oculo, si iugem scabiem, si insetiginem in corpore, vel hirniosus: omnis qui habuerit maculam de semine Aaron sacerdotis non accedet offerre hostias Domino, nec panes Deo suo vescetur [...]».

<sup>4</sup> A. DONALDSON (transl.), *The Apostolical Constitutions*, 17, in *Ante-Nicene Christian Library*, Edinburgh 1880, sez. 8, par 77-79, p. 267.

<sup>5</sup> EINHARDI *Vita Karoli Magni*, a cura di O. Holder-Egger, in MGH, *Scriptores separatim editi*, Hannoverae et Lipsiae 1911, cap. XX, p. 25, r. 15.

<sup>6</sup> BERTHOLDI *Chronicon 1054-1080*, in *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054-1100*, hrsg. von Ian S. Robinson, MGH, *Scriptores rerum germanicarum, nova series XIV*, Hannover 2003, pp. 163-165. Vale la pena di riportare il brano per intero e di leggerlo con attenzione: «Herimannus, qui et heros magnus, religiosi comitis Wolveradi filius, ab ineunte etate in exteriori homine passione paralytica omnibus membris dissolutorie contractus, in interiori autem ingenii vena pre cunctis sui seculi viris mirabiliter dilatatus, artium omnium perplexitates, metrorumque subtilitates per semet ipsum suo sensu fere comprehendit. Totus semper a primis annis huiusmodi studio et otii vacanter traditus, et in tam plenaria divinarum et secularium litterarum peritia magnus effectus est, ut ab omnibus ad magisterium et doctrinam eius undique confluentibus stupori et admira-

Analogamente, se per un verso, secondo la tradizione popolare, incontrare un deforme poteva portare cattiva fortuna, per l'altro verso gli dei deformati sono sempre benigni – pensiamo a Vulcano, ai cabili o ai dattili, a Bes in Egitto e così via –, e prevalentemente benigni si mostrano anche i tanti esseri deformati che abitano il folklore: gli gnomi o i nani, ad esempio, che appaiono pericolosi, ma anche ricchi e spesso generosi, come dimostra il caso di quel re Herla di cui ci parla Walter Map (I, xi, p. 62 ss.), il quale «pigmaeus videbatur modicitate stature, que non excedebat simia [...] ardenti facie, capite maximo, barba rubente prolixa pectus contingente [...] cui venter hispidus et crura pedes in caprinos degenerabant»<sup>7</sup>. Nonostante questo aspetto poco rassicurante, Herla è nobile, ricchissimo e generosissimo: ma come spesso accade agli esseri fatati, trascina fuori dal tempo.

Dunque, fissare delle prospettive generali non è facile, tanto più che, come osserva più volte Irina Metzler<sup>8</sup>, il medioevo è l'epoca meno frequentata dai *disability studies*. Si possono però identificare alcuni elementi significativi, sulla cui base si può iniziare a ricostruire il sentimento medievale della deformità. A me pare molto rilevante ad esempio il fatto stesso che il termine 'deformità' sia praticamente scomparso dal nostro lessico: al deforme abbiamo sostituito il disabile o l'ipocrita 'diversamente abile', il portatore di *handicap*, e, con una sfumatura di imbarazzo, il menomato o il minorato. Ora, *deformitas* e *deformis* sono ovviamente categorie formali; disabilità e disabile categorie funzionali; e anche menomato e minorato nascono da una prospettiva funzionalistica, in quanto designano persone che hanno qualcosa in meno, e

tioni haberetur. Ea vero per omnes artuum compages immanitate dissolutus erat, ne se loco, in quo ponebatur, absque iuvante quolibet aliquorsum per se movere, neve saltem se in aliud latius vertere posset, sed in sella quadam gestatoria a ministro suo depositus, vix curvatim ad agendum quodlibet sedere poterat. In qua utilis ille et mirabilis sancte operationis alumnus, quamvis ore lingua labiisque dissolutis, fractos et vix intelligibiles verborum sonos quomodocumque tractim formaverit, tamen auditoribus suis eloquens et sedulus dogmatistes, tota alacritate festus et in disputando promptissimus et ad inquisita illorum respondendo morigerus minime defuit. Sive aliquid novi vix digitis itidem dissolutis scriptitabat, sive sibi vel aliis lectitabat vel aliquibus utilitatis aut iuste necessitatis sese exercitiis intentissimus semper occupavit: homo revera sine querela, nihil humanis a se alienum putavit».

<sup>7</sup> W. MAP, *Svaghi di corte*, a cura di F. Latella, Parma 1990, vol. I, l. I, §11, pp. 62-69, che riprende il testo critico di W. MAP, *De nugis curialium*, ed. by C.N.L. Brooke and R.A.B. Mynors, Oxford 1983.

<sup>8</sup> I. METZLER, *Disability in Medieval Europe. Thinking about physical impairment during the high Middle Ages, c. 110-1400*, London-New York 2006.

per questo forniscono delle prestazioni inferiori a quello dei 'normali'. Questo passaggio da una categoria formale, e quindi, secondariamente, estetica e morale, a una categoria produttiva mi sembra segnare un mutamento non solo semantico ma propriamente concettuale di portata davvero epocale, e indica come meglio non si potrebbe la fondamentale diversità tra Medio evo e tempi moderni.

## 2. FORMOSA DEFORMITAS

La più famosa attestazione del concetto medievale di *deformitas* è forse quella che affiora nell'*Apologia all'abate Guglielmo* scritta da san Bernardo verso il 1125. Parlando dei capitelli delle chiese romaniche, e biasimandone l'oltranza decorativa, Bernardo coniò la formula «*deformis formositas et formosa deformitas*»<sup>9</sup>, formula notissima e indovinabile (non a torto Erwin Panofsky riteneva che valesse da sola quanto un saggio di analisi stilistica)<sup>10</sup>, che può fornire un ottimo punto di partenza per affrontare il nostro argomento, a patto s'intende di non restare prigionieri del suo approccio decisamente manieristico e della sua circolare perfezione. Ora, nel passo di Bernardo la *deformitas* non

<sup>9</sup> Il brano di Bernardo è in *Patrologia latina* (d'ora in poi PL) 182, coll. 915-916: «Ceterum in claustris, coram legentibus fratribus, quid facit illa ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas? Quid ibi immunidae simiae? Quid feri leones? Quid monstruosi centauri? Quid semihomines? Quid maculosae tigrides? Quid milites pugnantes? Quid venatores tubicinantes? Videas sub uno capite multa corpora, er rursus in uno corpore capita multa. Cernitur hinc in quadrupede cauda serpentis, illinc in pisce caput quadrupedis. Ibi bestia praefert equum, capram trahens retro dimidiam; hic cornutum animal equum gestat posterius. Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum apparet ubique variatas, ut magis legere libeat in marmoribus, quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando. Proh, Deo! Si non pudet ineptiarum, cur vel non piget expensarum?». Il brano è stato spesso citato e commentato; ultimamente, con esemplare chiarezza, da F. ZAMBON, *Immagine e scrittura nell'estetica cistercense*, in *Metafora medievale. Il "Libro degli amici" di Mario Mancini*, a cura di C. Donà, M. Infurna e F. Zambon, Roma 2011, pp. 213-235, soprattutto pp. 214 ss.

<sup>10</sup> Cfr. E. PANOFSKY, *Il significato delle arti visive* (London 1955), Torino 1962, p. 133: «Un moderno storico dell'arte ringrazierebbe Dio in ginocchio di essere riuscito a dare una descrizione così minuta, così grafica, così ricca di forza evocativa di un complesso decorativo di "stile cluniacense"; la sola frase "deformis formositas ac formosa deformitas" illumina, circa lo spirito della scultura romanica, più di molte pagine di analisi stilistica».

solo viene sostanzialmente assimilata a ciò che è strano e mostruoso («quid facit illa ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas»), ma vengono anche citati come esempi di stranezze deformi animali esotici (scimmie, leoni, tigri), mostri (centauri, policefali o bicorporati) ed esseri compositi (cavallo + capra, quadrupedi con coda serpentina), figure, tutte, piene di una «mira diversarum formarum varietas» che sembra costituire la vera essenza del nostro concetto. Piuttosto stranamente, però, accanto a questi *mirabilia* compaiono nella lista anche delle figure umane, «militēs pugnantes» e «venatores tibicinantes»: in entrambi i casi si tratta, si noterà, delle attività cruente specialmente proprie della nobiltà, che saranno state menzionate proprio perché appaiono affatto incongrue all'interno di una chiesa. Quella di cui parla Bernardo è dunque una *deformitas* particolare, in quanto insieme *monstruosa* e *formosa*, qualcosa che in primo luogo suscita la meraviglia (*mira... formositas, mira... varietas; mirando...*); ma evidentemente, allora come oggi, non tutte le difformità erano mirabili; c'erano sicuramente anche difformità esercrabili, difformità orribili, difformità risibili, e persino difformità adorabili. E non è per nulla scontato il fatto che il loro valore fosse equivalente.

### 3. VITIOSA DEFORMITAS

Ho detto prima che trovo particolarmente interessante il fatto che quello di *deformitas* sia un concetto formale. Ma attraverso il suo duplice costrutto ossimorico la frase di Bernardo ci permette innanzitutto di intuire, come meglio non si potrebbe, che la *deformitas* è fondamentale e originariamente contrapposta alla *formositas*: cioè che la difformità, in quanto deviazione dalla forma, è in primo luogo qualcosa di contrario dalla bellezza: verso il 1270 lo insegnano anche testi come il *De Summo Bono* di Ulrich Engelberti von Strassburg (1230-1277). Se ciò che corrisponde alla sua forma perfetta e ideale è *formosus*, ovvero sia bello, ciò che è *deformis* è brutto proprio perché si discosta dalla tale forma perfetta: o perché la ibrida – come nel caso dei mostri compositi – o perché la distorce, come nel caso dei Panozii dalle grandi orecchie, o dei giganti e dei nani<sup>11</sup>. Va da sé che nell'ambito di

<sup>11</sup> U. Eco, *Storia della bruttezza*, Milano 2007, ricorda «Tommaso d'Aquino (*Summa Teologica*, I, 39, 8) per cui il bello era dato, oltre che da una debita proporzione e dalla luminosità o chiarezza, dalla integrità per cui una cosa (sia essa

quella che potremmo chiamare la *kalokagathia* cristiana – non dimentichiamo, ad esempio, che nel mondo orientale la più grande raccolta di testi ascetici porta il nome di *Filocalia* –, ciò che è bello è in linea di principio anche buono, e viene da Dio, e ciò che è brutto rivela appunto attraverso la bruttezza un marchio demoniaco. Non per nulla, del resto, il diavolo è *simia Dei*, e porta in francese antico nomi che ne designano appunto *in primis* l'aspetto distorto: ad esempio *contrefait* o *maufé*, letteralmente 'malfatto', cioè, appunto, deforme. In un racconto estremamente interessante inserito in alcuni manoscritti di Odo di Cheriton, ad esempio, un diavolo che si cela in forma umana nella casa di un cavaliere predone viene riconosciuto nella sua vera natura demoniaca da un vescovo proprio in virtù del suo orrendo aspetto: «*quaesitus et latenter inter cistam et parietem horribiliter ingemescens inventus, productus est ita deformis apparens, quod omnibus videntibus incussit pavorem*»<sup>12</sup>. Va da sé che il vescovo, compresa la sua natura demoniaca, lo esorcizza e lo scaccia, salvando l'anima del cavaliere.

Apparentemente, dunque, tutto è molto semplice: come in certe miniature dell'*Apocalisse* (fig. 1) da un lato c'è il regno divino del buono e del bello, dall'altro quello demoniaco del cattivo e del brutto; e il deforme abita naturalmente questo mondo inferico, il diavolo essendo l'essere deforme per definizione: Agostino afferma che il *vitium* è la *deformitas animae*, mentre *virtus* e *pulchritudo animae* coincidono<sup>13</sup>; Tommaso, dal canto suo, insegna che, quale che fosse il loro corpo terreno, i martiri in paradiso potrebbero anche mostrare le cicatrici ottenute per Cristo, ma per il resto saranno perfetti: «*Non enim deformitas in eis, sed dignitas erit*»<sup>14</sup>.

un corpo umano, un albero, un vaso) deve esibire tutte le caratteristiche che la sua forma deve avere imposto alla materia. In tal senso, non solo si diceva brutto qualcosa di sproporzionato, come un essere umano con una testa enorme e gambe cortissime, ma si dicevano brutti anche gli esseri che Tommaso definiva come "turpi" in quanto "diminuiti", ovvero – come dirà Guglielmo d'Alvernia (*Trattato del bene e del male*) – chi manca di un membro, chi ha un solo occhio (o addirittura tre, perché si può difettare di integrità anche per eccesso). Pertanto, erano spietatamente definiti brutti gli scherzi di natura, che spesso gli artisti hanno impietosamente ritratto».

<sup>12</sup> Odonis de Certonia *Fabulae*, in *Les fabulistes latins*, éd. par L. Hervieux, Paris 1884, vol. II, pp. 668-669, n. XII, *De quodam milite latrone, converso per quemdam sanctum episcopum*.

<sup>13</sup> Augustinus Hippoensis, *De genesi ad litteram*, PL XXXIV, 7.6.9: cfr. Aug. Ep. 166.2.3.

<sup>14</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 3 par., q. 57, art. 4 in corp.

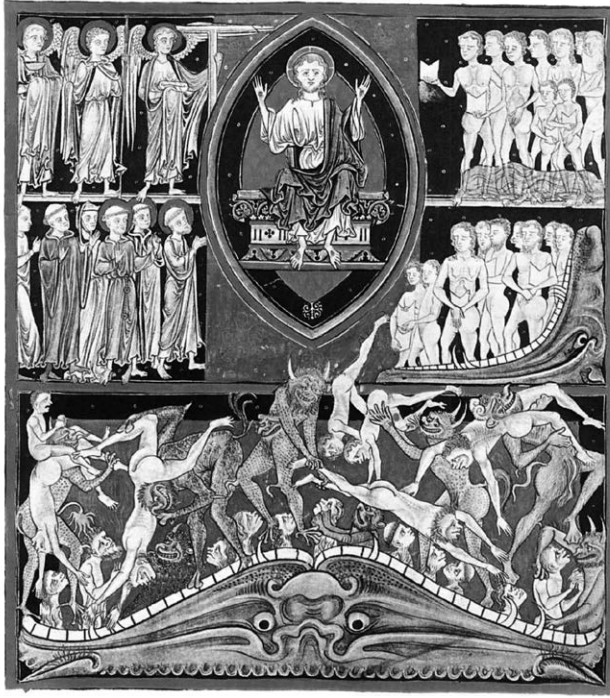


Fig. 1 – Trinity-College, Cambridge MS.R.16.2. 1: *Trinity Apocalypse*, fol. 24v, metà del XIII secolo.

Ciò fa sì, in prima battuta, che ogni deformità sia caratterizzata anche moralmente da un elemento tenacemente negativo, che la saggezza popolare antica esprimeva attraverso detti come lo pseudoevangelico *Cave a signatis* o il proverbio tardomedievale «Bigne, borgne, bossu, boiteux, ne t'y fie si tu ne veux». Il tema ricorre in testi piuttosto diffusi, come il *Kalendrier des Bergers* di Guy Marchand, e nella seconda metà del Cinquecento trova una compiuta trattazione in una delle *Serées* di Guillaume Bouchet, signore di Brocourt († 1594), in cui il capitolo dedicato agli zoppi e ai ciechi si apre con la questione «pourquoy les boiteux, les bossus & contrefaits sont plus meschans & cauteleux que les autres, le prouerbe commun disant, qu'il se faut garder ab homine signato»<sup>15</sup>. Del resto, in Francia ancora nel Settecento era corrente

<sup>15</sup> G. BOUCHET, sieur de Brocourt, *Les serées* (Paris 1615), éd. par C.E. Roybet, Paris 1884, vol. III, p. 177.



l'espressione *Être marqué au B*, che il *Dictionnaire Universel* di Furetière, chiosa: «on dit aussi d'un homme malin, qu'il est marqué au B, pour dire qu'il est borgne, ou boissu, ou boiteux; parce que ceux qui sont tels, sont ordinairement malins»<sup>16</sup>.

#### 4. DEFORMITÀ DIVINA E BELLEZZA DIABOLICA

Attenzione però. Non stiamo parlando del *Portrait of Dorian Gray*. Il medioevo è un'epoca complicata, e il rapporto fra deformità e vizio può essere assai più complesso e sfumato di quanto non sembri a prima vista. Perché da un lato esiste indiscutibilmente anche una sorta di divina mostruosità, di cui bisogna tenere il debito conto; e dall'altro, per il medioevo il diavolo può in definitiva non essere così deforme come lo si dipinge.

La divina mostruosità è un aspetto con cui, temo, dobbiamo ancora far bene i conti. Dal Concilio di Trento in poi la Chiesa ha cercato di dissimularla – basta scorrere, per rendersene conto, il fortunatissimo volume di Jan Vermeulen o Iohannes Molanus († 1585), *De picturis et imaginibus sacris* (Lovanii, 1570) –, e laddove l'autorità non abbia voluto o potuto sradicare modelli iconici aberranti, ci ha pensato l'abitudine a ottunderci gli occhi per cui, ad esempio, quando vediamo un viluppo di ali ai lati di una rotonda faccia infantile pensiamo a un angioletto, e non a un mostro. Ma resta il fatto che è propriamente un mostro quello che stiamo vedendo; così come mostri sono il Mosé cornuto della tradizione biblica, il san Cristoforo gigantesco e cinocefalo dell'agiografia, o i tetramorfi dalle teste animali<sup>17</sup>.

Fatto ancor più inquietante, Dio stesso è deforme e mostruoso: pensiamo alle immagini tricefaliche della Trinità (significativamente proibite con la Controriforma), che ricordano in modo così inquietante le immagini degli antichi dei gallici ma anche quelle dei mostri veri e propri, e non soltanto dei mostri della tradizione, ma anche dei *terata* effettivamente prodotti dalla natura, quegli orrendi *prodigia* che provocavano lo sgomento in quanti li osservavano, e di cui gli annalisti ci

<sup>16</sup> A. FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel*, chez Arnoud et Reinier Leers, Rotterdam 1690, vol. I, s. v. B.

<sup>17</sup> Ho esaminato il problema in un mio precedente lavoro: C. DONÀ, *Dall'orrida impurità del mostro all'inquietante mostruosità di Dio*, in *Il corpo impuro e le sue rappresentazioni nelle letterature medievali*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria 2012, pp. 199-246.

hanno conservato il ricordo sin dai tempi più lontani, come si può vedere sfogliando quella grande e meravigliosa enciclopedia del mostruoso che è il *Prodigiorum ac ostentorum Chronicon* di Conrad Lycosthenes<sup>18</sup>.

Per gli intellettuali e per i teologi questa divina deformità aveva un senso ben preciso: tra l'altro essa fu esplicitamente teorizzata da Giovanni Scoto, che nelle raffigurazioni «mixte, confuse deformesque» vedeva un segno dell'assoluta trascendenza formale di Dio: ne parla a lungo nelle sue *Expositiones in ierarchiam coelestem*<sup>19</sup>. Ma per i semplici fedeli la mostruosità divina doveva certo apparire come qualcosa di strano e terribilmente sconcertante, e deve aver senz'altro modificato profondamente i modi con cui si percepiva la stessa deformità corporea.

Tanto più, poi, che nell'ambito di quel generale rovesciamento di valori che la prospettiva trascendente della religione provoca ed impone – quel rovesciamento per cui la follia della croce è vera saggezza, il figlio di un falegname è il re dell'universo, e il papa è il servo dei servi di Dio –, anche le categorie estetiche di bello e di brutto, e quindi di *formosus* e di *deformis*, vengono stravolte. Non stupisce, dunque, che Isaia descriva Cristo stesso come deforme: 53, 2-5:

Non est species ei neque decor et vidimus eum et non erat aspectus et desideravimus eum despectum et novissimum virorum, vir dolorum et scientem infirmitatem et quasi absconditus vultus eius et despectus, unde [...] nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum [...].

Né stupisce che, in quanto praticante la *sequela Christi*, anche il santo possa apparire *deformis* – ad esempio perché irsuto, squallido e sporco, e addirittura che susciti spavento o repulsione, come accade a certi eremiti, o persino che sia scambiato per una bestia, come Macario il grande, Pietro Athonita, Giovanni Boccadoro, o come il Gregorio di una delle più amate leggende pseudoagiografiche, che dopo anni di durissima ascesi «N'a de car gaires sor ses os, / ne de drapius fil sor son dos; / tous est velus com une beste / des piés amont jusc'a la teste»<sup>20</sup>. Questi santi dall'aspetto di uomini selvatici sono numerosi.

<sup>18</sup> Conrad LYCOSTHENES (= Wolffhart), *Prodigiorum ac ostentorum chronicon, quae praeter naturae ordinem, et in superioribus et his inferioribus mundi regionibus, ab exordio mundi usque ad haec nostra tempora acciderunt*, per H. Petri, Basileae 1557.

<sup>19</sup> Cfr. R. ROQUES, *Théatologie et théologie chez Jean Scot Érigène*, in IDEM, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma 1975, pp. 13-43.

<sup>20</sup> *La vie de Saint Grégoire*, ed. crit. a cura di E. Burgio, Venezia 1993, I. CCX, vv. 2166 ss., p. 130.

Walter Map, ad esempio (I.xxxii), ci racconta sulla fede di un testimone diretto, la storia di tre di essi (fig. 2), ritirati in un luogo silvestre e desolato per imitare i padri del deserto: «Philippus Neapolitanus, vir illustris, nobis retulit, quod cum in Nigra Montana venatu venisset, virum silvestrem pilosum et deformem fonti recubantem ut biberet repente per pilos sublimem rapuit, querens quis esset». Il santo anacoreta risponde gentilmente, ma appena viene lasciato libero «ferina velocitate recesit ab ipso»: mantiene dunque intatto qualcosa dell'animale<sup>21</sup>.

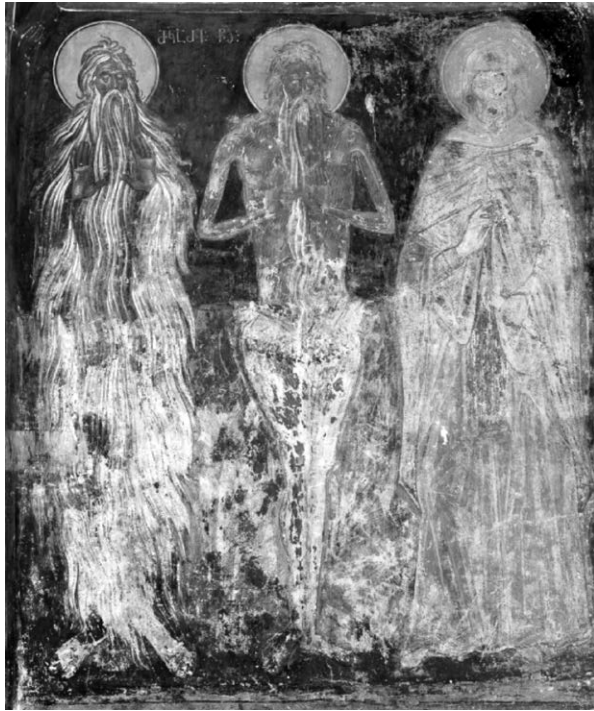


Fig. 2 – Maestro Gerasime, *Macario, Antonio e Onufrio*. Monastero di Ubisi, Chiesa di San Giorgio, primo quarto del XIII secolo.

Il campione di questi santi pelosi e belluini è senza dubbio Jean Poilu, in cui l'assimilazione del santo con una bestia appare quasi totale, sin dal nome stesso. I cani lo stanano come una fiera; il santo è

<sup>21</sup> MAP, *Svaghi di corte*, vol. I, l. I, c. 36, p. 186.

«tout pelu si com un oursel» (v. 1622), e i cacciatori lo considerano «le plus fiere beste / C'onques mais veneour ne virrent»<sup>22</sup>, comportandosi di conseguenza.

Ma, come dicevo, è vero anche il contrario, e cioè che per il medioevo, tutto percorso da una robusta vena dualistica, spesso il demonio non è poi brutto come lo si dipinge. Ciò accade ad esempio nella tradizione folklorica, dove spesso il diavolo è letteralmente un buon diavolo, più sciocco che cattivo e più ridicolo che temibile; ma è soprattutto in un racconto della *Vie des Pères* anticofrancese, un capolavoro ancora troppo poco noto, che questo tema trova espressione esemplare. La storia narra di un giovane monaco di buona vita, che confeziona un'orrida immagine del diavolo<sup>23</sup>, così ripugnante e laida che il diavolo se ne offende, ritenendo di essere stato rappresentato più brutto di quanto non sia, e la notte, comparso al monaco, lo rimprovera aspramente – «En trop fole forme m'a mis / et contrefet trop ledement» (vv. 17911-12) –, promettendogli che, se non migliorerà l'aspetto dell'immagine, non gliela farà passare liscia. Il monaco si rifiuta orgogliosamente di ritoccare la sua opera, e dunque il demonio fa in modo che egli ami, ricambiato, una borghese, e che tenti di fuggire con lei dopo aver rubato tutto il tesoro dell'abbazia; al momento buono però avverte gli altri monaci, che prendono il fuggitivo e lo gettano in carcere. Il povero monacello, a questo punto, ha perduto tutto e non sa che fare; ma ricompare il demonio, che gli propone di tirarlo fuori dai guai, a patto però che egli accetti di distruggere l'immagine che ha fatto, e di farne una «plus cointe / plus ascemee et plus jointe»<sup>24</sup>. Reso saggio dall'esperienza, il monaco accetta senz'altro, cosicché il demonio si sostituisce a lui nei ferri: il giorno appresso i confratelli si trovano ad avere due sacrestani, uno libero, e uno in prigione, e comprensibilmente non sanno più che fare. L'abate risolve la questione spruzzandoli entrambi con acqua benedetta: il demonio allora vola via urlando, e i monaci si scusano con il giovane, che pensano di aver sospettato a torto. Costui, dal canto suo, confessa il suo peccato, ma si

<sup>22</sup> C.A. WILLIAMS, *The German Legends of the Hairy Anchorite, with Two Old French Texts of 'La Vie de saint Jehan Paulus'*, (= Illinois Studies 18), Urbana 1935; la traduzione del testo è mia. Cfr. J. MORAWSKI, *La Vie de St. Jehan Paulus. Origine et évolution d'une légende médiévale*, «Lettres Romanes», I (1947), pp. 9-36.

<sup>23</sup> *La Vie des Pères*, publiée par F. Lecoy, vol. II, Paris 1983, n. XLI, *Image du diable*, p. 259, vv. 17888-17897.

<sup>24</sup> Ivi, vv. 18140-18141.

affretta anche a pagare il suo debito col diavolo: «Sa forme depeça et fist / une forme qui mex li sist»<sup>25</sup>.

## 5. DEFORMITÀ E MOSTRUOSITÀ

Ma torniamo alla formula di Bernardo, perché permette di mettere a fuoco un altro punto che mi pare importante: il rapporto fra deformità e mostrosità. Nel brano dell'*Apologia all'abate Guglielmo* i due termini sono praticamente sinonimi, ma è legittimo pensare che di norma le cose non stessero proprio così. Il *Liber monstrorum* insegna perfettamente cosa fossero i *monstra* per l'uomo medievale, e del resto basta sfogliare uno dei tanti libri dedicati all'argomento dagli studiosi moderni – primo fra tutti quello di Claude Kappler che a mio giudizio resta insuperato per completezza e acume –<sup>26</sup> per rendersi conto che la mostrosità è un fenomeno in tutti i sensi estremo, in quanto sovverte in modo intollerabile le leggi di natura. Appunto in quanto estremi, i mostri stanno ai margini: ai margini della storia, perché appartengono al passato mitico come i centauri o l'idra, le sirene o i fauni; ai margini della geografia, come le razze mostruose che popolano i limiti dell'orbe, e vengono descritte nelle opere sulle meraviglie d'oriente o effigiate nei planisferi<sup>27</sup>, ai margini della normalità, perché il loro avvento preannuncia fatti eccezionali, come i *terata* di cui ci parlano i cronisti; persino ai margini dei manoscritti o delle decorazioni, perché affiorano soprattutto nello spazio libero e vuoto riservato alle *drôleries*. Il deforme, invece, è più prossimo e appartiene alla quotidianità, e in quanto tale si pone come fenomeno strano, aberrante, magari perturbante, ma non estremo né spaventoso, un fenomeno che nasce piuttosto

<sup>25</sup> Ivi, vv. 18232-18233.

<sup>26</sup> C. KAPPLER, *Demoni, mostri e meraviglie alla fine del Medioevo*, Firenze 1983.

<sup>27</sup> La bibliografia è vastissima, a partire dal classico lavoro di R. WITTKOWER, *Marvels of the East*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», V (1942), pp. 159-197; B. ROY, *En marge du monde connu: les races de monstres*, in *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, éd. par G.H. Allard, Paris 1975, pp. 70-80; J.B. FRIEDMAN, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, Mass. 1981; F. TRONCARELLI, *Formosa difformitas. Metamorfofi e continuità delle figure mostruose del Medioevo*, «Quaderni medievali», XVII (1984), pp. 116-123; G. ZAGANELLI, *Le metamorfofi del mostruoso. Note su alcuni testi medievali*, in *Metamorfofi mostri labirinti*, a cura di G. Cerina et al., Roma 1991, pp. 171-183.

sto dall'alterazione della *forma hominis* che dal suo sconvolgimento, e che di conseguenza appare tollerabile, esperibile, accettato. I mostri vivono altrove, mentre i deformati sono parte della società.

Ma che i due piani siano fondamentalmente contigui lo dimostra il fatto stesso che il *Liber monstrorum* inizia il gran catalogo teratologico parlando di un ermafrodita, personalmente visto dall'autore («Me enim quendam hominem in primordio operis utriusque sexo cognovisse testor»)²⁸ e di un gigante storico, quel «Rex Huncglaucus qui imperavit Getis et a Francis occisus est, quem equus a duodecimo aetatis anno portare non potuit»²⁹, che viene usualmente identificato con l'Hygelac re dei Geati di cui ci parlano *Beowulf* e altre fonti coeve.

Certo, può darsi che qualche volta il mostro sia semplicemente un deforme lontano, come nel caso di alcune delle razze mostruose che nascono soltanto da alterazioni dimensionali dell'umano (pensiamo ai pannoni o ai pigmei), e forse accade anche che il deforme, al contrario, possa essere un mostro che sta vicino. Ma per lo più, mi sembra, il mostruoso possiede un carattere propriamente contro natura che il deforme di per sé non ha, tanto che si può essere anche soltanto «senectute deformis», come insegna il *Codex Theodosianus* (XV 7, 8). Deforme è ad esempio il Davus descritto nell'*Ars versificatoria* di Mathieu de Vendôme, e in lui il *defectus corporis* è chiaramente espressione dell'interna abiezione:

Scurra vagus, parasitus edax, abjectio plebis  
est Davus, rerum dedecus, aegra lues;  
fomentum sceleris, mundi sentina, ruina  
justitiae, legum laesio, fraude potens,  
semen nequitiae, veri jejunus, abundans  
nugis, deformis corpore, mente nocens [...]³⁰.

Deforme, anzi *deformosissima* appare una vecchia muta, che un giovane imbecille, seguace di san Vincenzo Ferrer, uccide credendola il diavolo nella *Vita* del santo dovuta a Pietro Ranzano († 1492).

Adolescens autem cernens feminam deformosissimam (utpote quæ erat ætate decrepita, corpore & longa facie macilenta, colore squalida, laceratas ve-

²⁸ *Liber monstrorum de diversis generibus* – *Libro delle mirabili difformità*, a cura di C. Bologna, Milano 1977, p. 38.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ MATTHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria*, 53, 1 s., in E. FARAL, *Les arts poétiques di XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1962, p. 125.

stes induta, quæ & altissimas sine verborum expressione voces emittebat, eique falce quam in manu tenebat minari videbatur) eam non feminam, sed diabolum in feminæ specie sibi apparentem, esse existimavit<sup>31</sup>.

Deforme è, secondo il *topos* cortese, il villano, come quello descritto da Chrétien in un famoso brano all'inizio dell'*Yvain*: «leiz et hideus a desmesure» (v. 287), esso ha la testa grossa come quella di un ronzi- no, orecchie grandi come quelle di un elefante, occhi di civetta, naso di gatto, una bocca fessa come quella di un lupo, denti di cinghiale, bar- ba rossa, il mento che tocca il petto, una schiena lunga torta e gobba; ma al bel cavaliere che gli chiede chi mai sia risponde, proprio come farà Papageno al principe Tamino, che è «uns hom» (v. 328), un uo- mo. E purtuttavia Ivano, incontrandolo «Plus de cent foiz se seingna / de la mervoille qu'il ot, / comant la Nature feire sot / oevre si leide et si vilainne» (vv. 796 ss)<sup>32</sup>. Suo fratello gemello è il Marcolfo che si oppone a Salomone.

Statura itaque Marcolfi erat curta et grossa. Caput habebat grande; frontem latissimum, rubicundum et rugosum; aures pilosas et usque ad medium maxil- larum pendentes; oculos grossos et lipposos; et labium subterius quasi cabal- linum; barbam sordidam et fetosam quasi hirci; manus truncas; digitos breues et grossos; pedes rotundos; nasum spissum et gibbosum; labia magna et grossa; faciem asininam; capillos veluti sunt spinule ericiorum [...]<sup>33</sup>.

Ma il capostipite della famiglia era evidentemente già il saggio pro- tagonista della *Vita Aesopii* che, per dirla con Julien Macho († 1477), «Entre tous les hommes il estoit difforme, car il avoit une grosse teste, grand visaige, longues joue, yeux agutz, le col brief et bossu, grosse pance, et grosses jambes, et larges piedz»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> PETRUS RANZANUS, *Vita S. Vincentii Ferrerii*, AA. SS. April., tom. 1, apud M. Cnobarum, Antwerpiae 1675, p. 503.

<sup>32</sup> CHRÉTIEN DE TROYES, *Le chevalier au lion (Yvain)*, publié par M. Roques, Paris 1975.

<sup>33</sup> *Salomon et Marcolfus*, hrsg. von W. Benary, Heidelberg 1914, p. 2.

<sup>34</sup> *Ésopet en françoys*, trad. di frère Julien [Macho], Paris, par la vefve feu Jehan Trepperel et Jehan Jehannot, ante 1477. Cfr. il volgarizzamento *La vita dell'Esopo e le favole del medesimo*, volgarizzate da Francesco del Tuppo, Napoli 1485: «Era quisto Esopo de una faze multo deforme et quasi formata contra della natura de tanta bruttura pareo per che el capo suo era multo grosso et grande li ochi della sua fronte erano acutissimi et era de uno nigro colore semegliato quasi

Parassiti, vecchie e villani possono essere deformati e brutti, ma non sono personaggi eccezionali: sono attori della scena di ogni giorno, che vivono in mezzo agli uomini e, come insegnano i casi del mostruoso villico dell'*Yvain* o di Marcolfo, che fa valere le sue ragioni addirittura contro il più sapiente dei re biblici, non soffrono certo di alcun senso di inferiorità. Eppure, lo ripeto, mostruoso e deforme sono categorie parzialmente sovrapposte, per cui chi è deforme ha sempre in sé come un'ombra mostruosa che può essere più o meno evidente, ma in qualche misura lo isola, lo esclude, e ne fa comunque, a qualche titolo, un marginale, anche se un marginale recuperabile, come insegna Robert de Blois nel suo *Enseignement des Princes* laddove osserva che l'avarizia fa perdere ogni reputazione sociale mentre, al contrario, la generosità dà prestigio, cosicché il cavaliere più prode e valoroso viene disprezzato se è «eschars», mentre persino deformati e gobbi vengono apprezzati se sono generosi<sup>35</sup>.

## 6. NANISMO E DEFORMITÀ

Il deforme, letterariamente parlando, ha dunque uno statuto duplice, oscillante. Tipologicamente prossimo al mostruoso, ne assume spesso il colorito favoloso ed estremo, fantastico e ricco di risonanze mitiche. Ma in quanto nasce dall'esperienza quotidiana della malattia e della menomazione, il deforme è anche capace di assumere coloriture del tutto realistiche, che al mostruoso sono per definizione precluse. Lo vediamo benissimo con il tipo più diffuso e vulgato di deformità, quella dimensionale, che si manifesta nelle figure del gigante, di cui non voglio parlare qui, e del nano, che appare in filigrana anche nei ritratti villaneschi che ho appena ricordato. I nani sono ovviamente reali, e derivano da una patologia grave e molto variegata; ma sono

allo carbone, le soi maselle erano de statura assai longe et lo suo collo ell'era tanto breue che stante le maselle longhi, li ochi acuti, lo collo corto, lo capo grosso et la cane negressime en el guardare omne persona da se medesma possea comprendere essere tranformatissimo. Havea anchora le gambe grosse & li piedi grandissimi et un boccha ancora grandissima. Era ginberuso & ventroso & lo peio che evesse et tanto tardo in della loquela & tartagliuso che era una cosa fora de misura».

<sup>35</sup> ROBERT DE BLOIS, *Enseignement des Princes*, in *Robert von Blois sämtliche Werke*, hrsg. von J. Ulrich, vol. III, Berlin 1895, v. 1571 ss., p. 46: «Doner ne puet aprisier nus, / c'onques ne fu nuls tant contrais / si boçuz ne si contrefaiz / se il pot doner et donast qui toz li mondes ne prisast».



anche, al contempo, figure mitiche: gnomi, coboldi, elfi, folletti, lutins e via dicendo. Ora, nella letteratura oitanica i nani affiorano spessissimo nei testi letterari, e nei romanzi in particolare sono diffusissimi: Anne Martineau, nel suo *Le nain et le chevalier*, censimento scolastico ma utile, ha appurato che in ogni romanzo arturiano ne compaiono in media due, ma con forti oscillazioni: nel *Perlesvaus* sono 9, nel *Lancelot en Prose* 31, e in *Guiron le Courtois* addirittura 36<sup>36</sup>.

Questi innumerevoli nani tendono a colorirsi spesso degli aspetti fantastici dei loro archetipi mitici, e alcuni di loro, come il già citato Herla o Auberon «li nain bouserez» (v. 3252) di *Huon de Bordeaux*, aderiscono pienamente a questo modello, apparendo come sovrani di un regno oltremondano dotati di ricchezze favolose, di sapienza più che umana, di oggetti straordinari e magici; tanto che non a torto Roger Sherman Loomis e Vernon Harward, potevano vedere in essi i diretti discendenti di esseri mitici come di Beli, re di Bretagna, detto ossimoricamente ‘il grande’<sup>37</sup>. Ma d’altro canto altrettanto spesso accade che questi nani letterari ritraggano i veri nani che giravano per le città e le corti del medioevo: e in quanto tali essi hanno innanzitutto un aspetto diversificato, che contrappone, come la medicina moderna, nanismo armonico e nanismo disarmonico. Si dividono dunque nelle due categorie fondamentali dei nani belli, sostanzialmente raffigurati come bambini, a volte gobbi, come il già citato Auberon che è «aussi biaulz [...] com le solleil en estez»<sup>38</sup>, e dei nani brutti, barbuti e grotteschi, che vengono rappresentati secondo uno schema di grande antichità, e appaiono normalmente inseriti in situazioni in senso lato comiche.

È sempre difficile, però, distinguere fra tratti realistici e tratti fantastici, perché appunto quella del deforme appare una categoria oscillante e ambigua, sospesa com’è tra il mostruoso e il normale. Così il nano del Romanzo di Tristano – Frocin in Béroul, Melot petit d’Aquitaine in Goffredo di Strasburgo – è descritto in termini sostanzialmente verisimili: è un gobbo di laido aspetto, maligno e intelligente, ficcanaso «plein de

<sup>36</sup> A. MARTINEAU, *Le nain et le chevalier*, Paris 2003, p. 15; il lavoro fondamentale sul tema resta il bel saggio di Cl. LECOUTEUX, *Les Nains et les Elfes au Moyen Âge*, Paris 1988.

<sup>37</sup> R.S. LOOMIS, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, New York 1949, pp. 139-145; V. HARWARD, *The Dwarfs of Arthurian Romance and Celtic tradition*, Leiden 1958, *passim*.

<sup>38</sup> *Huon de Bordeaux*, éd. par W. Kibler e F. Suard, Paris 2003, v. 3216. La natura compiutamente ferica di Auberon è sottolineata in particolare nel bel *Le roman d’Auberon*, éd. par J. Subrenat, Genève 1973.

voisdie»<sup>39</sup>, servizievole e infido, e appare in tutto e per tutto come uno di quei nani di corte che il medioevo ben conosceva. Ma contemporaneamente egli assume su di sé anche delle sfumature palesemente ereditate dal canovaccio mitico del nano fatato: se Auberon o Herla conoscono il futuro, Frocin-Melot lo sa leggere nel corso degli astri<sup>40</sup>, e questa conoscenza arcana tinge la sua figura già oscurissima di una sfumatura ancora più nera e minacciosa, tanto che Eilhart von Oberg lo descriverà nel suo *Tristrant* addirittura come un compagno di Satana (v. 308).

## 7. TUROLD E GLI ALTRI

Ma conosciamo anche dei nani più reali, che non hanno né statuto regale, né sede oltremondana, né conoscenze arcane: sono dei servi, perlopiù, che portano i cavalli al pascolo o fungono da portieri, solitamente malevoli e impiccioni. In qualche raro caso hanno uno rango sociale più elevato, come Guivret le Petit, «qui [...] estoit de cors mout petiz, / mais de grant cuer estoit hardiz» (Chrétien de Troyes, *Erec*, vv. 3675-3676), che aiuta lealmente Erec dopo essersi misurato con lui, o la contessa che funge da *deus ex machina* in *Sone de Nansai*, la quale è gobba davanti e di dietro (v. 15602), o come lo stesso fratello del protagonista, Henri, «povre piersonne » che viene chiamato «le nain de Nansai».

Questi nani che fungono da servitori o da cortigiani (e appartengono quindi alla schiera di quei nani domestici che tanto spesso troviamo nella pittura rinascimentale) dovevano essere relativamente molto diffusi. Sino al XIII secolo li conosciamo soprattutto dalle testimonianze di romanzieri, che in genere non li amavano. Chrétien, ad esempio, ce li presenta sempre come delle vere carogne, e generalmente li associa a personaggi o situazioni poco simpatici: come il Frocin di cui ho appena parlato, sembrano essere stati spesso dei ficcanasi dal cattivo carattere. Ma resta il fatto che essi sono delle presenze abituali, spesso presenti nelle corti, e soprattutto accanto alle dame.

Le più antiche testimonianze che abbiamo su di loro sono iconografiche. La meravigliosa *Tapisserie de Bayeux* (risalente al 1070-1077),

<sup>39</sup> BÉROUL, *Tristan et Yseut*, v. 328, da *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, Paris 1995, p. 11.

<sup>40</sup> BÉROUL, *Tristan et Yseut*, vv. 323-325: «des estoiles les cors savoit / le set planestres devoisoit / il saveit bien que ert a estre».

in particolare, sembra presentarci uno di questi nani in una scena in un certo senso esemplare (fig. 3), che gioverà esaminare rapidamente.



Fig. 3 – Tapisserie de Bayeux, *L'ambasceria di Guglielmo e Turolld con i due stalloni*.

Si è molto discusso sul ruolo e la natura di questa raffigurazione<sup>41</sup>, che rappresenta l'ambasceria inviata da Guglielmo al conte Guy de Ponthieu (raffigurato con l'ascia) per invitarlo a liberare Harold, che era caduto nelle sue mani; e si è molto riflettuto in particolare sulla figura di Turolld, normalmente negando risolutamente o che il *titulus* si riferisca al nano (e attribuendolo dunque a uno dei due *milites* che lo affiancano), o addirittura che di un nano si tratti<sup>42</sup>. A me pare valga la pena di osservare quattro elementi.

1) I *tituli* nell'arazzo da un lato sono sempre sopra le figure a cui si riferiscono (cfr. Harold, Stigant, Aelfgyva ecc.) e non di fianco ad esse, dall'altro lato non presentano mai le due righe sopra e sotto, come avvie-

<sup>41</sup> T. HUNT, voce 'Thorold (fl. c.1100)', in *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004; R. LEJEUNE, *Turolld dans la Tapisserie de Bayeux*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers 1966, pp. 419-425; P.E. BENNETT, *Encore Turolld dans la Tapisserie de Bayeux*, «Annales de Normandie», XXX (1980), pp. 3-13.

<sup>42</sup> Cfr. ad esempio HARVARD, *The Dwarfs*, pp. 22-23, «The name of Turolld is actually attached to the knight on the left; he was an vassal of Bishop Odo and appears on other occasions in the tapestry. The apparently short stature with which the holder of the horses is depicted may be an attempt at perspective or an indication of his menial station. I do not believe he is a dwarf at all». Un'interpretazione

ne in questo caso. Credo sia quindi necessario, su questa base, attribuire il nome Tuold all'ometto che tiene le briglie; ma anche considerare il suo statuto a qualche titolo diverso da quello di tutti gli altri attanti.

2) Si è spesso negato che il nostro Tuoldo sia un nano, argomentando – giustamente – che l'arazzo non rispetta le dimensioni reali, e rappresenta spesso i personaggi secondari in dimensioni minori, secondo l'uso medievale (così accade, ad esempio, nella raffigurazione dei funerali di Edoardo: fig. 4), oppure ricorre a quella sorta di scorcio aprospettico che nelle arti figurative medievali indica la lontananza nello spazio o nel tempo<sup>43</sup>.



Fig. 4 – Arazzo di Bayeux, funerali di re Edoardo.

E tuttavia si è trascurato il fatto che se, come di norma nel medioevo, il nostro arazzo non rispetta le dimensioni, rispetta però sempre le

particolarmente equilibrata in D.M. WILSON, *The Bayeux Tapestry*, London 1985, p. 176: «One of the messengers, the gesticulating man [...] is often identified as the Tuold whose name is inscribed above the dwarf. It is not impossible that Tuold is the dwarf himself; to me the identifying label is too far away from the chief messenger to be a convincing designation [...] Tuold was a common name and for this reason the identification with Tuold, Constable of Bayeux, has been much questioned. I feel rather attracted by the idea that Tuold is the bearded dwarf and is the artist of the Tapestry».

<sup>43</sup> BENNETT, *Encore Tuold*, p. 10.

proporzioni; e queste sono assai diverse nel caso di Turoldo e di tutte le altre figure. Il rapporto fra testa e corpo, in particolare, è nel caso del gigantesco cavaliere con la lancia a fianco del *titulus* 1:9, nelle figure grandi dell'immagine soprastante oscilla circa tra 1:7 e 1:8, scendendo a 1:6 nel caso dei due personaggi minuscoli – bambini, a mio avviso – che suonano le campane sotto il cataletto del defunto Edoardo; ma per Turoldo questo rapporto è addirittura di 1:3,5. Credo si possa concluderne davvero senza alcun ragionevole dubbio che il geniale maestro di Bayeux ha voluto rappresentare in Turoldo un nano vero e proprio.

3) Il nostro Turoldo non è un *unicum* solo per il *titulus* che lo designa o il nanismo che lo caratterizza, ma anche per i vestiti che porta. Infatti, come ha mostrato soprattutto Rita Lejeune, non soltanto in tutto l'arazzo è l'unico attante a portare dei pantaloni veri e propri, ma è specificamente vestito da giullare, con un abito tuttavia ricco e minuziosamente descritto<sup>44</sup>.

4) La figura è di Turoldo, nano e giullare, non è un'invenzione dello sconosciuto artista della *Tapiserie*: essa rientra infatti rigorosamente all'interno dell'antichissimo topos figurativo del nano barbuto, che troviamo sin dall'età antica, e che permane per tutto il medioevo, giungendo intatto sino ai nanetti da giardino dei nostri giorni.

Ora, come mostrano tutte queste immagini, i nani di questo tipo presentano sempre un aspetto satiresco di tono propriamente comico: sono infatti itifallici, e vengono rappresentati in situazioni o pose che suscitano il riso (fig. 5). È significativo il fatto che gli stessi elementi siano puntualmente presenti nella tappezzeria di Bayeux, anche se nessuno, per quanto ne so, sembra averlo notato. L'omuncolo viene infatti associato a un cavallo col pene proteso, vero *unicum* in tutto l'arazzo; quanto all'altro cavallo, enorme, evidentemente alzando all'improvviso la testa, ha appena sollevato a mezz'aria Turoldo, che reggeva le redini. Poiché i cavalli hanno le zampe ben piantate al suolo, Turoldo, che è per forza davanti a loro, dovrebbe condividere, diciamo, così, la loro linea di terra; se ciò non accade e il nano appare a mezz'aria, è appunto perché questo si voleva mostrare: la ridicola scena del nano di corte, evidentemente ben noto a tutti, che viene improvvisamente tirato in alto dal possente scatto con cui il destriero ha alzato il collo. Quasi per sottolineare il lato grottesco della scena, accanto all'ometto compare un cavaliere particolarmente imponente. Per Rita Lejeune si tratta di «une espèce de colosse aux deux mains crispées sur une lance si grande qu'el-

<sup>44</sup> LEJEUNE, *Turolde*, pp. 424-425.



a



b



c

Fig. 5 – a) Berlin, Antikensammlung, *Kadmos in forma di nano*, Beozia, IV secolo a.C. b) *Lucerna a forma di nano itifallico*, da Pompei, I sec. d.C., Napoli, Museo Archeologico. c) *Memmingen, Sankt Martin, Stallo di Coro*, 1501-1508.

le crève de cadre de la tapisserie (détail évidemment voulu)» che con la sua stessa imponenza dovrebbe suggerire la forza di Guglielmo<sup>45</sup>. Può darsi. Ma a me pare più probabile il fatto che si sia voluto creare un contrasto comico particolarmente forte fra il minuscolo Turolde e

<sup>45</sup> LEJEUNE, *Turolde*, p. 422.

gli esseri che lo circondano: i due grandi stalloni da un lato, il gigantesco guerriero dall'altro. Anche in questo caso, si tratta di un *unicum*. L'arazzo presenta infatti altre scene comiche (in senso medievale), ma solo nella fascia inferiore, che si contrappone per più aspetti al racconto elevato della fascia principale: si veda, nel caso in questione, la vignetta sottostante l'ambasceria, con scene agricole e venatorie.

La scenetta che ha per protagonista Turolto, dunque, è tipicamente comica; un divertimento sulla piccola statura del nano di corte e sui problemi che implica, sul tipo di quella rappresentata nella miniatura sottostante (fig. 6), in cui un colossale Lancelot alza da terra col suo slancio un nano (anch'egli barbuto, e con lo stesso rapporto fra capo e corpo che ritroviamo in Turolto) che vanamente tenta di fermare il suo slancio.



Fig. 6 – *Roman de Tristan en prose*, Chantilly, M. Condé Ms. 648, f. 423v, 1440-1460.

Quel che conta, è che, benché appaia per più ragioni isolata dal contesto, la scena di Turolto è pur sempre integrata in esso: il nostro nano-

giullare ha insomma uno statuto a parte ed è oggetto di divertimento, ma comunque appartiene a pieno titolo al mondo della corte, proprio come la dignitosissima nanetta della *Camera degli Sposi* di Mantegna (fig. 7).

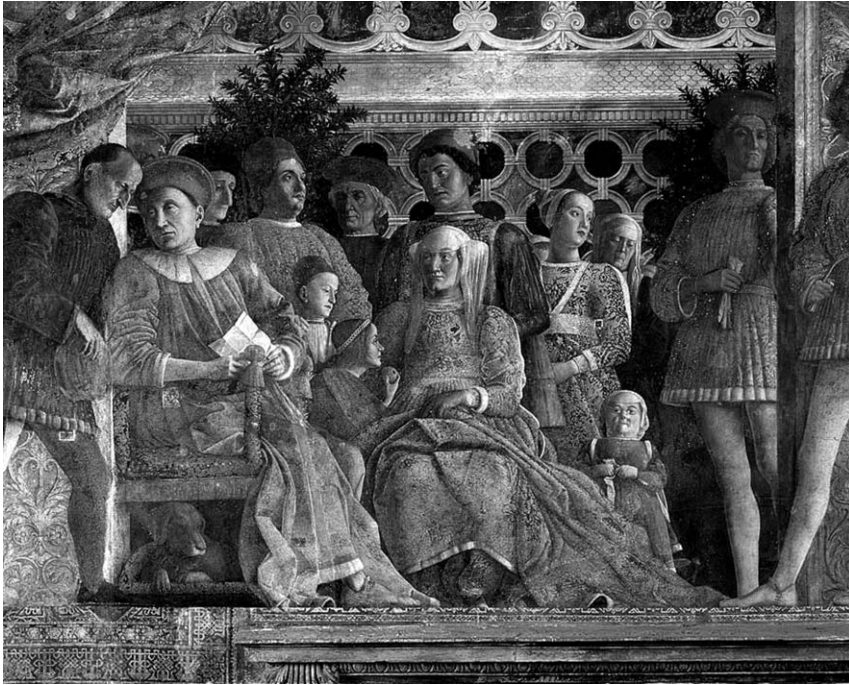


Fig. 7 – Andrea Mantegna, *La corte di Ludovico Gonzaga*, Mantova, Castello di san Giorgio, 1465-1474.

## 8. IL NANO-GIULLARE

Possiamo dedurre da tutto ciò che almeno sin dalla metà del secolo XI le corti dovevano conoscere nani-giullari, che in virtù della loro particolare deformità e del loro ruolo godevano di una posizione particolare, ma sembrano ben inseriti nella *familia* – comparire col proprio nome sull'arazzo, sia pure in una scena comica, doveva costituire un onore non da poco – e appaiono vivere con agio (stando almeno al vestito di Tuold, che appare quasi lussuoso).

Le testimonianze documentarie che cominciano ad affiorare a partire dal XIII secolo confermano complessivamente questo qua-



dro. Senza dubbio questi nani erano ricercati per la stranezza del loro aspetto. La *Chronica* di Giovanni di Oxnead, ad esempio, rileva che nel 1249 Eleonora di Provenza, moglie di Enrico III, portava con sé, «quasi prodigium» un ometto (*homuncio*) di nome Giovanni alto appena tre piedi<sup>46</sup>. Ma si finiva certo per affezionarsi a questi ‘mostri di famiglia’, come dimostra la documentazione, piuttosto ricca, relativa a un nano chiamato Callot Jean che restò a lungo alla corte dei conti d’Artois. Personalmente ho l’impressione che il nano venga acquistato dal conte, che nella prima carta che lo riguarda, del 4 maggio 1295, dà ordine a Roger de Costa Venusio, cavaliere e *magister massariarum*, di donare 12 scrofe «à la mère de Callot Jean, son nain»<sup>47</sup>. Certo è, però, che da allora il nano diventa uno di casa: nel 1300 ha un cavallo, viene remunerato annualmente con uno stipendio di venti lire, alla morte del conte passa al servizio di sua figlia, Mahaut contessa di Artois, che lo tiene al suo fianco dal 1302 al 1329, facendone un suo valletto; si sposa nel 1304, e dopo essere rimasto vedovo entra nell’abbazia di Maubuisson dove muore nel 1328<sup>48</sup>. Callot Jean però non era solo: già nel maggio del 1300 si paga un certo Collarson *tailleur*, «pour les robes des 2 nains»<sup>49</sup>, e in effetti al suo fianco è ricordato un Guiollot «le nain»<sup>50</sup>, che riceve 4 soldi per andare a trovare suo padre e viene chiamato anche «le petit folet», e un Perrinet, «le petit nain»<sup>51</sup>, che nel 1312 si ammala e viene curato a spese della contessa<sup>52</sup>, nel 1310 riceve da lei dei bei vestiti<sup>53</sup> e sembra essere una sorta di buffone; di lui ci dicono le carte che apprese a suonare la viola.

<sup>46</sup> JOHANNIS DE OXENEDES, *Chronica*, ed. H. Ellis, London 1859, p. 180: «Tempore sub eodem quidam homuncio aetatis habens annorum XVIIIJ staturae fuit vix tripedalis, nomine Johannes, quem quasi prodigium regina secum duxit».

<sup>47</sup> *Inventaire-Sommaire des Archives Départementales antérieures à 1790, Pas-de-Calais*, Archives Civiles – Série A, vol. I, Arras 1878, p. 158.

<sup>48</sup> *Inventaire-Sommaire, passim* e J.-M. RICHARD, *Une petite-nièce de saint Louis: Mahaut comtesse d’Artois et de Bourgogne 1302-1329, Étude sur la vie privée, les arts et l’industrie en Artois et à Paris au commencement du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1887, p. 5 n. 1, pp. 50, 111. Callot viene definito in più documenti «nain de la comtesse» (*Inventaire-sommaire*, pp. 339, 351 ecc.) o «valet de chambre de la comtesse» (ma si tratta forse di un omonimo) e dispone di una «rente à vie» (*Inventaire-sommaire*, p. 285).

<sup>49</sup> *Inventaire-sommaire*, p. 174.

<sup>50</sup> *Inventaire-sommaire*, p. 190.

<sup>51</sup> *Inventaire-sommaire*, p. 254.

<sup>52</sup> *Inventaire-sommaire*, p. 276.

<sup>53</sup> *Inventaire-sommaire*, pp. 253, 280.

## 9. NANI AMANTI, NANI AMATI

A livello letterario è raro che questi personaggi acquisiscano un nome e una personalità narrativa vera e propria, ma quando ciò accade non sempre sono tratteggiati con tratti negativi, come dimostra Guivret che è insieme è un ottimo cavaliere e un amico fedele. E tuttavia intorno a loro aleggia come un senso di sospetto: si teme ad esempio che insidino la virtù della dame, probabilmente proprio per la connotazione itifallica che loro è tradizionalmente connessa (cfr. fig. 5a e 5b), e che del resto viene assiduamente riproposta nell'arte romanica (cfr. fig. 8).



Fig. 8 – Champagnolles, Charente Maritime, Chiesa di S. Pietro, *Beccatello esterno dell'absidiola nord con nano barbuto e itifallico*, XII secolo.

Il tema della dama che preferisce un nano al suo legittimo marito e al suo amante è dunque relativamente molto presente nella tradizione letteraria medievale: la moglie dell'imperatore Costantino è l'amante del nano Segoçon secondo il *Roman de Brut* di Wace e il *Tristan* di Béroul<sup>54</sup>, mentre nel *Macaire* francoitaliano del ms. Marciano fr. XIII, Blanche fleur moglie di Carlo Magno viene accusata di essere l'amante del nano di corte. Si tratta, s'intende, di una calunnia, ma il testo ci dice che il nano era abituato a stendersi sotto il suo mantello e in quella posizione, piuttosto intima, era solito corteggiarla: «Le malvas nan si le vait aprosmer; / apreso la raine si le vait acoster, / e in apreso soto son mantel colçer, / como estoit uso la pris a donoier»<sup>55</sup>. Allo stesso modo nella *Vengeance Raguidel* di Raoul de Houdenc la bella e lussuriosa Ydain finisce per unirsi al nano Druidain<sup>56</sup>, mentre nella continuazione dell'*Huth Merlin* dello Pseudo Robert de Boron una bella dama sceglie senza esitazione il più brutto dei due pretendenti vogliono portarla via con sé, «ung nain lait et hideux et petit, la plus hideuse creature qui onques fut veue»<sup>57</sup>.

È degno di nota il fatto che questi nani amanti siano sì deformati, ma non appaiano in genere affatto ridicoli. Druidain ad esempio ha il tronco minuscolo, contorto e gibbuto, ma è un personaggio dignitoso e a suo modo positivo, una specie di *Piccolo signor Friedmann* del medioevo, che ha una chiara coscienza del suo destino e non sembra sentirsi affatto inferiore ai cavalieri a cui disputa il possesso della sua bella<sup>58</sup>. Purtroppo il tema resta perturbante: al punto che ne abbiamo

<sup>54</sup> WACE, *Brut*, ed. I., Arnold, Paris 1938-1940, vv. 3218 ss., BÉROUL, *Roman de Tristan*, vv. 277 ss.: «Par moi avra plus dure fin / que ne fist faire Costentin / a Segoçon, qu'il escoilla / quant o sa feme le trova. / Il l'avoit coroné a Rome, / et la servoient maint prodome, / il la tint chiere et honora: / en lié mefist, puis en plora».

<sup>55</sup> *Macaire*, édité par M.F. Guessard, Paris 1866, p. 14, vv. 148 ss.

<sup>56</sup> RAOUL DE HOUDENC, *Vengeance Raguidel*, ed. M. Friedwanger, Halle 1909, pp. 120-137.

<sup>57</sup> *Die Abenteuer Gawains Ywains und le Morholts mit den drei Jungfrauen*, hrsg. von H.O. Sommer, Halle 1913, p. 21.

<sup>58</sup> RAOUL DE HOUDENC, *Vengeance Raguidel*, vv. 4307 ss.: «Li chevaliera ot droite et bele / la jambe, e les piés bein tornés, / et sist, ausi come il fu nés / el ceval, dedens les arçons. / Del braiel dusqu'as esperons, / n'entra onques mius fais en cort. / Mais il avoit le cors si cort, / plat et jeté, et corbe eschine; / si avoit en droit la poitrine / une boche ['gobba'], qui mal li sist. / Nus hom qui le boce veist / ne cuidant que tels boce fust. / Une autre tele et d'itel fust / rot asise encontre le cuer. / Si n'ot pas le cors a nul fuer / plus long d'un espanc et demi; / itels estoit com

anche delle versioni che, in un modo o nell'altro, tentano di attenuarne lo scandalo. Così in *Meraugis de Portlesguez* il nano che innesca l'azione riesce grazie ai buoni uffici di Meraugis a conquistarsi colei che ama: ma si tratta, come lui, di una nana camusa e gobba.

La storia più notevole in proposito è quella narrata con abbondanza di particolari nell'*Estoire de Merlin*, in cui un bel giorno alla corte di Artù

descendi devant la sale une pucele sor .i. mule fauve, & ot aporté devant li sor l'archon de la sele .i. nain, le plus contrait & le plus lait qui onques mais fust ueus. Car il estoit camus et remuses & avoit les sorciels rous, & recokilliers, & la barbe rousse et si longhe qu'ele li batoit iusqu'as piés, si ot les cheuels gros & noirs & lais melles & les espauls haltes & corbes & une grosse boche en contre le cuer derriere & une devant la poitrine, & avoit les mains grosses & les doits cours & les iambes courts & l'esquine longue & ague. Si fu la pucele de moul grant biauté & furent moult regardé des una et des autres<sup>59</sup>.

La damigella, trattando il nano con grande amore, chiede al re di addobbarlo cavaliere, assicurando che si tratta in realtà di un «franc damoiseil [...] preus & hardi, & de gentil lignie». La richiesta suscita il riso della corte e il diletto di Keu:

Et lors commenchierent tout a rire parmi la sale li .j. & li autre, & Keus li senescaus, qui mout estoit mesidans & d'anieuse paroles li dist en soriant: «Gardes le ben & le tenés près de vous, qu'il ne vous soit tolus des puceles la roine car tost le vous auroient enblei ou fors trait, por la grant biauté qu'en lui est».

Si viene a sapere in seguito che il poveretto è stato trasformato in nano da una damigella di cui ha rifiutato l'amore: in realtà è il bellissimo figlio di un re che, non appena scadranno i dodici anni dell'incantesimo, riprenderà il suo vero aspetto e ritornerà ad essere un bellissimo giovane. La corte però non lo sa: ed è quindi scandalizzata dalle manifestazioni d'amore della damigella: Artù e Ginevra stessa ne ridono e invano Merlino, tenta di convincerli che l'aspetto conta solo fino a un

je vos di, / et si cuic je qu'il i ot mains. / Mais il avoit beles les mains, / les puins quarrés, et les bras gros, / et bien garnis de ners et d'os, / et fors et durs et desliés. / Les ceveus blons et deliés; / la trece ot frosse et blonde et bele, / le col plus blanc qu'une pucele, / et grant la barbe et fier le vis».

<sup>59</sup> *Lestoire de Merlin*, in *The Vulgate Version of the Arthurian Romance*, ed. by O. Sommer, II, Washington 1908, pp. 422 ss.

certo punto «Dame, fai Merlins, ele n'est mie decheue fors de la grant laidure qui est el nain, conque en vostre eage ne veistes si hardie pieche de char comme li nains est, & si est fil de roy & de royne»<sup>60</sup>.

#### 10. DEI TRE MENESTRELLI GOBBI

Dicevo prima che le testimonianze letterarie sulla deformità appaiono oscillanti, sospese come sono tra il tono fantastico che è proprio del mostruoso e la prosaica concretezza della realtà. Quello che ne risulta è in genere un compromesso, una sorta di attenuazione coloristica. Così, se il mostro è un marginale che suscita una specie di religioso orrore, il deforme è un isolato per cui si prova un'ostile indifferenza o un divertito disprezzo; se il mostro appare orribile, il deforme è sgradevole o comico; se il mostro è combattuto e ucciso (pensiamo ai draghi o ai giganti), il deforme è evitato e dileggiato. Lo vediamo bene in un *exemplum* molto amato nel medioevo francese, il n. 4892 *Toll for physical defects* dell'*Index exemplorum*<sup>61</sup>, presente nelle diverse versioni della *Disciplina clericalis*, nelle *Gesta Romanorum*, nel *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* di Étienne de Bourbon, in Jacques de Vitry e in parecchi altri testi consimili<sup>62</sup>. La storia narra di un versificatore che riceve come ricompensa da un re la possibilità di poter imporre per un certo tempo una tassa di un denaro ad ogni uomo a qualche titolo deforme che voglia entrare in città. Un giorno chiede il balzello a un gobbo, strettamente avvolto in una mantello, che però si rifiuta di pagare, e tenta di fuggire, perdendo la cappa e rivelandosi via via, nella lotta che ne segue, anche guercio, tignoso, zoppo e scabbioso, per cui alla fine deve pagare cinque denari al posto di uno. Oggi diremmo che si tratta chiaramente di un uomo piuttosto sfortunato; ma per i moralisti medievali è solo uno sciocco che si è procurato il suo male: nelle loro opere non c'è molto spazio per la compassione.

<sup>60</sup> *Lestoire de Merlin*, p. 424.

<sup>61</sup> F.C. TUBACH, *Index Exemplorum*, Helsinki 1969.

<sup>62</sup> Per il racconto, che rappresenta il tipo ATU 1661 *The Triple Tax* e il motivo N635, cfr. soprattutto H.J. UThER, *The Types of International Folktales*, v. II, Helsinki 2004, s. v. 1661, pp. 361-362; per le occorrenze medievali cfr. PETRUS ALPHONSUS, *Disciplina clericalis*, 6 ed. Hilka e Soderhjelm, 1911, p. 12; V. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes*, Liège 1892-1922, vol. 9, pp. 18-19, num. 5; *Gesta Romanorum*, ed. H. Oesterley, Berlin 1872, c. 157, pp. 537-538; STEPHANUS DE BORBONE, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, ed. J. Berlioz, Paris 2002, p. 530.

Il testo che meglio illustra questa allontanante freddezza, questa indifferenza senza crepe di pietà è un forse il *fabliau* dei tre gobbi, un racconto basato su un antico tema novellistico, pervenutoci in parecchie versioni e narrato soprattutto nell'amatissima *Historia septem sapientum*<sup>63</sup>, che se non mi sbaglio getta qualche sprazzo di luce anche sulle reali condizioni dei deformi e sul loro senso d'identità. La vicenda, quale ci viene raccontata da un Durand di cui nulla sappiamo, è semplice e agghiacciante. In una città vive un borghese, ricco ma *malostru*, cioè di laido aspetto: ha infatti una gran testa, il collo corto, le spalle larghe e curve. Costui sposa una bellissima ragazza, ma essendo brutto e gobbo, è estremamente geloso, e non ammette nessuno a casa sua. A Natale, però, giungono da lui tre menestrelli, nani e gobbi anche loro, che vogliono far festa con lui «por ce qu'il ert de lor parieux, / et boçus ausi come il sont»<sup>64</sup>. Il borghese li ospita con generosità, e li congeda con una mancia e una minaccia: se si rifaranno vedere a casa sua, li getterà nel canale che scorre sotto le finestre. La dama, che con loro si è divertita, appena suo marito se ne va, li richiama indietro; ma il borghese ritorna inaspettatamente, e lei, non sapendo dove mettere i menestrelli, li fa nascondere dentro a baule, dove i poveretti muoiono soffocati, cosa che il racconto registra senza alcuna partecipazione. Con perfetto sangue freddo, la donna assolda allora un facchino: gli mostra uno dei tre cadaveri e gli chiede di andare a gettarlo nel fiume offrendogli la cifra, assai elevata, di 30 lire (qualcosa come 500 o 600 euro oggi, credo). Il giovane accetta di buon grado; ma deve fare per tre volte la strada, perché ogni volta, quando torna per farsi pagare, scopre, secondo il racconto della donna, che il cadavere del nano è tornato indietro (così il testo). In realtà, ovviamente, si tratta degli altri due menestrelli, che l'astuta borghese riesce a far portar via senza sovrapprezzo: come nei supermercati, tre al prezzo di uno. Anzi, c'è persino l'omaggio finale, perché tornando indietro esausto per la terza volta dalla donna il facchino – definito, si noti, «li bons hon», il buon uomo – si imbatte nel padrone di casa, e supponendo che si tratti appunto dell'inquieto cadavere che sta ritornando, gli spappola la testa con un pestello di pietra, e, gettatone il cadavere nel fiume, riceve finalmente

<sup>63</sup> Per la storia del racconto cfr. J. BÉDIER, *Les Fabliaux*, Paris 1925 (1893), pp. 236-250, che raccoglie e discute 14 versioni della storia e A. PILLET, *Das Fableu von den Trois Boçus und verwandte Erzählungen*, dis. Halle 1901.

<sup>64</sup> Cito, per comodità, dal vecchio A. DE MONTAIGLON, G. RAYNAUD, *Récueil général et complet des fabliaux*, vol. I, Paris 1872, n. II, pp. 13-23, vv. 60-61.

la sua sudata mercede. La donna è ben felice di pagare dal momento che è stata liberata da un marito tanto laido, e chiaramente ha tutta la simpatia del narratore e, supponiamo, del suo pubblico.

Sappiamo di alcuni scrittori che furono a vario titolo colpiti da qualche deformità, da Adam de la Halle, che viene chiamato Adam le Bossu d'Arras (1237-1288), a Ugo Primate di Orléans, che viene definito «persona quidem vilis vultu deformis»<sup>65</sup>: loro forse avrebbero saputo rispondere alla fredda inumanità di un testo come questo ma hanno preferito non parlare a chiare lettere del loro stato. Come insegna il nano Teodoro in *Giuseppe in Egitto* di Thomas Mann, i normali non possono capire la deformità né possono vivere il suo dramma. Bisogna essere o divenire deforme per capire: come Galvano, che, secondo l'*Estoire de Merlin*, viene un bel giorno tramutato per qualche tempo in orribile nano gobbo. In questa forma egli si imbatte in due cavalieri, e li sfida. E questi gli danno del «nano folle e deforme», *fols nains & contrefais*: e Galvano, sentendo parlare così di lui, ne soffre terribilmente «si en ot moult grand duel en son cuer»<sup>66</sup>. Ma nessuno scrittore medievale, che io sappia, ha saputo dar voce a questo dolore.

<sup>65</sup> Cfr. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1931, vol. III, p. 973 che cita la cronaca di RICHARDI PICTAVIENSIS *Chronica*, a cura di G. Waitz, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXVI, p. 81, r. 36 ss.

<sup>66</sup> *Lestoire de Merlin*, pp. 462-463.

ALTERITÀ





DAVIDE CANFORA  
UNIVERSITÀ DI BARI

## IMMAGINI UMANISTICHE DEL MONSTRUM

Una delle pagine più cupe scritte da Petrarca narra del suo secondo viaggio a Napoli<sup>1</sup>, dove il poeta si recò nel 1343 per portare nella capitale del regno angioino un'ambasceria – rimasta peraltro inascoltata – da parte del pontefice e dei Colonna. Roberto il Saggio era morto da poco e, sotto il governo tumultuoso e disordinato di Giovanna I, si avviava il lento declino della monarchia meridionale, destinata a distanza di un secolo a cedere il passo agli Aragonesi.

Il racconto petrarchesco è sapientemente costruito sul contrasto tra la rasserenante permanenza a Napoli risalente a un paio d'anni prima – quando il «decus etatis nostre», re Roberto, era ancora vivo e illuminava tutto il regno con la sua sapienza, intrattenendosi dottamente con Petrarca nella preparazione dell'incoronazione poetica del letterato – e la sconcertante e spaventosa esperienza del nuovo soggiorno, paragonabile ad un vero e proprio viaggio infernale. Petrarca apre la narrazione definendo per l'appunto un *monstrum* la corte e il consiglio della regina e paragonando se stesso, con molta enfasi, all'immagine fantastica di un Cristo costretto a mettere piede a Babilonia. Nel cuore della corte detta legge una creatura orrenda, incarnazione ripugnante di quella mostruosità evocata in apertura: un «horrendum tripes animal», raffigurazione sconcia del consigliere che sembra accostabile alla simbologia dantesca delle fiere incontrate nella selva oscura. In questo contesto infernale, «agnus unicus in tanto luporum agmine», l'unico superstite della gloriosa corte di Roberto è il dignitario Filippo di Cabassole: tuttavia, «in malesuada aulicorum acie», non si riesce «sana vox unius audiri». Sia detto per inciso, della fosca raffigurazione della corte angioina fornita da Petrarca nel 1343 sarà probabilmente memore

<sup>1</sup> Il secondo viaggio a Napoli e le vicende correlate sono narrate da Petrarca nelle epistole con cui si apre il libro V delle *Familiari* (V, 1- V, 6). Cito qui e nel seguito da: F. PETRARCA, *Le Familiari*, edizione critica per cura di V. Rossi, Firenze 1934, vol. II, pp. 3-21.

Marino nel canto X dell'*Adone*, dove viene descritta come spaventosa e mostruosa creatura l'«autorità tirannica», che è sempre circondata da un rivoltante corteggio di «assistenti sciocche e maligne» (il sospetto, l'ignoranza, la calunnia, il livore, la frode)<sup>2</sup>.

A contorno della mostruosità insediatasi nel centro vitale del regno di Napoli, Petrarca rammenta, come se volesse fornire al racconto una più ampia e coerente cornice, alcune esperienze prodigiose e fuori del comune, cui egli assistette durante la permanenza a Napoli nel 1343. Tutto, nella narrazione, è raffigurato in modo da trasmettere al lettore un senso di disagio e di paura. Già l'arrivo in Italia dalla Francia era stato funestato dal cattivo auspicio di un inaudito temporale, che aveva costretto il poeta a lasciare il mare a Pisa e a proseguire il viaggio via terra fino a Roma – dove egli avrebbe raccolto l'incarico dell'ambasceria – e poi fino a Napoli.

Qui Petrarca viene condotto per diporto nei «loca a Virgilio descripta»: i laghi di Averno e Lucrino, l'«horrificum specus» della Sibilla. Spazi fantastici e circondati da un'aura misteriosa, in cui Petrarca appare ambigualmente sospeso tra l'ammirazione per i ricordi letterari e il timore per lo squallore che riempie quegli stessi luoghi nel presente. Segue la visita dei bagni di Baia, angolo anch'esso ambiguo di perdizione, che piacque a Cesare e che invece il virtuoso Scipione consapevolmente aveva evitato. Si svolge quindi l'incontro del tutto irreali con la famigerata Maria, una «mulier puteolana» dalla forza sovrumana che si aggira vestita con abiti di soldato: tra i *mirabilia* creati da Dio, spiega Petrarca, questa donna è certo una delle cose più sorprendenti, ammirabile come una Amazzone e temibile come un nemico armato e invincibile.

L'atmosfera ostile e surreale del soggiorno napoletano è sigillata da due altri aspetti spaventosi. Petrarca descrive anzitutto la pericolosità della vita notturna a Napoli: la città «obscurum habet et obscenum et inveteratum malum: nocturnum iter, hic non secus atque inter densissimas silvas, anceps ac periculis plenum est, obsidentibus vias nobilibus adolescentulis armatis»; per le strade di Napoli, aggiunge il poeta inorridito, «more pecudum sanguis humanus funditur». A questa precarietà permanente, che sconsiglia di uscire di casa quando è buio, si aggiunge, una notte, l'esperienza di una «tempestas sine exemplo gravissima». L'episodio, realmente accaduto, suscita la memoria di alcune grandi tempeste letterarie, che per la verità Petrarca non cita tutte di

<sup>2</sup> G.B. MARINO, *Adone*, a cura di E. Russo, Milano 2013, vol. I, pp. 992-994 (X, 81-85).

prima mano. La tempesta omerica cui, ad esempio, egli si riferisce non è quella – celebre – descritta in *Odissea* V, 282-450, bensì – come chiarì Vittorio Rossi nell'edizione delle *Familiari* – la tempesta che colse i Greci al rientro da Troia presso il capo Cafareo e che costò il naufragio ad Aiace d'Oileo<sup>3</sup>. Petrarca non leggeva Omero, pur possedendone copia, e poté ricavare la notizia di questo naufragio, attribuendolo per errore al poeta dell'*Odissea*, da una nota di Servio all'*Eneide*: egli non aveva dunque gli strumenti per sapere che, della tempesta presso il capo Cafareo, in realtà Omero non parla. Il ricordo petrarchesco delle tempeste letterarie è comunque tutto espresso in modo generico e si conclude, dopo che sono stati evocati i nomi di Virgilio e di Lucano, con la criptica e allusiva espressione «alii alias tempestates canant».

La tempesta che Petrarca descrive dal vivo fu in realtà un vero cataclisma naturale, di fronte al quale il poeta poteva a buon diritto rivendicare l'eccezionalità delle circostanze rispetto alle altre tempeste note. Il disastro era stato previsto da un religioso sulla base di un'osservazione astrologica e riempì di terrore gli abitanti, suscitando in tutti un'immediata, istintiva e disperata corsa al pentimento per i peccati commessi. Oltre all'uragano, che portò d'un tratto un freddo prodigioso («monstri instar»), si scatenarono un terremoto e un maremoto. La città fu sconvolta, il litorale si riempì di cadaveri, tre grandi navi marsigliesi ancorate nel porto furono inghiottite dal mare come fossero state barchette di pescatori. L'immagine di Napoli devastata dalla natura completa con grande efficacia, come si può capire, il quadro tetto e oscuro della raffigurazione della città partenopea dopo la morte di Roberto il Saggio. Napoli, conclude Petrarca, è un angolo di inferno abitato ormai da mostri.

In Petrarca il *monstrum* coinvolge negativamente persone e cose: dall'«horrendum tripes animal» alla «gravissima tempestas». Ma nella mentalità tardomedioevale e umanistica, di cui Petrarca si può a buon diritto considerare un esponente di primo ordine, la raffigurazione del *monstrum* sembra prestarsi nel complesso a due scopi prevalenti. Da un lato, come nella narrazione che abbiamo appena ricostruito, il prodigio terrorizza e rappresenta un orrore che Dio scaglia contro gli uomini per indurli a riflettere sulla malvagità in cui si sono ridotti: un simbolo, insomma, del loro degrado. In altri casi, il *monstrum* assume una funzione comica o caricaturale, che – vedremo – culminerà nell'uso ridicolo della deformità all'interno della commedia rinascimentale.

<sup>3</sup> PETRARCA, *Familiari*, p. 15.

Una sintesi di questi aspetti del prodigio sembra potersi cogliere negli scritti di un umanista che, pur animato da uno spirito profondamente razionalistico, più volte indulge a rappresentazioni fantastiche, a riprova della perdurante vitalità e dell'importanza ancora attribuita, alla fine dell'età medievale, all'inspiegabile e al soprannaturale. Mi riferisco a Poggio Bracciolini, che mette in scena svariati casi di *monstra* nelle sue *Facezie*: gatti a due teste, uomini nati con un numero spropositato di dita, morti tornati in vita<sup>4</sup>. Non deve qui trarre in inganno il titolo *Facezie*, che in effetti non risale all'autore. Quella raccolta di aneddoti e di narrazioni era stata per la precisione denominata da Poggio *Confabulationes*, e i *monstra* che vi sono riferiti non sono sempre faceti: sono anche casi sconcertanti e a volte terrificanti, che Poggio descrive con brevità e sobrietà cronachistica.

Ebbene, nel *Contra hypocritas* lo stesso umanista di Terranuova narra la vicenda di un frate osservante siciliano, Matteo, il quale sperimentò sulla propria pelle le conseguenze di un fatto prodigioso in cui sembrano coniugarsi quell'aspetto comico del *monstrum*, di cui si diceva, e l'intento educativo e morale legato all'eccezionalità terribile dell'episodio narrato. Dopo aver costruito negli anni un'immagine ideale di sé – specchio perfetto dell'ipocrisia dei mendicanti protesi verso il guadagno e verso la carriera ecclesiastica e al tempo stesso impegnati con ogni sforzo nell'apparire indifferenti ai beni mondani – Matteo coglie a un certo punto della sua vita un'occasione irripetibile. Morto il vescovo di Catania, egli ottiene dal re di Napoli di poter subentrare in quel ruolo: lo ottiene grazie alla buona fama che immeritabilmente lo accompagna e grazie anche ad un copioso versamento in denaro. Si diffonde, di lì a poco, la voce che Matteo abbia comprato il vescovato: eppure la maggior parte dei fedeli, fiduciosi nella santità di vita sempre dimostrata dal frate, non presta fede a questa diceria. Matteo, per respingere definitivamente i pettegolezzi che circolano sul suo conto, decide una domenica di salire sul pulpito e, durante la predica, di proclamare la propria innocenza: «se non è così come io giuro», egli proclama spudoratamente, «che Dio punisca ora sul mio corpo la mia colpa!». All'improvviso, davanti allo sconcerto e al terrore dei fedeli, frate Matteo si piega sul pavimento e da quel momento, per il resto dei suoi giorni, rimane privo dell'uso delle gambe. Un prodigio che sma-

<sup>4</sup> Ricordo a titolo di esempio le facezie 31-34, 98-99, 167-168, 229, 268 della raccolta (P. BRACCIOLINI, *Facezie*, introduzione, traduzione e note di S. Pittaluga, Milano 1995, pp. 40-42, 104-106, 180-182, 242, 286).

schera atrocemente la menzogna e, al tempo stesso, suscita l'ironia di Carlo Marsuppini, uno degli interlocutori presenti sulla scena del dialogo *Contra hypocritas*: Dio, chiosa Marsuppini con spirito laico, farebbe bene a manifestare più spesso la sua ira, in modo che l'ipocrisia fosse definitivamente debellata dal mondo e dall'agire umano<sup>5</sup>.

E tuttavia l'eccezionalità – si noti – non sempre corrisponde, nelle pagine di Poggio Bracciolini, ad una deformazione orrenda o spaventosa del reale. *Monstra*, egli scrive con riso amaro nel *De infelicitate principum*, sono semmai i principi buoni<sup>6</sup>. In un mondo nel quale la malvagità connaturata al potere è inevitabile e in cui i potenti, quale che sia il loro ruolo istituzionale, danno prova di dispotismo e di iniquità, oltre che di rapacità e di vizio, accade che, se per sbaglio una persona per bene si trova in posizione di comando, il suo destino sarà di essere contagiata dal male del potere come da una malattia. Di principi buoni, che siano rimasti realmente tali, le storie non danno notizia, afferma l'umanista: il buon principe è come l'araba fenice; oppure deve considerarsi, per l'appunto, un prodigio, un *monstrum*, che infrange la regola comune. Sia detto per inciso, l'affermazione appena citata – le storie non danno notizia di principi buoni – appare forse paradossale ai nostri occhi. Essa si spiega alla luce di un pensiero che Poggio aveva enunciato poche righe prima: quando capita che gli storici parlino bene dei principi, ciò accade unicamente in ragione del fatto che essi vogliono compiacere i loro padroni (come fece Valerio Massimo elogiando Giulio Cesare *in gratiam Tiberii*). Un pessimismo sul ruolo della storiografia che, ancora in ambiente umanistico, animerà un passo tra i più noti del *Furioso* (canto XXXV, 4-28), là dove Ariosto – subito dopo aver descritto con stucchevole cortigianeria la figura di Ippolito d'Este – chiarisce a scanso di equivoci che poeti e storici sono costretti a dire il contrario del vero per guadagnarsi da vivere: se si vuole conoscere l'autentica realtà delle cose, occorre volgere «tutta al contrario l'istoria».

Ma torniamo all'orrore legato ai prodigi. Un aspetto specifico della vicenda umana che l'Umanesimo sembra aver sistematicamente associato al motivo della mostruosità è la guerra. Lo si coglie nella descrizione delle personificazioni simboliche che le forze infernali scatenano a danno dei cristiani nei poemi eroici: con il Sospetto, la Gelosia, l'In-

<sup>5</sup> Mi permetto di rinviare all'edizione critica da me curata: P. BRACCIOLINI, *Contra hypocritas*, Roma 2008, pp. 31-32.

<sup>6</sup> P. BRACCIOLINI, *De infelicitate principum*, Roma 1998, pp. 25-26.

vidia e altre creature odiose, è sempre presente anche l'immagine viva della Guerra. Ma sono in sé i combattimenti tra gli uomini ad apparire «portenta impurissima», come scrive Alberti nel *Momus sive de principe*<sup>7</sup>. Egli anticipa così la riflessione esposta da Erasmo in uno degli opuscoli più 'pacifisti' della letteratura di ogni tempo, l'adagio *Dulce bellum inexpertis*<sup>8</sup>. Qui l'umanista olandese descrive come un prodigio orrendo e spaventoso il mutamento – dovuto all'intervento di un demone o forse ad un incantesimo – subito dalla natura umana nel corso degli anni: a causa di quell'imprevedibile mutamento l'essere più pacifico e docile tra tutte le creature di Dio era divenuto il più bellicoso e sanguinario tra gli animali feroci.

Continuando con Erasmo, il motivo del *monstrum*, negli *Adagia*, è ripreso più volte, di solito con tono razionalistico e – si potrebbe dire – volterriano. La narrazione di fatti prodigiosi e inverosimili è qualificata da Erasmo con illuministico distacco sotto la voce *nenie iberiche* (adagio 1309): espressione proverbiale che, spiega l'umanista, trae origine dalla spiccata inclinazione e dal gusto degli Iberi per il favoloso nei loro racconti. Un'inclinazione, sia detto per inciso, che Erasmo non sembra attribuire agli Iberi per semplice pregiudizio. Il gusto per il prodigioso e per il fantastico appare semmai connaturato allo stile narrativo iberico, come dimostrano alcuni frutti letterari anche recenti. Si pensi alla straordinaria fantasia descritta dal portoghese José Saramago nel romanzo *La zattera di pietra*. Dove non ha luogo soltanto il *monstrum* del distacco della penisola iberica dal resto del continente europeo. L'intero romanzo è costruito su una concatenazione di fatti prodigiosi e simbolici, di dettagli e snodi narrativi fiabeschi e razionalmente inspiegabili: come il volo di storni che – da quando Spagna e Portogallo si sono staccati dal continente europeo in corrispondenza dei Pirenei e hanno preso a vagare nell'oceano come una smisurata zattera fatta di terra e di rocce – seguono ovunque tenacemente e senza causa apparente l'ombroso professore José Anaiço. Un prodigio davvero inspiegabile, fa dire Saramago ad un personaggio che José Anaiço incontra sul proprio cammino: «non come quei capretti con cinque gambe e quei pulcini con due teste», che sono invece «cose che capitano tutti i giorni». I «capretti con cinque

<sup>7</sup> L.B. ALBERTI, *Momo o del principe*, edizione critica e traduzione a cura di R. Consolo, introduzione di A. Di Grado, presentazione di N. Balestrini, Genova 1986, p. 118.

<sup>8</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino 1980, pp. 210-212.

gambe o i pulcini con due teste» simboleggiano quei prodigi ‘banali’ che in natura si registrano da sempre: casi del genere, come abbiamo ricordato, vengono narrati da Poggio nelle *Confabulationes*. Alla condizione umana, che Saramago stesso aveva spietatamente smascherato nel romanzo *Cecità* svelandone ferocemente tutta la miseria, il narratore portoghese aggiunge invece ne *La zattera di pietra* colori mirabili e simboli enigmatici, che sembrano l’unico abbellimento possibile per rendere sopportabile l’angoscioso non senso dell’esistenza.

Torniamo però ad Erasmo. Anche l’espressione «l’apologo di Alcino» (adagio 1332) è un modo di dire con cui, ricorda l’umanista, ci si riferiva abitualmente a narrazioni prodigiose e completamente inventate, prive di fondamento, come quelle che Alcino amava appunto raccontare ai rozzi Feaci. Platone – prosegue Erasmo non senza ironia – a quelle invenzioni poetiche e riprovevoli contrapponeva il racconto a suo dire veritiero di Er, resuscitato dagli inferi dopo dieci giorni. Il sorriso dell’umanista olandese – che appare qui alquanto dissacrante, se si considera che su un racconto di resurrezione ha fondamento anche la religione cristiana – si spiega forse anche alla luce della frequente attestazione, nella letteratura anedddotica di età tardomedioevale e umanistica, del tema ‘fantastico’ del morto risorto per prodigio ovvero del vivo tenuto erroneamente per morto e risollevatosi tra il terrore degli astanti: un tema, adoperato spesso con intento comico, presente tra l’altro nel *Decameron* e nelle già citate *Facezie* di Poggio Bracciolini<sup>9</sup>.

Un ulteriore riferimento al motivo del *monstrum*, in questo caso consistente in più innocenti trucchi di magia, ricorre nell’adagio 1631, dove *il mezzo obolo di Pasete* sta a indicare l’irriverente e infallibile capacità che il mago Pasete aveva di far materializzare nella propria tasca la moneta che si trovava nelle mani del suo interlocutore: donde l’uso proverbiale di quell’espressione per riferirsi a qualcosa di apparentemente inspiegabile. Siamo qui nell’ambito di una magia adottata in termini sostanzialmente comici: trucchi simili a quelli che resero celebre Pasete servirono al diabolico Woland, nel geniale romanzo di Bulgakov, per mettere in scena il grottesco spettacolo di varietà che sconvolse e precipitò nell’assurdo la tranquillità notturna della Mosca staliniana.

<sup>9</sup> Si pensi alle novelle III, 8 e IV, 10 di Boccaccio; e cfr. inoltre: BRACCIOLINI, *Facezie*, pp. 242-286. Ma il motivo del vivo creduto morto (con possibili varianti sul tema) era ad esempio presente anche in Masuccio Salernitano (novella I) e nelle *Novelle* di Ortensio Lando (si veda la novella di cui è protagonista Marino Viniziano (novella VII).



Il grottesco e la deformità, nella cultura umanistica e rinascimentale, conoscono in effetti una vasta fortuna comica. Non si può non ricordare la figura di Calibano, il mostro intrattabile e però di animo buono, che accompagna la magia di Prospero ne *La tempesta* di Shakespeare. Il *monstrum* è dato spesso, più umanamente e più semplicemente, dalla diversità e dalla deformità fisica: una deformità che talora nasconde astuzia e viene descritta con partecipata simpatia. Ricordo qui a titolo di esempio, tra i molti casi che potrebbero riferirsi, il personaggio del finto cieco inserito in una brillante commedia «ridicolosa» – che è stata recentemente riportata alla luce – scritta nel secondo Cinquecento a Roma da un raffinato e colto cliente dei Farnese, il letterato Alessandro Guarnelli. Petrojanni, il dongiovanni napoletano che spera invano di ottenere i favori della nobildonna protagonista, destinata invece all'amore sincero di Fulvio, si finge a un certo punto un mendicante cieco per potersi accostare impunemente alla casa della donna desiderata. Non gli riuscirà se non di interloquire, in una scena spassosa e riuscitissima, con la svampita serva, Pimpinella, alla quale non sfugge il fascino di quell'uomo: ella, per catturarne la simpatia, gli offre volentieri un tozzo di pane<sup>10</sup>. Al cieco, al deforme, al derelitto è concesso più di quanto non sia concesso alla gente comune: è come se il mondo si sentisse in colpa e perciò in debito nei suoi confronti. Al *monstrum* sociale è più difficile chiudere le porte e dire categoricamente di no: in questo modo il cieco riesce a superare i vincoli imposti dalle convenzioni e ad avvicinarsi più del lecito alla casa della donna che egli spera di inserire nella *lista* delle sue conquiste. Il motivo del prodigio è proposto, si noti, con affascinata ammirazione già nel titolo di questa commedia di Guarnelli, *Le meraviglie d'Amore*: titolo che allude a un filone di *mirabilia* erotici largamente attestati – non solo in ambito teatrale – nella cultura del Rinascimento.

Il *mostro* amoroso, peraltro, ha anche una versione tragica. Così per l'appunto definisce se stesso Tancredi nella *Gerusalemme Liberata* (XII, 76, 6-8) – «misero mostro d'infelice amore: / misero mostro, a cui sol pena è degna / de l'immensa impietà la vita indegna» – dopo aver preso consapevolezza dell'inaudito gesto appena compiuto: uccidendo l'amata Clorinda nello slancio cieco e violento dell'ira e della vendetta, il paladino cristiano ha appena infranto i vincoli naturali

<sup>10</sup> *Teatri farnesiani e maschere del Riso. Le Meraviglie d'Amore. Comedia nuova di Alessandro Guarnelli*, a cura di S. Castellaneta, Bari 2003, pp. 239-246 (atto III, scena V).

e rovesciato le inclinazioni istintive. Una pagina tragica appunto, tra le più toccanti della letteratura, quella elaborata da Tasso, in cui riecheggia il monito pacifista erasmiano (la guerra, anche quella giusta, anche quella 'santa', è vista con orrore e come deformazione) e in cui al tempo stesso cogliamo una viva e vibrante anticipazione del motivo modernissimo e doloroso – che poco fa abbiamo ricordato – della sostanziale cecità degli uomini nel loro agire.

Il prodigio, si è visto, è a volte individuato – con ironia – nei pochi aspetti positivi e apprezzabili della vita reale e del mondo. Perciò a Poggio Bracciolini erano i «principes boni» ad apparire creature mostruose. Il *monstrum* è dato appunto dalla rarità, talmente preziosa da presentarsi come un fatto non catalogabile. Mi piace concludere questa breve e incompleta ricostruzione della categoria del *monstrum* in età umanistica e rinascimentale con un'attestazione del prodigio presente in un autore che, profondamente legato alla cultura dell'umanesimo, contribuì come pochi ad avviare la modernità nei contenuti letterari, nelle forme metriche e negli usi lessicali. Il *monstrum*, per Giacomo Leopardi, era il piacere. «Di piacer, quel tanto / che per mostro e miracolo talvolta / nasce d'affanno, è gran guadagno», egli scrive nei versi famosi del canto *La quiete dopo la tempesta* (vv. 50-52). Come per Poggio era illusorio pensare e dunque sorprendente constatare che potesse esserci un potere buono, così per il poeta di Recanati – nella autentica mostruosità del vivere terreno – il bene più inafferrabile e irraggiungibile era il conseguimento pieno del piacere concreto.



ILARIA SABBATINI  
UNIVERSITÀ DI FIRENZE

«TUTTI ERANO IGNUDI E TUTTI NERI».  
LA FISIOGNOMICA DELL'ALTERITÀ MUSULMANA

La mentalità è sovente rivelata da quelle notazioni delle fonti, soprattutto narrative, che ancora molti considerano 'particolari' di secondaria importanza.

Vito Fumagalli (*Quando il cielo s'oscura. Modi di vita nel medioevo*, Bologna 1987, p. 20)

1. MAOMETTO NERO

Il *Débat du Chrestien et du Sarrazin*, noto anche come *Trésor des simples*, è un trattato polemico in funzione anti-musulmana scritto intorno al 1450 da Jean Germain, consigliere personale di Filippo II di Borgogna. L'opera fu commissionata dal duca in vista della preparazione di una crociata contro i turchi ed ebbe una notevole circolazione, come dimostrano le numerose copie redatte durante la seconda metà del XV secolo<sup>1</sup>. Essa presenta per gli studiosi moderni il pregio di essere accompagnata da un ricco corredo di miniature tra cui spiccano due illustrazioni della vita di Maometto che lo raffigurano dapprima come cammelliere e poi come devoto allievo del monaco Sergio.

L'interesse di queste immagini consiste nei tratti somatici di Maometto che viene raffigurato come un uomo di colore dall'incarnato scuro e i capelli ricci. Si tratta di una circostanza assai curiosa dal momento che, laddove il manoscritto illustra lo svolgimento del dibattito, non si distinguono più le specifiche somatiche dei contendenti dell'una

<sup>1</sup> F. BERRIOT, *Images de l'Islam dans le "Debat" manuscrit de Jean Germain (1450)*, «Bulletin de l'Association d'études sur l'humanisme, la réforme et la renaissance», XIV (1981), p. 34.

e dell'altra parte<sup>2</sup>. Assai più tardi, nel 1592, quando ormai i riferimenti culturali erano stati rinnovati dalla lezione umanistica e il nemico saraceno si configurava come pericolo turco, Pierre Messie poneva il problema in termini razziali nelle sue *Diverses leçons*, nel capitolo intitolato *De quelle race et nation fut Mahomet* senza però risolvere la questione<sup>3</sup>.

Nonostante una valutazione rigidamente negativa della figura di Maometto, l'immaginario occidentale conobbe anche il contraltare di una considerazione più libera, non di rado positiva, dei musulmani i quali venivano usati perfino come esempio virtuoso per fustigare i cattivi costumi dei cristiani. Una tale ambivalenza fu caratteristica della cristianità per tutto il Medioevo arrivando fino al Seicento. Se da un lato l'Islam non poteva che essere giudicato una religione scellerata, dall'altro le virtù morali dei musulmani erano non solo riconosciute ma anche ammirate e indicate come modello da seguire<sup>4</sup>. Un celebre esempio di simile dicotomia lo si trova nella commedia dantesca che costituisce un caso tanto più significativo quanto più è forte l'impronta simbolico-cristiana che la alimenta. Mentre a Maometto, tra i seminatori di scisma, è dedi-

<sup>2</sup> J. GERMAIN, *Trésor des simples*, Médiathèque Moulins Communauté, ms. 7, cc. 5v, 13r. In questo contesto non sarà superfluo ricordare come le descrizioni di Maometto che compaiono in molti *hadith*, i racconti sulla vita e sui fatti del profeta dell'Islam, sono quelle di un uomo bianco o comunque di carnagione chiara. Il *Sahih* di al-Bukhari († 870), la più grande raccolta di *hadith* conosciuta, scrive di Maometto che era bianco con la barba nera e i capelli in parte bianchi (al-Bukhari, *Sahih* 4:56:744). Muslim ibn al-Hajjaj (†875) riporta che il viso del Profeta era bianco (MUSLIM IBN AL-HAJJAJ, *Sahih* 30: 26: 5777). Secondo Mālik ibn Anas († 796), il Profeta era di statura media, né grande né piccolo, e aveva una carnagione rosata, né troppo pallida né troppo bruna (Mālik ibn Anas, *Muwatta*, 49:1:1). Si veda ad esempio C. GRUBER, *Between Logos (Kalima) and Light (Nur). Representations of the Prophet Muhammad*, in *Islamic Painting*, in «Muqarnas. An Annual on the Visual Culture of the Islamic World», XXVI (2009), pp. 229-262. Sulla conoscenza dei testi islamici nel mondo occidentale molto ci sarebbe da dire e il discorso andrebbe troppo lontano. Pare comunque assodato che, fin dalla *Collectio Toletana* nel XII secolo, la conoscenza dell'Islam, almeno al livello delle classi colte, fosse assai meno limitata di quel che generalmente si pensa. Se in qualche misura si sapeva dell'idea che i musulmani avevano del loro profeta, allora l'allusione al colore nero della pelle diventa indicativa di un'intenzione morale sottesa a tale descrizione. Si veda il classico di U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano 1944 (rist. anast. Modena 1996). Si veda inoltre il capitolo quarto *Lingue, libri e traduzioni*, in F. CARDINI, *L'invenzione del nemico*, Palermo 2006, pp. 84-99.

<sup>3</sup> P. MESSIE, *Diverses leçons*, Thomas Soubron, Lyon 1592, pp. 51-52.

<sup>4</sup> CARDINI, *L'invenzione del nemico*, pp. 58, 60, 93.



Fig. 1 – Jean Germain, *Trésor des simples*, manuscrit du 15<sup>ème</sup> siècle, Médiathèque Moulins Communauté, MS-7, f. 6v.

cato tutto il repertorio di un linguaggio programmaticamente basso a delineare una raffigurazione umiliante e disumanizzante, al Saladino è riservato un posto di prestigio tra gli spiriti magni, al fianco di Aristotele, Socrate e Platone<sup>5</sup>. Vero è che, dopo le sconfitte inflitte dal Saladino ai più illustri sovrani cristiani della terza crociata, la sua figura andava in qualche modo ripensata affinché la grandezza del vincitore preservasse la dignità dei vinti. Ciò non toglie che anche sulla sua figura i giudizi fossero così divergenti da oscillare tra la superbia tirannica descritta da Guglielmo di Tiro nel XII secolo e il modello di *curialitas* riferito dalla novella boccacciana dei tre anelli<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *I*f. XXVIII, 23-30 e IV, 129.

<sup>6</sup> Si vedano *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, XX, 30 in *Recueil des historiens des Croisades, Historiens Occidentaux* (d'ora in poi RHC Occ.), I, p. 1058 e G. BOCCACCIO, *Decameron*, I, 3.

Alla luce di queste considerazioni, la circostanza del Maometto nero nel manoscritto del *Debat* di Jean Germain<sup>7</sup> suggerisce che l'aspetto somatico assumesse importanza in rapporto al tipo di contesto narrativo e in funzione della rappresentazione morale che si voleva dare del personaggio. Ciò è tanto più significativo se si considera che la cristianità, abituata a ricondurre le religioni altrui entro parametri familiari, teneva in gran conto le figure dei fondatori paragonandoli per affinità o per contrasto alla figura di Cristo<sup>8</sup>. Ma da dove derivava questo tipo di caratterizzazione fisica che da Maometto finì per diffondersi a tutti i saraceni?

Quando si parla di immagine convenzionale del mondo musulmano in Occidente si parla, in buona sostanza, del tipo di rappresentazione che veniva divulgata dall'epica e dalla cronachistica crociata. Con l'età delle crociate – e in particolare con il trasferimento in Occidente della leggenda biografica di Maometto tramite l'opera cronachistica di Guibert de Nogent (1052-1124) – era iniziata una profonda trasformazione nel modo di rappresentare l'alterità musulmana. Occorre infatti sottolineare che, prima ancora dei principi della religione da lui ispirata, fu proprio la biografia del Profeta ad avere divulgazione in Occidente e tale leggenda biografica costituì la base per la formazione di un'idea persistente dell'Islam.

Fino al momento delle crociate l'Islam, o meglio il suo profeta, era stato letto in chiave ereticale: le sue credenze erano pur sempre riconducibili a una matrice conosciuta. Il monaco Bahira, mentore del profeta, era considerato un eretico ariano o nestoriano. Ciò non di meno il teologo Giovanni Damasceno († 749) nel *De haeresibus liber* non aveva dubbi nel considerare il nuovo profeta come l'artefice del superamento dell'idolatria preislamica. L'autore siriano coglieva la natura innovatrice di Maometto il quale non veniva annoverato in quanto pagano ma anzi come colui che, seppur eretico, aveva vinto il paganesimo degli Ismaeliti<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> La raffigurazione di Maometto nero è riscontrabile, oltre che nel manoscritto di Moulin, anche in altre copie dell'opera come Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Français 948, c. 14v. Le attestazioni di questo tipo, allo stato attuale delle ricerche, rimangono comunque isolate. Ringrazio per il proficuo confronto il Dr. Alberto Saviello, la Dr.ssa Michelina di Cesare e il Prof. Avinoam Shalem, direttore del progetto *Crossing Boundaries, Creating Images: In Search of the Prophet Muhammad in Literary and Visual Traditions*, presso il *Kunsthistorisches Institut in Florenz* (2007 al 2012).

<sup>8</sup> F. CARDINI, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Milano 1991, p. 299.

<sup>9</sup> J. DAMASCENUS, *De haeresibus liber, Patrologia graeca* (d'ora in poi PG), 94, coll. 764-766.

Dunque è chiaro come fin dalla prima conoscenza dell'Islam non vi fosse la benché minima fusione o confusione tra eresia e paganesimo: non quando si trattava di un approccio didattico. L'argomento dell'idolatria islamica veniva utilizzato dal Damasceno nel contesto apologetico quando i cristiani, essendo accusati di idolatria da parte dei musulmani, si difendevano accusando a loro volta i musulmani per l'adorazione della Caba<sup>10</sup>. Per il teologo siriano era chiaro che Maometto non aveva niente da spartire con l'idolatria. L'ipotesi corrente all'epoca era che l'Islam rappresentasse non una fede diversa dal cristianesimo bensì una diramazione illecita della confessione cristiana. Se i musulmani rigettavano la teologia trinitaria e la duplice natura di Cristo non potevano essere altro che seguaci di Ario e di Nestorio.

Nell'età della prima crociata le cose erano radicalmente cambiate: la religione di Maometto non veniva più considerata un'eresia ma era riconosciuta come una vera e propria forma di paganesimo. L'idea dell'idolatria musulmana, che sarebbe sembrata ridicola ai teologi orientali dei secoli precedenti, non solo era ormai ammessa ma veniva anche ritenuta l'unica valida interpretazione dell'Islam. La visione propria del Medioevo maturo era il frutto di uno scivolamento progressivo dall'iniziale concezione scismatica a una visione idolatrica dell'Islam, in quanto negazione radicale del cristianesimo<sup>11</sup>. Mano a mano che con le crociate era intervenuta la necessità di propagandarlo come nemico, l'Islam aveva assunto caratteri demoniaci ed era stato rappresentato come pagano. I testi monastici, le cronache e infine l'epica definivano ormai i musulmani come *pagani* o *gentiles*<sup>12</sup> ma furono soprattutto le canzoni di crociata a divulgare una descrizione della religione islamica conforme ai modelli del paganesimo antico. Quest'immagine, radicalmente falsa, rientrava

<sup>10</sup> Ivi, coll. 767-770.

<sup>11</sup> A. D'ANCONA, *La leggenda di Maometto in Occidente*, nuova edizione a cura di A. Borruso, Roma 1994, pp. 199-281. Il saggio di D'Ancona era già stato pubblicato in «Giornale storico della letteratura italiana», V (1889), fasc. 13, pp. 199-281.

<sup>12</sup> Jean Flori ritiene che gli scrittori del tempo abbiano associato in questa definizione tutti i nemici della cristianità, affermando così una sorta di dualismo tra il popolo cristiano e le forze nemiche della vera religione. Nella stessa direzione si muove l'interpretazione agostiniana adottata da Todeschini quale chiave di lettura della presunta crudeltà degli infedeli. La loro ferocia, intesa come natura ferina e dunque non umana, li distingue perciò stesso dalla spiritualità dei cristiani dotati dell'intelligenza dei significati spirituali del mondo. Si veda G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna 2007, pp. 15-19.



nella logica della propaganda cui rispondeva la *chanson de geste*<sup>13</sup>. L'epica non inventava nulla di nuovo, dal momento che l'illazione dell'idolatria si era già insinuata nella patristica ben prima della crociata, ma mentre i padri greci usavano tale argomento in chiave apologetica, le *chansons de geste* ne facevano un vero e proprio *topos* militante.

## 2. DA ORIENTE A OCCIDENTE

Quando la leggenda di Maometto passò a tutti gli effetti in Occidente pare che non vi fosse conoscenza diretta di ciò che la patristica greca aveva elaborato su Maometto. Il nome e la vita del fondatore dell'Islam erano però divenuti materia di racconti popolari tanto che Guibert de Nogent poteva asserire che quanto scriveva era ripreso dalle storie orali in circolazione al suo tempo<sup>14</sup>. Egli riconosceva, a differenza degli altri cronisti, che i saraceni erano monoteisti, che Maometto non era il loro dio e che non si trattava di idolatri. Mentre riferiva la rassegna delle credenze popolari relative all'Islam, era consapevole dell'infondatezza di quei temi dell'immaginario occidentale. Affermava infatti che si trattava di cose dette per scherno dei seguaci di Maometto i quali non lo ritenevano affatto un dio ma un uomo giusto e un profeta<sup>15</sup>. Eppure fu proprio con i *Gesta Dei per Francos* che il diavolo entrò per la prima volta nella tradizione di Maometto, dando così all'Islam un carattere definitivamente anti-cristiano. Il monaco Bahira non era più il semplice mentore e ispiratore del Profeta ma ne diventava l'istigatore e il consigliere. Definito quale «sordidissimus eremita», poiché frustrato nel desiderio di essere patriarca di Alessandria, l'uomo cominciò a meditare vendetta diventando lo strumento del diavolo per creare la religione di Maometto<sup>16</sup>. Con i *Gesta Dei per Francos* Maometto, da falso profeta inserito nel filone del cristianesimo eretico, diventava così fondatore di un culto idolatrico di ispirazione diabolica.

<sup>13</sup> J. FLORI, *La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam*, «Aevum», LXVI (1992), 2, p. 246. Si veda anche B. EDMONDS, *Le portrait des Sarrasins dans "La chanson de Roland"*, «The French Review», XLIV (1971), pp. 870-880.

<sup>14</sup> GUIBERTUS DE NOVIGENTO, *Gesta Dei per Francos*, RHC Occ. 4, p. 127.

<sup>15</sup> Ivi, p. 130.

<sup>16</sup> Ivi, p. 128. Si veda anche: M. VAN ACKER, *Mahomet dans ses biographies occidentales du Moyen âge entre anti-saint et antéchrist*, tesi di laurea dell'Università di Gand, Facoltà di filosofia e letteratura, prof. M. Van Uytvanghe, anno accademico 1998-1999, p. 149.

La concezione demoniaca dell'Islam, benché elaborata in un ambiente culturale monastico-religioso, si era sviluppata al di fuori dalla sistemazione filosofica cristiana: Guibert de Nogent apparteneva già a tutti gli effetti alla cronachistica militante. L'immagine dell'Islam come paganesimo contribuiva a giustificare e ad alimentare l'ideale di crociata: se i cavalieri franchi diventavano i nuovi martiri cristiani, i saraceni si potevano rappresentare come persecutori che era lecito uccidere<sup>17</sup>. I nuovi nemici della cristianità raccontati dall'epica provenivano dai luoghi dove si annidava da sempre l'Anticristo: città come *Babilonia* e *Corozaim*, riprese direttamente dalla tradizione biblica e patristica<sup>18</sup>. I toponimi, dunque, erano un protocollo linguistico tramite cui i romanzi epici si relazionavano alla tradizione ecclesiastica facendosene appendice e che servivano come legittimazione. Anche i nomi dei saraceni della tradizione epica occidentale avevano spesso ascendenza biblica o contenevano un aperto richiamo al male: mai come in questo caso era vero che *nomina erant omina*. Essi rivestivano una funzione evocativa poiché costituivano il primissimo approccio alla rappresentazione dei saraceni. Gli antroponimi erano tali da caratterizzare i nemici nel momento stesso in cui venivano chiamati in scena, prima di qualsiasi altra descrizione. Si trattava di appellativi legati al tradimento, alla deformità, alla crudeltà, alla lascivia come *Caino*, *Pilato*, *Golia*, *Faraone*, *Lucifero*. Nomi che richiamavano direttamente il male o che lo evocavano in quanto deformazione del bene come *Malatrous*, *Malars*, *Mauprians*, *Malprimis*, *Malquidant*. Nomi che alludevano al tradimento come *Fausaron*. Nomi che rimandavano al godimento fisico come *Gaudisse* tanto più grave perché riferito a una donna. Nomi che alludevano a un'indole selvaggia come *Brehier*<sup>19</sup>. Ovviamente ai nomi grotteschi non corrispondevano so-

<sup>17</sup> FLORI, *La caricature de l'Islam*, pp. 247-248, 256.

<sup>18</sup> Per le numerose ricorrenze si veda RHC Occ. 3, p. 929 alla voce *Corosanim* e p. 910 *Babylonia*. Si veda anche I. SABBATINI, *Betzaide et Corozaim. Décrire l'espace chez les voyageurs en Terre Sainte*, in *La perception spatiale du Proche-Orient médiéval*, Atti del Convegno Internazionale UMR 7324 CITERES CNRS-Université de Tours, équipe EMAM (Tours 5-6 April 2013), a cura di F.O. Touati (in stampa).

<sup>19</sup> *Brehier* o *brubier*: 'uccello rapace che vive dei parassiti di ogni sorta e che non si può in alcun modo addomesticare'; *Dictionnaire universel françois et latin dit de Trévoux*, vol. 1, de l'imprimerie de Vincent, Parigi 1752, col. 1793. Si veda anche F. GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, vol. 1, Parigi 1881, p. 744. *Brehier* o *brubier* è definito anche: 'sparviero bastardo, uccello da preda particolarmente vile' in J.B.B. ROQUEFORT, *Glossaire de la langue romane*, vol. 1, Parigi 1808, p. 190.

lo le qualità morali dei saraceni ma anche la loro rappresentazione fisica quale incarnazione di tutte le deformità dello spirito<sup>20</sup>.

### 3. FISIOGNOMICA DEI CORPI

Se i nomi costituivano il primo approccio alla rappresentazione del nemico, la descrizione fisica dei saraceni era il modo più immediato per illustrarne la qualità morale. L'aspetto esteriore dei nemici rimandava senza incertezze a un'immagine demoniaca: i saraceni delle *chansons de geste* avevano il marchio della mostruosità e si presentavano sempre come uomini deformi, cornuti e neri<sup>21</sup>. Una simile idea dei saraceni rispecchiava la concezione vulgata a livello popolare che non coincideva con le conoscenze diffuse nell'ambito clericale più elevato dove il carattere monoteistico e abramitico della religione musulmana era ammesso e compreso. Ma i testi cronachistici ed epici nati in rapporto alla prima crociata erano stati redatti in ambienti secolari e il messaggio propagandistico di cui erano portatori si rivolgeva ai laici e agli *illiterati*.

Nell'epica crociata che si possono incontrare le prime descrizioni relative al corpo dei nemici musulmani nella duplice veste di avversari militari e antagonisti religiosi. Era proprio la descrizione dei corpi, più che delle credenze, ad assumere un ruolo fondamentale nel delineare la loro caratterizzazione. E se, come affermava Le Goff, il corpo era divenuto il centro della società medievale<sup>22</sup>, la prevedibile conseguenza era che proprio sulla base della sua rappresentazione si elaborasse la categoria del nemico che interagiva così profondamente con l'autorappresentazione della collettività. Ovviamente l'epica crociata non era né la prima né la sola forma letteraria in cui compariva una descrizione dei musulmani ma la centralità del corpo rimaneva prerogativa specifica dei generi narrativi più che delle opere controversistiche e di matrice patristica.

<sup>20</sup> Una trattazione più esaustiva della questione dei nomi è inclusa nel mio lavoro «*Finis corporis initium animae*». *La qualità morale del nemico nella rappresentazione del corpo. Un excursus tra patristica, epica crociata e odepica di pellegrinaggio*, «*Micrologus*», XX (2012), pp. 257-261.

<sup>21</sup> Un *excursus* delle fonti in merito alle deformità nell'epica è contenuto in M. JONES, *The conventional saracen of the song of geste*, «*Speculum*», XVII (1942), 2, p. 205.

<sup>22</sup> J. LE GOFF, *Il corpo nel medioevo*, Bari 2003<sup>2</sup> (tit. or. *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Parigi 2003), p. 19.

Le modalità di rappresentazione dei nemici possono essere riassunte nell'intenzione di raffigurare un tipo di deformità a carattere morale-religioso che si esplica nell'ipertrofia del corpo, nella sproporzione delle membra e nella caratterizzazione dei colori. Le descrizioni si concentrano soprattutto nella raffigurazione della testa, delle singole membra e della statura. Per quanto riguarda la testa vengono descritti il volto, i capelli e le orecchie. Per quanto riguarda le membra l'attenzione si concentra su gola, braccia e gambe. La statura del corpo è sempre associata alla descrizione del colore della pelle che diventa elemento di primaria importanza al pari di occhi, narici e bocca.

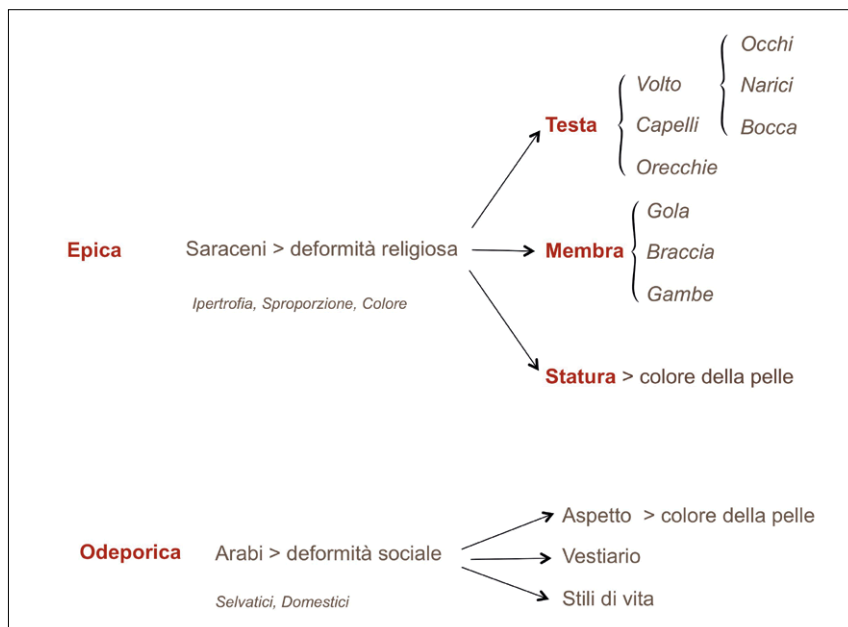


Fig. 2 – Le modalità di rappresentazione della deformità nell’epica e nell’odeporica.

Alla fine del XII secolo il personaggio di Fierabras, figlio di Balan re di Spagna, cavaliere saraceno in conflitto con Roland, veniva raffigurato come un gigante rosso di barba e dal volto camuso<sup>23</sup>. Avrebbe scritto Michele Scoto nel suo *Liber Phisionomiae*: «Cuius capilli sunt rubei significant hominem invidum, venenosum, fallacem, superbum et

<sup>23</sup> J. BODEL, *La Chanson de Saxons*, a cura di F. Michel, Parigi 1839, CCXII, vv. 13-16.

maliloquum»<sup>24</sup>. Il trattato, benché più tardo di alcune delle composizioni epiche citate, rappresenta un termine di paragone significativo per la sua capacità di decodificare le tipizzazioni fisiche ivi rappresentate. L'opera dello Scoto era il primo originale contributo medievale alla fisiognomica ma non scaturiva dal niente. Piuttosto Il *Liber Phisionomiae* era uno dei frutti della rinascita culturale che aveva animato l'Occidente a partire dal XII secolo rimettendo in circolazione le opere dei classici latini e greci. Non si trattava né del primo né dell'unico caso: l'intuizione dello Scoto fu di elaborare un'opera dalla struttura ordinata, facilmente consultabile e tali caratteristiche ne decretarono il successo a livello di circolazione. Ma già Gherardo da Cremona († 1187), traduttore della scuola toletana, si era occupato del *Liber ad Almansorem*<sup>25</sup>, un testo medico il cui trattato secondo era una compilazione di fisiognomica antica trasmessa dalla mediazione araba. L'inserimento in una simile trattazione non deve sorprendere poiché la fisiognomica, nel mondo antico, era considerata una *techne* cosa che la rendeva assimilabile alla medicina. La ricezione dell'opera fu tale da farla diventare uno dei cardini intorno a cui ruotava il curriculum universitario degli studi di medicina stabilito nelle università di Montpellier e di Parigi<sup>26</sup>. L'arte di giudicare il carattere di una persona dall'apparenza esterna, dalle dimensioni delle membra, dalle proporzioni del corpo, dalla forma dei tratti, dal colore degli organi, dai gesti e dalla voce, faceva parte della cultura occidentale fin dall'età greca classica<sup>27</sup>. I testi di fisiognomica antichi, sconosciuti all'alto medioevo, tornarono dunque a essere disponibili per i lettori di lingua latina proprio a partire dal XII secolo e più ancora nel secolo successivo, stimolando la scrittura di opere originali come del caso di Michele Scoto<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> M. SCOTUS, *Liber physiognomiae*, Iacobus de Fivizzano Lunensis, Venetiis 1477, cap. LIX.

<sup>25</sup> *Liber medicinalis ad Almansorem* scritto dal medico arabo Rhazes († 925).

<sup>26</sup> I. VENTURA, *Il De materia medica di Dioscoride nel Medioevo: mediazione araba e ricezione occidentale*, «Miscellanea Mediaevalia», 34, Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter. Akten der 34. Kölner Mediävistentagung (6-9 Sept. 2004), a cura di A. Speer e L. Wegener, Berlino-New York 2006, p. 319.

<sup>27</sup> Relativamente al mondo classico Raina definisce la fisiognomica come una sorta di griglia epistemologica condivisa da tutti poiché a tutti nota. G. RAINA, *Introduzione*, in PSEUDO-ARISTOTELE, *Fisiognomica*, Milano 1993, pp. 7-49.

<sup>28</sup> Il *Liber phisionomiae*, o anche *Liber de secretis nature*, è la terza parte del *Liber introductorius* composto da Michele Scoto fra il 1228 e il 1235. Gli ultimi quarantacinque capitoli del *Liber phisionomiae* costituiscono un catalogo sistematico dei segni fisiognomici e del loro significato, dai capelli ai piedi. La strut-

Il *Liber phisionomiae* sosteneva che, mentre i capelli lisci e lunghi significano timidezza e mansuetudine, quelli grossi e ricci indicano forza, audacia, fallacia; quelli crespi semplicioneria; quelli folti e ricci superbia, mendacia, malizia, facilità all'ira; quelli spessi crudeltà; quelli che fanno apparire la fronte pelosa, vanità e lussuria<sup>29</sup>. Tali vizi dell'animo, rivelati dall'aspetto, trovavano invariabilmente conferma nel comportamento dei saraceni dell'epica. Degli occhi il *Liber* affermava che quando erano arrossati rivelavano ira, superbia, crudeltà, inverecondia, infedeltà e mendacia<sup>30</sup>. Le narici ampie indicavano grandi testicoli perciò corrispondevano a lussuria, falsità, audacia, invidia<sup>31</sup>; la bocca larga era segno di inverecondia, bellicosità, voracità e sporcizia<sup>32</sup>; la testa grossa corrispondeva a una natura sospettosa e semplice<sup>33</sup>; infine la statura alta e robusta significava crudeltà, superbia, vanagloria, mendacia e malizia<sup>34</sup>. La descrizione di Nasier, il fellone del *Gaufrey* (XIII secolo), raccoglie tutte le caratteristiche illustrate e si può ben considerare rappresentativa dell'immaginario sul mostruoso saraceno. Nasier è un

tura ordinata e l'accessibilità del testo spiegano la sua persistente popolarità e rappresentano uno dei suoi caratteri innovativi. I testi medievali di fisiognomica, da allora in poi, furono infatti composti come manuali pratici che, a differenza dei predecessori classici, permettevano una facile consultazione. L'ambiente svevo ebbe un ruolo importante tanto nella riscoperta dei testi fisiognomici classici quanto nell'elaborazione di nuovi trattati. Fu infatti alla corte di Federico II che iniziò a circolare la primissima versione della traduzione del *Secretum secretorum* di Filippo da Tripoli, il cui libro VIII è dedicato alla fisiognomica, probabilmente insieme alle prime versioni della *Fisiognomica* dello Pseudo-Aristotele. In seguito Bartolomeo da Messina elaborò alla corte di Manfredi la propria traduzione della *Fisiognomica* pseudo-aristotelica destinata a diventare il punto di partenza del complesso dibattito scolastico sull'argomento. Si vedano la voce *Fisiognomica* di J. ZIEGLER in *Enciclopedia Federiciana*, Roma 2005 e C. BURNETT, *Michele Scoto e la diffusione della cultura scientifica*, in *Federico II e le scienze*, a cura di P. Toubert e A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, pp. 371-394. Si vedano anche J. AGRIMI, *Fisiognomica e "Scolastica"*, «Micrologus», I (1993), pp. 235-271; D. JACQUART, *La Fisiognomica: il trattato di Michele Scoto*, in *Federico II e le scienze*, pp. 338-353; Eadem, *La physiognomonie à l'époque de Frédéric II: le traité de Michel Scot*, «Micrologus», II (1994), pp. 19-37.

<sup>29</sup> SCOTUS, *Liber physiognomiae*, cap. LIX.

<sup>30</sup> Ivi, cap. LXIII.

<sup>31</sup> Ivi, cap. LXV.

<sup>32</sup> Ivi, cap. LXVI.

<sup>33</sup> Ivi, cap. LXXVII.

<sup>34</sup> Ivi, cap. C.

saraceno figlio di un gigante, ha la testa più grossa di un bue, la pelle più nera di un moro, gli occhi rossi come braci, i capelli arruffati come rovi, le narici tanto grandi da poterci entrare un uovo, la bocca capace di contenere un pane intero<sup>35</sup>. I medesimi tratti erano già presenti anche nel *Li coronemenz Loois* (sec. XII) con il dettaglio aggiuntivo dell'abnorme distanza tra gli occhi<sup>36</sup>.



Fig. 3 – Codice di Jena, *Antitesi Christi et Antichristi* (ca. 1490-1510), Biblioteca del Museo Nazionale di Praga, ms. IV.B.25, c.71v.

Giganti nel fisico non meno che nei vizi, questi uomini semibestiali non avevano facoltà di giudizio ma erano ugualmente crudeli, astuti e maliziosi come le fiere a cui assomigliavano. Erano figure paraumane caratterizzate, oltre che da una statura straordinaria, anche da tratti

<sup>35</sup> *Gaufrey*, a cura di F. Guessard e P. Chabaille, Parigi 1859, vv. 2962-2979.

<sup>36</sup> *Li coronemenz Loois*, a cura di E. Langlois, Parigi 1888, vv. 505-510.

somatici abnormi che li svelavano quali nemici dell'ordine divino. Di fronte a questo straordinario avversario, come non pensare al cinghiale calidonio delle metamorfosi ovidiane<sup>37</sup>, al Minotauro evocato dall'immagine del bue<sup>38</sup> o ai giganti di Gog e Magog citati dalla bibbia come incarnazione vivente del male?<sup>39</sup> Anche Riccoldo da Montecroce, il primo dei diaristi fiorentini, parlerà dei popoli di Gog e Magog – identificandoli tradizionalmente con i Tartari come già Metodio – ma, cosa alquanto sorprendente, attribuendo loro il colore nero della pelle: «ipsi sunt nigri et adusti»<sup>40</sup>.

Era opinione comune, tra gli autori medievali, che il gigantismo fosse l'emblema della superbia demoniaca la quale, nella sua espressione suprema, si manifestava nelle forme dell'eresia<sup>41</sup>. Non a caso, fin dal VI secolo, il gigantismo era anche una delle caratteristiche attribuite dall'immaginario medievale alle razze orientali come risulta dal *De rebus in Oriente mirabilibus*, una lettera di probabile origine anglosassone che rappresenta il capostipite della letteratura teratologica e fantastica medievale<sup>42</sup>. Ma uno dei contributi più interessanti sulla natura dei giganti veniva da Origene che raccontava come essi fossero stati scacciati

<sup>37</sup> PUBLII OVIDII NASONIS *Metamorphoseon liber*, cap. VIII, vv. 284-285.

<sup>38</sup> Il mito del Minotauro è riferito da numerosi mitografi: fra i latini, ad esempio IGINO, *Fabulae* 40; *Mythographus Vaticanus* I, 43; *Mythographus Vaticanus* II, 126; *Mythographus Vaticanus* III, 11, 7; LATTANZIO PLACIDO, *Ad Achilleidem* I, 192; SERVIO, *Ad Aeneidem* VI, 24 ecc. Particolarmente presente in VIRGILIO, *Bucolica* VI, 46 ss. e *Aeneis* VI, 25-26; OVIDIO, *Metamorphoseon libri* VIII, 152 ss. ecc.

<sup>39</sup> Ez 38, 2; Apoc 20, 7.

<sup>40</sup> RICOLDUS A MONTECRUCE, *Liber peregrinationis*, a cura di S. De Sandoli, in *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, vol. IV, Jerusalem 1984, p. 280.

<sup>41</sup> «Goliath designat diabolum, cuius elevationis superbiam Christi prostravit humilitas»: ISIDORUS HISPALENSIS, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, PL 83, col. 113. «Goliath vero haereticorum superbiam signans»: GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job*, in *Patrologia latina* (d'ora in poi PL) 76, col. 50. In *Doon De Maience* si può vedere come la concezione del gigantismo quale segno di superbia fosse condivisa anche dall'epica: «Li sire qui ele est a cruauté trop grant, / et n'est ne roi ne quens, ne dus ne amirant, / ains fu fis de moullier à I moult grant gaiant, / qui la terre conquist par son effors puissant»: *Doon de Maience*, a cura di M.A. Pey, Parigi 1859, vv. 6344-63447.

<sup>42</sup> Conosciuta anche come *Epistola Premonis regis ad Traianum imperatorem*, l'opera era già in circolazione nel VI secolo. S. SEBENICO, *I mostri dell'Occidente medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi ed animali fantastici*, Trieste 2005, p. 84.



dal cielo per la loro empietà verso Dio e ora si rotolassero tra le immondizie corporali e le impurità della terra. Avendo il discernimento delle cose future ma essendo privi di un corpo terreno, spiegava Origene, i giganti si erano insinuati negli animali più selvaggi e più perfidi per ingannare gli uomini tramite la credenza nella divinazione<sup>43</sup>.

Fin dai *Gesta Tancredi* e dalla *Chanson de Roland*, accanto al gigantismo e a sua integrazione, un altro elemento chiave nella tipizzazione fisica del nemico erano gli occhi che venivano spesso descritti come sproporzionatamente distanti<sup>44</sup>. La caratteristica comune dei saraceni era quella di apparire oltremodo alti e orrendi<sup>45</sup> ma la loro deformità non risultava sempre la medesima avendo, anzi, un certo margine di variabilità come dimostra il *Gui de Bourgogne* (sec. XII *ex.*) che ne descrive uno dall'aspetto patetico con grandi sopracciglia irsute, senza denti, le orecchie molli e gli occhi infossati<sup>46</sup>. L'immagine sembra rivelare una suggestione desunta dall'iconografia dei panozi che si pensava vivessero agli estremi confini delle terre conosciute<sup>47</sup>. La scelta è interessante poiché era convinzione diffusa che i componenti di questa razza, pur non essendo diventati cristiani, avessero udito la parola di Dio: proprio a questo si riferiva la sproporzione delle orecchie. Il *Liber monstrorum*, un'opera anonima composta nell'Inghilterra anglosassone dell'VIII secolo, rifacendosi al sopra citato *De rebus in Oriente mirabilibus*, parlava di uomini che vivono in Oriente, raggiungono i quindici piedi di altezza, hanno corpi di un candore marmoreo e orecchie grandi come i vagli, sotto le quali si coprono di notte<sup>48</sup>. Sono pochi gli autori medievali della letteratura alta che riprendono la leggenda dei panozi. Probabilmente il motivo della loro

<sup>43</sup> ORIGENES, *Contra Celsum*, PG 11, coll. 1170-1171.

<sup>44</sup> *Gesta Tancredi*, in RCH Occ. III, p. 648; *La chanson de Roland*, a cura di C. Segre, Milano 1976, vv. 1217-1218.

<sup>45</sup> *Gesta Tancredi*, in RCH Occ. III, p. 633; *Otinel*, a cura di F. Guessard e H. Michelant, Parigi 1858, vv. 1328-1329; *Huon de Bordeaux*, a cura di F. Guessard e C. Grandmaison, Parigi 1860, vv. 143-144.

<sup>46</sup> *Gui de Bourgogne*, a cura di MM. F. Guessard e H. Michelant, Parigi 1859, vv. 1776-1780.

<sup>47</sup> Dei panozi parla Isidoro di Siviglia nel VI secolo riprendendo Solino, ed è a sua volta ripreso da Rabano Mauro e da Vincenzo di Beauvais. Questa tipologia di *monstrum* è particolarmente interessante poiché la famiglia dei panozi è «il simbolo di coloro che ascoltano la parola di Dio e che quindi, grazie a quel che hanno udito, possono coprire il loro corpo tutto intero contro le insidie del peccato». C. KAPPLER, *Demoni, mostri e meraviglie alla fine del Medioevo*, Firenze 1983, p. 9.

<sup>48</sup> *Liber monstrorum (secolo IX)*, a cura di F. Porsia, Napoli 2012, p. 220.

scarsa popolarità sta nella mancanza di un aspetto veramente terrificante poiché la diffusione dei mostri dipendeva appunto dalla loro capacità di incutere paura<sup>49</sup>. Maometto stesso, sulla falsariga del modulo oraziano<sup>50</sup>, era stato descritto da Pietro il Venerabile (XII secolo) come una sorta di chimera mostruosa dalla testa d'uomo, il collo di cavallo e il corpo di uccello<sup>51</sup>. Questo ibrido somiglia anche agli ippocentauri che, secondo il *Liber monstrorum*, hanno natura mista di cavallo e di uomo e hanno la testa irsuta come le fiere ma, in certa misura, simile a quella umana. A causa della forma della testa può sembrare che gli ippocentauri siano capaci di parlare ma le loro labbra sono inadatte al linguaggio umano cosicché non riescono ad organizzare i suoni in parole<sup>52</sup>.

Non bisogna dimenticare l'ambivalenza che le razze mostruose avevano nell'immaginario medievale, esse infatti potevano essere simboli dell'incompiutezza, piuttosto che dell'ostilità, dei popoli non cristiani. È il caso del complesso iconografico del timpano della chiesa di Sainte-Madeleine a Vézelay, edificata nell'XI secolo, dove i pellegrini gerosolimitani facevano tappa presso le reliquie di Maria Maddalena. Il santuario fu anche il luogo da cui san Bernardo predicò la seconda crociata nel 1146 cosicché in uno stesso luogo, in un determinato momento, coincisero la rappresentazione teologica e la rappresentazione figurativa dell'alterità. Il grande timpano del portale centrale raffigura la missione degli apostoli; sotto la scena principale, separati dall'Oceano che divide il mondo conosciuto dal caos, si possono riconoscere due razze mostruose: i pigmei e i panozi, mentre ai lati del Cristo si trovano una coppia di cinocefali e una di etiopi o uomini senza naso. La presenza delle razze mostruose nelle opere d'arte poste sulle vie per la Terrasanta assumeva una funzione di preludio all'Oriente e costituiva un riscontro della popolarità che tale immaginario riscuoteva in età medievale, quando i popoli mostruosi erano anch'essi inseriti in un contesto cristiano poiché la loro esistenza rientrava in un piano divino. D'altronde *naturalia* e *mirabilia* non erano in antitesi nella percezione dell'epoca, risulterebbe anzi errato l'appiattimento del meraviglioso sulla categoria del fantastico inteso, in senso moderno, co-

<sup>49</sup> C. LECOUEUX, *Les Panotéens: sources, diffusion, emploi*, «Études germaniques», XXXV (1980), p. 263.

<sup>50</sup> QUINTUS HORATIUS FLACCUS, *Ars poetica*, vv. 1-5.

<sup>51</sup> PETRUS VENERABILIS, *Summula quaedam brevis contra haereses et sectam diabolicæ fraudis Saracenorum, sive Ismaelitarum*, PL 189, col. 655.

<sup>52</sup> *Liber monstrorum*, p. 142. Degli ippocentauri parla anche Isidoro di Siviglia: ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum libri XX*, PL 82, col. 424.

me sinonimo di immaginifico<sup>53</sup>. Fin dalla concezione agostiniana non vi è stata contraddizione tra portento e natura: «Portentum fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura»<sup>54</sup>. Ma, nei primi secoli del medioevo, una serie di fattori provocarono la perdita delle conoscenze acquisite e indebolirono il sistema di classificazione delle competenze. Contribuirono a questa svolta sia la mancanza di interesse da parte della cultura alta sia la drastica riduzione delle relazioni che tendeva a isolare le comunità, rendendo sempre più difficile lo scambio di informazioni. Di conseguenza anche la persistenza delle conoscenze acquisite nel periodo classico si fece più labile. Anche la scomparsa in Occidente di spettacoli con animali esotici fu indubbiamente un fattore di grande importanza: le *venationes*, infatti, costituivano un'opportunità di contatto con gli animali esotici, non solo durante l'esibizione ma anche nei *vivaria* dove erano stallate le bestie prima del loro impiego<sup>55</sup>. In questo modo, perdendone la cognizione reale, leoni, tigri ed elefanti diventarono lontani e immateriali non meno delle arpie e delle chimere. L'erudizione tramandata dal mondo antico fu limitata a quei codici che ancora venivano trascritti negli *scriptoria* monastici. Il punto di riferimento per la conoscenza della natura smise di essere la *Naturalis historia* di Plinio e diventò il *Physiologus* con il suo sistema di rappresentazioni allegoriche<sup>56</sup>. L'opera fondava la descrizione delle proprietà di animali, pietre e piante su una fitta tessitura di rimandi ai significati mistico-teologici che costituivano il vero oggetto della descrizione. Non è dunque un caso se la fisiognomica del saraceno era caratterizzata in senso simbolico e i suoi tratti somatici erano mutuati dalla descrizione allegorica delle bestie: tutto concorreva a delineare un'immagine fisica che parlava a un pubblico pronto a cogliere i segni visibili della qualità morale del nemico.

<sup>53</sup> Si veda G. ORTALLI, *Naming animals in the middle ages, between crisis and recovery*, in *Animal names*, a cura di A. Minelli, G. Ortalli, G. Sanga, Venezia 2005, p. 498.

<sup>54</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, PL XLI, col 721.

<sup>55</sup> La questione non riguardava solo il crollo del sistema politico istituzionale che si esprimeva in queste manifestazioni pubbliche, ma anche una crisi dell'economia che rendeva difficile sostenere gli enormi costi di tali spettacoli. Poi ci fu il fattore determinante dell'ostilità della cultura cristiana per gli spettacoli dell'anfitheater e del circo. ORTALLI, *Naming animals in the middle ages*, pp. 494-495.

<sup>56</sup> Il *Physiologus*, di autore anonimo, composto tra II e III secolo, fu il modello cui si ispirarono i bestiari tardoantichi e medievali. Il *Physiologus*, oltre a quella del II-III secolo, l'opera ebbe altre due redazioni principali: una bizantina del V-VI secolo e una pseudo-basiliana del X-XI.

Per quanto riguarda la declinazione femminile del mostruoso, nell'epica crociata è presente anche la figura di una gigantessa saracena, Amiete moglie di Effraon, assorbita nella sfera della deformità per il fatto di essere il complemento femminile del nemico. Nera, enorme, gli occhi rossi, la grande gola simbolo di intemperanza, Amiete è l'antitesi della bellezza e della virtù femminile: essa è la laidezza sottomessa ai più bassi istinti: «Ce est une gaiande plus noire que pevrée; / grant ot la fourcœur et la geule avoit lée, / et si avoit de haut une lance levée, / les ex avoit plus rouges que n'est lambe alumée; / moult est de tout en tout laide et deffigurée»<sup>57</sup>. Trattandosi di una femmina, poi, la grandezza della gola è un elemento di grande significato che l'avvicina ancor più all'ingordigia animale allontanandola dal consesso umano. Ammonendo la sua stessa sorella, Leandro di Siviglia (VI secolo) scriveva che triplice è l'intemperanza della gola: se desideri troppo avidamente ciò che non è lecito, se ricerchi cose lecite ma preparate con raffinatezza e grandi spese, se mangi cose lecite ma senza rispettare i tempi. I nostri progenitori, afferma il vescovo, perdettero le delizie del paradiso terrestre e il dono dell'immortalità perché desiderarono mangiare ciò che era stato proibito. Esaù, prosegue Leandro, perdette i diritti della primogenitura perché bramò troppo avidamente cose lecite e anche gli animali si dimostrano esseri irragionevoli proprio perché mangiano a tutte le ore<sup>58</sup>.

Non era solo l'aspetto ma anche il comportamento della gigantessa che costituiva un ribaltamento dei modelli femminili propri del genere epico. Basti pensare all'esempio della bella Aude, la fidanzata di Roland, che, alla notizia della sua morte, cadde esanime professando la volontà di non sopravvivere all'amato. Amiete, invece, appresa la morte del marito, salta dal letto sconvolta e si mette a uccidere compulsivamente la gente di Carlo tanto che l'imperatore deve invocare l'aiuto della Vergine per fermarne la furia. Quando finalmente la gigantessa viene abbattuta con un colpo di balestra in mezzo agli occhi, dalla sua gola esce un fumo straordinario segnale della sua eccezionale natura<sup>59</sup>. Oltre allo stravolgimento del *topos* di bellezza femminile, sembra che in alcuni autori epici vi sia una precisa intenzionalità nel mostrare un mondo pagano alieno non solo ai legittimi valori etici ma anche ai più comuni principi dell'estetica del tempo. In *Huon de Bordeaux* (cc. 1215-1240), nel ten-

<sup>57</sup> *Fierabras*, a cura di A. Krœber e G. Servois, Parigi 1860, vv. 5039-5043.

<sup>58</sup> LEANDRUS HISPALENSIS, *Liber de Institutione virginum et contemptu mundi*, PL 72, col. 883.

<sup>59</sup> *Fierabras*, vv. 5062-5065.

tativo di convertire il paladino, il re saraceno Agrapart gli offre terre e ricchezze ma anche la sua stessa sorella di cui vanta quali grandi pregi l'altezza notevole e la pelle nera come inchiostro<sup>60</sup>.

Riprendendo le considerazioni fatte per il *Gui de Bourgogne* (sec. XII *ex.*) a proposito della deformità delle orecchie, la descrizione del nemico ne *La chevalerie Ogier de Danemarque* (1192-1200) rende evidente come i saraceni siano paragonabili ai popoli fantastici derivati dalla tradizione greco-latina. I popoli deformati che abitavano agli estremi confini delle terre conosciute potevano essere caratterizzati dall'assenza o dalla moltiplicazione degli organi, dalla loro ipertrofia, dalla sproporzione del corpo o delle sue parti. Così come per le popolazioni fantastiche, la deformità fisica dei saraceni diventava specchio di un comportamento morale che veniva enfatizzato tramite queste caratteristiche. Forme enormi, corpi massicci, occhi distanti, capelli irsuti, pelle nera non erano solo le prerogative della mostruosità bensì anche della fisiognomica attribuita dalla letteratura ai contadini poveri e agli eretici. Oltre alle proporzioni, alla tipizzazione degli occhi e dei capelli, ai nemici musulmani delle appendici cornute che li qualificavano definitivamente al di fuori della razza umana<sup>61</sup>. La caratterizzazione si era spinta fino a identificare gli avversari umani in nemici demoniaci portando alle estreme conseguenze la deformazione delle loro caratteristiche fisiognomiche: «Es per la presse Cordaglon le desvé, / un sarrasin du rengne Cordroé / en forme fu de diable engenerés: / le païen ot deux boces ed deux nés, / et s'ot quatre elx en la teste planté, / et quatre bras et quatre poins quarés, / en cascun tint un grant mail enasté, / un n'en portast un chevalier armés»<sup>62</sup>. I personaggi reali si mescolavano alle nature straordinarie, come accadeva nella *Chanson de Roland* dove tra le fila dei musulmani si annoverano intere armate di popoli esotici e mostruosi: gli orrendi Cananei, i giganti di Malprose, i Micenei dal capo grosso e dalla schiena setolosa<sup>63</sup>. Tutte queste schiere, caricate di ogni degradazione fisica e morale, erano immortalate nella loro abiezione attraverso una descri-

<sup>60</sup> *Huon de Bordeaux*, vv. 6520-6522.

<sup>61</sup> *La Chanson des Aliscans* (sec. XII) ne attribuisce loro addirittura un doppio paio e *Les narbonnais* (1205 ca.) le paragona a quelle dei cervi. *Chanson des Aliscans*, a cura di F. Guessard e A. De Montaiglon, Parigi 1870, vv. 72-73; *Les Narbonnais*, par H. Suchier, Parigi 1898, vv. 7218-7219.

<sup>62</sup> RAIMBERT DE PARIS, *La chevalerie Ogier de Danemarque*, vol. II, Ginevra 1969 (ristampa dell'edizione Parigi 1832-1848), vv. 12814-12818.

<sup>63</sup> *La chanson de Roland*, vv. 3238; 3253; 3221-3223.

zione che li rendeva simili a bestie cui perfino l'armatura, con tutto il suo portato di simbolismo cavalleresco, risulta superflua a causa di una pelle dura come il cuoio<sup>64</sup>.

#### 4. NERI COME DEMONI

Un discorso a parte va fatto per il colore della pelle che è forse il principale elemento di continuità tra epica e odeporica nella rappresentazione dei saraceni. Sono proprio le varie interpretazioni di questo dato che fanno la differenza tra il genere epico e il genere odeporico: il primo improntato a una lettura simbolica dell'alterità e il secondo ancorato all'osservazione. Il colore nero della pelle, che solo relativamente tardi era stato associato ai tratti somatici africani, svolgeva un ruolo di descrizione etica non meno che d'osservazione etnologica. Il nero era un connotato che identificava come malvagi i portatori di questo tratto: la stessa tradizione apologetica e patristica, riversatasi poi nell'iconografia dell'epica, raffigurava i demoni con le fisionomie degli egiziani o degli etiopi<sup>65</sup>.

Di tale apparato teologico rimaneva qualche residuo nei diari fiorentini ma ciò che interessava i viaggiatori non era tanto il discredito del nemico quanto l'osservazione dei popoli raggruppati sotto il nome di saraceni. Il nuovo approccio, pur mantenendo una forte componente simbolica, sollecitava una rilettura alla luce dell'osservazione empirica. Le esperienze dirette si mescolavano con le conoscenze librarie, i dati raccolti di prima mano si intrecciavano col repertorio delle credenze acquisite producendo un coacervo inscindibile di simbolismo e pragmatismo. Nell'odeporica di pellegrinaggio era ancora presente il riflesso dell'idea tradizionale del mondo musulmano ma il contatto diretto con i saraceni influiva sulle modalità della loro rappresentazione in quella progressiva evoluzione della prospettiva etnologica che caratterizzò il passaggio dal tardo Medioevo all'età moderna.

Nei diari di pellegrinaggio fiorentini la descrizione del corpo nero non era sempre usata come caratterizzazione morale negativa. L'essere neri, ed è questa la novità, non era più declinato esclusivamente come tratto simbolico entro un panorama religioso bensì veniva considerato come un segnale concreto di selvatichezza in rapporto al grado di civilizzazione delle popolazioni rappresentate. Il *background* agostiniano,

<sup>64</sup> Ivi, vv. 3248-3250.

<sup>65</sup> CARDINI, *L'invenzione del nemico*, p. 42.

comune a tutto l'immaginario occidentale, stava spostando il proprio baricentro dalla città di Dio alla città edificata dai cristiani e giudicava su quel metro il grado di vicinanza degli esseri viventi alla specie umana. Il cristianesimo, germogliato in Oriente dalla radice della religione ebraica, si era innestato in Occidente sul ceppo di una civiltà stanziale che aveva fatto della città il fulcro di tutto il suo sistema sociale. Tale vocazione urbana non poteva non incidere profondamente sulla nuova religione anche per quanto riguardava il modo di concepire la società cristiana. La città di Dio era stata messa in essere dalle istituzioni cittadine cosicché, nel Medioevo maturo, essa tendeva a sovrapporsi alla città degli uomini.

Durante tutto il Medioevo, erano coesistiti due modi di raffigurare l'Oriente mediterraneo e non è pensabile che essi fossero rigidamente separati. L'una rappresentazione occupava lo spazio delle dispute teologiche, della predicazione e della letteratura militante; l'altra era l'ambito dell'osservazione, talvolta anche ingenua, che i viaggiatori sviluppavano nel loro contatto con l'Oltremare. Attraverso lo strumento della predicazione veniva divulgata un'immagine dell'Oriente che rispecchiava un sistema teologico teso a fornire una lettura escatologica degli eventi e della storia. Viceversa la natura stessa dei diari di pellegrinaggio era fortemente condizionata dalla tipologia delle scritture private mercantili tendenti a fornire un resoconto pratico che fosse al tempo stesso testimonianza biografica e strumento per gli altri pellegrini<sup>66</sup>.

La descrizione dell'arabo nero e nudo era comune in quei diaristi che volevano sottolineare la natura ferina di questi saraceni. Raccontandone l'incontro al porto di Tenesi, sul delta del Nilo, il frate Niccolò da Poggibonsi scriveva a metà del Trecento:

E' saracini subito vennoro a noi; e quando gli viddi, io dissi: «Che novità fia questa?»; ch'egli erano da XXX in su quella giarma, tutti ignudi e neri che parevano diavoli a vedere, che Iesù Cristo sia con esso noi! Io mi pensai: se questi de Egitto sono così tutti fatti, come ci potremo scampare infra loro? Gialli gialli noi entriamo nella giarma co' loro insieme, e portaronci al porto di Tenasi<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Alludo alla funzione di affermazione sociale che la partecipazione al pellegrinaggio assumeva nell'ambito dell'élite cittadina di Firenze. Per una più ampia trattazione rimando al mio lavoro «*Com'io cercai di molti luoghi santi*». *Il corpus fiorentino dei diari di pellegrinaggio a Gerusalemme*, in *Gli Italiani e la Terrasanta*, a cura di A. Musarra, Firenze 2014, pp. 119-130.

<sup>67</sup> N. DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare (1346-1350)*, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza e M. Troncarelli, Firenze 1990, p. 111.

Il diavolo in forma di uomo nero, ossia di Etiope, appariva in molti passi patristici. Pietro il Venerabile (XII secolo) descriveva il demanio come una creatura nera e mostruosa secondo stilemi molto vicini a quelli dell'epica:

Et ecce daemon, parvi et nigerrimi Aethiopsis specie assumpta, lecto eius astabat. Qui portentuosa deformitate terrorem conspicienti intentans, manuum formam per aurium foramina emittebat, igneam linguam de barathro putridi oris aiectam, in immensum protendebat, qua totum corpus fratris illius lingendo, se carnes eius prorsum consumpturum esse dicebat<sup>68</sup>.

Fin da Giovanni Cassiano (IV-V secolo) il diavolo veniva identificato con un *Aethiopem tetrum*<sup>69</sup>; Ambrogio aveva spiegato che il colore degli Etiopi significava la tenebra dell'anima (IV secolo)<sup>70</sup>; in Vittore Uticense (V secolo) la visione degli Etiopi prelude alla persecuzione vandalica<sup>71</sup>; Cassiodoro (V-VI secolo) definiva gli Etiopi un popolo di peccatori il cui orribile aspetto corrispondeva alla scelleratezza interiore<sup>72</sup>; in Rabano Mauro (VIII-IX secolo) il diavolo si poteva manifestare sotto forma di Etiope e perfino di drago<sup>73</sup>. Il topos del nero era destinato ad avere particolare successo e diffusione nel medioevo come dimostra, alle soglie del '500, il predicatore francescano Pelbarto di Timisoara descrivendo ancora una volta il demanio in toni vivaci sotto le specie dell'Etiope con gli occhi roventi e la bocca capace di emettere fiamme sulfuree<sup>74</sup>.

Atanasio d'Alessandria (III-IV secolo), in un passo della *Vita Sancti Antonii*, aveva scoperto definitivamente il gioco della dualità sottesa alla raffigurazione demoniaca. Il diavolo, al solito, appariva ad Antonio sotto le sembianze di un fanciullo nero ma le parole del santo rovesciavano d'un colpo il potere dell'immagine demoniaca riportando il simbolo entro la sua matrice esperienziale: sei nero nell'animo e nell'aspetto

<sup>68</sup> PETRUS VENERABILIS, *De Miraculis Libri Duo*, PL 189, col. 869.

<sup>69</sup> IOANNES CASSIANUS, *Collationes*, PL 49, col. 1846.

<sup>70</sup> AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Noe et Arca*, PL 14, coll. 436-437.

<sup>71</sup> VICTOR VITENSIS, *Historia persecutionis Vandalicae*, PL 58, col. 207.

<sup>72</sup> CASSIODORUS VIVARIENSIS, *In psalterium expositio*, PL 70, col. 510.

<sup>73</sup> HRABANUS MAURUS, *Martyrologium*, PL 110, col. 1852.

<sup>74</sup> PELBARTUS DE THEMESWAR, *Sermones Pomerii de sanctis. Pars aestivalis*, Augsburg 1502, sermo LV. Si veda *Régi magyar könyvtár*, vol. III, a cura di K. Szabó e A. Hellebrant, Budapest 1896-1898, n. 104. Si veda anche E. ÁDÁM, *Pelbárt of Temesvár and the Use of Images in Preaching*, MA Thesis in Medieval Studies, Central European University, Budapest 2008.



– diceva Antonio al demone – ma sei pur sempre un debole fanciullo<sup>75</sup>. Un racconto di viaggio, del tutto diverso per scopi e modi da quello dei pellegrini, testimonia la differenza tra il corpo come oggetto d'osservazione e il corpo come strumento di significazione simbolica. L'anonimo autore della *Navigatio sancti Brendani*, quando raccontava dell'incontro del santo con il diavolo lo raffigurava, com'era uso, nelle vesti di un fanciullo etiope. Il giovanetto teneva un freno d'argento in una mano e giocava davanti al letto di un frate addormentato. Quando Brandano rivelò che un confratello teneva con sé il freno datogli dal diavolo ecco che i frati videro un piccolo etiope uscire dal corpo del ladro urlando a gran voce contro Dio<sup>76</sup>. Dunque non si trattava semplicemente di un diavolo nero ma più precisamente di un diavolo etiope nella forma di un piccolo fanciullo.

C'è evidentemente una differenza abissale tra i fanciulli demoniaci della letteratura religiosa e i bei fanciulli bruni dei racconti di pellegrinaggio, una differenza che esprime in pieno tutta la distanza dell'approccio dei diaristi toscani rispetto alla tradizione. Un viaggiatore eccellente come il Frescobaldi non mancava di rilevare la grazia dei giovanetti egiziani con una sorta di incuriosita accondiscendenza:

In sulla riva del Nilo troviamo moltissimi garzoni e fanciulle d'età di quattordici anni o circa, tutti ignudanati, neri come carbone, i quali ci chiedevano de' limoni, com'è loro usanza chiedere a chi naviga su per lo Nilo, e noi gli scagliavamo loro, ed eglino ricoglievano senza avere niuna vergogna d'essere ignudi<sup>77</sup>.

Sarebbe limitativo individuare la chiave di lettura di un così radicale cambiamento solo nella distanza cronologica e geografica. In effetti la distanza esiste ed è talmente ampia da far apparire i due mondi del tutto differenti. Ma a mio parere vi è anche una continuità di gradi che unisce il racconto altomedievale dell'agiografia brandaniana e la descrizione rasserenata, non moralizzante, dei viaggiatori toscani. La misura di questo scarto va cercata non solo e non tanto in un cam-

<sup>75</sup> ATHANASIUS, *Vita Sancti Antonii*, PG 26, col. 850. Si veda anche GREGORIUS MAGNUS, *Dialogorum libri*, PL 66, col. 142 e PL 77, col. 349.

<sup>76</sup> ANONIMO, *Navigatio sancti Brendani Abbatis*, a cura di C. Selmer, South Bend-Indiana 1959, pp. 13-15.

<sup>77</sup> LIONARDO DI NICCOLÒ FRESCOBALDI, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, 1384, edizione critica a cura di G. Bartolini, in G. BARTOLINI e F. CARDINI, *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Bari 1991, p. 139.

bio dell'atteggiamento o del clima culturale quanto nell'evidenza che sempre, durante il medioevo, si ebbe una visione ambivalente dell'alterità musulmana.

I diari di pellegrinaggio fiorentini rivelano tutta la loro originalità nella misura in cui sono stati capaci di discostarsi dalla tradizionale prospettiva dottrinale. Gli scriventi non erano particolarmente interessati alla religione musulmana e nel raccontarla si rifacevano, senza grande originalità, alle idee diffuse all'epoca. Ciò che più li incuriosiva erano i fatti che potevano sperimentare, gli episodi che accadevano e che spesso esulavano dalle categorie tradizionali costringendo gli osservatori a seguire percorsi nuovi nel modo di leggere la realtà. La distanza tra il 'noi' e gli 'altri' non era annullata: un bagaglio concettuale accumulato per secoli non si azzerava semplicemente mediante il viaggio. Nelle strutture narrative pensate per un lettore occidentale si riconoscono anzi gli elementi di ciò che costituiva il sistema culturale di riferimento. Ciò non di meno i racconti dei pellegrini lasciavano spazio a prospettive inattese rivelando come anche le salde architetture di un modello consolidato non fossero sempre capaci di rispondere alle sollecitazioni del nuovo. Negli stilemi narrativi che riproducevano modelli ben riconoscibili filtrava anche l'inevitabile interesse per gli aspetti etnologici di un mondo ancora incognito. I viaggiatori descrivevano i culti musulmani senza particolari coloriture polemiche, considerandoli come parte dell'insieme di usi e costumi propri delle popolazioni saracene. In questa sorta di smantellamento ideologico consiste la sostanziale differenza tra la lettura militante del nemico saraceno e la rappresentazione del variegato mondo musulmano propria dei diari di pellegrinaggio. All'epica del XII e XIII secolo, nutrita di simbolismo religioso e fitta di allusioni teologiche, stava affiancandosi nei gusti del pubblico un genere differente di peripezie di viaggio, che parlava ancora di argomenti esotici e strani ma sostituiva al fascino distante dei *mirabilia* quello più familiare e tangibile dei *naturalia*. Dunque gli arabi non interessavano più in quanto popolazioni letterarie rivestite di simbologia cristiana ma diventavano oggetto di un'osservazione diversa.

Non si trattava, come ho detto, del passaggio da una rappresentazione simbolica a una descrizione concreta dei saraceni, bensì del cambiamento del tipo di simbolismo di cui essi erano portatori in quanto rappresentazione dell'alterità. Fermo restando che il paradigma di riferimento rimaneva pur sempre quello agostiniano, il cambiamento consisteva nel passaggio da un simbolismo cristiano, in cui la vera città era quella di Dio, a un simbolismo civico il cui punto di riferimento era la città nella forma assunta durante lo sviluppo urbano che aveva

cambiato il volto dell'Occidente<sup>78</sup>. Di conseguenza i valori di riferimento non erano mutati ma venivano rinegoziati alla luce del fatto che la città di Dio aveva acquisito caratteristiche precise nel suo concreto modellarsi in istituzioni civiche, assetti urbani, organismi sociali e dinamiche economiche.

L'attenzione per i saraceni e la loro appartenenza era entrata nel vocabolario latino dei padri della chiesa almeno fin dal V secolo. Di queste genti parlava Isidoro nelle *Etymologiae* riferendo l'interpretazione vulgata secondo cui i saraceni si sarebbero chiamati così, «corrupto nomine», come se fossero discendenti da Sara, moglie di Abramo<sup>79</sup>. Erano trascorsi otto secoli dalle *Etymologiae* isidoriane quando i pellegrini fiorentini cominciavano a stilare i loro resoconti, secoli durante i quali i processi osmotici operanti ai confini tra cristianità e «saracinia» avevano contribuito a rendere sempre più compiuta e complessa l'idea dell'Oriente e la sua rappresentazione. Se, da una parte, l'epica occidentale si era imposta nell'immaginario rappresentando i saraceni come un nemico distante di mitologica grandezza, dall'altra, essi si rivelavano nell'odeporica come un'irriducibile varietà di uomini, gruppi, città, villaggi, tribù nomadi e società stanziali senza soluzione di continuità. I termini di una chiave di lettura che contrapponeva i cristiani ai pagani, la società umana alla natura ferina non erano mutati ma trovavano applicazione su un terreno diverso e più complesso nella misura in cui la *civitas* cristiana della lezione agostiniana si era trasformata e infine fissata nella società urbana del tardo Medioevo.

Gli uomini del Medioevo, ha sostenuto Cardini, parlando d'Arabia si riferivano alla provincia romana d'Arabia, ossia alla zona compresa tra gli attuali Sinai, Giordania e Arabia Saudita, una regione che prima dell'avvento musulmano era a tutti gli effetti cristiana<sup>80</sup>. Ci si aspetterebbe dunque che il primo approccio alla descrizione dei popoli arabi partisse proprio da questa considerazione di natura religiosa o, se vogliamo, cultural-identitaria. Ma nessuno, tra i diaristi fiorentini, ricorreva al termine *islam* né per riferirsi al culto né per parlare della popolazione che a tale culto aderiva. La modalità di descrizione era canonica: una volta stabilita la prima e più importante ripartizione tra

<sup>78</sup> Si veda G. PICCINNI, *La campagna e le città (secoli XII-XV)*, in A. CORTONESI, G. PASQUALI, G. PICCINNI, *Uomini e campagne nell'Italia medievale* a cura di A. Cortonesi, Bari 2002, in particolare p. 127.

<sup>79</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum libri*, PL 82, col. 329.

<sup>80</sup> CARDINI, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, p. 301.

cristiani e saraceni le popolazioni venivano definite in base agli stili di vita che conducevano.

Et prima sono e' mamaluchi, e' quali sono tutti cristiani rineghati et sono stiavi perché, come rineghano, diventano stiavi inmediate et non può essere signore se prima non è stiavo [...]; e' figliuoli di questi mamalucchi che nascono di loro non sono stiavi et non sono mamalucchi, né sono mori, ma rimangono liberi come sono in età. [...] Et ancora vi sono gli arabi et questi sono huomini bestiali, senza alcuna discrizione o ubidientia et senza signoria; hanno loro habitationi nelle montagne, huomini di malaffare<sup>81</sup>.

Senza timore di andar troppo lontano dal vero se ne può dedurre che, nella considerazione degli occidentali, i *mamelucchi* rappresentavano il ceto di governo mentre gli *arabi* erano beduini nomadi e i *mori* costituivano la componente sociale dei nativi inurbati<sup>82</sup>. Una così complessa percezione del mondo musulmano influiva senza dubbio sulla rappresentazione del nemico che si osserva nei diari di pellegrinaggio. Nell'approccio dei narratori, come ho già detto, chi viveva al di fuori della società cittadina era considerato più vicino alla natura animale piuttosto che a quella umana.

Sulla polarità domestico-selvatico, urbano-rustico, i pellegrini modellavano la propria percezione del nemico che non era più astratto e teologico ma assumeva le fattezze concrete di un vicino fastidioso. Quello che era un nemico demoniaco di proporzioni titaniche e aspetto deforme veniva ridimensionato nelle figure dei nomadi del deserto che insidiavano i viaggiatori con razzie e furti. L'ostilità di questo nuovo nemico si esprimeva nelle aggressioni ai viaggiatori che non venivano imputate genericamente ai saraceni ma a quella componente etnica che era più lontana dalla società urbana: i beduini. È l'Anonimo Panciati-

<sup>81</sup> MICHELE DA FIGLINE, *Da Figline a Gerusalemme. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490)*, edizione critica a cura di M. Montesano, Roma 2010, pp. 145-146.

<sup>82</sup> Per una corretta etimologia, nei mori dovrebbero riconoscersi i Mauri, i berberi della Spagna e del Maghreb, ma ai pellegrini gerosolimitani occorre nuove coordinate linguistiche che evidentemente non esitavano a coniare prendendo in prestito i nomi da altri contesti geografici. Lo esemplifica il succitato Michele da Figline spiegando che i figli dei mamelucchi non diventano mamelucchi ma neppure fanno parte dei mori, vale a dire dei cittadini oriundi: «e figliuoli di questi mamalucchi [...] non sono mamalucchi, né sono mori». MICHELE DA FIGLINE, *Da Figline a Gerusalemme*, p. 146.

chiano che ne parla per primo, identificando la popolazione nomade quale autrice delle rapine. Essi, spiega l'autore, hanno nome «beddovini» e passano il tempo a derubare i viaggiatori che incontrano tra Cesarea e Giaffa<sup>83</sup>. Un secolo dopo, Leonardo Frescobaldi spiegava che si trattava di gente rozza e nomade e ne descriveva gli usi rimarcando la precarietà dei loro ripari dove giacevano in promiscuità uomini e donne, adulti e bambini, bestie e persone<sup>84</sup>. L'equiparazione alle bestie era un topos diffuso nei diaristi fiorentini che non solo accostavano queste genti alla specie canina ma usavano stilemi linguistici palesemente finalizzati a rappresentarle in chiave animale:

E quello di medesimo trovamo fra quelle montagne arabi salvatichi colle loro moglie, e aveano tanti arabi piccolini co'loro che io non credevo che di così trista gente e di così misera tanti ne fusse nati. E tutti erano ignudi, maschi e femine, e tutti neri, e le cose loro erano coperte di pelli di camelli<sup>85</sup>.

Espressioni come *salvatichi*, *arabi piccolini* e, in genere, tutto il clima della descrizione potrebbero essere attinenti a un branco di animali di fronte ai quali l'osservatore usava un atteggiamento non dissimile da quando guardava una giraffa o un elefante. Nella concezione agostiniana la natura *ferina*, e dunque non umana, dei pagani era ciò che li distingueva dalla natura umana e dunque *spirituale* dei cristiani<sup>86</sup>. Ma in questo nuovo contesto la formulazione cambiava sensibilmente: la natura *ferina*, e dunque non umana, dei nomadi arabi era ciò che li distingueva dalla natura umana e dunque *urbana* dei cristiani. Quanto più si era vicini alla civiltà urbana tanto più si era vicini alla natura umana.

Niccolò da Poggibonsi non si limitava a qualificare gli *arabi* come *salvatichi*, ma esplicitava quella differenza tra *salvatichi* e *dimestichi* che rimaneva inespressa negli altri autori. «Li nove dì, a ora di nona, passamo per una valle e trovamo ben cento spilonche d'arabi salvatichi», scrive il viaggiatore, e poco più avanti: «Li quatordecì dì trovamo arabi dimestichi; e ivi la notte stemo, imperò che li nostri camellieri

<sup>83</sup> ANONIMO PANCIATICHIANO, *Itinerario*, in M. DARDANO, *Un itinerario dugentesco per la Terra Santa*, «Studi medievali», VII (1966), fasc. 1, pp. 163-164.

<sup>84</sup> LEONARDO DI NICCOLÒ FRESCOBALDI, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, p. 154.

<sup>85</sup> NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, p. 129.

<sup>86</sup> Si veda TODESCHINI, *Visibilmente crudeli*, pp. 15-19.

erano di quella bestiale e sciagurata gente»<sup>87</sup>. Con quel *dimestichi* il prete senese alludeva ai gruppi di beduini stanzializzati che erano andati a costituire una parte importante della popolazione contadina di Siria e Palestina. Gli *arabi dimestichi* non godevano di una considerazione migliore ma costituivano pur sempre un gruppo distinto dai beduini nomadi per il fatto che la loro attività li metteva in relazione con la società stanziale delle città.

Ben altro atteggiamento suscitavano nei pellegrini i Mamelucchi<sup>88</sup>: puliti, gentili, ben vestiti, essi erano l'espressione di quell'aristocrazia urbana che teneva le redini del governo del Cairo. Anche gli abitanti oriundi avevano una loro collocazione nella società urbana: solo gli *arabi* «senza ubidientia et senza signoria»<sup>89</sup> erano esclusi dallo status di uomini.

## 5. LA NUDITÀ E IL VESTIRE

Quanto alla nudità, la cultura da cui provenivano i viaggiatori-scrittori aveva sviluppato un preciso sistema di pensiero in relazione alla necessità di nascondere il corpo. Gli abiti, oltre alla funzione primaria di proteggere, avevano anche la valenza di nascondere quelle parti anatomiche che, per convinzione religiosa o convenzione sociale, dovevano rimanere celate. Il vestito, da un certo punto di vista, era anche un importante fattore di civilizzazione che serviva a rimarcare i gruppi e le appartenenze. Di conseguenza la nudità, abolendo con l'abito tutti i significati socio-culturali ad esso collegati, non poteva che creare spaesamento<sup>90</sup>. La sorpresa generata dalla nudità non dava sempre adito a scandalo: alcuni autori vi coglievano l'aspetto di rottura delle convenzioni sociali ritraendosi inorriditi, altri invece ne rilevavano l'ingenuità. Questa è certamente una prospettiva affascinante ma c'è da chiedersi

<sup>87</sup> NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, p. 141.

<sup>88</sup> Se da un lato con tale termine si intendeva il governo regolare del Cairo nelle persone dei suoi amministratori, dall'altro si poteva alludere alla variegata categoria fatta di mercenari e piccoli cavalieri cui attingevano le comitive per avere una scorta armata. E. ASHTOR, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel medioevo*, Torino 1982 (tit. or. *A social and economic history of the Near East in the middle age*, London 1976), pp. 297-298.

<sup>89</sup> Si veda nota 78.

<sup>90</sup> D. BALESTRACCI, *Terre ignote strana gente. Storie di viaggiatori medievali*, Bari 2008, p. 194.

se, lungi dall'esaltare la purezza primigenia, non fosse sottolineata la natura meno che umana di chi, tra gli oriundi, si esponeva nudo. Probabilmente la questione epistemologica implica per noi contemporanei un problema di distanza prospettica: se ci avviciniamo troppo all'oggetto di osservazione rischiamo di smarrirci nel dettaglio ma rimanendone troppo distanti si perdono le voci singolari e divergenti che sempre hanno accompagnato il pensiero umano. Non c'è una risposta univoca ma di sicuro c'è il fatto che il problema è nostro e del nostro modo di rapportarci al passato senza riuscire a svincolarci completamente dalle categorie del presente. Quanto ai testimoni medievali, è palese che non sempre e non tutti gli autori vedevano nella nudità e nella differenza di abitudini una ragione di avversione. Sullo scorcio del Quattrocento così descriveva la nudità dei saraceni il prete Michele da Figline:

Et la sera vedemo venire quella canaglia dopo cena et nudi, senza verghogna nessuna, si bagnavano in quell'acqua et parte beevano. Eravamo quivi a presso a una moschea, tutta sentimo sera oratione a lloro sacerdote et così la notte gridare che stessino vigilanti. Sono piacevoli mori<sup>91</sup>.

A onor del vero non si sa se l'appellativo di *canaglia*, usato in tale contesto, sia un semplice riferimento al popolino o implichi un significato di malvagità. Il *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*<sup>92</sup>, che prende in considerazione tutte le varietà linguistiche del sistema italo-romanzo medievale, documenta per il XIV secolo entrambe le accezioni: quella di «gente spregevole» così come quella di «popolo basso». Certo è che in entrambi i casi esprime un senso di distanza se non di disprezzo, cosa che pare in contrasto con la chiusa sulla piacevolezza dei mori. Alla metà del Trecento un altro religioso, il francescano Niccolò da Poggibonsi, poneva l'accento sulla nudità dei saraceni mettendola alla pari per eccezionalità con la vista di animali esotici: «E presso alla casa dov'era questa giraffa si era una piazza che c'erano a vedere tanti uomini e femine ch'era una maraviglia a vedere, ed erano tutti ignudi e neri; e ancora babuini e gatti mammoni e papagalli assai e leopardi»<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> MICHELE DA FIGLINE, *Da Figline a Gerusalemme*, p. 67. Si fa riferimento al porto di Rosetta.

<sup>92</sup> Per approfondimenti si veda P. SQUILLACIOTTI, *Uno sguardo al Tesoro della Lingua Italiana delle Origini: procedure e prospettive del vocabolario storico dell'italiano antico*, in *Dizionari e ricerca filologica. Giornata di studi in memoria di Valentina Pollidori*, Firenze, 26 ottobre 2010, Alessandria 2012, pp. 74-84.

<sup>93</sup> NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, p. 118.

Eppure la nudità non era univocamente usata come strategia tesa a spingere la rappresentazione degli uomini verso la sfera animale. Alla fine del Duecento nel racconto di Riccoldo da Montecroce, il più antico dei diari toscani e caso tanto più interessante quanto più il suo approccio appare ancora improntato a una chiave teologica, la nudità diventava un possibile strumento di elevazione attraverso l'ascesi. Laddove era praticata come forma di *disciplina corporis* essa appariva come un emblema di spiritualità tanto che richiedeva il chiarimento dell'inganno dottrinale dei musulmani. È da sapere – spiegava Riccoldo per istruire i confratelli alla predicazione – che i saraceni hanno certi religiosi in Turchia e Persia, dove il freddo è grandissimo, che vanno in giro tutti nudi, ungendosi con un certo olio per proteggersi dal freddo. Questi che compiono – precisa il frate – non sono veri miracoli quanto piuttosto giochi di prestigio e falsi prodigi<sup>94</sup>. Altrove, nella stessa opera, la nudità diventava un segno di grande potenza, come nel caso dei terribili guerrieri Curdi rappresentati nudi, scarmigliati e con la barba lunga<sup>95</sup>.

L'essere nudi, a differenza dell'essere neri, poteva avere molteplici letture nella rappresentazione dei musulmani. Ciò che emerge dallo spoglio dei diaristi fiorentini è che la nudità prevalente, quella che veramente impressionava gli osservatori, non era tanto quella occasionale dei saraceni al fiume, degli asceti o dei popoli guerrieri, quanto la vista dei corpi magri e scuri degli arabi selvatici, il cui solo aspetto era sufficiente a intimidire i viaggiatori<sup>96</sup>. Costoro, a detta di Niccolò da Poggibonsi, sono «i peggiori saracini che si truovino per tutto quel paese, che pare che pur vogliano mangiare altrui»; sono i «mali arabi [...] che rubano i pellegrini»; sono gli «arabi tutti neri» che armati di bastoni sottraggono il cibo ai viaggiatori<sup>97</sup>. Ma nonostante il quadro minaccioso, la considerazione del frate poggibonsese verso gli arabi selvatici, ben lungi dall'essere univoca, pare sempre in equilibrio tra il timore reale e il disprezzo verso chi adotta stili di vita e regole di convivenza incomprensibili.

Anche Leonardo Frescobaldi, che li chiama «arabi campestri», ne registra la nudità ma in un'ottica più disinvoltamente borghese o, se vogliamo, pragmatica ne mette in rilievo la bruttezza e lo squallore:

<sup>94</sup> RICOLDUS A MONTECRUCE, *Liber peregrinationis*, p. 330.

<sup>95</sup> Ivi, p. 292.

<sup>96</sup> NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, p. 129.

<sup>97</sup> Ivi, p. 139.



Costoro erano gente quasi ignuda e senza armadura salvo alquanti ch'aveano alcuno lanciotto più tristi che dardi, e quello legname ch'era nel ferro era quasi come canne e erano magri, neri e spunti che pareano la morte<sup>98</sup>.

La descrizione del loro modo di vivere pare più improntata alla rappresentazione di una comunità da biasimare e commiserare piuttosto che di un nemico diabolicamente malvagio ed effettivamente pericoloso. Essi, dice Frescobaldi, non hanno abitazioni ma vivono dentro caverne, tra le rocce, senza alcuna masserizia. Le loro case sono tende di lana tessute senza telaio, tanto ruvide che sembrano fatte di ginestre e dormono tutti a contatto con la terra<sup>99</sup>.

Ciò che comincia a sorprendere è quando Simone Sigoli, compagno di viaggio del Frescobaldi, nel descrivere i saraceni – non beduini, s'intende – li definisce molto belli e di bel portamento seppur estremamente magri: «I saraini sono molto belli del corpo assai più di noi salvo e' sono molto palidi; et tutti portano le barbe grandissime et molto invecchiano. Et vanno ritti in sulla persona»<sup>100</sup>. Il Gucci, l'altro componente della comitiva fiorentina del 1384, ritiene la popolazione di Damasco particolarmente bella anche se precisa che la piacevolezza dei damasceni è dovuta alla mescolanza con i tratti somatici delle donne cristiane che si sono unite ai saraceni di quella città:

Sono belli uomeni e belle donne più che in altra città di là; e la ragione, per questo è, però che si dice che quando i Saraini presono Antioccia, ch'era de' Cristiani, gran parte delli uomeni e donne d'Antioccia vennono in Domasco; e infra le altre vi vennono circa quattromila fanciulle non maritate, bene nate e bellissime, le quali i Saraini di Domasco tutte presono per moglie: e di quella stirpe è poi nato tutto il popolo di Domasco<sup>101</sup>.

Parrebbe, a prima vista, una considerazione tutta tesa a svalutare la componente saracena a vantaggio della componente franca. Ma non si deve sottovalutare quanto questa visione sia distante dal disprezzo

<sup>98</sup> LIONARDO DI NICCOLÒ FRESCOBALDI, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, p. 152.

<sup>99</sup> Ivi, p. 154.

<sup>100</sup> S. SIGOLI, *Mentione delle terre d'oltre mare*, in A. BEDINI, *Testimone a Gerusalemme. Il pellegrinaggio di un fiorentino nel Trecento*, Roma 1999, p. 78.

<sup>101</sup> GIORGIO DI GUCCIO GUCCI, *Viaggio ai Luoghi Santi*, in *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, a cura di A. Lanza, M. Troncarelli, Firenze 1990, p. 299.

per la mescolanza etnica che trovava formulazione in un preciso neologismo creato per indicare i figli di genitori misti. Con sprezzante sarcasmo i meticci erano infatti detti *poulains*<sup>102</sup>, espressione che significava pollo equino, incrocio di razze. I *poulains* non erano affatto ben visti tanto che fin dai tempi dei primi insediamenti crociati, Jacques de Vitry poteva dire di loro che erano scellerati, corrotti, effeminati, lussuriosi e molli<sup>103</sup>.

Quei raffinati stili di vita seguiti nel medio Oriente mediterraneo, che al tempo del vitriaco erano considerate mollezze e vizi, diventavano per alcuni diaristi fiorentini un'espressione di eleganza e civiltà come testimoniano le attenzioni riservate alla descrizione del vestiario. E il vestiario, appunto, si prestava a fare da contraltare alla descrizione della nudità dei corpi. Laddove la nudità segnalava la selvatichezza dei beduini nomadi che vivevano ai margini della città, il vestire e la cura del corpo diventano emblemi di quella *curialitas* che distingueva la società degli uomini dalla famiglia degli animali. Non a caso gli abiti erano uno degli elementi del costume orientale che più interessava i viaggiatori i quali ne parlano dettagliatamente nei loro diari, spesso con la competenza derivata dalla professione mercantile, insistendo sui tessuti, sulle specificità del vestiario maschile e femminile e perfino sulle differenze che dipendevano dalla condizione sociale. Nel descrivere la maniera di vestire delle donne egiziane, il Frescobaldi parla dell'uso dei diversi tipi di velo per le nobili e le borghesi, cogliendone la specificità in relazione al ceto di appartenenza<sup>104</sup>. I diaristi quando parlano di vestiario orientale non trascurano mai metterne in evidenza la raffinatezza preziosa. Le donne, scrive Frescobaldi indossano stivaletti bianchi e portano pantaloni lunghi fino al tallone. All'orlo dei pantaloni aggiungono molti ornamenti a seconda della condizione sociale: chi seta, chi oro, chi argento, chi perle, chi pietre preziose<sup>105</sup>.

Mešullam da Volterra appare molto incuriosito dal fatto che le donne portino i calzonni al posto degli uomini, che invece portavano

<sup>102</sup> Il latino *pollanus* o il francese *poulain* significa pollo equino, termine con accezione dispregiativa per indicare i meticci. Allude nello specifico ai figli di genitori misti, siriani o palestinesi e occidentali. C. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VI, p. 562.

<sup>103</sup> JACOBUS DE VITRIACO, *Historia Orientalis*, a cura di J. Donnadieu, Turnhout 2008, pp. 288-290.

<sup>104</sup> LIONARDO DI NICCOLÒ FRESCOBALDI, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, p. 143.

<sup>105</sup> Ivi.

sottane o tuniche. Il viaggiatore ebreo si lascia affascinare dalla preziosità dei decori e dei gioielli, dall'uso dei tatuaggi e più in generale da una cultura del corpo radicalmente diversa da quella riscontrata in Occidente:

Le donne là [*al Cairo n.d.r.*] portano i calzoni al posto degli uomini, come ad Alessandria; sui lacci dei pantaloni recano pietre preziose e perle; si fanno otto o dieci buchi nelle orecchie e vi appendono pietre preziose con un filo. I mori non portano anelli d'oro, bensì d'argento, incastonati con pietre preziose e perle. Dipingono inoltre la loro pelle di vari colori<sup>106</sup>, che neppure l'acqua può togliere per un periodo di sei mesi, nonostante che essi vadano ogni giorno ai bagni, cioè stufe, poiché in tutto il mondo non vi sono stufe belle come al Cairo, e là essi fanno le loro bisogna<sup>107</sup>.

Gli uomini invece, come racconta il Sigoli, usano tuniche dalle maniche molto larghe, un cappellino con turbante, scarpe a mezzo piede e un asciugatoio ai fianchi o sulla spalla:

Tutti i loro vestimenti sono bianchi di boccaccino fine et chi drappi di seta bianchi fini. Et àvene assai et buon mercato. Le vestimenta loro sono lunghe insino in terra avendo le maniche larghissime et lunghe quasi come camici di preti al nostro modo. Et pochi sono i saraini che portino panni di gamba, et niuno saraino porta mai calze pure scarpette a mezzo piede. In capo portano una cappellina rossa azzata et d'intorno alla capellina una benda molto sottile lunga XXV in XXX braccia alla nostra misura. Et portano in mano I sciugatoio bianco, et chi vergato et chi llo porta cinto et chi in sulla spalla. Et la magior parte de' saraini portano le mani di dietro per la via, et dicono ch'è bel costume<sup>108</sup>.

Se ne desume l'immagine di un mondo ricercato e prezioso, in cui l'estetica ha un ruolo molto importante per ambo i sessi così come anche la cura del corpo. Le donne, spiega Mešullam da Volterra, portano i calzoni e vanno alla stufa una volta alla settimana. Gli uomini, al contrario, non portano calzoni e non si lavano la testa ma la radono con il

<sup>106</sup> L'autore sta parlando dell'*benné*, la polvere colorante di origine vegetale utilizzata per tatuaggi temporanei su mani e piedi. La pianta da cui si ricava, la *lawsonia inermis*, è diffusa in tutto il bacino del Mediterraneo orientale, specialmente nei paesi arabi.

<sup>107</sup> MEŠULLAM DA VOLTERRA, *Il viaggio in terra d'Israele*, a cura di A. Veronese, Rimini 1989, pp. 49-50.

<sup>108</sup> SIGOLI, *Mentione delle terre d'oltre mare*, p. 75.

rasoio e la detergono con una spugna<sup>109</sup>. Completa opportunamente il quadro il Sigoli che, da buon mercante, si mostra sorpreso dell'entità della cifra che tutti al Cairo destinavano ai profumi. Le donne e gli uomini, racconta il mercante, spendevano in erbe odorifere tremila bisanti alla volta, e bastavano appena per un giorno<sup>110</sup>.

## 6. LA NOVITÀ DEI DIARI DI PELLEGRINAGGIO

L'atteggiamento della cristianità latina nei confronti dell'Islam cominciò a cambiare tra XI e XIII secolo. Se da un lato era mutato il quadro di riferimento politico, dall'altro anche le coordinate intellettuali erano in profonda e rapida trasformazione. Nonostante la diffidenza nei confronti dell'Islam abbia ispirato buona parte del pensiero occidentale nel Medioevo, è innegabile che vi siano stati anche fenomeni di contiguità che favorivano un confronto tra comunità e culture. Le cose, infatti, andavano diversamente presso quei confini osmotici in cui il mondo cristiano sfumava nel *Dar al-Islam* ma anche nel pellegrinaggio che poteva diventare una inattesa occasione di conoscenza.

«Obstupuimus, quomodo in lege tante perfidie poterant opera tante perfectionis inveniri»<sup>111</sup>, scriveva Riccoldo alla fine del Duecento. Perché una legge così perfida può avere tra i suoi seguaci uomini tanto virtuosi? Nelle intenzioni del frate questo era un rimprovero per i cristiani più di quanto non fosse un elogio per i musulmani. Di fatto, però, già si manifestava quella tendenza a insistere sulle coppie antinomiche che caratterizzò il modo di rappresentare l'Oriente da parte dei pellegrini. Nei diari fiorentini l'opposizione selvatico/domestico era la chiave di lettura attraverso cui si rappresentava l'Oriente mediterraneo in tutte le sue manifestazioni. Quell'antitesi era usata per distinguere, all'interno del mondo dei beduini, i pastori nomadi da quelli parzialmente stanzializzati. Ma funzionava anche per distinguere, in senso più generale, la società urbana da tutto ciò che era in-civile. Il medesimo modello interpretativo trovava riscontro nell'alternanza deserto/giardino entro i cui schemi veniva rappresentato anche il territorio dell'Oltremare. L'ordine, l'armonia, la bellezza appartenevano alla natura antropizzata: il deserto era il luogo dell'arsura, dell'abbandono e dell'assenza di civiltà. Proprio

<sup>109</sup> MEŠULLAM DA VOLTERRA, *Il viaggio in terra d'Israele*, p. 35.

<sup>110</sup> SIGOLI, *Mentione delle terre d'oltre mare*, pp. 87-88.

<sup>111</sup> RICOLDUS A MONTECRUCE, *Liber peregrinationis*, p. 308.

per questo il deserto assumeva un significato squalificante come *habitat* e se le popolazioni beduine vi abitavano, ciò significava che non erano propriamente umane.

Il modello occidentale della *civitas*, intesa come società degli uomini, veniva adattato a paradigma interpretativo del mondo di conseguenza il nomadismo era giudicato come una condizione morale negativa. Fin dalla concezione agostiniana della storia, come già ho detto, l'avvento del cristianesimo aveva emendato la natura selvatica, e quindi in-civile, di tutta la terra. La massima espressione della società degli uomini, ovvero dei cristiani, consisteva appunto nell'edificazione della *civitas* cui si contrapponeva l'antisocietà degli esclusi. L'esilio di Caino «*vagus et profugus in terra*» era l'archetipo di quella lontananza dalla *civitas* che poneva il suo vagare sotto il segno della maledizione<sup>112</sup>. Nella società europea del Medioevo l'erranza era uno stigma che equivaleva al marchio dell'emarginazione, della disapprovazione sociale, del rifiuto. La mobilità strutturale diventava una condizione tanto più negativa quanto più progrediva il confronto con una civiltà che poneva le sue fondamenta – etiche non meno che storiche – sul presupposto della vita stanziale. La polarità domestico/selvatico, urbano/rustico, diveniva così il modello della nuova percezione del nemico.

I viaggiatori riuscivano a osservare il mondo in modo originale, con una sorta di verginità dello sguardo che li rendeva capaci di vedere al di là di ciò che conoscevano. Nelle loro parole si avverte il sottofondo della tradizione occidentale ma, al contempo, si coglie il confronto con un'esperienza inaspettata, non riconducibile alle categorie note. I diaristi fiorentini, anche quando insistono sui pericoli del viaggio, non fanno cenno a questioni dottrinali. Parlano pressappoco delle stesse cose: le piccole ruberie, le maggiorazioni pretese dai funzionari locali, gli scontri e le scaramucce con gli oriundi. Alla fine questi aspetti sono talmente ripetitivi che risulta difficile distinguere il racconto dei fatti dal *topos* narrativo. Eppure è proprio questo atteggiamento monotono che rivela la misura della trasformazione del nemico nell'immaginario dei viaggiatori. Dal *topos* minaccioso del saraceno pagano e mostruoso si era passati con la letteratura di pellegrinaggio al *topos* dell'arabo ladro e selvatico. I nemici non erano più genericamente i *saraceni*, né i *mori*, né i *mamelucchi* convertiti. I nemici, adesso, erano i *beddovini* che derubavano e aggredivano i viaggiatori o il *popolino* che si abbandonava alle *villanie*. Della grandezza malvagia del falso profeta

<sup>112</sup> *Gen.* IV, 12-14.

Maometto e dei suoi adoratori rimaneva ben poco. Attraverso il filtro borghese dell'odeporica si era perduta la dimensione agonica dell'avversario pagano, frantumato in una molteplicità di individui mediocri. A quel punto la trasformazione era compiuta: i diari dei viaggiatori avevano superato anche l'ambivalente lettura dell'Islam che avrebbe attraversato tutto il medioevo e oltre<sup>113</sup>.

<sup>113</sup> Questo contributo esce alle stampe dopo un lasso di tempo alquanto lungo e vista l'impossibilità di intervenire sul testo per ragioni editoriali, integro almeno in parte la bibliografia che non è stato possibile dare in nota: L.A. BERTO, *The Muslims as Others in the Chronicles of Early Medieval Southern Italy*, «Viator. Medieval and Renaissance Studies», XLV, 3 (2014), pp. 1-24; P. CASTRO HERNÁNDEZ, *El viaje y la imagen del otro. Una aproximación a los espacios y las criaturas de Oriente a partir del Libro de las Maravillas de John Mandeville y los viajes de Marco Polo*, in *Historias del Orbis Terrarum*, II, 2 (2010), p. 129-139; S. CONKLIN AKBARI, *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100–1450*, New York-London 2009; N. DANIEL, *Islam and the West, The making of an Image*, Oxford 2009; M. DI CESARE, H. COFFEY, A. SAVIELLO, *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, a cura di A. Shalem, Berlino-Boston, 2013; M. DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, New York-Berlino 2012; J. DONNADIEU, *La représentation de l'islam dans l'"Historia orientalis". Giacomo da Vitry historien*, «Le Moyen Âge», CCXIV (2008), pp. 487-508; R. GEORGE-IVRTKOVIC, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Turnhout 2012; D. HIGGS STRICKLAND, *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton 2003; A. PAGLIARDINI, *Cristiani e pagani nell'epica cavalleresca italiana*, in «Carte di Viaggio. Studi di lingua e letteratura italiana», I (2008), pp. 35-58; M. PASTOUREAU, *Noir. Histoire d'une couleur*, Paris 2008; Idem, *Bestiari del Medioevo*, Torino 2012; J. TOLAN, *Mendicants and Muslims in Dante's Florence*, «Dante Studies», CXXV (2007), pp. 227-248; IDEM, *Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the middle Ages*, Gainesville 2008; A. VANOLI, *L'idea di nemico tra cristiani e mori*, «Actum Luce. Rivista di studi lucchesi», XXXV (2006), pp. 51-82.



LETIZIA PELLEGRINI  
UNIVERSITÀ DI MACERATA

## LA DEFORMITÀ FISICA NELLE FONTI AGIOGRAFICHE DEL BASSO MEDIOEVO

### 1. QUATTRO TERMINI PER UNA IMPOSSIBILE LIMITAZIONE E LA NECESSITÀ DI UNA PREMESSA

A dispetto di una apparente linearità di formulazione, il titolo del mio intervento è in realtà piuttosto malfermo quanto ai termini, per un argomento che richiede di essere meglio circostanziato. *Deformitas* infatti, nella letteratura e nella riflessione dei secoli medievali<sup>1</sup>, copre un campo semantico di difficile definizione, e senz'altro non coincide con (e non si limita a) quanto indichiamo in italiano con il termine 'deformità', e men che meno con la categoria (attualizzante) della 'disabilità', attorno alla quale pure si articolano le più recenti riflessioni storiche sul tema<sup>2</sup>. La limitazione al piano fisico-corporeo parrebbe escludere la dimensione simbolica o quella immaginaria della deformità. Ma, anche escludendo qualsiasi riferimento al livello allegorico, morale o fantasti-

<sup>1</sup> Per agevolare il reperimento dei rinvii, nel citare brani da classici del pensiero e della letteratura medievale (soprattutto per opere di cui esistano molteplici edizioni, traduzioni e ristampe) il riferimento è di carattere topografico, e non alle pagine di una specifica edizione.

<sup>2</sup> Lo studio di J.H. STIKER, *Corps infirmes et sociétés. Essais d'anthropologie historique*, Paris 1982, dedica un capitolo al Medioevo sotto la chiave di *Le(s) systèm(e)s de la charité*. Dopo la sua traduzione in inglese (Michigan University Press nel 1999) si vedano almeno i recenti volumi di I. METZLER, *Disability in Medieval Europe: Thinking about physical impairment during the high Middle Ages, c. 1100-1400*, London-New York 2006; J.R. EYLER (ed.), *Disability in the Middle Ages. Reconsiderations and Reverberations*, Burlington VT 2010; E. WHEATLEY, *Stumbling Blocks before the Blind. Medieval Constructions of a Disability*, Ann Arbor MI 2010. Si noti come peraltro in ciascuno di questi studi trova ampio spazio la trattazione della 'disabilità' nelle fonti agiografiche: si veda la consistente appendice del volume di Irina Metzler, e – nel volume di Joshua Eyler – i contributi specifici da parte di H. SKODA su *Representations of disability in the 13th-century Miracles de Saint Louis*, e di S. WELLS su *The exemplary blindness of Francis of Assisi*.



co della *deformitas*, il corpo trattato in ambito agiografico – *formosus* o *deformis* che sia – è un corpo cristiano che, essendo destinato alla resurrezione della carne o ai tormenti eterni, rimanda necessariamente a una dimensione soprannaturale, ed è con ciò sede di significati ulteriori rispetto a quelli assegnatigli in una dimensione sociale e terrena. Certo, anche se i due corpi (quello fisico-naturale dei medici e quello fisico-simbolico degli agiografi) sono investiti di significati diversi, qualora il corpo sia deforme o deformato reca gli stessi segni: degenerazione, abbruttimento, orrore delle secrezioni, sgradevolezza dell'aspetto, subumanità di talune metamorfosi corporee tali sono, e di questi dirò, ma con la consapevolezza che l'ottica agiografica (che caratterizza i testi in cui li ho cercati) è per sua stessa natura interpretativa, produttrice di significati.

A fronte di una tale compresenza di piani, non aiutano le altre due limitazioni: quella all'ambito testuale-documentario agiografico e quella cronologica al basso Medioevo.

Infatti la limitazione dell'analisi alle fonti agiografiche non è di fatto una limitazione: testi che, pur di genere assai vario, sono comunque riferibili alla presenza tra gli uomini di un individuo riconosciuto come santo (e sono dunque relativi alla sua biografia, al suo culto e ai suoi miracoli), riferiscono continuamente *topoi* o *hapax* relativi alle molteplici accezioni di quanto è *deformis*, o *turpis*, o *foedus*: ma questo lessico me lo ha prestato Tommaso d'Aquino<sup>3</sup>; quindi l'analisi delle fonti agiografiche non autorizza a (e non consente di) prescindere dall'orizzonte del pensiero filosofico e teologico che è implicito – e però trasparente – nella *ratio* stessa di ogni scrittura agiografica e dei molti generi letterari comunemente compresi sotto l'etichetta di 'agiografia'.

Infine, la limitazione cronologica agli ultimi secoli del Medioevo è impossibile da rispettare in agiografia, nonostante l'ambiente agio-

<sup>3</sup> Nella maggior parte dei passi in cui Tommaso usa il lessico relativo alla deformità, lo fa ad esemplificazione di affermazioni relative ad altro. Si veda ad esempio il *De malo* (q. 2 a. 4 ad 2): «[...] sicut nec iudicatur homo *pulcher*, nisi omnia eius membra fuerint *decora*; *turpis* autem iudicatur etiam si unum eius membrum fuerit *deforme*»; *Expositio Peryrmeneias* (lib. 1 l. 11 n. 10): «[...] uno modo, secundum perfectam contrarietatem, sicut *turpis*, idest inhonestus, opponitur *probo*, idest honesto, et *foedus*, idest deformis secundum corpus, opponitur *pulchro*»; *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 13 n. 10: «[...] denudari quibusdam exteriorum bonorum, coinquinat beatitudinem, inquantum scilicet reddit hominem aliquo modo contemptibilem in oculis aliorum, sicut patet de eo qui caret nobilitate, vel bona prole, aut etiam *pulchritudine corporali*. Non enim est omnino felix, qui est *turpis specie*; quia ex hoc redditur in oculis aliorum contemptibilis et despectus».

grafico bassomedievale sia indubbiamente marcato da alcune caratteristiche estranee ai secoli precedenti.

È opportuno richiamare sommariamente, tra queste caratteristiche, almeno alcune estrinseche, che incidono sulla natura stessa delle fonti agiografiche. A partire grosso modo dalla fine del XII secolo la canonizzazione dei santi è riconosciuta tra le *causae maiores*, riservata quindi alla Curia romana, e ci si dota di uno strumento giuridico – quale il processo di canonizzazione – per attingere al riconoscimento di santità pronunciato esclusivamente dal pontefice romano<sup>4</sup>: la qual cosa è gravida di conseguenze appunto sul genere delle fonti agiografiche. Infatti, notoriamente, dall'affermarsi e dal progressivo perfezionarsi di questo strumento giuridico, muta in parte lo statuto della biografia del candidato alla santità: anche le agiografie vere e proprie, quindi, cominciano a gravitare – seppure in forme diverse – attorno alla canonizzazione (o per prepararla – dal momento che la stesura di una *Vita* è parte integrante della procedura – o per celebrare il santo canonizzato, o per fissarne l'immagine ufficiale da divulgare). In secondo luogo, le necessità imposte dal nuovo *iter* previsto per la canonizzazione – in particolare lo svolgimento delle inchieste locali come primo livello di acquisizione di informazioni (*inquisitio in partibus*) – determina forme serrate di indagine relative alla dinamica dei miracoli operati per intercessione del candidato, con attenzione specifica a sintomi ed effetti della malattia e della guarigione. Ad influire in modo innovativo sulla agiografia bassomedievale è anche il dato della 'città' come ambiente della santità che determina – assieme alla vivace sperimentazione di forme nuove di religiosità – il relativo emergere di nuovi modelli di santità: dapprima i laici borghesi, poi i membri delle *religiones novae* e la galassia di *mulieres religiosae* attratte della loro orbita, e di cui i frati si fanno in qualche modo agiografi. Questa sinergia tra chierici sensibili alla *novitas* religiosa e personaggi dalla travagliata esperienza religiosa è tutt'altro che estranea alla seconda metà del XII secolo, nella quale anzi affonda le proprie radici (come del resto in genere le *novitates* del XIII secolo, religioso e non solo). Infine, la necessità di servire, con raccolte abbreviate, il mestiere di predicatore determina – a partire dall'inizio del XIII secolo – il progressivo sviluppo di un genere letterario e di uno strumento culturale (i leggendari agiografici abbreviati, appunto) che trova il proprio culmine (e insieme trae secolare alimento) dalla compilazione *aurea* di Iacopo da Varazze: nella

<sup>4</sup> Cfr. R. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198-1302)*, Assisi (Perugia) 2006.

quale tuttavia le *legende* dei santi nuovi si collocano senza difficoltà tra quelle dei santi di lunga tradizione, e per lo più tardo-antichi.

A dire – in agiografia – del passaggio tra alto e basso Medioevo non è solo il carattere ibrido evidente in alcune agiografie del XII secolo, ma anche la permanenza di storie, immagini, tradizioni, modelli che – tramite la «strettoia compilativa»<sup>5</sup> della *Legenda aurea* – transitano (seppure abbreviate) nel patrimonio immaginario, liturgico e omiletico basso-medievale. E in ogni caso è difficile (direi impossibile) trovare in fonti agiografiche basso-medievali elementi di cui non si riconoscano solidi riferimenti (spesso anche testuali) nel patrimonio agiografico tardo-antico e alto-medievale, come del resto nessuno dei miracoli – compresi quelli punitivi e atmosferici – attribuiti ai santi novelli o moderni, sfugge alla tipologia dei miracoli evangelici.

## 2. *DEFORMITAS*, SINONIMI E CONTRARI: UN TENTATIVO DI DEFINIZIONE

Per cercare di dirimere la polivalenza semantica assegnata nel lessico medievale a *deformitas*, si è cercato un punto di partenza, trovandolo nella enciclopedica trattazione isidoriana *de portentis* che, sullo sfondo di una riflessione pancalistica agostiniana<sup>6</sup>, distingue grossomodo tre categorie di portenti. Innanzitutto gli individui portentosi, che presentano cioè sproporzioni, eccessi o mancanze: non solo quelli che nel Novecento si sono chiamati *freak (of nature)* – esibiti nei circhi e nelle fiere – ma anche semplicemente soggetti segnati da quelle caratteristiche eccessive che si trovano esemplificate nella letteratura medievale (un esempio per tutti sono le varie deformità dei figli di Melusina e Raimondino)<sup>7</sup>; una seconda categoria è individuata negli interi popoli

<sup>5</sup> Mutuo l'espressione da Corrado Bologna che la riferisce alla 'fortuna' della sistematizzazione operata nel *Liber monstruorum de diversis generi bus* (ed. a cura dello stesso, Milano 1977) nell'*Introduzione*, p. 12.

<sup>6</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVI, 8: «Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creati quid oporteat vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulchritudinem quarum partium vel similitudine vel diversitate contextat. Sed qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quo referatur ignorat».

<sup>7</sup> Cfr. edizione *Mélusine par Jehan d'Arras*. Nouvelle édition, conforme à celle de 1478, revue et corrigée avec une préface par M. Ch. Brunet, Paris 1854 (Bibliothèque elzévirienne – 48), pp. 116-118.

segnati da caratteristiche fisiche che li fanno mostruosi; infine Isidoro individua la categoria dei *portenta ficta*, cioè individui sì mostruosi, ma fantastici e letterari. Tal che individui nati con tre gambe, Pigmei e Sciapodi, Minotauro e Chimera, sono distinguibili in tanto in quanto pensati sotto la stessa categoria concettuale di *portentum*, e tutto ciò in un paragrafo che segue immediatamente il *de homine et partibus eius*, consistente nello scandaglio dell'assetto 'normale' del corpo umano<sup>8</sup>.

In base a questa tripartizione parrebbe ovvio che la deformità al centro della nostra attenzione debba limitarsi al primo dei tre tipi isidoriani; giacché quello che Isidoro indica come mancanze ed eccessi di organi, arti e funzioni è semplicemente un'altra definizione possibile della *deformitas* del malato (e non mancano, in agiografia, ad esempio le donne barbute). Non è in realtà così: anche le deformità del secondo e del terzo tipo sono ampiamente attestate nella letteratura agiografica che è piena anche di racconti inerenti il deforme nella accezione del popolo mostruoso e dei *portenta ficta*. Del resto, anche volendo espungere dalla analisi questo tipo di eccessi, non possono essere obliterati alcuni elementi: lo stesso Isidoro, presentando i Satiri, li descrive come «*homunciones aduncis naribus; cornua in frontibus, et caprarum pedibus similes, qualem in solitudine Antonius sanctus vidit*»; uno di loro si dichiara emissario dell'intera popolazione di Fauni e Satiri e offre datteri ad Antonio chiedendogli di intercedere presso il Signore per il loro 'riconoscimento': l'imponente dispiegamento di portenti e metamorfosi belluine sperimentato dall'anacoreta egiziano si presta (veicolato dal racconto di Girolamo nella *Vita Pauli*) a ovvio riferimento per l'enciclopedista<sup>9</sup>. In ogni caso occorre almeno ricordare la funzione fondante per un immaginario di questo tipo costituita da un classico della agiografia, come la *Navigatio sancti Brendani*<sup>10</sup>,

<sup>8</sup> Il libro XI delle *Etymologiae* è ora edito a sé: ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae, libro XI (De homine et portentis)*, a cura di F. Gasti, Paris 2010.

<sup>9</sup> *Etymologiae*, libro XI, III, 21; cfr. HIERONYMUS, *Vita Pauli. Het leven van Paulus van Thebe, bezorgd, vertaald en toegelicht door Vincent Hunink Uitgeverij, Leuven 2002*, par. 8: «*Stupens itaque Antonius et de eo quod uiderat secum uolens ulterius progrediebatur. Nec mora, inter saxosam conuallem haud grandem homunculum uidet aduncis naribus, fronte cornibus asperata, cuius extrema pars corporis in caprarum pedes desinebat. Et hoc adtonitus expectaculo scutum fidei et loricam spei bonus praeliator arripuit*».

<sup>10</sup> *Navigatio sancti Brendani*, a cura di G. Orlandi, Milano 1968: si pensi in particolare al mostro marino «*immensae magnitudinis [...] quae jactabat de naribus spumas et sulcabat undas velocissime cursu quasi ad illos devorandos*» (cap.

così come la grande quantità di mostri, draghi e leviatani sconfitti ad esempio da san Giorgio o da santa Margherita<sup>11</sup>; o i vari draghi e serpenti che, respinti dal mare che avevano raggiunto tramite il Tevere in piena, scatenano con la loro putrefazione la peste inguinaria su Roma<sup>12</sup>: mostri che risalgono le correnti della agiografia altomedievale passando per le *legende* abbreviate; e infine – e per tutti – la leggenda di san Cristoforo, che alcune varianti orientali – seguite da una insistita iconografia – vogliono cinocefalo e che in Occidente (come in Oriente) è comunque *monstruosus* per gigantismo fin nella icastica descrizione di Iacopo da Varazze: «procerissime stature vultuque terribili erat, et XII cubitos in longitudine possidebat»<sup>13</sup> (talmente alto da essere ‘sgambato’ dai canonici del Duomo di Barga)<sup>14</sup>.

Come si vede, la accezione di mostruoso come abnorme, che si è tentato di cacciare dalla porta dell’organizzazione del discorso, rientra dalla finestra dell’agiografia; era del resto troppo ben presente alla sensibilità degli scrittori (e dei lettori) del basso Medioevo: si tratta, in fin dei conti, di quel troppo citato repertorio di mostruosità squaderato da Bernardo di Clairvaux che stigmatizza la «ridicola monstruositas, mira quaedam deformis formositas et ac formosa deformitas»

XXIII); al fabbro «hispidus valde et ingens atque tenebrosus», poi *barbarus* (cap. XXXI); a Giuda «sedentem supra petram hispidum ac deformem» (cap. XXXII), e infine a Paolo eremita, (*un vecchio bianco per antico pelo...*) alla vista del quale i compagni di Brandano rimangono stupefatti «non solum de sua prophetia verum etiam de suo habitu. Erat autem coopertus totus capillis suis et barba et ceteris pilis usque ad pedes et erant candidi sicut nix prae nimia senectute. Tantum facies et oculi videbantur illius. Nihil aliud erat sibi indutum exceptis pilis qui egrediebantur de suo corpore» (cap. XXXIII).

<sup>11</sup> IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, ed. critica a cura di G.P. Maggioni, 2 voll., Firenze 1998 [d’ora in poi *Legenda aurea*], LVI – *De sancto Georgio*, pp. 391-398 (in part. pp. 392-394); LXXXIX – *De sancta Margarita*, pp. 616-620 (in part. p. 618, dove si noti che nel riferire la versione secondo la quale Margherita è stata ingoiata e poi è uscita illesa dal ventre del drago, ucciso dal segno della croce, Iacopo da Varazze commenta: «istud autem quod dicitur de draconis devoratione et illius crepatione, apocryphum et frivolum reputatur».

<sup>12</sup> *Legenda aurea*, XLVI – *De sancto Gregorio*, p. 288.

<sup>13</sup> *Legenda aurea*, XCVI – *De sancto Christophoro*, pp. 663-669. Per la complessa tradizione agiografica e iconografica relativa a san Cristoforo si rinvia all’esaustivo dossier curato da David WOODS su <http://www.ucc.ie/milmart/Christopher.html>.

<sup>14</sup> Come si legge nel gustosissimo Antonio Guadagnoli che rimprovera bonariamente ai barghesi di aver lasciato il patrono invendicato; cfr. *Raccolte complete delle poesie giocose...*, Pisa 1857, t. I, p. 126.

che, inopportuna­mente raffigurata negli elementi architettonici delle abbazie, distrae i monaci in preghiera<sup>15</sup>.

Ma che succede quando quella *deformitas* scende dai doccioni delle cattedrali, dai capitelli dei chiostrì, dalle miniature dei codici, dal dominio disincarnato dell'immaginario e del mito passati per la letteratura (anche agiografica)? Che succede quando la *deformitas* si incarna, diviene deformità fisica e letterale delle carni e dei corpi, diviene palpabile deformità fisica esperita nel quotidiano? Questa – si direbbe – deformità reale di corpi reali è quella che ha come suoi contrari bellezza e compiutezza (*formositas* e *perfectio*).

La deformità così intesa può riguardare direttamente la persona dei santi, o provocarne l'intervento qualora sia esperita da individui che a loro si rivolgono per invocare il ritorno alla originaria integrità della persona.

Qualora riguardi i santi la *deformitas* è aperta a ogni tipo di declinazione e di eccesso: ad esempio può essere congenita, o progressivamente acquisita attraverso prove e pratiche ascetiche, può avere rapporti ambivalenti con la *formositas*, e infine – come la *deformitas* del Crocifisso (la cui potente tradizione giunge fino alla *Imitatio Christi*...: «in mundo ab hominibus despectus, et [ ] inter opprobria derelictus») – può essere una *deformitas* vicaria dell'espiazione delle pene degli uomini. Nel caso invece dei fedeli che chiedono l'intercessione dei santi, e quindi la grazia di vedere ripristinata la funzionalità del proprio corpo, la deformità può essere congenita o derivare da malattia e da incidente: è comunque una *dis*-grazia da sanare. La deformità dei comuni fedeli è esclusivamente quella del corpo malato, che può essere malato anche di malattie orribili, dagli effetti mostruosi.

Sul piano interpretativo, quindi, tra la deformità (moralizzata e spiritualizzata) dei santi e quella (clinica e sociale) dei fedeli che si rivolgono

<sup>15</sup> BERNARDI CLAREVALLENSIS *Apologia ad Guillelmum Sancti Theodorici abbatem*, XII, 28-29. Il testo, per quanto notissimo, merita di essere richiamato in alcuni passaggi: «Ceterum in claustris, coram legentibus fratribus, quid facit illa ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas? Quid ibi immundae simiae? Quid feri leones? Quid monstruosi centauri? Quid semihomines? Quid maculosae tigrides? Quid milites pugnantes? Quid venatores tubicinantes? Videas sub uno capite multa corpora, et rursus in uno corpore capita multa. Cernitur hinc in quadrupede cauda serpentis, illinc in pisce caput quadrupedis. Ibi bestia praefert equum, capram trahens retro dimidiam; hic cornutum animal equum gestat posterius. Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum apparet ubique varietas, ut magis legere libeat in marmoribus, quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando» (citato dalla edizione in *Opere di san Bernardo*, a cura di F. Gastaldelli, Milano 1984).

ai santi c'è un irriducibile abisso di significato e di rilevanza: le rispettive deformità vanno trattate separatamente e non possono essere misurate con lo stesso metro. Eppure si situano entro uno stesso orizzonte di pensiero.

Valgono, a inquadrare i termini del discorso, alcuni cenni al tema che sviluppa Tommaso d'Aquino commentando le *Sentenze* di Pietro Lombardo:

in corpore humano potest esse deformitas dupliciter. Uno modo ex defectu alicuius membri, sicut mutilatos turpes dicimus; deest enim eis debita proportio ad totum; [...] alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel indebita quantitate vel qualitate vel situ, quae etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur; et de talibus deformitatibus et similibus defectibus, sicut sunt febres et huiusmodi aegritudines, quae interdum sunt deformitatis causae, Augustinus indeterminatum sub dubio relinquit in Enchiridio ut in littera [d. 44, c. De reprobis autem] Magister dicit. Sed apud doctores modernos est duplex super hoc opinio. Quidam enim dicunt quod huiusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt, considerantes eorum damnationem qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet, ecc.<sup>16</sup>

Non sfugga che la trattazione tomista di tali argomenti – ampiamente ripresa nella *Summa* – si legge soprattutto a commento delle *distinctiones* XXX del II libro e XLIV del IV libro, relative rispettivamente alla trasmissione del peccato di Adamo e allo statuto del corpo risorto. Mentre il sapere medico comincia a indagare eziologia e sintomatologia delle malattie e delle deformità fisiche, il sapere teologico misura i *defectus* o l'integrità del corpo esclusivamente con il metro dell'escatologia. Il problema costituito dal discorso agiografico è esattamente quello di essere situato, come i suoi eroi, tra terra e cielo: proprio nella funzione intercessoria dei santi per la guarigione dei malati e nei segni della santità che i santi veicolano con il loro proprio corpo risiede anche la indefinitezza dell'orizzonte di chi ne scrive. Il corpo deforme degli agiografi (cioè la *deformitas* dei santi e dei loro fedeli) è collocato sulla linea di confine tra questo e l'altro mondo: oltre la clinica e prima dell'escatologia. La *deformitas* fisica è quindi riconosciuta carica di segni che, sperimentati e spesi sulla terra, trovano il loro significato in prospettiva ultraterrena.

Come la *pulchritudo* e tutto ciò che è *pulcher* e *formosus*, anche i suoi molteplici contrari (indicati per lo più come *turpitude* o *deformi-*

<sup>16</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 1 co.

*tas*) hanno uno statuto ambivalente nell'ambito della agiografia. Tale ambivalenza comincia con il degrado del Cristo crocifisso, che si vuole anticipato nel servo sofferente di Isaia del quale si dice che era

sfigurato per essere d'uomo il suo aspetto, e diversa la sua forma da quella dei figli dell'uomo [...]. Non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi, non splendore per poterci piacere. Disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia; era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima<sup>17</sup>.

Proprio sulla abiezione del crocifisso si innesta la pregnante riflessione agostiniana di una *deformitas* che redime: «*Deformitas Christi te format. Ille enim si deformis esse noluisset, tu formam quam perdidisti non recepisses. Pendebat ergo in cruce deformis, sed deformitas illius pulchritudo nostra erat*»<sup>18</sup>.

Ma, a proposito di ambivalenza della *deformitas* del Cristo, risulta molto più incisivo al nostro scopo il riconoscimento che Iacopo da Varazze – citando direttamente Agostino – fa pronunciare agli angeli:

«*Quis iste rex glorie?*» Quibus alii respondentes dixerunt: «*Hic est ille candidus et roseus, hic est ille qui non habuit speciem neque decorem; infirmus in ligno, fortis in spolio, uilis in corpusculo, armatus in prelio, fedus in morte, pulcher in resurrectione, candidus ex virgine, rubicundus in cruce, fuscus in obprobrio, clarus in celo*»<sup>19</sup>.

In agiografia, la deformità manifesta tutto il suo potenziale di ambiguità: i santi di norma sono 'belli', ma possono essere anche decisamente non belli, e soprattutto possono giungere ad avere un aspetto sgradevole e persino orribile, esito di estenuanti pratiche ascetiche. Ma agli occhi dei contemporanei, nella mentalità diffusa, questa regressione al belluino può anche essere letta come segno di una mancata prossimità a Dio o addirittura della presenza demoniaca: è l'equivoco suscitato in Zosima dall'aspetto di Maria Egiziaca, provata dal sole del deserto, che appare – nel linguaggio abbreviato di Iacopo da Varazze – «*ambulantem nudo nigroque corpore et ex incendio solis exusto*», e che rimprovera Zosima dicendogli: «*me, peccatricem mulierem, immundum*

<sup>17</sup> Is., 52, 14; 53, 2-3.

<sup>18</sup> AGOSTINO, *sermo XXVII*, 6 (*de psalmo XCV*).

<sup>19</sup> *Legenda aurea*, LXVII – *De ascensione Domini*, pp. 486-487.



spiritum extimasti»<sup>20</sup>. Del resto l'equivoco di Zosima è facilmente concepibile se si pensa alla più insistita rappresentazione bassomedievale del diavolo: quando ha un colore, è invariabilmente *niger* e comunque, se può usare forme di angelica bellezza per sedurre, quando svela la propria natura lo fa tramite la più terrificante bruttezza<sup>21</sup>.

### 3. IL XII SECOLO: UNA SVOLTA

Se – per via il peculiare metodo di consapevole accumulazione e reimpiego che caratterizza il procedere del pensiero medievale – quasi tutto si trova in quasi tutti gli autori, non v'è dubbio che anche rispetto ai nostri due temi congiunti – la deformità fisica e la scrittura agiografica – il XII secolo presenti quei caratteri di svolta che gli sono annessi in modo consolidato. Come ha ben scritto Paolo Golinelli, la produzione agiografica del XII secolo presenta un carattere ibrido, oscillante tra innovazione non ancora compiuta e stanca stereotipizzazione: in essa trovano spazio vicende di uomini e donne la cui vocazione religiosa sarebbe stata canalizzata, nel secolo successivo, entro l'alveo mendicante<sup>22</sup>.

Per quanto si voglia affrancarsi dagli anacronismi di certa storiografia di genere, appare tuttavia chiaro che l'alveo mendicante funzionò, fino al monopolio della vita religiosa, per i *fratres*, ma non per le *sorores*, non potendo la società bassomedievale permettersi, per vari motivi, di consentire alle donne di agire congiuntamente le tre caratteristiche compresenti nella istituzionalizzazione dello spirito mendicante: apostolato itinerante, predicazione pubblica e vita comunitaria. Questa necessariamente mancata possibilità di un inquadramento per la religiosità pauperistico-evangelica femminile diverso da quello tradizionale (monastico claustrale) rappresenta forse il più notevole incentivo alle sperimentazioni che le *mulieres religiosae* attuano lungo tutto il basso Medioevo nel tentativo di cercare (o nella impossibilità di trovare) una propria colloca-

<sup>20</sup> *Legenda aurea*, LIV – *De sancta Maria Egyptiaca*, pp. 375-377.

<sup>21</sup> Sul diavolo come terminale catalizzante ogni mostruosità cfr. le riflessioni di BOLOGNA, *Liber monstruorum*, p. 15.

<sup>22</sup> P. GOLINELLI, *Italia settentrionale (1130-1220)*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, sous la direction de G. Philippart, I, Tournhout 1994, pp. 125-153 e il più recente ID., *Hagiographie et cultes civiques dans l'Italie du Nord (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, in *Cultures italiennes (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de I. Heullant-Donat, Paris 2000, pp. 239-267.

zione nell'ordine della *societas christiana*: la deformità fisica conseguita da alcune donne, di cui tra breve si dirà, è uno degli esiti di queste sperimentazioni condotte ai margini della vita religiosa istituzionale.

Le agiografie del XII secolo pullulano di biografie irrequiete, di individui dalla incerta collocazione istituzionale ma che esprimono in modo letteralmente clamoroso il vigore della propria ricerca religiosa; e sono casi osservati da personaggi del calibro di Tommaso da Cantimpré o Jacques de Vitry. Si veda ad esempio la vicenda di Cristina non a caso detta *mirabilis*<sup>23</sup>: una vicenda centrata su una corporeità esasperata e abnorme fino al mostruoso. Cristina vola come un uccellino, vive sugli alberi o, per giorni, sotto le gelide acque della Mosa, rimane appesa per giorni al patibolo degli impiccati, e senza alcuna difficoltà e senza conseguenze si getta nel fuoco, o sotto la ruota del mulino, o in pentoloni d'acqua bollente... La vicenda di Cristina inizia con una sua clamorosa resurrezione. Durante le esequie, si rianima e letteralmente vola via dal feretro e si eleva fino al tetto della chiesa, poi comincia la sua 'seconda vita' durante la quale svolge il compito che le è stato assegnato al momento di questa resurrezione: attenuare con la propria sofferenza fisica le pene delle anime purganti. Cristina non è deforme, ma le sue *performance* rimandano a una dimensione sovrumana che la fanno per alcuni pazza, per altri pericolosa o posseduta, e per tutti *mirabilis*: un *monstrum* imprevedibile, che fa cose inimmaginabili che – per inciso – si cerca di arginare con insistiti tentativi (tutti falliti) di cattura e detenzione in carcere<sup>24</sup>.

La deformità della malattia nel pieno XII secolo è emblematicizzata dalla presenza pervasiva dei lebbrosi. Un testimone al processo di canonizzazione di Galgano afferma che all'oratorio del beato Galgano era venuto un «leprosus de Maritima cum cerea imagine multum deformi». Il vescovo di Volterra, lì presente, glie ne chiede ragione. Allora l'uomo racconta che «a comuni hominum cohabitatione separatus fuerat lepra totus aspersus et infectus [...] et quia invocato nomine sancti viri liberationis senserat beneficium», aveva deciso di recarsi lì e di offrire quella immagine «in signum gravissime infirmi-

<sup>23</sup> *De S. Christina Mirabili Virgine auctore Thoma Cantimpretano Ordinis Praedicatorum* ex codice nostro membranaceo Ms. Camerensi in Belgio prope Bruxellas, cum pluribus aliis collato, in *Acta Sanctorum*, t. V Julii (24), ed. 1868, pp. 650-656.

<sup>24</sup> Sulla vicenda di Cristina *Mirabilis* si veda ora il recente contributo di M. CASSIDY-WELCH, *Incarcération du corps et libération de l'esprit: un motif hagiographiques*, in *Enfermements. Le cloître et la prison (VI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, a cura di I. Heullant-Donat, J. Claustre, E. Lusset, Paris 2011, pp. 57-70, in part. alle pp. 62 ss.

tatis, quam perpressus fuerat»<sup>25</sup>. Siamo nel 1185: solo due anni prima il III Concilio lateranense aveva sanzionato, come contrario alla carità cristiana, il comportamento di alcuni sacerdoti che non permettono ai lebbrosi, «qui cum sanis habitare non possunt et ad ecclesiam cum aliis convenire», di avere chiese e cimiteri né di avere a disposizione un sacerdote a loro destinato. Il canone ordina quindi che dovunque vi sia una comunità isolata e abbastanza numerosa di lebbrosi, costoro possano costruire chiesa e cimitero e che possano giovare del ministero di un presbitero<sup>26</sup>. Il canone conciliare è senz'altro indizio (più che non causa) di un cambiamento di mentalità proprio dello scorcio del XII secolo, che non investe solo la lebbra e la malattia in genere, ma una impostazione della spiritualità fondata sulla umanità stessa di Gesù (una spiritualità che ottunde il trionfo del risorto con la tenerezza del Gesù bambino e l'obbrobrio del *Christus patiens*): una spiritualità, quindi, aperta con misericordia alle manifestazioni della povertà, della precarietà esistenziale e della marginalità sociale. I lebbrosi, così evidentemente presenti nei miracoli evangelici, si prestavano particolarmente ad essere oggetto di questa attenzione, dal momento che alla malattia che li rendeva deformati era tradizionalmente annesso un valore di segno morale. Così Francesco d'Assisi inizia il proprio testamento menzionando l'incontro con i lebbrosi, pratica enfatizzata dalle diverse fonti francescane: tutte descrivono la naturale ripugnanza di Francesco alla loro vista, e riferiscono con accuratezza i molti modi in cui Francesco si prendeva cura di loro; e un incontro con un lebbroso ha del soprannaturale: Francesco lo incontra mentre cavalca in aperta pianura e superando le proprie resistenze lo bacia, dopodiché il lebbroso sparisce alla vista<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. numero 2018 nell'edizione dell'*inquisitio in partibus* a cura di F. SCHNEIDER, *Der Einsiedler Galgan von Chiusdino und die Anfänge von S. Galgano* (Analecta Toscana – IV), «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XVII (1914-1922), pp. 7-77.

<sup>26</sup> Canone 23: *Cum dicat Apostolus*; cfr. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo *et al.*, Bologna 1991 (1973<sup>1</sup>), pp. 222-223.

<sup>27</sup> Per semplificare i rinvii al *corpus*, variamente edito, delle fonti francescane, si farà riferimento alla corrente traduzione italiana nel volume *Fonti francescane*, a cura della Biblioteca Franciscana di Milano, Padova 1980<sup>3</sup>, d'ora in poi abbreviato con la sigla FF. Per l'episodio specifico dell'incontro con il lebbroso si veda la *Vita prima* di Tommaso da Celano, cap. V (FF § 592), la *Legenda maior* di Bonaventura, cap. I, 4 (FF § 1043) e la *Legenda trium sociorum*, cap. IV, 11 (FF § 1407-1408).

Questa troppo rapida evocazione dei tratti salienti del XII secolo agiografico è sufficiente a mostrare come allora si sia elaborato un assetto culturale, giuridico, medico e anche agiografico destinato ad amplificarsi e ad articolarsi nei secoli basso-medievali.

#### 4. SANTI: BELLI O DEFORMI, BRUTTI O IMBRUTTITI

Una fisiognomica della santità non è unidirezionale verso il bello, prerogativa della Vergine *tota pulchra*<sup>28</sup>. La *formositas* e la *deformitas* dei santi invece hanno valenze e rapporti variabili: se i santi sono belli d'aspetto, sono ancor più belli nell'animo; se sono fisicamente deformi, la loro imperfezione formale è concessiva: sebbene siano tali, tuttavia brillano di luce interiore.

Se la bellezza nelle fattezze e nei volti dei santi è infatti segno di elezione, può essere non di meno tramite di tentazione e strumento della vanità. Per molte martiri, topicamente, la bellezza della figura è il tramite perché possano convertire il prefetto romano che le vorrebbe in spose e quindi il tramite per il quale o ottengono la loro conversione o arrivano dritte dritte al martirio. E sono sempre bellissime, perché devono essere tentatrici, le meretrici inviate agli eremiti perché appunto li inducano a violare la pratica della castità. Sono anche necessariamente bellissime le donne che, alla vibrata reazione dei santi alla loro presenza, scoprono la loro natura di travestimento diabolico svanendo incenerite tra orribili fetori. Ma in tutti i casi in cui la *pulchritudo* delle fattezze dei santi non sia funzionale alla vicenda agiografica, i santi di per sé sono brutti, o imbruttiscono, e sono passibili di ogni accezione di deformità: dalle mutilazioni imposte ai martiri con gli insistiti tentativi di crudeltà crescente messi in atto per sopprimerli, all'abbruttimento conseguente l'asperità delle pratiche ascetiche. La *Legenda aurea* riferisce l'autoritratto di san Girolamo vergato in una lettera ad Eustochio, quando contrappone la propria fisicità degradata dal deserto alla tentazione delle romane delizie:

<sup>28</sup> Si veda la minuziosa descrizione dei particolari anatomici del volto e del corpo della Vergine nel poema duecentesco *Vita beate virginis Marie et Salvatoris rhythmica*, a cura di A. Vögtlin, Tübingen 1888: al libro I, vv. 665-760 (*De dispositione corporis sanctae Mariae et mira pulchritudine eius*) si dispiega un vero canone (invero assai stereotipato) della bellezza femminile con elencazione di tutte le sue caratteristiche e menzione sistematica di quelle a loro contrarie.

Quotiens in eremo constitutus et illa solitudine vasta que exusta solis ardo-ribus horridum monachis prestat habitaculum putavi me Romanis deliciis interesse; horrebant sacco membra deformia, squalida cutis situm Ethiopice carnis adduxerat; cotidie lacrimae, cotidie gemitus et si quando repugnantem sompnus imminens oppressisset, nuda humo vix ossa herentia collidebam. [...] Et cum scorpionum tantum essem socius et ferarum, sepe choris intereram puellarum et in frigido corpore et carne premortua sola libidinum incendia pullulabant<sup>29</sup>.

Dal deserto dei padri all'alto Medioevo, di sapore diverso è la bruttezza imputata a Martino di Tours al momento della elezione episcopale: a fronte di una pressione quasi unanime, «pauci tamen et nonnulli ex episcopis qui ad constituendum antistitem fuerant evocati, impie repugabant dicentes scilicet contemptibilem esse personam, indignum esse episcopatu, hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem»<sup>30</sup>.

Di Francesco d'Assisi non si dice mai che fosse bello di volto e di aspetto, anzi, il suo primo biografo né fa una accurata descrizione fisica da cui si indovina esattamente il contrario: lineamenti quasi scimmieschi<sup>31</sup>, e Tommaso da Spalato parla del suo aspetto senza mezzi termini: «Portava un abito dimesso; la persona era spregevole, la faccia senza bellezza»<sup>32</sup>. La non-bellezza di Francesco è dato confermato da frate Masseo (indicato invece da Francesco stesso come il più bello tra

<sup>29</sup> *Legenda aurea*, CXLII – *De sancto Ieronimo*, vol. II, pp. 1002-1012, p. 1004.

<sup>30</sup> Cfr. *Vite dei santi*, a cura di Ch. Mohrmann, 4 voll.: vol. IV, *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit (1983); *Vita Martini* a cura di J.W. Smit, pp. 4-67, cap. IX, 3, p. 26.

<sup>31</sup> TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, cap. XXIX, 83, che qui si cita – data l'attinenza al tema – in latino, dall'edizione curata da Quaracchi nel vol. X degli *Analecta Franciscana*: «Statura mediocris parvitati vicinior, caput mediocre ac rotundum, facies utcumque oblonga et protensa, frons plana et parva, mediocres oculi, nigri et simplices, fuscii capilli, supercilia recta, nasus aequalis, subtilis et rectus, aures erectae sed parvae, tempora plana, lingua placabilis, ignea et acuta, vox vehemens, dulcis, clara atque sonora, dentes coniuncti, aequales et albi, modica labia atque subtilia, barba nigra, pilis non plene respersa, collum subtile, humeri recti, brevia brachia, tenues manus, digiti longi, ungues producti, crura subtilia, parvuli pedes, tenuis cutis, caro paucissima, aspera vestis, somnus brevissimus, manus largissima».

<sup>32</sup> THOMAE SPALATENSIS *Historia Pontificum Salonitanorum et Spalatensium* (cfr. FF § 2252).

i frati), nel passo celebre in cui chiede, e si chiede – per provare l'umiltà di Francesco – perché proprio a lui tutto il mondo corra dietro: tra le carenze della sua persona, la prima evocata è quella dell'avvenenza: «Tu non se' bello uomo del corpo»<sup>33</sup>.

Chiara era invece «bella de la faccia», come dichiara un testimone al processo<sup>34</sup>, ma ad entrambi il demonio formula il proprio ricatto in termini di minaccia della deformità. Mentre Francesco è in preghiera in una grotta

'l nimico dell'humana generatione, si sforza lui ritrarre dall'incominciato lavoro: dando a lui timore et horrore. Perocché era in Ascesi una femina giobbosa et deforme, et fuor di natura, la quale quando il demonio all'huomo de Dio apparve, a memoria gli riducea, et minacciavagli, che quella giobbosità la gettaria a lui, se dal concetto proposito non se rimanesse<sup>35</sup>.

Chiara è passibile di un assalto demoniaco ben più articolato: mentre prega in lacrime le appare il demonio in forma di fanciullo nero e la ammonisce: «Non piangere tanto, perché diventerai cieca» e l'indomani rincara la dose della minaccia: «Non piangere tanto se non vuoi che ti coli dalle narici il cervello liquefatto: perché poi ne avrai il naso storto», e lei risponde che chi ama il Signore non subisce alcuna deformazione<sup>36</sup>.

Elisabetta di Turingia sfregia con il taglio forzato dei capelli una bella ragazza<sup>37</sup>, ma ben prima san Giacomo, ad esempio, aveva punito con un invecchiamento repentino l'atteggiamento disinvolto con cui tre giovani lavandaie esibiscono la loro effervescente (e per lui provocante) giovinezza: seccata per sua maledizione la sorgente alla quale lavavano la biancheria, e trasformati i loro capelli neri in foglie d'autunno su giovani alberi<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. *Fioretti*, cap. X (FF § 1838).

<sup>34</sup> Cfr. la deposizione del XVIII testimone entro il processo di canonizzazione di Chiara (FF § 3132).

<sup>35</sup> *Legenda trium sociorum*, IV, 12 (FF § 1409). Cfr. *La Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni*, a cura di M. da Civezza e T. Domenichelli, Roma 1894, da me consultato online: [http://www.classicitaliani.it/francesco/leggenda\\_tre\\_compagni\\_ita.htm](http://www.classicitaliani.it/francesco/leggenda_tre_compagni_ita.htm).

<sup>36</sup> *Legenda di santa Chiara*, 19 (FF § 3198).

<sup>37</sup> Cfr. *Legenda Aurea*, CLXIV – *De sancta Elizabeth*, p. 1170.

<sup>38</sup> La vita di san Giacomo si legge entro le storie dei monaci siriani di Teodoro di Ciro, cfr. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, I, « Histo-

Il parto deforme è una paura ancestrale, un assillo atavico: lo ricordano agiograficamente a Flavia Domitilla Nereo e Achilleo, per indurla a non contrarre nozze<sup>39</sup>; lo ‘sperimenta’ Nerone quando, per influsso dei maghi, volendo a tutti i costi partorire, genera una orribile rana; Nerone non è un santo, ma l’episodio è ricordato da Iacopo da Varazze nella *legenda* di san Pietro apostolo<sup>40</sup>. La nascita deforme è ricordata per molti santi. Ermanno lo Storpio, o ‘il rattappito’, ne è capofila, giacché trova nella deformità il proprio attributo: nato paralitico, aveva anche «ore lingua labiisque dissolutis, fractos et vix intelligibiles verborum sonos quomodocumque tractim formaverit»<sup>41</sup>. Un caso bassomedievale clamoroso è quello di Margherita di Città di Castello, detta anche ‘la cieca della Metola’ (il suo paese natale), presentata dal suo agiografo latino come «paupercola, corpore deformis et abiecta»; e più oltre spiega il ‘*paupercola*’: «in sue nativitatibus exordio hec dotata fuit non tantum rerum sed etiam corporis notabili paupertate, dum oculis privata in hoc mundo fuit educta, dum illi corporis partita cum multa deformitate fuit adjecta». Margherita quindi, nata non solo cieca ma anche deforme, viene nascosta dai genitori che si vergognavano del suo aspetto fisico. Nel momento in cui i genitori chiedono per lei la grazia della guarigione, senza ottenerla, la abbandonano. La peregrinazione e le migrazioni di Margherita (sperimentate da tante altre *mulieres religiosae* dei suoi tempi) sono nel suo caso scatenate dalla difficoltà a trovare una collocazione religiosa istituzionale proprio in ragione della sua deformità congenita<sup>42</sup>.

re Philothée», I-XIII, Paris 1977 (Sources chrétiennes – Textes grecs, 234); coll. 1496A-1497A dell’edizione di MIGNÉ, *Patrologia graeca*, vol. 82.

<sup>39</sup> *Legenda aurea*, LXX – *De sanctis Nereo et Achilleo*, pp. 510-512; p. 510: «ostendentes [...] uxorem viro subici, pugnīs et calcibus cedi, *deformes partus sepius procreari*».

<sup>40</sup> *Legenda aurea*, LXXXIV – *De sancto Petro apostolo*, pp. 559-575: pp. 571-572.

<sup>41</sup> La *Vita Hermanni*, inserita nella *Cronaca* di Bertholdus von Reichenau, è edita in *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054-1100*, a cura di I. Stuart Robinson (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum, Nova Series – XIV), Hannover 2003, pp. 163-174.

<sup>42</sup> Per le tre *legendae* (*maior* e *minor* in latino e versione volgare di Tommaso ‘Caffarini’ da Siena) cfr. *Le legendae di Margherita da Città di Castello*, a cura di M.C. Lungarotti, Spoleto 1994. Cfr. D. SOLVI, *Riscritture agiografiche: le due «legendae» latine di Margherita da Città di Castello*, «Hagiographica», II (1995), pp. 251-276.

Talvolta, a determinare una orribile deformità nel corpo dei santi è la degenerazione di una malattia su cui si inferisce con aspre pratiche ascetiche. Sono esemplari a questo proposito le vicende e gli esempi di Lidwina da Schiedam, detta *Die Dulderin*, e Fina da San Gimignano: i loro corpi si trasformano in progresso di tempo in veri e propri «somari di decomposizione» poiché si espongono indiscriminatamente a una degenerazione su cui attecchisce e prospera qualsiasi tipo di malattia e di schifezza.

L'olandese Lidwina, vissuta tra il 1380 e il 1433, cade sul ghiaccio e si frattura una costola. Inaugura così la serie delle sue sciagure. I suoi agiografi – a fronte di quella che potrebbe essere diagnosticata come sclerosi multipla – elencano con dovizia il degrado fisico che la segna, squadernando un repertorio di deformità impressionante: dapprima un ascesso alla ferita, e poi via via – e sempre più intensamente – «pustole e piaghe che nutrono vermi, fuoriuscita di viscere e pus, febbri terzana e quartana, emicranie, infiammazioni ossee e dentarie, coliti, vomiti, epilessia fino alla paralisi totale e alla quasi cecità»: attorno a lei non solo folle di fedeli che accorrono al capezzale della santa viva e visionaria, che sopravvive per miracolo al proprio disfacimento, ma anche chierici, medici e autorità cittadine che la studiano, la confortano o ne sospettano mettendola alla prova<sup>43</sup>. Fina da San Gimignano (nata nel 1238) non stava meglio: allettata ancora bambina per dolori alle ossa, quelle che dovevano essere piaghe da decubito si imputridiscono fino a farla letteralmente incollare al tavolaccio di quercia su cui aveva deciso di giacere e dove rimase, con vermi e topi, per cinque anni, fino alla morte (il 12 marzo 1253)<sup>44</sup>.

Soprattutto le sante donne, anche qualora siano decisamente belle, arrivano ad invocare la deformità – o ad accoglierla senza esitazione – come antidoto alla seduttività della loro bellezza. È questo un atteggiamento che trova declinazioni diacroniche: nei *Dialogi* di Gregorio Magno, Galla, che da sposata contrae nozze spirituali preferendole

<sup>43</sup> Per un inquadramento del dossier di Lidwina e le agiografie ad essa relative si veda la voce *Lidwina* redatta da R. GUARNIERI in *Il grande libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, diretto da C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 3 voll., vol. II, pp. 1208-1211.

<sup>44</sup> Oltre ai dossier in *Acta Sanctorum* (t. II *Martii*, Venezia 1735, pp. 235-242) e in *Bibliotheca Hagiographica Latina*, (I, 446) si veda la voce relativa in *Bibliotheca Sanctorum*, V, coll. 810-811 (A. TERZIAROL); U. MEATTINI, *Santi senesi*, Poggibonsi (Siena) 1974, pp. 60-61; J. VICHI IMBERCIADORI, *Fina dei Ciardi: un simbolo nella realtà storica e sociale di San Gimignano*, San Gimignano (Siena) 1979.



a quelle carnali, viene minacciata dai medici: essendo lei di complessione ardente, «nisi ad amplexus viriles rediret, calore nimio contra naturam barbas esset habituras». Il che puntualmente avvenne, ma la donna «nil exterius deformitatis timuit», poiché amava la bellezza dello sposo interiore<sup>45</sup>. Un'altra santa – il cui culto è stato soppresso dal Vaticano II e che nel 1969 è stata cancellata dal canone dei santi – diviene miracolosamente barbata e pelosa: Kummernis, nota anche come Uncumber o Wilgefortis, era bella e ricca, settima figlia del re pagano del Portogallo. Secondo la variante della sua tormentata leggenda viene o promessa sposa a un saraceno siciliano, o molestata dal padre incestuoso, mentre comunque aveva fatto voto di castità. Viene chiusa in carcere per il suo rifiuto di sposarsi e prega Dio che fosse privata di ogni bellezza tanto che nessun uomo potesse sposarla. In carcere digiuna, perde peso e forme femminili e la ritrovano con il corpo peloso e il volto coperto da barba. Il padre la crocifigge per farla morire come colui che amava. La tradizione testuale di Wilgefortis è piuttosto malferma, e – a partire dal martirologio romano (1586) – è stata confusa con santa Liberata e con il Volto santo di Lucca. Ma la sua peculiare configurazione di barbata e crocifissa è attestata da una ricca tradizione iconografica: quella dei crocifissi in gonnella (vestiti con il *colobium* anziché con il perizoma) che arrivano dal Medio Oriente. Il tema è trasversale ai secoli del Basso Medioevo e va dalla disinvoltura con cui Elisabetta di Turingia si dichiara pronta a mutilarsi strappandosi il naso<sup>46</sup> a personaggi meno noti e più tardi, come la beata Mattia Ciccarelli (detta anche Cristina da Lucoli), che era nata in Abruzzo nel 1480 (muore nel 1543). Il suo biografo agostiniano Cornelius Curtius racconta come, essendo bella d'aspetto, «aveva formulato il voto di conseguire in ogni modo la deformità», e descrive le pratiche ascetiche attraverso le quali cercava di perseguire la sgradevolezza del suo aspetto: «multos ergo menses omnem aquae usum damnare, faciem omnino non lavare, deinde longa sese inedia affligere, et vultum qui aliis placere potuisset macie attenuare»; tutto ciò senza

<sup>45</sup> *Dialogi* III, 18, 14; cfr. testo ed edizione in GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e i diavoli*, a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, Milano 2006, 2 voll., II, pp. 208-209.

<sup>46</sup> Cfr. l'edizione in A. HUYSKENS, *Der sogenannte Libellus de dictis quattuor ancillarum s. Elizabeth confectus*, Munich 1911, pp. 1-86. Il testo latino è stato edito anche da L. TEMPERINI, *Santa Elisabetta d'Ungheria gloria dei penitenti francescani*, Roma 2002, pp. 43-63 (estratto da «Analecta Tor», XXXII [2001], 168, pp. 415-468).

successo, ma pregando insistentemente viene esaudita, cioè sfigurata da una repentina bruttezza: «Matthiam ergo subitaria deturpavit foeditas adeo ut e sepulcro effossam diceres, cadaveris instar luridam, cui per mediam nolles occurrere noctem»<sup>47</sup>.

##### 5. LA CORTE DEI MIRACOLI: LA DEFORMITÀ AFFIDATA AI SANTI

Le indagini *in partibus* condotte entro i processi di canonizzazione, nel momento il cui si dedicano all'esame dei miracoli, ci offrono vere e proprie teratologie, con ampia e puntuale descrizione dei sintomi e delle conseguenze sul corpo e sulla vita quotidiana. La necessariamente accurata descrizione della deformità è tale soprattutto rispetto alle asciutte e generiche presentazioni di malati che si leggono nei grandi serbatoi altomedievali di racconti di miracoli (la *Vita Martini* di Sulpicio Severo o i *Dialogi* di Gregorio Magno). A tipologia inalterata, c'è dunque un variare – nel senso dell'incremento – dei particolari che oggi diremmo clinici, e questo dettaglio delle caratteristiche specifiche di ciascun caso si legge soprattutto nelle deposizioni testimoniali come declinazione reale della definizione della patologia (che invece si legge piuttosto negli articoli interrogatori relativi a ciascun miracolo). Non ho mai letto in un processo di canonizzazione casi di individui nati con la tipiche deformità che fanno il *monstrum* (due capi, tre gambe, tre occhi, mancanza completa degli arti), ma la mostruosità – in caso di patologie gravissime – è comunque determinata dal livello di degrado (personale e sociale) che la patologia induce, con quanto ne deriva in termini di marginalità.

Nelle raccolte di miracoli di tutti i tempi, il corpo malato o segnato è protagonista ma, nei serrati interrogatori in cui si articolano le indagini *in partibus* dei processi basso-medievali, la deformità fisica è perfettamente descritta nei dettagli, essendo lo *status quo* a partire dal quale verificare il miracolo: la sua esatta definizione dà, *e contrario*, l'entità del miracolo; e quando la deformità è particolarmente grave e irrimediabile certifica indirettamente della natura miracolosa del ripristino della 'normalità' dell'assetto fisico. Le deformità censite sono quasi tutte da malattia o da incidente: le uniche eccezioni riguardano i casi di stravolgimento fisico e comportamenti subumani connessi alla

<sup>47</sup> Cornelius CURTIUS, *Beatae Christinae vita*, testo latino e traduzione a fronte a cura di A. Cordeschi, L'Aquila 1993, p. 6.

possessione demoniaca o a usura del sistema nervoso. Su tutto domina il contesto pubblico, comunque urbano, attento e vivace, nel quale il malato, deforme o menomato, vive ed è osservato.

Impossibile, e improprio entro questo discorso, sistematizzare o censire la tipologia della deformità squadrata attraverso la ampia corte dei miracoli che attornia le sepolture dei santi. Ma quelle stesse indagini recano sovente indicazioni sui risvolti sociali della deformità, sul modo di viverla da parte dei malati e della comunità urbana. Il ripristino della salute tramite il miracolo è celebrato in termini di recuperata autosufficienza nella vita quotidiana<sup>48</sup>: mangiare e bere, alzarsi, lavarsi e vestirsi da soli, per qualche donna «exercere opera sua in domo», per i bambini andare «incontinenti ludendo cum aliis pueris»<sup>49</sup>. In stato di bisogno, a fronte di patologie abnormi o fortemente invalidanti, si specifica che i malati sono assistiti da vicini di casa o da familiari. Compagno anche figure deputate all'assistenza a domicilio che si intuisce a pagamento. Ma in almeno tre casi si esplicita il contrario, cioè l'isolamento determinato dal disgusto per la malattia: il marito di una donna malata di un violento mal di capo che non la faceva dormire, dichiara che «quinque ebdomadis propter infirmitatem predictae sue uxoris iacuit vestitus, quod lectum non intravit pro ea»<sup>50</sup>; un uomo che ha da dodici anni una fistola al piede sinistro dice che «propter eius fetorem homines vix poterant tollerare». La moglie stessa testimonia che «propter eius fetorem vix poterat tollerare et tantam putredinem faciebat»<sup>51</sup>; infine un uomo dichiara di essere colpito da sei anni da «morbo dissenterico et haberet maximam infirmitatem ita quod lectum propter fluxum ipsius fedebat stratum suum repentino fluxu ventris, ita quod qualibet die erat necesse quod omnes panni sui lecti bis abluerentur, quod homi-

<sup>48</sup> Le citazioni in corsivo e gli esempi che seguono sono tratti dalla indagine *in partibus* per la (mancata) canonizzazione del frate minore Ambrogio da Massa, morto ad Orvieto nel 1240. Il rinvio ai numeri di pagina fa riferimento all'unica edizione del *Processus canonizationis beati Ambrosii Massani* in *Acta Sanctorum*, t. IV Novembris (10), Bruxelles 1925, pp. 566-608. Per gli aspetti più direttamente attinenti alle patologie documentate cfr. A.I. GALLETI, *Infirmitas e terapia sacra in una città medievale (Orvieto 1240)*, in *La ricerca folklorica. Contributo alla storia della cultura delle classi popolari* – 8 (*La medicina popolare in Italia*), ottobre 1983, pp. 17-34.

<sup>49</sup> *Processus canonizationis*, p. 601.

<sup>50</sup> Ivi, p. 587.

<sup>51</sup> Ivi, p. 591.

nes non poterant tollerare». Quando viene liberato dopo aver invocato Ambrogio da Massa, alla domanda *quibus presentibus* rispose «quod pauper homo erat, non erat quis in domo sua semper qui eum audiret. Immo dixit quod pluribus vicibus non poterat habere aliquem personam qui sibi daret de aqua». Poi depono una vicina di casa che insiste: aveva visto il suo vicino «morbo dissenterico tali laborantem quod eius fetorem pre fluxu ventris homines non poterant tollerare et in lecto iacens bruti animalis more in fetore proprio marcescebat»<sup>52</sup>. Né sfugge alla sensibilità dei malati la mancata autosufficienza e la inabilità al lavoro determinata dalla malattia, di cui si esplicitano le conseguenze in termini di degrado sociale: un uomo che, per un incidente a un piede, non può camminare per dieci mesi, «postmodum, paupertate coactus manibus rapendo per lutum cepit publice mendicare»<sup>53</sup>.

Emarginazione, derisione, curiosità morbosa, come anche demonizzazione del malato in ragione del confine tra forme di malattia e di possessione, risultano ampiamente in testi tardoantichi come esito di una malformazione o disfunzione temporanea legata a una dimensione morale: emblematico il caso del prefetto perduto innamorato delle tre ancelle di santa Anastasia che, «in amentia versus», bacia e abbraccia caldaie e padelle credendo di aver a che fare con le tre vergini. Ne esce «nigerrimus, deformis et vestimentis concissis», trovandosi così esposto alle frustate, agli sputi e al lancio di fango da parte di servi e passanti che lo credono trasformato in un demonio<sup>54</sup>. Agostino riferisce anche del tremore che aveva colpito, per maledizione materna, dieci fratelli che «tali poena sunt divinitus coerciti, ut horribiliter quaterentur omnes tremore membrorum; in qua foedissima specie oculos suorum civium non ferentes, quaquam versum cuique ire visum est, toto paene vagabantur orbe Romano». Due di loro – Paolo e Palladia – «multis aliis locis miseria diffamante iam cogniti» giungono a Ippona, dove vengono clamorosamente guariti nella chiesa di Santo Stefano: vagabondaggio, miseria e infelice mendicizia sono le conseguenze della loro deformità, fino al ripristino miracoloso della loro ‘normalità’. Per ottenere la guarigione si recavano in chiesa tutti i giorni, e – dice Agostino – «lì e dovunque andavano attraevano l’attenzione della cittadinanza. Alcuni che li avevano visti

<sup>52</sup> Ivi, p. 593.

<sup>53</sup> Ivi, p. 595.

<sup>54</sup> *Legenda aurea*, VII – *De sancta Anastasia*, pp. 75-76.

altrove e conoscevano la causa del loro tremore la indicavano ad altri, a chiunque potevano»<sup>55</sup>.

Nei miracoli basso-medievali prevale un'aura di compassione e di misericordia, di accoglimento della deformità e di sollecito accudimento dei malati, non solo nelle vite dei santi ma anche nella dimensione della vita quotidiana familiare e cittadina. Eppure la deformità è sentita anche come un *vulnus* di carattere sociale. Si legge ad esempio nella *Legenda* di santa Chiara la seguente formulazione: un cittadino di Gubbio aveva un bambino di cinque anni che, per debolezza dei piedi, non aveva mai camminato né poteva camminare: si rammaricava, per questo bambino, come per una macchia deforme della sua casa e un obbrobrio della sua carne. Il bambino era solito giacere a terra, si strascinava nella polvere e cercava di sollevarsi di tanto in tanto, appoggiandosi a un bastone, senza riuscirci: la natura gli aveva dato il desiderio di camminare, ma gliene aveva negato la possibilità<sup>56</sup>. Del resto Margherita di Città di Castello, che come ricordavo era stata nascosta per la vergogna, era stata abbandonata proprio nel momento in cui l'ultima spiaggia del miracolo non aveva funzionato.

A prestare ascolto alle categorie con cui il pensiero basso-medievale si interroga sulla deformità del corpo, cioè in relazione alla forma che esso assumerà nell'aldilà, viene da pensare anche a una funzione escatologica del miracolo di guarigione. Il miracolo è, in questo caso, l'evento con cui Dio, per intercessione dei santi, fa grazia agli uomini sulla terra del ripristino della integrità fisica. Gli agiografi, quand'anche narrano miracoli di guarigione e trattano quindi la deformità patita sulla terra dal corpo terreno, non stanno riferendo del successo di una cura ma stanno piuttosto parlando – evangelicamente – della prossimità del Regno di Dio; dicono – in altri termini – che il corpo è pronto a risorgere integro. In un certo senso, quindi, il miracolo che restituisce il corpo alla sua integrità anticipa sulla terra il Cielo, nel quale integri si risorge. Alla luce di questa fiducia (molto dibattuta ma mai smentita dal pensiero medievale) mi sembra acquistare nuovo 'sapore' e pregnanza l'equivalenza che i Vangeli fanno pronunciare a Gesù

<sup>55</sup> *De civitate Dei*, XXII, 8, 23. Si tenga presente che il rilievo che Agostino dà alla notorietà della malattia e quindi del miracolo va letta comunque entro il discorso sulla notorietà o meno dei miracoli e sulla diffusione o meno della notizia, preoccupazione alla luce della quale dispone i racconti di miracoli che chiudono, nel XXII libro, il *De civitate Dei*. Il racconto dei dieci fratelli di Cesarea è ripreso nella *Legenda Aurea*, VIII – *De sancto Stephano*, pp. 84-85.

<sup>56</sup> *Legenda santa Chiara* – *Miracoli post mortem* (FF § 3272).

di Nazareth, tra il suo essere messia e il fatto che «caeci vident, claudi ambulat, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur»<sup>57</sup>: una equivalenza e una coincidenza di senso che ben si prestano a concludere questo percorso.

<sup>57</sup> Mt 11, 5.



GHERARDO ORTALLI  
ISTITUTO VENETO DI SCIENZE, LETTERE ED ARTI, VENEZIA

## QUALCHE NOTA PER NUOVI PERCORSI DI RICERCA

Non è semplice proporre conclusioni generali per incontri nei quali gli intrecci, le prospettive metodologiche, la stessa qualità estremamente varia dei documenti trattati impongono continue oscillazioni e passaggi su piani diversi, in parte fra loro piuttosto lontani. Non è facile, soprattutto se ci si è presentati come semplici ascoltatori, anche se poi il forte interesse per i temi trattati spinge a tentarne delle sintesi in congiunture nelle quali, peraltro, in chi prova a tirare le somme riaffiora il dubbio del 'chi me lo ha fatto fare'.

In ogni caso il richiamo della materia è indubbio e ricordo quando l'amico Gian Maria Varanini mi parlò dell'iniziativa e, nel dirgli il mio interesse per il tema nel suo complesso, lo travolsi con la storia del lancio del nano, il 'gioco/competizione' consentito proprio da una deformità fisica, venuto di moda qualche anno fa in Australia (moda peraltro e fortunatamente di breve durata). Si trattava di vedere chi giungesse più lontano nel lanciare il nano ovviamente consenziente! Non si trattava soltanto di un'effimera e un po' ripugnante originalità; infatti riappariva imprevedibilmente una pratica felicemente dimenticata da secoli e come ultima ricaduta di un'occasionale chiacchierata sulle deformità mi trovo a tentare di riassumere un'articolata e ricca serie di contributi.

Il compito è alleggerito dal fatto che la vera conclusione sia già stata proposta dall'intervento di apertura di Agostino Paravicini Bagliani, che ci ha spiegato con lucida precisione quanto poi sarebbe stato oggetto dei lavori. Così per me diventa possibile offrire qualche sparsa considerazione, a caldo, senza pretese di speciale completezza: considerazioni in libertà da prendersi per quello che valgono. Del resto sarebbe difficile fare altrimenti dato il carattere di questo convegno, denso di idee che – al di là dei presupposti – per la loro qualità, materia, complessità mi pare davvero difficile portare ad una convenzionale e filata unità.

Così è, anzitutto, perché il tema generale si presenta senz'altro (ed è un merito) come materia tuttora di frontiera. Siamo ai limiti di quei



campi di ricerca ancora troppo poco arati, che soltanto raramente e senza troppa sistematicità hanno trovato qualche spazio nella storiografia di vecchia tradizione e si aprono positivamente oggi ad iniziative di ottimo respiro. Non a caso viene naturale qui il richiamo ad un recente volume di «Micrologus», dedicato (in una prospettiva sempre attenta ad orizzonti nuovi) ad estremità, protuberanze, escrescenze. Di quel volume i lavori ora presentati, pur nella loro totale autonomia, sono in buona misura complemento, prosecuzione e integrazione. È un collegamento segnato dal carattere di freschezza e novità delle scelte tematiche. E i campi nuovi hanno il pregio di essere spesso i più produttivi, ma anche i più difficili da portare ad ordine in un quadro organico e ben definito.

Altro aspetto importante di questo incontro è la trasversalità delle tematiche. Se è vero che sullo sfondo rimane certamente e sempre la storia della corporeità come storia sociale, il corpo è comunque un argomento che si presta alle più diverse riletture, e così l'analisi delle pratiche giuridiche s'intreccia a quella delle sensibilità collettive, della scienza, delle immagini, della letteratura e di altro ancora, e niente di tutto questo è mancato. Direi anzi che la prima evidenza che esce dai lavori svolti è la ricca varietà della documentazione messa in campo, proposta in un confluire di percorsi anche lontani, affrontati con metodologie diverse, ma alla fine fra loro convergenti in modo quasi sorprendente.

Un ulteriore aspetto che mi pare di dovere subito segnalare è il meritorio superamento di quelle stretture nelle quali si reclude la ricerca storica nel riferimento sempre più anacronistico alle tradizionali divisioni fra storia antica, medievale, moderna (e quant'altro), con l'aggiunta nell'ultimo dopoguerra dell'età contemporanea. Con tutta evidenza in questi giorni si è capito il Cinquecento senza dimenticare il secolo XII. I mostri portati in giro per i continenti fra Ottocento e Novecento hanno i loro antenati diretti in un passato lontano. Linneo e Aristotele, Petrarca e Leopardi, il Levitico, Anacleto II e Mercuriale sono stati riuniti alla stessa tavola senza che ciò si risolvesse in un dilettesco minestrone in cui tutto entra e nulla si tiene. In piena coerenza, anche le fonti più diverse sono state messe in campo: dai registri della penitenzieria pontificia ai ruolini militari, dagli statuti alle cronache o alle fotografie ottocentesche, o ai bordi miniati dei codici del pieno Medioevo, o alla pratica sanitaria.

Fra le altre cose, nel corso dei lavori si è trattato anche dell'affermarsi della fisiognomica con la sua attenzione all'aspetto del corpo come strumento utile pure per coglierne insieme l'interno attraverso

l'esteriorità. Si è detto che la nuova disciplina fu anche scienza, che la fisionomia è natura e la fortuna (con la sua astrattezza) in questa prospettiva non esiste. Se anche non esiste, credo che pure la fortuna abbia dato una mano agli organizzatori di questo incontro perché giungesse davvero bene al suo fine, con un ordine logico in cui la difformità e la sproporzione sono state soltanto materia d'analisi e ragione di ricchezza culturale piuttosto che di disordine. Ma a questo punto il poveraccio che deve tirare le somme di quanto proposto, come può orientarsi per non finire lui con il dire mostruosità intollerabili?

Mi pare che ci si debba muovere lungo un paio di direttrici. Senza pretendere di coprire se non in minima parte tutto ciò che è stato offerto, credo convenga guardare prima ad alcuni dei punti specifici per i quali la deformità, l'inabilità o le mutilazioni sono apparse elemento connotante, per tentare successivamente un passaggio alle plausibili considerazioni generali sugli aspetti che potremmo ritenere di più lunga durata, rivolgendosi per quanto possibile ai percorsi evolutivi e alle oscillazioni che i tempi diversi paiono avere proposto. Quanto, dunque, al primo ambito, mi vengono in mente valori e disvalori, pratiche specifiche o elementi particolari come il problema delle garanzie o la dignità e l'onore, o il diritto e la vendetta, fino allo scandaglio dei sentimenti.

Campo davvero difficile quest'ultimo, ma che mi ha colpito in particolare in un accenno quasi occasionale alla felicità. Termine senza dubbio impegnativo per lo storico, ma uscito dalla penna cinquecentesca di Gasparo Tagliacozzi, pioniere della chirurgia ricostruttiva, quando trattando della rinoplastica parlava esplicitamente nel 1586 di 'felicità' del paziente, portandoci a dimensioni ben più profonde di quella della semplice rispettabilità recuperata con la ricostruzione del naso. Tanto più interessante quella notazione in quanto la sfera del sentire non è certamente la più documentata dalle fonti di cui disponiamo, e ci aiuta a meglio valutare perché ci si metta in una pratica chirurgica così complessa e dolorosa!

Si tratta di temi (quelli dell'emozione e del sentimento anche nel rapporto con il proprio corpo) su cui le fonti sono per lunghi tempi davvero poco loquaci. Certo: l'operazione chirurgica era pure un buon affare e la rispettabilità recuperata aveva un prezzo per cui se hai imparato dai medici del sud e dell'Italia insulare la tecnica, è bene impegnarsi fin che si può per la sua segretezza, come scriveva nel 1460 Heinrich von Pfalzpaint, ricordando il giuramento del silenzio da chiedersi al cliente. Il calcolo finanziario è pur esso un sentimento? E in quali garbugli s'intreccia?

E ancora: come si misura e quanto vale la rispettabilità? Come gioca l'onore? E quanto conta? Anche quello economico è un risvolto che in proposito conviene non dimenticare. Ma analoghe riflessioni ci s'impongono quando occorre ragionare su quali registri comportamentali conviene misurare il peso e il valore sociale dell'incolumità fisica a fronte, ad esempio, della mutilazione inferta come retribuzione dell'offesa subita. Qui dal sentimento individuale si può passare all'obbligo di gruppo.

Ecco allora ad esempio – ed è stato esplicitamente detto – il valore collettivo e sociale dello sfregio, la deturpazione del volto, con il ricordato consulto delle famiglie alleate che nella Firenze del 1216 vollero decidere la punizione che andava inflitta per l'offesa fatta da Buondelmonte dei Buondelmonti. O ancora e sempre a Firenze: il Calendimaggio del 1300, il contrasto fra Cerchi e Donati e il taglio del naso a Ricoverino de' Cerchi che fu l'innescò del conflitto che tragicamente colpì poi la città. Al di là delle vicende individuali, sono mutilazioni rivelatesi cruciali per la storia fiorentina, nella logica della vendetta fisicamente esposta che con atti del genere ben trascendeva la sfera del privato.

Ma piuttosto che i privati, saranno anche e assai più in generale i pubblici poteri che dovunque, nella logica di un diritto chiaramente 'retributivo' e di valore esemplare prima ancora che vendicativo, in giro per l'Europa taglieranno nasi, mani, piedi, caveranno occhi, marchieranno a fuoco a seconda dei reati, rendendo di assoluta e ufficiale evidenza l'infamia del colpevole creando artificialmente nuove alterazioni fisiche.

Onore, rispettabilità si è detto, e qui si deve insistere sullo scarto logico ben emerso nel corso del convegno tra la sfera laica e quella ecclesiastica quanto a integrità del corpo e deformità. Da un lato ci sono valori tipicamente mondani (come nel caso dell'onore del singolo o del gruppo parentale), dall'altro lato, e incomparabile, c'è la dignità della funzione, il dovere di non procurare lo scandalo che nella pratica liturgica potrebbe essere causata, ad esempio, dal celebrante imperfetto o inabile. Sono dimensioni proprie alle due sfere non comparabili, piene di significato nel dichiararci come il differente status sia la premessa per attitudini diverse, e si è andati anche più a fondo, precisando come il problema del *defectus corporis* sia proprio specialmente del clero secolare piuttosto che di quello regolare.

Ma la distinzione fra laico ed ecclesiastico la si è potuta cogliere anche su un altro piano (benché forse non posto del tutto in evidenza), pensando alla chiarezza della norma canonica rispetto alla fluidità del

diritto dei laici: in ambito sia civile che penale. La pluralità delle fonti di diritto, gli sviluppi indotti dalla pratica nei secoli XII, XIII, XIV alla ricerca di una stabilità che si concretizzava in continui e spesso contraddittori adeguamenti, la stessa incertezza di regimi non di rado fragili e mutevoli: niente a che vedere con le certezze garantite dalla *plenitudo potestatis*.

Ovviamente anche quanto alla norma ben chiara non tutto è irrimediabile o intangibile ed è interessante pur nella limpidezza dei presupposti la costante possibilità della deroga. Ma anche qui insisterei che è forte la differenza tra ambito laico ed ecclesiastico. La procedura di deroga attraverso la grazia pontificia è apparsa ben altra cosa rispetto alla più elastica sussidiarietà della sanzione penale che – specialmente sul corpo – spesso in ambiente laico si colora di connotati cetuali, sicché le lingue o i nasi da amputare non sono affatto tutti uguali di fronte alla legge! In merito converrà pure aggiungere che i tempi lunghi della normativa statutaria propongono situazioni che assai presto, a partire dal Trecento, invecchiano e diventano più incerte e persino inaffidabili anche nelle previsioni delle pene corporali.

Le oscillazioni sono un segno chiaro delle incertezze operative, ma un ulteriore elemento da segnalare (ben posto in evidenza) mi pare quello delle difficoltà di valutazione quanto a integrità o difformità della persona, nonostante la ricerca crescente di certezze. Quali di tempo in tempo i parametri di giudizio e le modalità di certificazione? Penso all'ambito del servizio armato, a quei cavalieri che (si è visto) nel Trecento bolognese dichiaravano di *habere cartam temporis*, o *dicunt se inhabilitatum*, al momento dei controlli delle autorità. Quei controlli che, in tutt'altro ambito e con fini decisamente diversi, si legavano in Francia alla possibilità di entrare nel lebbrosario attraverso la verifica di chi fosse vero lebbroso e chi lebbroso falso: problema che si pose col tempo, soltanto nella logica ormai matura di un recupero e aiuto attraverso l'affiliazione sociale, evitando che ci fossero profittatori rispetto alle strutture di supporto e cura. Sono volti di un mondo assolutamente duro (in cui persino il lebbrosario può essere una risorsa e non una condanna): un mondo aperto alla malattia ma nella logica di un ordine necessario.

I temi trattati hanno più volte dovuto misurarsi con schemi interpretativi e confini talvolta fluidi, incerti. Esile spesso la frontiera fra ordine e disordine! Quasi un paradigma simbolico lo troviamo volendo precisare la dimensione del normale e del difforme, dell'informe, del mostruoso. E qui eccoci a misurarci anche con le razze mostruose.

Non molto se ne è parlato in questo incontro, attento soprattutto alla corporeità dell'individuo. Il campo è comunque vasto e opportuno è stato il richiamo ai cinocefali di cui ragionava sant'Agostino, ma il filone corre lungo tutto il medioevo e vengono ora in mente, per fare almeno un esempio quanto a uniforme/diforme e ordine/disordine, le diverse valutazioni sui pigmei: uomini o scimmie? Problema davvero non da poco coinvolgendo la questione sull'avere o no un'anima. E quando in pieno Duecento si scatenerà sull'Occidente cristiano la furia della grande potenza mongola, il riferimento sarà alle genti di Gog e Magog (orrendamente difformi nella loro favolosa concretezza) uscite dalle porte ferree in cui le aveva recluso Alessandro Magno. È la forza e la capacità di tenuta dei presupposti e degli stereotipi quanto al carattere collettivo, del gruppo, specialmente se antagonista.

Giustissimo dunque – in questa continuità – il richiamo fatto anche al *Liber monstrorum*, passaggio intermedio, testo straordinario, che (sempre a proposito di oscillazioni in andamenti non necessariamente lineari) a me in vecchie ricerche parve il segno di un alto Medioevo di paura nei confronti delle realtà umane e ambientali, con un preciso distacco da ben maggiori sicurezze di età precedenti, rappresentate ad esempio dagli scritti ciceroniani. Genti mostruose, orridi individui, ma anche – per così dire – categorie mostruose, come quella dell'*homo ferus* (l'uomo selvaggio nella tassonomia di Linneo), o quella dei fanciulli lupo, opportunamente ricordati, che, quando in anni lontani me ne occupai, mi parvero presenze (ecco un altro genere di oscillazione) legate al mutevole rapporto intercorso fra uomo e ambiente, utili pure per lezioni di morale, come nel caso – pur esso ricordato nei nostri lavori – del fanciullo cresciuto dai lupi di cui scriveva Cesario di Arles, facendogli dire che la comunità lupesca è migliore di quella degli uomini.

Quelli affrontati nei lavori di questi giorni sono percorsi lunghi in cui il basso Medioevo emerge in una posizione definita giustamente ambigua: fra il peso di un risalente passato e una modernità dalla forte proiezione scientifica verso quelle acquisizioni di cui (dopo la stagione della fisiognomica) le vicende della rinoplastica sono assumibili come elemento esemplare, così come esemplare è la trattatistica medica del Cinquecento, ben emersa nell'analisi di anatomia e patologia, nella ricerca dei confini ormai 'scientifici' tra naturale e difforme o mostruoso, con studi pronti ad andare 'sotto la pelle', entrando sempre più nel corpo per cui importa la ricerca in vista della individuazione (esplicitamente richiamata) di una corporeità *standard* rispetto alla quale si

possano raccogliere le anomalie (i *mirabilia* e i mostri di natura), tutti insieme, nel loro complesso, o settore per settore, nel quadro comunque di una manualistica che segna il passaggio a nuove, meglio raffinate stagioni della conoscenza medica. Il tempo non passa senza ricadute.

È un processo evolutivo su cui conviene fermarsi e insistere. E il passaggio dalla fisiognomica alle radici della medicina moderna coincide con altri processi evolutivi che ci riportano al concetto di 'ambiguità' del basso medioevo, leggibile per le materie affrontate anche come 'epoca ponte'. Così si è detto delle necessità (destinate a mutare) degli eserciti due-, tre- e quattrocenteschi e delle battaglie, e viene in mente Opicino *de Canistris* che nella prima metà del Trecento, parlando di Pavia nel *Liber de laudibus civitatis Ticinensis*, ricordava i giochi di battaglia, utili «perché meglio si sia preparati alla guerra» (ma qualcosa di simile lo aveva già scritto a proposito dei fanciulli di Bergamo il poeta e grammatico Mosè del Brolo nei primi decenni del secolo XII).

Ma la logica di Opicino ormai apparteneva al passato. Già ai suoi tempi per la guerra non servivano più le dilettantesche doti belliche maturate con la ludicità delle battaglie, ma occorrevo specifici addestramenti per eserciti di professionisti. Le ragioni che avevano reso tollerabili quei giochi di guerra svanivano e ne restavano soltanto le controindicazioni: il violento disordine, il rischio del sangue inutilmente versato, il timore dei nuovi regimi signorili per assembramenti popolari difficili da tenere sotto controllo. La massa informe e confusa dei giochi di battaglia cede allora irrimediabilmente il campo a una meglio strutturata selezione.

A segnare il passaggio sono in sostanza le stesse ragioni per cui si è trattato in questi giorni degli esami di abilità o inabilità fisica nella Bologna trecentesca, per passare poi all'estremo Quattrocento con quei notai trevigiani per i quali gli abili alle armi si identificavano anche attraverso i segni fisici, tratti somatici o cicatrici che fossero, per giungere poi alla registrazione accurata di dati peculiari: occhi, naso, altezza e quant'altro, precisando con metodo chi doveva essere messo da parte perché *gobus*, storpiato al piede, con disabilità del sistema scheletrico e quant'altro. La realtà del corpo ha preso il sopravvento.

Si badi. L'esame imposto dalla specifica esigenza militare ha un'altra faccia: la definizione dell'individuo. Il corpo diventa una persona con una sua identità. È, per certi aspetti, la scoperta del singolo soggetto. Possiamo trovarci quasi in parallelo con la chirurgia plastica che 'restauro' l'individuo, magari nel nome della sua felicità, anche se sopravvivono ancora le ragioni della morale e del peccato nel rapporto fra *mores* e *facies*. Ma intanto, così almeno ci suggeriscono già le cro-

nache dei Villani, il parto mostruoso come simbolo e presagio sembra soltanto 'forse' pronosticazione, e l'idea che fosse prodigio o portatore di un evento straordinario tende ad apparire cosa 'di antichi'. E il Quattrocento di Luca Landucci di fronte ai parti mostruosi racconta e descrive senza dare spazio a particolari reazioni. Il clima è ormai indubbiamente mutato.

Sono percorsi di realismo, o di presa di controllo sulla natura. Si prospetta una perdita di trascendenza dell'evento parallela a una desacralizzazione del mostro. E i già citati lebbrosari, nella prospettiva di concetti e moduli interpretativi ci impongono considerazioni diverse rispetto alla logica dell'esclusione, persino suggerendoci di parlare piuttosto di affiliazione (riprendiamo il termine già usato).

Qui viene naturale rivolgerci alle testimonianze iconografiche che già in quel Trecento di leggi e statuti pieni di mutilazioni e segni che marchino indelebilmente il corpo, ci mostrano pure (e invece) immagini di solidarietà, di tolleranza. Malati, poveri, storpi e deformati appaiono collegati piuttosto raramente a gesti di disgusto, spesso modesti, come nel caso della persona che si chiude il naso per il fetore delle piaghe del malato. Di rado ritratti soli, spesso in comitiva fra loro, gli ultimi e i marginali nella figurazione possono comparire (si è visto) senza speciali carichi di riprensione e ostilità.

Benché sparse e occasionali, queste che vengo recuperando sono notazioni che vogliono avere un significato. Ci danno non solo il senso di una tolleranza che altre fonti verrebbero a negarci, ma soprattutto ci accompagnano sul sentiero di un processo evolutivo generale degli assetti della società, in cui l'attitudine modificata verso il deforme diventa un imprevedibile e imprevisto segnale di stagioni mutate. Sono, altresì, motivi di chiara discrasia rispetto alla violenza della ricerca dell'ordine attestata dalla normativa ancora trecentesca piena di amputazioni e sofferenze corporali. Ma anche nei nostri lavori è emersa la riduzione di quelle dure previsioni quando si esca dalle fasi più risalenti.

Non troverei la cosa sorprendente, ma la leggerei in coerenza con gli sviluppi generalmente proponibili e che abbiamo potuto seguire nelle relazioni presentate. L'affermarsi di strutture più stabili, la presenza di elementi d'ordine anche normativo nella figura del signore o del principe, la fine delle instabilità proprie delle situazioni di tradizione comunale aprono la via a forme (non soltanto penali) più ordinate, meno d'assalto. Si entra non per caso nell'età delle buone maniere, dell'etichetta, della 'civiltà' come processo in atto. Tutto avanza con una logica di fondo solo apparentemente ricca di contraddizioni,

con esiti anche più duri ma insieme più aperti, tra nuove tolleranze e accentuate esclusioni. I poveri diventano davvero tali. Gli infamati si fanno uscire dalle città non solo per ragioni di pubblica sicurezza, ma ora anche di decoro. È la logica per cui i signori di Milano fanno cancellare le immagini di infamia perché quell'infamia scivola dai colpevoli alla città stessa che ne viene sporcata.

Il mondo è cambiato e attraverso l'analisi delle deformità abbiamo potuto cogliere risvolti di storia sociale e dell'individuo altrimenti assai meno compiutamente percepibili. È un risultato davvero non trascurabile.

San Miniato, settembre 2012





## INDICI



## INDICE ONOMASTICO

*Nota:* L'estrema eterogeneità dei nomi menzionati nei saggi ha suggerito l'inserimento – senza sistematicità – di alcune note esplicative, ove ritenuto necessario per evitare equivoci e favorire l'identificazione. Gli autori citati in nota sono indicati con l'iniziale del nome puntata; autori e persone menzionati nel testo sono citati per esteso. L'indicizzazione è condotta per pagina, senza distinzione fra testo e note.

- Abdia 212  
Abramo 378  
Abulcasis 171-172  
Achilleo, santo 406  
Adam de la Halle (Adam le bossu d'Arras) 341-342  
Ádám E. 375  
Adam W. 12  
Aelfgyva 330  
Affò I. 54  
Agostino d'Ipbona 183-184, 318, 370, 398  
Agrapart, re saraceno 372  
Agrimi J. 75, 216, 365  
Aiace Oileo 347  
Ait I. 76  
Albergati Nicolò 22  
Albergotti Francesco da Arezzo 118  
Alberico da Rosciate 31-33, 56, 94  
Alberigo G. 402  
Albertano da Brescia 123-124  
Alberti L.B. 350  
Alberto di Villa d'Ogna 64  
Alberto Magno 133, 184  
Alberzoni M.P. 70  
Albini G. 39, 55, 61, 63, 70, 83  
Al-Bukhari 356  
Alciati Francesco 157  
Aldrovandi Ulisse 138, 300  
Alessandro d'Afrodisia 188  
Alessandro Magno 420  
Alessandro VI 13  
Alexandre-Bidon D. IX, 76  
Allard G.H. 324  
Altichiero da Zevio 187  
Amala, bambina indiana 302  
Ambrogio da Massa 410-411  
Ambrogio, santo 70, 283, 375, 410-411  
Amiete, gigantessa saracena 371  
Ammannati F. 61  
Ammiano Marcellino 271  
Anacleto II 181-182  
Anaiço Josè, personaggio letterario 350  
Anastasia, santa 411  
Andenna G. 12, 40  
Andergassen L. 259  
Anderson J. 202  
Andreose A. 288  
Andretta E. XI, 137, 141  
Andriani Giovambattista 48, 62-63  
Angelo, vescovo titolare di Suessa Aurunca 24  
Angenendt A. 21  
Antonelli F. 255  
Antonio abate santo 376  
Antonio de Bertho del Dus, contadino trevigiano 114  
Antonio de Meneghel Bugato, contadino trevigiano 114  
Antonio monaco 138, 155, 395  
Antunes G. 31, 200  
Arend S. 29  
Argellata (de) Pietro 173  
Argenziano R. 202, 206, 238  
Ario 359

- Ariosto L. 349  
 Aristotele 151, 170-171, 188, 190-191, 194-195, 357, 364-365, 416  
 Arnold I. 120, 338  
 Arnulfo di Lisieux 181-182  
 Aronne 314  
 Arrighi dei Fifanti Oddo 122  
 Artifoni E. 46, 123  
 Artois (conti di), fam. 336  
 Artù, re 339  
 Ascheri M. 34, 37, 39, 41, 94, 124  
 Ashtor E. 381  
 Atanasio d'Alessandria 375, 376  
 Auberon 328-329  
 Aude, personaggio della *Chanson de Roland* 371  
 Aumüller G. 76  
 Auricula Ioannes 144  
 Avanzi Iacopo 187  
 Averroè 171  
 Avicenna 151  
  
 Baggio L. 261  
 Bahira, mentore di Maometto 358, 360  
 Balan re di Spagna, personaggio letterario 363  
 Baldassarri S.U. 284  
 Baldissin Molli G. 239, 265  
 Balestracci D. 381  
 Balestrini N. 350  
 Bandello Matteo 27  
 Banesghem (van) Enrico 178  
 Banzato D. 261, 265  
 Barbadoro B. 125  
 Bariano Sigismondo 178-180  
 Bariano 178-180  
 Barisone E. 288  
 Barnes E. 202  
 Barnum P.T. 292-293  
 Baronzio Giovanni 241  
 Barsch S. 45  
 Bartholomeo fradel de Iacomo dal Pozo, contadino trevigiano 112  
*Bartholomeus fratris Prandoni*, cittadino bolognese 105  
 Bartoli Langeli A. 43  
 Bartolini G. 376  
 Bartolo da Sassoferrato 118  
 Bartolomeo da Messina 365  
 Bartolomeo di Aliotto 99  
 Bascapé G.C. 70  
 Baschet J. 206, 217  
 Bastiaensen A.A.R. 404  
 Bastian *de quondam Zani*, contadino trevigiano 112, 114  
 Bates A.W. 268, 287  
 Battifolle, Guido di 275  
 Baud J.P. 33-34  
 Baura E. 12  
 Bazin S. 79  
 Beda Pazé B. 112  
 Bédier J. 341  
 Bedos Rezak B.M. 181-182  
 Behrmann T. 39  
 Beli, re di Bretagna 328  
 Bellabarba M. 120  
 Bellapi E. 259  
 Bellinati C. 232, 239, 241  
 Belloni C. 18  
 Belloni L. 141, 147, 276  
 Bellosi L. 222  
 Belludi Luca, beato 229, 234, 261  
 Benary W. 326  
 Benati D. 241, 253-255  
 Benedetti Alessandro 157, 175-176, 186  
 Bénézet J.P. 76  
 Benivieni Antonio 286  
 Bennett J.M. 10  
 Bennett P.E. 330, 331  
 Bentini J. 245, 265  
 Bentivoglio Francesco, cittadino bolognese 105  
 Benvenuti A. 64  
 Bergdolt K. 174  
 Bériac F. 79-80  
 Bériou N. 91, 222  
 Berlioz J. 340  
 Bernardo di Chiaravalle, santo 316, 369, 396-397  
 Bernasconi M. 240-241, 264

- Bérroul 328-329, 338  
 Berriot F. 355  
 Berta, vedova di Eude  
     d'Anjou 271  
 Bertelli C. 247, 264  
 Berthold von Corbach 23  
 Bertini Guidetti S. 212  
 Berto L.A. 389  
 Bertoldo di Reichenau 314, 406  
 Bertram M. 26  
 Bertrando da Saint-Geniès 214,  
     247, 253-255, 265  
 Bes, divinità egiziana 315  
 Bessarione 14  
 Bettelheim Bruno 302  
 Bianchi S.A. 19, 42, 124-125  
 Bibrowski Stephan detto  
     Lionel 293, 298  
 Bicchieri Guala, cardinale 63  
 Bilancioni P. 141  
 Billanovich M.C. 65  
 Biller P. 195  
 Birer/Bisis (von) Johannes 164  
 Birocchi I. 31  
 Bisclavret, barone 307  
 Bisogni F. 212  
 Blanchefleur, moglie di Carlo  
     Magno 338  
 Blattman Marita 40  
*Blaxius Iacobi de Quarto*, cittadino  
     bolognese 105  
 Boaistuau Pierre 287  
 Boariu D.-A. X  
 Boccaccio G. 351, 357  
 Boccadabati Gherardo da  
     Modena 49  
 Bocchi F. 37, 41, 43  
 Bodart D.H. X  
 Bodel J. 363  
 Bodiou L. 8  
 Boeckl Christine M. 202, 222  
 Boemke R. 159  
 Bogatyrev P. 291  
 Bohler D. IX, 270  
 Bologna C. IX, 292, 325  
 Bonaini F. 89  
 Bonaventura, santo 184, 402  
 Bondeson, fam. 300  
 Boni G. 143  
 Bonifacio VIII 21  
 Bonino da Campione 246-247  
 Borchardt K. 19  
 Bordin G. 202  
 Borgognoni (da) Teodorico 173  
 Borruso A. 359  
 Bortholamio del Bon, contadino  
     trevigiano 114  
 Boskovits M. 264  
 Bossaglia R. 247  
 Bottoni Deodato, vescovo di  
     Ajaccio 24  
 Boucheron P. 74  
 Bouchet Guillaume, signore di  
     Brocourt 319  
 Bougard F. 4  
 Bourdua L. 200, 219, 222, 258,  
     260-261  
 Boureau A. XIII  
 Bovini G. 202  
 Bracciolini Poggio 279, 348-349,  
     351, 353  
 Branca Cattaneo 162, 166, 168  
 Branca fam. 162, 166, 168  
 Brandano, santo 376, 396  
 Brant Konrad 22, 287  
 Brant Sebastian 22, 287  
 Bratti Giovanni 163  
 Braunschweig Hieronimus 174  
 Breganze (da) Iacopo,  
     vescovo 65-66  
 Brolis M.T. 84, 88  
 Brooke C.N.L. 315  
 Browe P. 12  
 Brown J. 295  
 Brown P. 8  
 Brunet Ch. 394  
 Bruno da Longoburgo 172  
 Bulgakov M. 351  
 Bünz E. 19  
 Buondelmonti  
     Buondelmonte 122, 418  
 Burger Hans 26  
 Burgio E. 321  
 Burke P. 291

- Burnett C. 365  
 Burns J.E. 5  
 Burschel P. 21  
 Busch J.W. 39  
 Büttner I. 88  
 Bylebyl J. 140  
 Bynum W.F. 150, 183-184
- Cabassole (di) Filippo 345  
 Caffarini Tommaso 406  
 Caiozzo A. XIII, 10, 191  
 Calasso F. 34  
 Calenzio Elisio 166  
 Calibano, personaggio  
     letterario 352  
 Callot Jean, nano 336  
 Calonaci S. 281-282  
 Camille M. 224  
 Cammarosano P. 131, 244  
 Cammarota G.P. 245, 265  
 Campanini A. 43  
 Campeggi Lorenzo, cardinale 145  
 Campitelli M. 118  
 Camporesi P. 168  
 Canetti L. IX  
 Canfora D. 345, XII  
 Canguilhem Georges 272  
*Canistris (de)* Opicino 96, 421  
 Canobbio E. 24, 132  
 Capo L. 269  
 Capparoni G. 141  
 Cappi D. 124  
 Capranica Domenico 25  
 Caprioli S. 43  
 Carafa G. 143  
 Carboni M. 225  
 Carcel Ortí M.M. 19  
 Cardano Girolamo 169, 171  
 Cardini F. 356, 358, 376  
 Cardini R. 138  
 Carli E. 256-257  
 Carlino A. 139-140, 142, 146,  
     155-156  
 Carlo Magno 314, 338, 371  
 Carroll M.P. 302  
 Carvajal Juan, cardinale 14  
 Casadio P. 255, 258, 265
- Casagrande C. 56, 75, 123, X  
 Cassanelli R. 240, 259  
 Cassetti M. 62  
 Cassidy-Welch M. 401  
 Cassiodoro 375  
 Castelfranchi Vegas L. 247  
 Castellaneta S. 352  
 Castellani F. 258  
 Castelli C. 274  
 Castelnuovo E. 256, 265  
 Castiglioni G. 243  
 Castri S. 212  
 Castro Hernández P. 389  
 Cavallar O. 118  
 Cavazzana Romanelli F. 99  
 Céard J. 137-138, 271, 287  
 Celso, Aulo Cornelio 70, 171, 175  
 Centini M. 273  
 Cerchi, fam. 124-125, 418  
 Cerchi Carbone 125  
 Cerchi Ricoverino di  
     Ricovero 125  
 Cerchi Ricovero 124  
 Cerina G. 271, 324  
 Cerruti D. 242  
 Cesare (Giulio Cesare) 346, 349  
 Cesario di Heisterbach 303, 420  
 Chabaille P. 366  
 Charbonneau-Lassay L. 273  
 Chartier R. 291  
 Chauliac, Guy de 172-173  
 Chauvin V. 340  
 Chernin D.A. 148  
 Chiara d'Assisi, santa 405  
 Chibnall M. 181  
 Chiellini Nari M. 225  
 Chiffolleau J. 74, 125  
 Chittolini G. 17, 39-40, 59  
 Chrétien de Troyes 306, 326,  
     328-329  
 Christie Y. 217  
 Christoph di Münster 164  
 Cicerone 175  
 Cirillo Sirri T. 174  
 Civezza (da) M. 405  
 Clamote-Carreto C.F. IX  
 Clarke P.D. 13, 18

- Classen A. 35, 95  
 Claustre J. 20, 401  
 Clorinda, personaggio  
     letterario 352  
 Clyff Thomas 22  
 Cobianchi R. 200, 222, 225  
 Coffey H. 389  
 Cohen J.J. 292  
 Cohn S. jr. 120-121  
 Collard F. 74  
 Collarson, sarto 336  
 Colombero C. 140  
 Colombo Febo di Realdo 148  
 Colombo Realdo 139-146, 148,  
     150-151, 154-157  
 Colucci L. 216  
 Comin de Menego, contadino  
     trevigiano 112  
 Compagni Dino 124-125, 405  
 Conforti M. 147  
 Conklin Akbari S. 389  
 Conrad L.I. 79, 321  
 Consolo R. 350  
 Conte E. 37, 245, 259, 265  
 Coppola E.D. 140, 142  
 Corazzini G.O. 282  
 Cordeschi A. 409  
 Cork R. 202  
 Corrado di Norimberga 164  
 Cortese E. 31, 34  
 Cortonesi A. 378  
 Costantino il grande,  
     imperatore 255, 338  
 Costantino IV 161  
 Cousin Gilbert 162  
 Covini M.N. 116  
 Cozzi E. 255, 262  
 Cracco G. 65, 69  
 Crakow Heinrich 21  
 Crane T.F. 303, 305  
 Crescenzo da Minerbe 72  
 Crisciani Ch. X, 75, 123, 172,  
     216  
 Cristiani E. 65, 384, 389  
 Cristina, santa 104, 199, 401, 408  
 Cristoforo da Bologna 256,  
     258-259  
 Cristoforo santo 256, 258-259,  
     273, 320, 396  
 Crouzet-Pavan E. 120, 125, 133  
 Cunningham A. 139-140  
*Curtius Cornelius*, frate  
     agostiniano 408-409  
 Cusano Nicola 14, 24  
 Cybo Innocenzo, cardinale 145  
  
 D'Acunto N. 272  
 Dale S. 255  
 Dalla Gasparina P. 259  
 Dall'Ora A. 240  
 Dal Poz L. 241, 264  
 Dal Prà L. 222  
 D'Ambrosio Silvia 199, 202, 264  
 D'Amico R. 255-256, 264  
 D'Ancona A. 359  
 Daniel N. 389  
 Dardano M. 380  
 Daston L. 137-138, 268, 273, 275,  
     282-287, 289  
 Davide M. XII, 107, 345  
 Davus 325  
 Davy M.-M. 270, 274  
 De Benedictis Uberto 62  
 De Gonzalo S. 162  
 Delaini P. 85  
 Delgado (Delicado)  
     Francisco 174  
 Dell'Acqua G.A. 247  
 Della Croce Giovanni Andrea 176  
 Della Rocca Cocles B. 186,  
     193-195  
 Della Torre Francesco 84  
 De' Maffei F. 247  
 De Marchi A. 254-255, 257, 259,  
     262, 264-265  
 Demartini A.-E. XIII, 10, 191  
 Dendle P.J. 271  
 Denifle H. 17  
 Deodato 23  
 De Sandre Gasparini G. 63-65,  
     82  
 Deschamps C. 292  
 Desiderio abate di  
     Montecassino 271



- Di Cesare Michelina 358, 389  
 Diener H. 13  
 Digard G. 21  
 Di Grado A. 350  
 Dilg P. 76  
 Diliberto O. 52  
 Dittmar P.-O. IX, 274  
 Domenichelli M. 271  
 Domenichelli T. 405  
 Donà C. XII, 199, 307, 313, 316,  
 320  
 Donaldson A. 314  
 Donati fam. 122, 124-125, 239,  
 418  
 Donato M.P. 103, 147  
 Dondarini Rolando 37, 41  
 Donnadiu J. 385, 389  
 Douthwaite J.V. 294  
 Dresken-Weiland J. 202, 207, 224  
 Drossbach G. 59  
 Druidain, nano 338  
 Du Cange Ch. 88  
 Dulaey M. 202, 207, 224  
 Dunthorne A. 268  
 Durand, autore di un *fabliau* 341  
 Durbach N. 292  
  
 Eco U. 317  
 Edmonds B. 360  
 Edoardo il Confessore  
 re d'Inghilterra 331-332  
 Effraon 371  
 Egidio Romano 56  
 Eginardo 314  
 Eilhart von Oberg 329  
 Eleonora di Provenza 336  
 Eligio di Noyon 308  
 Elisabetta di Turingia, santa 207,  
 279, 405, 408  
 Elliott D. 5  
 Ellis H. 336  
 Elsheikh M.S. 43  
 Enrico II landgravio d'Assia  
 (*Heinricus princeps Hassie*)  
 305  
 Enrico II re di Francia 298  
 Enrico III re di Francia 336  
  
 Eraclona, figlio di Martina 162  
 Erasmo da Rotterdam 350-351  
 Ercole, personaggio  
 mitologico 148  
 Erec 329  
 Ermanno di Reichenau 314  
 Ermanno lo Storpio 406  
 Esaù 371  
 Esch A. 16, 120  
 Esopo 326  
 Esposito A. 200, 219, 225  
 Este (d') Ippolito 349  
 Étienne de Bourbon (*Stephanus de  
 Borbone*) 340  
 Étienne of Obazine 182  
 Eubel K. 22, 24  
 Eude d'Anjou 271  
 Eugenio IV 13, 23  
 Eustachi Bartolomeo 140-141,  
 146-154, 157  
 Eustochio, monaca 403  
 Ewald F. 310  
 Ewald P. 6  
 Eyler J.R. 35, 95, 268, 391  
  
 Facino Ottavio 178  
 Faini E. 121  
 Falguières P. 298  
 Falloppio Gabriele 176-177  
 Fantoni M. 120  
 Faral E. 325  
 Farinacci Prospero 127, 162, 352  
 Farioli Campanati R. 202  
 Farkas A.E. 273  
 Farnese fam. 352  
 Fasoli G. 49, 89  
 Faucon M. 21  
 Fava D. 240  
 Federico d'Aragona, re di  
 Napoli 166  
 Federico I Barbarossa 62  
 Federico II 54, 306, 365  
 Fenelli L. 86  
 Ferrara D. 241  
 Ferraresi G. 22  
 Ferrari Giovanna 175  
 Ferrari M.C. 63

- Ferraris G. 62-63  
 Ferretti M. 253, 259  
 Fiedler L. 292  
 Fierabras, personaggio  
     letterario 363, 371  
 Fieschi Obizzo 53  
 Filippini E. 86-87  
 Filippo da Tripoli 187-188, 193,  
     365  
 Filippo II duca di Borgogna 355  
 Filippo Neri, santo 138  
 Fina da San Gimignano,  
     santa 407  
 Fiocco G. 260  
 Fioranelli M. 203  
 Fioravanti Leonardo 167-168  
 Fiumi E. 283  
 Flavia Domitilla 406  
 Flores d'Arcais F. 244, 265  
 Flori J. 359-361  
 Floris U. 117, 274  
 Flug B. 17  
 Follador G. 110  
 Fontana Lavinia 300-301, 310  
 Forcellini A. 110-113  
 Forgiarini G. 42  
 Förster R. 187-188, 193, 195  
 Forte C. 216  
 Fortuna S. 141  
 Foscati A. 85-86  
 Fossier A. 9, 12, 18  
 Foucault M. 224-225, 309-310  
 Fournier P. 74  
 Fraccaro S. 110  
 Franceschi F. 120  
 Francesco da Rimini 256, 264  
 Francesco d'Assisi 402, 404  
 Franco T. 199, 242, 255, 259, 262-  
     263, 265  
 Frattolin M.P. 244  
 Fredeman Johannes 20  
 French R. 151, 323, 360  
 Frescobaldi Lionardo di  
     Niccolò 376, 380, 383-385  
 Freud S. 292  
 Fricke B. IX  
 Fried J. 67  
 Friedman J.B. 324  
 Friedwanger M. 338  
 Frocin, nano (e v. Melot) 328-329  
 Frohne B. 36, 43, 45  
 Fubini R. 283  
 Fulvio, personaggio letterario 352  
 Fumagalli Beonio Brocchieri  
     M.T. 273  
 Fumagalli V. 49, 272, 355  
 Furetière A. 320  
 Furlan C. 255, 265  
 Gabriele, santo 176, 207  
 Gabrielli Gerolamo, giureconsulto  
     di Gubbio 149  
 Gadebusch Bondio M.C. X, XI,  
     159, 169, 174, 177-178  
 Galeno 151, 170-173, 175  
 Galgano, santo 83, 401-402  
 Galison O. 293  
 Galla, santa 407  
 Galletti A.I. 410  
 Galletti G. 109-110, 112-114  
 Galli Michero L.M. 258  
 Galvano 342  
 Gambarà Uberto, cardinale 145  
 Gambino F. 242  
 Gandino (da) Alberto 33, 118,  
     126, 128, 130  
 Garancini G. 40  
 Garbaczowa M. 185  
 Gargan L. 96  
 Gasparini D. 109-110  
 Gastaldelli F. 397  
 Gasti F. 395  
 Gatti T. 127-128, 130-133  
 Gaudemet J. 34  
 Gaudenzi A. 106  
 Gautier de Metz 279  
 Gazzini M. 55, 61, 63-64  
 Gelasio papa 6  
 Gemma Brenzoni C. 255  
 Gente (da) Giberto 50  
 Gentile M. 51  
 Gentili G. 258  
 Genua Marco Antonio 156  
 George-Tvrtkovic R. 389

- Geremek B. 87  
 Germain Jean 355-358  
 Gervasio Agostino 166  
 Gherardini Angelo vescovo di  
     Suessa Aurunca 24  
 Gherardo da Cremona 49, 364,  
     415  
 Gheroldi V. 259  
 Giacomo da Vitry 304-305, 340,  
     385, 389, 401  
 Giacomo, santo 144, 254, 258  
 Giallongo A. 287  
 Gibbs R. 259  
 Gillmann F. 5  
 Gilly C. 161  
 Ginami L. 64  
 Ginevra, regina 137, 339, 372  
 Giobbe, personaggio biblico 201-  
     202, 206-207, 223, 231, 238,  
     240, 300  
 Giorgio, santo 335, 396  
 Giotto 187, 222, 228, 230, 232,  
     242, 253-254, 256, 264  
 Giovanna I, regina di Napoli 345  
 Giovanni Battista, personaggio  
     biblico 70, 207, 241-242  
 Giovanni Cassiano 375  
 Giovanni Crisostomo, santo 321  
 Giovanni Damasceno, santo  
     358-359  
 Giovanni d'Andrea 231, 263  
 Giovanni *de Rizo*, contadino  
     trevigiano 111  
 Giovanni di Balduccio 220, 226,  
     256-257, 259  
 Giovanni di Oxnead  
     (Oxenedes) 336  
 Giovanni Scoto 321  
 Giovanni, cittadino veneziano 125  
 Giovanni, nano della corte di  
     Eleonora di Provenza 336  
 Girolamo, santo 166, 169, 178,  
     395, 403  
 Giuliani L. 188  
 Giustiniano imperatore 263-264  
 Giustiniano II Rinotmeto  
     imperatore 161  
 Giustino imperatore 162  
 Gnudi Teach M. 177-179  
 Godefroy F. 361  
 Goetz H.-W. 4, 11  
 Goffen R. 260  
 Goffman E. 313  
 Goffredo di Strasburgo 328  
 Goletti G. 241  
 Golia, personaggio biblico 367  
 Golinelli Paolo 400  
 Göller E. 13  
 Golsalvus Antonietta detta  
     Tognina 300  
 Golsenne Th. X  
 Gonsalvus Petrus (Pedro  
     Gonzalez) 298  
 Gonzalez fam. 298, 300  
 Goodey C.F. 287  
 Goodley D. 36  
 Gould G.M. 293-294  
 Gourmelen S. (*Stephanus  
     Gourmelenus*) 166  
 Gradenigo Jacopo 208, 242, 244-  
     247, 249-253  
 Graf A. 274  
 Grafton A. 145  
 Grandi R. 264  
 Granuzzo R. 42  
 Granvelle, cardinale di (Antoine  
     Perrenot) 296  
 Grassi O. 70  
 Graziano 4, 10, 62, 181  
 Greci R. 51, 55, 63-64, 100-101,  
     103, 347  
 Green M.H. 10  
 Gregor Baci, cavaliere  
     ungherese 298  
 Gregorio Magno 6, 8, 12, 231,  
     274, 314, 321, 367, 376, 396,  
     407-409  
 Gregorio IX 8, 12, 231, 314  
 Grieco A.J. 61  
 Grillandi Paolo 127  
 Grillo P. 101, 107  
 Grimm Jakob 26  
 Groebner V. 113, 115, 121, 124-  
     125, 130-133, 159-160, 188

- Grossi P. 40-41  
 Gruber C. 356  
 Grundmann K. 76  
 Guadagnoli Antonio 396  
 Gualazzini U. 89  
 Guariento 187  
 Guarnelli Alessandro 352  
 Guarnieri C. 243, 254, 260, 264  
 Guarnieri R. 407  
 Guay M. 270  
 Gucci Giorgio di Guccio 384  
 Guerra E. 131  
 Guessard F. 338, 366, 368, 372  
 Guggenbühl D. 160-161  
 Guglielmetti Villa G. 259  
 Guglielmi N. 222, 224  
 Guglielmo d'Aragona 190-191,  
 195-196  
 Guglielmo di Mirica 191  
 Guglielmo di Moerbeke 195  
 Guglielmo di Tiro 357  
 Guglielmo il Conquistatore 330,  
 333  
 Guglielmotti P. 17  
 Guibert de Nogent 358, 360-361  
 Guido da Monte Rocherio 287  
*Guidorellus Farbeta comitatus  
 Florentie*, militare 117  
 Guiollot «le nain» 336  
 Guivret (Guivret le Petit), nano  
 cavaliere 329, 337  
 Gurlt E.J. 164-166, 168  
 Gutiero Andres, gentiluomo  
 spagnolo 167  
 Gutiérrez Baños Fernando 202  
 Guy de Ponthieu 173, 330  
 Guyotjeannin O. 53
- Haeser H. 165, 169  
 Hageneder O. 12  
 Hahnloser H.R. 260, 265  
 Haidacher A. 12  
 Halary M.-P. 270  
 Halle U. 36  
 Hamel F. 273  
 Hans di Bayreuth 164  
 Hans di Halberstadt 164
- Hanska J. 14-15, 26  
 Harf-Lancner L. 307  
 Harms S. 200  
 Harold 330  
 Harper P.O. 273  
 Harrison E.B. 273  
 Hartmann L.M. 6  
 Harward Vernon 328  
*Heinricus princeps Hassie* v. Enrico  
 II  
 Helas P. 44, 200, 258  
 Hell B. 307  
 Hellebrant A. 375  
 Helmholz R.H. 9  
 Henri, nano 35, 124, 329  
 Hergemöller B.H. 164  
 Herla, re dei Bretoni 315,  
 328-329  
 Herlihy D. 98  
 Hermann di Reichenau 304  
 Hersperger P. 13-15  
 Hervieux L. 318  
 Hesse C. 16  
 Heullant-Donat I. 20, 400-401  
 Hieronimo de *quondam* Zani,  
 contadino trevigiano 114  
 Hieronimo fiol de Zuani Feltrini,  
 contadino trevigiano 114  
 Higgs Strickland D. 273, 389  
 Hilka A. 340  
 Hinschius P. 4, 12  
 Hoefnagel Georg (Joris) 300  
 Hoefnagel Iacob 300  
 Hofmeister A. 183  
 Holden L. 31, 268  
 Holder-Egger O. 305, 314  
 Hollmann M. 28  
 Horn K.-P. 45, 88  
 Hornberger F. 294  
 Huet M.-H. 137  
 Hunt R. 330  
 Husband T. 273  
 Huyskens A. 408  
 Hygelac (*Huncglaucus*), re dei  
 Geati 325
- Iacobus Bonus* 145

- Iacomo de Berthol de Vendrame,  
contadino trevigiano 114  
*Ianninus Pariginus anglicus*,  
militare 117  
Ignazio di Loyola, santo 145  
Infurna M. 316  
Innocenzo II 62, 181  
Innocenzo III 12  
Innocenzo IV 86-87  
Iogna-Prat D. 4  
Iohanne Antonio figlio di Rosso  
da Parma, militare 116  
*Iohannes Alberti tavernarius*,  
cittadino bolognese 105  
*Iohannes Iacobi ab Armis*,  
cittadino bolognese 105  
*Iohannes Petrus Boniobannis*,  
cittadino bolognese 105  
Irtaco, re d'Etiopia 212, 254  
Isaia 321, 399  
Isidoro di Siviglia 271, 308, 367-  
369, 378, 395
- Jacopo da Varazze 212, 279, 393,  
396, 399, 406  
Jacquart D. 85, 365  
Jakobson R. 291  
Jaritz G. 291  
Jean de l'Ours, personaggio  
fantastico 302, 307  
Jean Poilu, santo XIII, 33, 74,  
100, 137-138, 302, 307, 321-  
322, 336, 355, 357-359  
Jones C.A. 273, 293, 362  
Jones M. 362  
Jones T.S. 273  
Jørgensen T. 14  
Jung Werner 19
- Kaftal Georges 212  
Kantorowicz H.U. 126  
Kaplan S.L. 291  
Kappler Claude 271-274, 286-  
288, 292, 324, 368  
Karcher J. 161  
Keil G. 164-165  
Keil Gundolf 164-165
- Keller Hagen 38-39  
Kemala, bambina Indiana 302  
Kemp M. 150  
Kerth S. 36  
Kessler H.L. 206-207  
Keus il siniscalco 339  
Kibler W. 328  
Klein A. 45  
Knackmuss S. 19  
Koch Mathias 27  
Kofler Engl W. 262  
Kollesch J. 170-171  
Kozur W. 10  
Krao detta Zip, bambina  
indocinese 294  
Kraye J. 147  
Kreuzer G. 5  
Krøber A. 371  
Krötzl C. 25  
Krueger P. 51  
Kruger S.K. 182  
Kruppa N. 29  
Krusch B. 308  
Kuhn G. 23, 170  
Kummernis (Uncumber,  
Wilgefertis), santa 408  
Kupfer Marcia 202  
Kusukawa S. 150  
Küttner S. 10, 124
- La Cava A.F. 42, 58-60, 70-71, 73-  
76, 78, 83  
La Clech-Carton S. 76  
Laclotte M. 253  
Laharie M. 52, 56, 224  
Lahoz M. Lucía 202-203  
Lamberti Mosca 122  
Lancelot 328, 334  
Lancisi Giovanni Maria 147  
Landau P. 10  
Landes J.B. 137  
Lando Ortensio 351  
Landucci Luca 281-286, 288, 422  
Lanfranco medico 172  
Langlois E. 366  
Lansing C. 122  
Lanza A. 281, 374, 384

- Lapini Agostino 281-288  
 Lascault G. 268  
 Latella F. 315  
 Latini Brunetto 121  
 Laureati L. 255, 265  
 Lazzarini I. 17, 107, 131  
 Lazzaro 'il mangiavetri' 144, 154  
 Lazzaro, personaggio biblico 202  
 Le Goff J. 4, 216, 362  
 Le Jan R. 4  
 Leandro di Siviglia 371  
 Lecouteux Cl. 292, 328, 369  
 Lecoy F. 323  
 Lejeune R. 330, 332-333  
 Leonardi C. 407  
 Leonardi T. 247  
 Leonardo di Basilea 164  
 Leone 161, 257  
 Leonzio, patrizio  
     costantinopolitano 162  
 Leopardi G. 353, 416  
 Liberata, santa 408  
 Lidwina da Schiedam, detta 'die  
     Dulderin', santa 407  
 Lind L.R. 157  
 Linneo 294, 306, 416, 420  
 Lische Johannes 28  
 Livi Bacci M. 110  
 Lollini F. 254  
 Lonie I.M. 151  
 Loomis Roger Sherman 328  
 Lorenzoni G. 260  
 Lott T.L. 294  
 Lozana, personaggio letterario 174  
 Luca, cittadino veneziano 125  
 Lucas de Carona 24  
 Lucco M. 243, 255-256  
 Luczow Kaspar 25  
 Luhmann N. 45  
 Lunbeck E. 138  
 Lungarotti M.C. 406  
 Lunger Knoppers L. 137  
 Luset E. 20, 401  
 Lychostenes (Wolffhart)  
     Conrad 287, 321  
 Macho Julien 326  
 Maclean I. 137, 150  
*Matheus magistri Cioli et domine  
     Andree de Monticulo,  
     militare* 117  
 Maddalo S. 239  
 Madone (de) Giacomo 84  
 Maestro della Novella,  
     pittore 208, 231, 242, 244-  
     245, 247, 249-252, 262-263  
 Maggioni G.P. 396  
 Mahaut contessa di Artois 336  
 Maioli S. 162  
 Maire Vigueur J.C. 97, 100  
 Malgaigne J.F. 177  
 Malik ibn Anas 356  
 Mallett M.E. 108, 116-117  
 Mandeville John 288, 389  
 Mandressi Rafael 139  
 Manfredi di Svevia 365  
 Manitius M. 342  
 Mann Thomas 342  
 Mantegna Andrea 335  
 Maometto 355-356, 358-360, 369,  
     389  
 Map Walter 315, 322  
 Maraglino V. 282  
 Marano (da) Pietro detto il  
     Nano 228-229, 238, 262  
 Marchand Guy 319  
 Marchand J.-J. 107, 319  
 Marchesan A. 96, 110  
 Marchetti L. 288, 310  
 Marchionne di Coppo Stefani 124  
*Marcus canonicus* 64  
 Marcolfo 326-327  
 Margherita d'Austria (o di  
     Parma) 298  
 Margherita di Antiochia, santa 396  
 Margherita di Città di Castello,  
     santa 406, 412  
 Maria Egiziaca santa 258, 270,  
     399  
 Maria Maddalena, santa 103, 207,  
     270, 369  
 Maria *mulier puteolana* 346  
 Mariani Canova G. 42, 239, 242-  
     243, 262-263, 265

- Marie de France 307  
 Marini Clarelli M.V. 212  
 Marino G.B. 346  
 Marino Viniziano, personaggio  
     letterario 351  
 Marogna fam. 98  
 Marsuppini Carlo 349  
 Martelli M. 283  
 Martin E. 272  
 Martineau Anne 328  
 Martino di Tours, santo 404  
*Martinus aromatarius* 145  
 Marx C. 21  
 Mason S. 258  
 Maseo, frate sodale di Francesco  
     d'Assisi 404  
 Massimo di Torino, vescovo 308  
 Masuccio Salernitano 351  
 Matheus M. 17, 278  
 Mathieu de Vendôme 325  
 Matteo frate siciliano 348  
 Matter E.A. 273  
 Mattia Ciccarelli (Cristina da  
     Lucoli), santa 408, 409  
 Mattiolo del fu Guido, cittadino  
     bolognese 106  
 Mattone A. 31  
 Mayali L. 36  
 Mazo Karras R. 10  
 Mazzi M.S. 72, 79, 216  
 Mazzoni C.M. 33  
 Mc Bride J.T. 20  
 Mc Donald J.R. 14  
 Mc Vaughn M. 172  
 Meattini U. 407  
 Medica M. 253-256, 264  
 Mehl V. 8  
 Meister A. 23  
 Melibeo, personaggio  
     letterario 123  
 Mellini G.L. 247-248  
 Melot petit d'Aquitaine, nano (e v.  
     Frocin) 328-329  
 Melusina, personaggio  
     letterario 394  
 Menabuoi (de') Giusto 229, 233-  
     234, 242, 252, 260-261, 265  
 Menego de Nicolò de Benel,  
     contadino trevigiano 114  
 Meraugis 339  
 Mercuriale Girolamo 177-178, 416  
 Merlino 339-340  
 Merlo G.G. 62, 64  
 Messie Pierre 356  
 Metodio, santo 367  
 Metzler I. 5, 25-26, 35-36, 43, 45,  
     94, 184, 191, 315, 391  
 Meyer A. 16  
 Meyer M. 18, 20  
 Meyer P. 243  
 Michael P. 173, 182  
 Michel F. 363  
 Michelant H. 368  
 Michele da Figline 379, 382  
 Michele, prete di Parigi 12  
 Michele Scoto 321, 363-365  
 Middeldorpf A. 165, 169  
 Mierow C.C. 183  
 Miglio M. 37  
 Migne P.L. 6, 406  
 Milanese Cristina 199  
 Miletta M.N. 31  
 Miller J. 295  
 Millet H. 8  
 Minadoi T. 178  
 Minardi G. 260  
 Minazzato M. 242-243, 248  
 Minder Johannes 27  
 Minelli A. 370  
 Mischelewski A. 86  
 Mitscherlich A. 292  
 Moes R.J. 140, 142-143  
 Mohrmann Ch. 404  
 Molho A. 127  
 Mollat M. 44, 219  
 Mommsen Th. 51  
 Mondeville, Henri de 124, 173  
 Mondino 151  
 Monneret de Villard U. 356  
 Montaignon (de) A. 341, 372  
 Montefeltro (da) Federico 283  
 Monteiro Arias I. 202  
 Montemagno Ciseri L. 268, 270,  
     277-280, 288

- Montesano M. XII, 291, 379  
 Morawski J. 323  
 Moro Antonio 296-297  
 Mosè, personaggio biblico 314, 320  
 Mosè del Brolo 70, 421  
 Mosetti Casaretto F. 320  
 Moskowitz A.F. 255-256  
 Moulinier-Brogi L. 8  
 Muchembled R. 291  
 Mucillo M. 141  
 Multivallis Johannes 285  
 Muñoz Martínez Pobreza Ana  
     Belén 202, 206-207  
 Musarra A. 374  
 Muslim ibn al-Hajjaj 356  
 Muzzarelli M.G. 43, 225  
 Mynors R.A.B. 315
- Napione E. 247  
 Nardi E. 51  
 Nasalli Rocca E. 63  
 Nasier, personaggio letterario 365  
 Naso I. 73  
 Naz R. 9, 12  
 Nereo, santo 406  
 Nerone 406  
 Nestorio 359  
 Nicasio di Malines (*Nicasius von Voerda*) 26  
 Niccoli O. XII, XV, 119, 285, 287-288, 310  
 Niccolò da Poggibonsi 374, 380-383, 407  
*Nicolaus de Brega*, maestro di Cracovia 185  
*Nicolaus*, prete di Salisburgo 20  
 Nicolini S. 242, 263  
 Nicolò, cittadino veneziano 125  
 Nicoud M. 74  
 Nider Johannes 191  
 Nolte C. 11, 35-36, 95  
*Nozorenius Gilbertus cognatus* 166
- Ober W.B. 222  
 Odino, divinità mitologica 307  
 Odo di Cheriton (*Odo de Certonia*) 318  
 Odo di Parigi 12, 318  
 Odo, vescovo raffigurato nell'arazzo di Bayeux 330  
 Odorico da Pordenone 288  
 Odwllayng Donald 24  
 Oesterlé G. 6  
 Oesterley H. 340  
 Olivo *de quondam* Renier, contadino trevigiano 114  
 Olte von Heideck 164  
 O' Malley C.D. 143  
 Omero 347  
 Onorio III 53  
 Orazio 369  
 Orderico Vitale 181  
 Origene 367-368  
 Orlando E. 99, 268  
 Orlando 360, 363, 368, 371-372  
 Orlando-Salinas F. 268  
 Orpiano, amico del medico Calenzio 166  
 Orson (Senzanome/Orson), personaggio letterario 306-307  
 Ortalli G. 370, 415  
 Oschema K. 16  
 Ostinelli P. X, 3, 14, 94, 162  
 Otterbein C.S. 121  
 Ottone di Frisinga 183  
 Ovidio (Publio Ovidio Nasone) 367
- Paciocco R. 393  
 Paden W.D. 196  
 Padoa Schioppa A. 34  
 Pagliardini D. 389  
 Palladia, cristiana di Ippona 411  
 Pallucchini R. 258, 265  
 Palma A. 52  
 Palmieri Matteo 282  
 Panelli G. 141  
 Panofsky E. 316  
 Paolino da Venezia 208, 243, 245-247, 249-250  
 Paolo di Tebe eremita, santo 89, 395  
 Paolo di Tropea 166, 168



- Paolo Diacono 269  
 Paolo santo 5  
 Paolo Veneziano 244, 257-258, 260  
 Paolo, cristiano di Ippona 411  
 Papageno, personaggio letterario 326  
 Paravicini Bagliani A. VII, IX, X, 34, 94, 177, 365, 415  
 Paré Ambroise 138, 155, 176-177, 309  
 Park K. 137, 145, 268, 273, 275, 282-287, 289, 293  
 Parodi M. 273  
 Pascal Blaise 267  
 Pasete, mago 351  
 Pasi S. 200  
 Pasquali G. 378  
 Pastoureau M. IX, 273, 302, 307, 389  
 Pasut F. 240-241  
 Patrone A.M. 216  
 Pavone Baldassarre (*Balthasar Pavonius*) medico siciliano 162  
 Pavonesi Simone, cittadino bolognese 106  
 Pazzi Chierico 125  
 Pazzi fam. 124-125  
 Pazzi Giachinotto 125  
 Pazzini A. 141, 147  
 Pearman T.V. 35, 95  
 Pedrocco F. 244, 257, 260  
 Pelbarto di Timisoara (*Pelbartus de Themeswar*) 375  
 Pellegrini F. 261  
 Pellegrini Letizia XII, 118, 199, 212, 391  
 Pene-Vidari G. 42, 69  
 Pennington K. 8, 124  
 Penscher Thomas 14  
 Perazzo M.C. 63  
 Peri P. 222  
 Perriccioli Saggese A. 239, 263  
 Perrinet le petit nain 336  
 Pertile A. 127-128, 132  
 Pescarmona D. 257  
 Petrarca Francesco 240-241, 275, 345-347, 416  
 Petroianni, personaggio letterario 352  
*Petrus Alphonsus* 340  
 Pey M.A. 367  
 Pezzolo L. 108  
 Pfalzpaint (von) Heinrich 164-165, 168-169, 417  
 Pfau A. 36  
 Pfister M. 174  
 Philippart G. 400  
*Philippus Neapolitanus* 322  
 Piatti P. 64  
 Piccinni G. 278, 378  
 Piccoli F. XII, 199, 243, 265, XII  
 Pier Damiani 271-272, 274  
 Piero de Nicolò de Benel, contadino trevigiano 114  
 Piero fiol de Zuani Feltrini, contadino trevigiano 114  
 Piero fiol del Polo Tronchonel, contadino trevigiano 114  
 Pietro apostolo, santo 406  
 Pietro Athonita 321  
 Pietro Crisologo, vescovo di Ravenna 308  
 Pietro d'Abano 186-189  
 Pietro di Tropea 166, 168  
 Pietro il Venerabile 369, 375  
 Pietro Lombardo 313, 398  
 Pillet A. 341  
 Pimpinella, personaggio letterario 352  
 Pinchbeck C. 243  
 Pini A.I. 96-97, 100-104  
 Pino *Petrus Mattheus*, di Urbino, collaboratore di Bartolomeo Eustachi 147  
 Pinto G. 278  
 Pio II 15-16, 23-24, 27  
 Pipino, bastardo carolingio 314  
 Piras A. 85  
 Pirro, re dell'Epìro 148  
 Pisani G. 232  
 Pittaluga S. 348  
 Platone 192, 351, 357

- Plinio il Giovane 282, 370  
 Plöchl W. 4, 11  
 Poceto Vittore 125  
 Polacco R. 260, 265  
 Polo D'Ambrosio L. 202  
 Polo Marco 279  
 Pomata G. 138  
 Ponzin R. 109-110, 113  
 Porsia F. 273, 368  
 Porta G. 275, 277  
 Portal A. 141, 147  
 Porter R. 150  
 Portmann M.-L. 161  
 Porzio Camillo 166-167, 180  
 Pouverau F. 270  
 Powell J.M. 123  
 Pozzo (del) Paride (*Paris de Puteo*)  
     169  
 Pricoco S. 408  
 Prosdocimi L. 33  
 Prospero, personaggio  
     letterario 127, 352  
*Protis (de) Luca d. Bertolucii* 104  
 Pseudo-Aristotele 364-365  
 Putaturo Donati Marano A. 239  
 Pyle W.L. 293-294
- Quaglioni D. 33, 37, 126  
 Quéruel Samama E. 79  
 Quinzi A. 261
- Rabano Mauro 368, 375  
 Ragone F. 121, 275  
 Raimbert de Paris 372  
 Raimondino, personaggio  
     letterario 394  
 Raimondo Peñafort 9  
 Raina G. 364  
 Rangoni Tobia 46  
 Ranzano Pietro 325-326  
 Raoul de Houdenc 338  
 Raphael L. 45  
 Ratramno di Corbie XIII, 273  
 Ravà A. 8  
 Raynaud G. 341  
 Recanati M.G. 264  
 Réfice P. 212
- Regoliosi M. 138  
 Rehbweg A. 17  
 Reich B. 31, 200  
 Reindel K. 271-272  
 Rendtel C. 16  
 Repath I. 185-186, 189  
 Repici L. X  
 Resnick Irven 182  
 Reynolds R.E. 5  
 Rhases 186, 188, 195  
 Riccardi A. 407  
 Ricciardelli F. 120-121, 284  
 Riccoldo da Montecroce 367,  
     383, 387, 389  
 Richard J.-M. 336  
 Richards A. 292  
 Richardson K.L. 194  
*Richardus Pictaviensis* 342  
 Rigon A. 64-65  
 Rinaldi M. 263  
 Rincón García W. 216  
 Ripa Bonati M. 263  
 Risberg S. 14  
 Rizzo C. 273  
 Robert de Blois 301, 327  
 Robert de Boron (Pseudo Robert  
     de Boron) 338  
 Roberto II re di Francia 271  
 Roberto il Saggio, re di Napoli  
     (Roberto d'Angiò) 345, 347  
 Robinson I.S. 314, 406  
 Rocke M.J. 132  
 Rodolfo II d'Asburgo imperatore  
     300  
 Rodolfo, re degli Eruli 269  
 Roger *de Costa Venusio* 328, 336  
*Rolandus Scriptoris* 185, 188-189,  
     191-192  
 Romano S. 242  
 Romilda duchessa del Friuli 269  
 Ronchini G. 42  
 Ronzani M. 59  
 Röpcke A. 23  
 Roquefort J.B.B. 361  
 Roques M. 326  
 Roques R. 321  
 Rossetti G. 39

- Rossi M. 247  
 Rossi M.C. 63  
 Rossi P.B. X  
 Rossi Saccomani A.M. 65  
 Rossi Vinicio 278  
 Rossi Vittorio 345, 347  
 Rosso da Parma 116  
*Rossus Andree et Floris de Ravenna* 117  
 Rotondò A. 161  
 Roy B. 324  
 Roybet C.E. 319  
*Rubeis (de) Boniobhannis Guidonis*, cittadino bolognese 105  
 Ruffino I. 86  
 Rufino 6  
 Ruggiero G. 132, 164  
 Rumetruda, figlia di Tato re longobardo 269  
 Ruprecht dei conti di Solms 28  
 Rushton Cory James 36  
 Russo E. 346  
 Rutz D. 25  
 Ryffercheit (de) Wilhelm 29  
  
 Sabbatini I. IX, XII, 355, 361  
 Sacchetti Franco 27  
 Saint Thoan, cadet de 176  
 Saletnich G. 14  
 Salimbene de Adam 46, 306  
 Salmi M. 240  
 Salomone 326  
 Salonen K. 12, 14-16, 25-26  
 Salvatori E. 65  
 Salvestrini F. XII, 267, 273, 276, 278, 284  
 Samama E. 74, 79  
 Samson V. 307  
 San Bonifacio, fam. 60  
 Sanchez Coello Alonso 296  
 Sandri G. 42  
 Sandri L. 61  
 Sandrini Enrico 33-34  
 Sanga G. 370  
 Santi (de') Andriolo 231, 262  
 Santi F. IX, 34, 94  
 Sanuto M. XII  
  
 Sara, personaggio biblico 378  
 Saraco A. 13  
 Saramago Josè 350-351  
 Saviello Alberto 358, 389  
 Savonarola M. 186-187, 194-195, 285  
 Savy P. IX  
 Sbriccoli M. 37-38, 120  
 Scaglietti Kelescian D. 245, 265  
 Scala (della) Guido 64, 105, 172  
 Scalia G. 46, 306  
 Scarborough J. 172  
 Schedel Hartmann 270  
 Schelberg A. 79  
 Schenda R. 285  
 Scherman M. 99  
 Scheutz A. 61  
 Schiaffini A. 121  
 Schianchi M. 203  
 Schimmelpfennig B. 5  
 Schleusener-Eichholz G. 21  
 Schmitt A. 243, 264  
 Schmitt Ch.B. 151  
 Schmitt J.-C. 4, 273, 291  
 Schmölders C. 188  
 Schmugge L. 8, 13-17, 22, 24, 26  
 Schneider F. 402  
 Schnell J. 160  
 Scholz P. 242, 261  
 Schwam-Baird S. 307  
 Schwarz B. IX, XV, 17, 287  
 Schweicher R. 298  
 Schwerhoff G. 120  
 Scipione 346  
 Scribner B. 291  
 Scrovegni, fam. 228, 230, 232, 265  
 Sebenico S. 273, 279, 288, 367  
 Segoçon nano 338  
 Segre C. 368  
 Seidel Menchi S. 350  
 Sella P. 89  
 Selmer C. 376  
 Semenzato C. 261, 265  
 Sergi G. 4, 62  
 Sergio monaco, maestro di Maometto 355

- Seripando Girolamo 166  
 Servio 347, 367  
 Servois G. 371  
 Sesti E. 262  
 Settia A.A. 96, 100  
 Sgarbi V. 242, 264  
 Shackleton E. 202  
 Shakespeare W. 291, 352  
 Shalem Avinoam 358, 389  
 Sicardo da Cremona 10  
 Siener J.W. 298  
 Sigeberto cronista 161-162  
 Sigerist H. 174  
 Sigoli Simone 384, 386-387  
 Silanos P. IX, XI, 31, 63, 94-95, 199  
 Silvo di Giacomo di Castel della  
   Pieve 20  
 Simon Mittman A. 271  
 Simone dei Crocifissi, pittore 212,  
   245, 249, 253  
 Simonetti M. 408  
 Singer J. 35-36, 95  
 Singh J. 302  
 Siraisi N. 138-139, 145, 157  
 Sisto IV 19  
 Sivo F. IX, 274  
 Skerl del Conte S. 245, 259, 265  
 Skoda H. 391  
 Smit J.W. 404  
 Smurra R. 37  
 Socrate 357  
 Soderhjelm W. 340  
 Solino 368  
 Solvi D. 406  
 Sommer H.O. 338-339  
 Sommerlechner A. 61  
 Soncini V. 63  
 Sorg Wolfgang di Augusta 23  
 Soria M. 8  
 Sournia J.C. 216  
 Spada Antonio, contadino  
   trevigiano 112  
 Spada Pintarelli S. 255, 259, 262,  
   265  
 Spade Otto 23  
 Spagnesi E. 284  
 Speer A. 364  
 Spiazzi A.M. 242, 261-262, 265  
 Spieser J.M. X  
 Spini fam. 124-125  
 Spini Piero 125  
 Sprunger D.A. 273  
 Squarcialupi Bartolomeo 230-231,  
   263  
 Squillacioti P. 382  
 Stampfer H. 262  
 Steel K. 271-272, 279, 287  
 Stefano di Tournai 6  
 Stefanutti U. 286  
 Stella F. 282  
 Stichweh R. 45  
 Stigant 330  
 Stiker Henri-Jacques 35, 94, 268,  
   391  
 Stoichita V.I. X  
 Storti C. 31, 33, 38, 42  
 Strachey J. 292  
 Straffi A. 257  
 Straus W. jr. 139, 151, 157  
 Stuart Robinson I. 406  
 Suard F. 328  
 Subrenat J. 328  
 Suchier H. 372  
 Sully (de) Maurice 208, 244, 246,  
   250  
 Sulpicio Severo 409  
 Sutton K. 247  
 Swain S. 185, 188  
 Szabó K. 67, 375  
 Szabó-Bechstein B. 67  
 Sznura F. 127  
 Tabacco G. 274  
 Tacchella D. 79  
 Tagliacozzi Gaspare 159-160, 165,  
   167, 177-180, 417  
 Tagliaferri A. 98  
 Tagliaferri M. 272  
 Tamino 326  
 Tancredi, personaggio  
   letterario 352, 368  
 Tanzi Rodolfo 63-64, 87  
 Tassetto S. 247  
 Tasso T. 353

- Tato, re longobardo 269  
 Tavelli da Tossignano  
     Giovanni 22  
 Tebaldo Francigena 54  
 Telesko W. 259  
 Temkin O. 139, 151, 157  
 Temperini L. 408  
 Teodoreto di Ciro 405  
 Teodoro nano 342  
 Terrien S. 206  
 Tertulliano 183-184  
 Terziarol A. 407  
 Theisen F. 22  
 Thomas A. 21  
*Thomas de Sirano*, cittadino  
     bolognese 105  
 Thomas J.H. 148  
 Thompson A. 50  
 Thompson S. 303  
 Tiberio Apsimario, funzionario  
     bizantino 162  
 Tiberio imperatore 349  
 Tigler G. 261  
 Timarco 148  
 Tobi, personaggio biblico 206  
 Todeschini G. 133, 359, 380  
 Tolan J. 389  
 Tomasi M. 213  
 Tommaso d'Aquino 126, 184,  
     309, 313, 317-318, 392, 398  
 Tommaso da Cantimpré 401  
 Tommaso da Celano 402, 404  
 Tommaso da Spalato 404  
 Toniolo F. 239, 242, 265  
 Torquati M. 239  
 Touati F.-O. XI, 79, 91, 222, 361  
 Toubert P. 365  
 Tovey B. 268  
 Trachtenberg J. 182  
 Trapp O. 262  
 Travi C. 244, 257  
 Trenchard-Smith M. 36  
 Trenta Stefano 27, 298  
 Trevisan L. 231, 262, 265  
 Trevisan Lodovico, cardinale 125  
 Trichet L. 4  
*Trithemius Johannes* 26  
 Troncarelli F. 271, 324  
 Troncarelli M. 374, 384  
 Trovabene G. 244, 257  
 Trovato M. 196  
 Tsamakda V. 202, 207  
 Tubach F.C. 340  
 Tucci P. 108, 271  
 Tuchel S. 8, 12  
 Tuppo (del) Francesco 326  
*Tura Minutii et domine Anne de  
 Montevarchio*, militare 117  
 Turner W.J. 35-36, 95  
 Turollo, conestabile di  
     Bayeux 329-335  
 Twemlow J.A. 24  
 Uerlings H. 45  
 Ugo, primate di Orléans 342  
 Ugucione da Pisa 6, 10  
 Ugucione 6, 10  
 Uitgeverij V.H. 395  
 Ulrich Engelberti von  
     Strassburg 317, 327  
 Ulrich J. 317, 327  
 Urbano V 222, 235, 259  
*Urbanus* v. Vignati Urbano  
 Uther H.J. 340  
 Val Naval P. 190  
 Valaresso Fantino 22  
 Valentin, personaggio letterario 307  
 Valenzano G. 242  
 Valerio Massimo 349  
 Valvasone Iacopo da  
     Maniago 107-108  
 Van Acker M. 360  
 Van der Lugt M. X, XIV  
 Van Uytfanghe M. 360  
 Vanja G. 76  
 Vanoli A. 389  
 Varadino del fu Nicola da Panico,  
     cittadino bolognese 106  
 Varanini G.M. VIII, IX, XI, 17,  
     37, 42, 65, 82, 93, 278, 415  
 Varchi Benedetto 288-289  
 Varrone 308  
 Vauchez A. 49, 59, 212

- Vecchio S. 56, 75, 123, X  
 Velasquez Diego 295  
 Venticelli Maria 37  
 Ventura I. 364  
 Verger J. 120  
 Vermeulen Ian (*Iohannes Molanus*) 320  
 Verner L. 292  
 Veronese A. 208, 386  
 Verstraete P. 45  
 Vesalio A. 139-140, 143, 151, 156-157, 163, 171  
 Vianeo fam. 168  
 Vichi Imberciadori J. 407  
 Vignati Urbano, vescovo di Sebenico 23, 24  
 Vilaseñor Sebastián F. 202  
 Villamena R. 86  
 Villani Giovanni XIV, 121, 275-276, 278, 280, 422  
 Villani Matteo 268, 276-281, 288, 422  
 Vincenzo di Beauvais 368  
 Vincenzo Ferrer, santo 325  
 Virdis M. 271  
 Virgilio 346-347, 367  
 Visconti Bernabò 87  
 Visconti Giangaleazzo 42  
 Vistino Alessandro 178  
 Vitale Brovarone A. 279  
 Vitale Brovarone L. 279  
 Vitale da Bologna 215, 245, 255, 259, 265  
 Vitry (de) Jacques 304-305, 340, 385, 389, 401  
 Vittore Uticense 375  
 Vittori Angelo 138  
 Vögtlin A. 403  
 Volpe A. 245, 256  
 Volverado, conte 314  
 Voss W.E. 22  
 Vulcano, divinità mitologica 315  
  
 Wace Robert 338  
 Walcher M. 256-257, 261  
 Walker Bynum C. 183-184  
 Warnke K. 307  
  
 Wear A. 151  
 Weber G. 286  
 Webster J.P. 177-179  
 Wegener L. 364  
 Weigand R. 10  
 Weigl H. 61  
 Weiss A. 61  
 Weiss S. 19  
 Wells S. 268, 391  
 Wheatley E. 391  
 Wiggenhauser B. 13-15, 26  
 William E. 168  
 Williams C.A. 323  
 Williams D. 190, 292  
 Williams W. 292  
 Willoweit D. 39  
 Wilson D.M. 331  
 Winroth A. 4  
 Wirth J. X  
 Wittkower M. 286  
 Wittkower R. 286, 324  
 Wittmer-Butsch M. 16  
 Woland, personaggio letterario 351  
 Wolf G. 44, 200, 258  
 Wolters W. 262  
 Woods David 396  
 Wujastyk D. 79  
  
 Ydain 338  
 Yevtishchev Fyodor detto Jo-Jo 292-293, 298  
  
 Zaccaria, personaggio biblico 207, 224, 241-242  
 Zacher C.K. 182  
 Zaganelli G. 271, 273, 324  
 Zambon F. 316  
 Zanandrea de Marchio, contadino trevigiano 114  
 Zanca A. 270  
 Zanchin G. 263  
 Zandomenego del Bon, contadino trevigiano 114  
 Zarri G. 407  
 Zeus, divinità mitologica 303  
 Ziegler J. XI, 181, 217, 306, 365

- Zingg R. 302  
Zorzi A. XI, 36, 100, 119-120,  
123-126, 131  
Zosima, compagna di Maria  
Egiziaca 399-400
- Zuccolin G. 186-187, 194-195  
Zuccotti F. 34  
Zug Tucci H. 108  
Zutschi P.N.R. 12-13  
Zwinger Theodor 161-164

## INDICE TOPONOMASTICO

- Africa 162, 167, 294  
 Ajaccio 24  
 Alano di Piave (Treviso) 110  
 Covolo di Piave (Treviso) 110  
 Albizzate (Varese), oratorio di S.  
     Ludovico 259, 260  
 Alessandria d'Egitto 386  
 Ambras (Tirolo) 297, 298, 301  
 Antiochia di Pisidia 271, 384  
 Anversa 178  
 Aquisgrana 160  
 Arabia Saudita 378  
 Arezzo 118  
 Arno, fiume 276  
 Assia 305  
 Aubervilliers (Île-de-France) XIV  
 Augusta, Augsburg (Baviera) 13,  
     14, 23, 38  
 Averno lago 346  
 Aviano (Pordenone) 132
- Babilonia 345, 361  
 Baia (Bacoli [Napoli]) 346  
*Barbischia comitatus Florentie*  
     (S. Giovanni Valdarno  
     [Arezzo])117  
 Barga (Lucca), Duomo 396  
 Basilea, Basel 26, 160, 164, 175  
 Bassano del Grappa (Vicenza) 49  
 Bayeux (Normandia) 331, 332  
 Belluno 132  
 Bergamo 33, 44, 57, 60, 82, 84, 88,  
     91, 232, 264  
 — località Broseta 88  
 Berlino, Kupferstichkabinett 242,  
     244-247, 249-253  
 Venezia, Biblioteca Marciana 242,  
     243, 246, 248-250
- Bibbona (Livorno) 285  
 Bologna 89, 91, 96, 100, 126, 129,  
     179, 208, 421  
 — cappella S. Alberto 103-105  
 — cappella S. Antonio 103, 105  
 — cappella S. Cecilia 103, 105  
 — cappella S. Cristina *de*  
     *Fondaria* 104  
 — cappella S. Donato 103  
 — cappella S. Egidio 103  
 — cappella S. Leonardo 103,  
     105, 106  
 — cappella S. Maria della  
     Mascarella 103, 104  
 — cappella S. Maria in Porta  
     Ravennate 104  
 — cappella S. Maria Maddalena  
     103  
 — cappella S. Martino di Aposa  
     103, 104, 106  
 — cappella S. Tommaso del  
     Mercato 103-105  
 — chiesa di S. Giacomo  
     Maggiore 258  
 — chiesa di S. Maria di  
     Mezzaratta 208  
 — Pinacoteca Nazionale 245,  
     249, 252, 254-256, 260  
 — quartiere di Porta Piera, 101-  
     104, 106  
 — quartiere di Porta Ravennate  
     104  
 Bolzano, chiesa dei Domenicani  
     262  
 — Duomo 259  
 Brandeburgo 25  
 Brema 23  
 Brescia 133



- Bressanone 16  
 Bretagna 328  
 Brocourt (Lorena) 315  
 Burgos 25  
  
 Cadore (Belluno) 130, 132  
 Cafareo (Eubea), capo 347  
 Cairo 381, 386, 387  
 Calabria 168  
 Campo (Treviso) 110  
 Cannobio (Como) 132  
 Capodistria (Koper) 217  
 — Cattedrale 261  
 Casale Monferrato (Alessandria)  
     130  
 Castagno, località del Mugello 276  
 Castel della Pieve (diocesi di  
     Chiusi) 20  
 Ceneda (Treviso) 132  
 Cesarea di Filippo 380, 412  
 Chieri (Torino) 101  
 Chiusi (Siena) 20  
 Città del Vaticano, Biblioteca  
     Apostolica Vaticana 263  
 Coira 29  
 Colbertaldo (Treviso) 110  
 Colonia, Köln 29, 175  
 Como 13, 14  
 — chiesa di S. Abbondio 257  
 Corbie (Piccardia) 273  
 Corozaim, città biblica 361  
 Costantinopoli 161  
 Costanza 13, 26  
 Crema (Cremona) 33  
 Cremona 89, 91, 140  
 Creta 22  
 Cumirano (Treviso) 110  
  
 Damasco (*Domasco*) 384  
 Dicomano (Firenze) 276  
 Dignano d'Istria (Vodnjan), chiesa  
     di S. Biagio 257  
  
*Eczol* (presso Wetterau, Assia) 306  
 Egitto 315  
 Emilia-Romagna 64, 203  
 Epiro 148  
  
 Erfurt (Turingia) 305  
 Etiopia 212  
 Europa 291, 294  
  
 Faenza (Ravenna) 131  
 Falterona, monte 276  
 Fener (Treviso) 110  
 Ferrara 194  
     — Biblioteca Estense 240  
 Firenze 125, 126, 128, 277, 281,  
     282, 418  
     — loc. Poggio di Magnoli 279  
     — popolo di S. Ambrogio 283  
     — popolo di S. Croce 286  
     — popolo di S. Pier Maggiore  
       279  
     — via dell'Agnolo 283  
 Forlì 129, 131  
 Francia 76, 171, 175, 176, 294,  
     315, 346  
 Friuli, Friuli-Venezia Giulia 108,  
     203, 269  
  
 Gallia 272  
 Galluzzo (Firenze) 277  
 Genova 82  
 Germania XV, 14, 159, 160, 164,  
     171, 175, 293  
 Gerusalemme 207  
 Giaffa 380  
 Giordania 378  
 Gnadenberg (Allgäu, Germania)  
     169  
 Gog e Magog 367, 420  
 Gubbio (Perugia) 412  
     — monastero di S. Trinita 149  
 Guia (Treviso) 110  
 Guietta (Treviso) 110  
  
 Halberstadt (Sassonia-Anhalt) 164  
 Hart (dy Hart), selva presso Eczol (v.)  
 Heilsbronn (Baviera) 20  
 Himmerod (Hemmenrode,  
     abbazia cistercense, Renania-  
     Palatinato) 304  
  
 India 302

- Indocina 294  
 Inghilterra XV, 294  
 Innsbruck 297  
 Ippona 411  
 — chiesa di S. Stefano 411  
 Istria 203  
 Italia XV, 171, 176, 346  
 Ivrea (Torino) 42, 60, 69, 71, 82, 128  
 — ospedale della Misericordia, 69  
  
 Kalamazoo 35  
 Krk (Veglia), Vescovado 258, 260  
  
 Leeds 36  
 Lentate sul Seveso (Monza-  
 Brianza) 222  
 — oratorio di S. Stefano 258,  
 259  
 Liebensberg (diocesi di Coira) 29  
 Lione 86  
 Lodi 206  
 — cattedrale 206, 240  
 Lombardia 109, 203  
 Lonato (Brescia) 132  
 Lucca 27, 129, 130  
 Lucrino lago (Napoli) 346  
 Lugano XV  
  
 Maghreb 379  
 Magonza 13, 28  
 Malines 26  
 Mantova 128  
 Matri am Brenner (Tirolo),  
 castello di Aufenstein 262  
 Maubuisson (abbazia cisterciense,  
 Val-d'Oise [Francia]) 336  
 Milano 13, 14, 18, 19, 42, 58, 59,  
 70, 71, 73-75, 78, 83, 179, 423  
 — chiesa di S. Eustorgio 213,  
 256, 257, 259  
 — ospedale del Brolo 70  
 — ospedale della Misericordia 70  
 — ospedale delle Quattro Marie  
 58  
 — ospedale di S. Ambrogio 70  
 — ospedale di S. Antonio 70  
 — ospedale di S. Benedetto e S.  
 Bernardo ai sette convegni 70  
 — ospedale di S. Caterina al  
 ponte dei Fabbri 70  
 — ospedale di S. Celso 70  
 — ospedale di S. Croce 70  
 — ospedale di S. Dionigi 70,  
 — ospedale di S. Giacomo 70  
 — ospedale di S. Giovanni  
 Battista dei Gerosolimitani 70  
 — ospedale di S. Maria alla  
 Vepra 70  
 — ospedale di S. Martino in  
 Nosiggia 70  
 — ospedale di S. Simpliciano 70  
 — ospedale di S. Vincenzo 70  
 — ospedale Maggiore 70  
 — Ospedale nuovo o di Donna  
 Bona 70  
 Modena 49  
 Monaco di Baviera 164  
 Monreale (Palermo) 200  
 Montecassino (Frosinone) 271  
 Montevarchi (Arezzo) 117  
*Monticulo* (località non ubicabile)  
 117  
 Montpellier 124  
 Mosa, fiume 401  
 Maremma (*Maritima*) 401  
 Mosca 351  
 Mosnigo (Treviso) 111  
 Moulins (Allier, Auvergne) 358  
 Mugello 276  
 Münster (Westfalia) 38, 164  
  
 Napoli 166, 167, 345-347  
 Nilo 374, 376  
 Norimberga 160, 164  
  
 Orvieto (Perugia) 117, 410  
 Osio (Bergamo) 84  
 Ottstedt (Turingia) 169  
  
 Padova 128, 130, 132, 140, 142,  
 145, 155, 200, 208, 284  
 — Basilica del Santo 229, 254,  
 261  
 — Battistero 229, 242, 243, 252

- Biblioteca Capitolare 239, 240, 258, 262, 263
- Biblioteca Vincenzo Pinali 263
- Cappella Scrovegni 232
- *centenaro* di S. Sofia, 99
- Musei Civici 261
- quartiere di Ponte Altinate 99
- Palestina 381
- Parigi, Bibliothèque Nationale 243, 245-247, 250
- Louvre 253
- Parma 38, 42, 49-53, 62, 73, 76, 78, 80, 116, 128, 129
- monastero di S. Giovanni 80
- ospedale della Misericordia 64
- ospedale di S. Bartolomeo di strada rotta 64
- ospedale di S. Egidio 64
- ospedale di S. Francesco 64
- ospedale di S. Lazzaro 80, 81
- ospedale di S. Sepolcro 63, 64
- ospedale di S. Ulderico 64
- ospedale Rodolfo Tanzi 63, 64
- via Francigena 81
- vicinia di S. Egidio 80
- vicinia di S. Michele 80
- Pavia 96, 421
- monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro 255, 256
- Persia 383
- Perugia (*Peroscia*, *Perusium*) 43, 47, 55, 57, 58, 71, 82, 126, 128, 131
- chiesa di S. Angelo del Libiano 83
- chiesa di S. Caterina 83
- chiesa di S. Galgano 83
- chiesa di S. Giuliana 83
- ospedale *de Colle* 66-68, 83
- ospedale di S. Andrea delle Fratte 67
- Piacenza 82, 128, 131, 178
- Pieve di Soligo (Treviso) 110, 113
- Pirenei 350
- Pisa 89, 132, 140, 142, 346
- Polonia 164
- Portogallo 167, 350
- Prato 277
- Quero (Treviso) 110
- Quimper (Bretagna) 12
- Ravenna 117
- Reggio Emilia 129-131
- Reims 181
- Roma 13, 20, 22, 76, 140, 142, 149, 174, 200, 284, 338, 346, 352, 396
- Biblioteca Apostolica Vaticana 240, 241
- ospedale di S. Giacomo degli Incurabili 144
- Castel S. Angelo 115
- Salò (Brescia), Ateneo 248
- S. Gimignano (Siena) 407
- S. Pietro di Barbozza (Treviso) 110
- S. Severino Marche (Macerata) 140
- S. Stefano (Treviso) 110
- Schiedam (Olanda) 407
- Schwerin (Meclenburgo-Pomerania) 22
- Sebenico (Croazia) 24
- Sessa Aurunca (Caserta) 24
- Sicilia 168
- Siena 126, 147
- ospedale di S. Maria della Scala XIV, 275
- Sieve, fiume 276
- Sinai 378, 381
- Slesia 169
- Soligo (Treviso) 114
- Solighetto (Treviso) 110
- Spagna 350, 363, 379
- Spira (Renania-Palatinato) 17
- Stati Uniti 292, 293
- Strasburgo 20, 175, 287
- Svizzera 160
- Tenerife 298

- Tenesi (*Tenasi*), porto sul Nilo 374  
 Terraio, località del Valdarno 275  
 Terrasanta 369  
 Tevere, fiume 284, 396  
 Torino, Biblioteca Nazionale 264  
 Tours 404  
 Trentino-Alto Adige 203  
 Trento 129  
 — Biblioteca Comunale 240, 241  
 Treviso 99, 107  
 Trieste, Museo Civico Sartorio  
 244, 245, 246  
 Tropea (Vibo Valentia) 166, 168  
 Turchia 383  
  
 Udine, Museo del Duomo, 254  
 — Duomo 256  
 Umbria 93  
 Uppsala 13  
  
 Valacchia 24  
 Valdarno 275  
 Valtellina 132  
 Valvasone (Pordenone) 132  
 Varsavia 293  
 Vas (Treviso) 110, 112  
 Veneto 49, 109, 203  
 Venezia 125, 128-132, 140, 163,  
 167, 174, 175, 200, 284  
 — chiesa di S. Marco 260  
 Vercelli 42, 47-49, 62, 79, 130  
 — *Domus Dei* 62  
 — ospedale dell'Opera di Ponte  
 62  
 — ospedale di S. Andrea 63  
 — ospedale di S. Bartolomeo 62  
 — ospedale di S. Brigida (degli  
 Scoti) 63  
 — ospedale di S. Graziano 62  
 — ospedale di S. Lazzaro 48, 62  
 — ospedale di S. Lorenzo 62  
 — ospedale di S. Maria al Cervo  
 62  
 — ospedale di S. Silvestro  
 (*Domus Rantivorum*) 62  
 — ospedale di S. Spirito 62  
 Verona 42, 60, 72, 74, 77, 78, 88,  
 91, 98, 128, 129  
 — contrada Isolo inf. 101  
 — contrada S. Marco 101  
 — contrada S. Paolo in  
 Campomarzio 98  
 — ospedale dei SS. Giacomo e  
 Lazzaro alla Tomba 65-67, 81,  
 82, 88  
 Vézelay (Borgogna), chiesa di S.  
 Maddalena 369  
 Vicenza, chiesa di S. Lorenzo 229,  
 262  
 Vicofertile (Parma), ospedale di  
 fra Barattino 64  
 Vidor (Treviso) 110, 112  
 Vienne (Rodano-Alpi) 85, 86  
 Volterra (Pisa) 282, 401  
  
 Washington, National Gallery of  
 Arts 241  
*Wederavia* (Wetterau, Assia) 306  
 Weimar (Turingia) 169  
 Weissenburg (Baviera) 164  
 Worms (Renania-Palatinato) 28  
 Würzburg (Baviera) 16, 23  
  
 York 22  
  
 Zurigo XV, 26



## INDICE GENERALE

Nota del curatore .....	pag. VII
AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, Introduzione .....	» IX
 <i>Diritto, leggi, norme</i>	
PAOLO OSTINELLI, I chierici e il <i>defectus corporis</i> . Definizioni canonistiche, suppliche, dispense .....	» 3
PIETRO SILANOS, <i>Homo debilis in civitate</i> . Infermità fisiche e mentali nello spettro della legislazione statutaria dei comuni cittadini italiani.....	» 31
GIAN MARIA VARANINI, Imperfezioni fisiche, esenzioni dagli obblighi militari, segnali di identità. Tipologie documentarie e popolazione maschile (Italia, sec. XIV-XV) .....	» 93
ANDREA ZORZI, Menomare e sfigurare come atti di giustizia .....	» 119
 <i>Deformità e malattia</i>	
ELISA ANDRETTA, Varietà, rarità, deformità nella letteratura anatomica cinquecentesca.....	» 137
MARIACARLA GADEBUSCH, I denasati e i medici. Discussioni sulla funzione di una protuberanza più o meno necessaria .....	» 159
JOSEPH ZIEGLER, <i>Cuius facies est deformis, mores habere bonos non potest nisi raro</i> : Reflections on the Notion of Deformity in Medieval Learned Physiognomy .....	» 181
 <i>Immaginare e interpretare simbolicamente</i>	
FAUSTA PICCOLI, La raffigurazione della deformità nell'arte dell'Italia settentrionale nel XIV secolo .....	» 199
FRANCESCO SALVESTRINI, 'Mostri', 'deformi', 'mirabili figure'. Menomazioni fisiche e nascite mostruose nelle fonti cronistiche del Medioevo e della prima età moderna .....	» 267
MARINA MONTESANO, I mostri nel folklore .....	» 291
CARLO DONÀ, Variabili difformità: polisemia della deformità e del nanismo nella cultura del Medioevo, dall'arazzo di Bayeux al romanzo cortese.....	» 313
 <i>Alterità</i>	
DAVIDE CANFORA, Immagini umanistiche del <i>monstrum</i> .....	» 345
ILARIA SABBATINI, «Tutti erano ignudi e tutti neri». La fisiognomica dell'alterità musulmana .....	» 355
LETIZIA PELLEGRINI, La deformità fisica nelle fonti agiografiche del basso Medioevo .....	» 391
GHERARDO ORTALLI, Qualche nota per nuovi percorsi di ricerca .....	» 415
 <i>Indici</i>	
INDICE ONOMASTICO .....	» 427
INDICE TOPONOMASTICO.....	» 447

Gian Maria Varanini (a cura di), *Deformità fisica e identità della persona tra medioevo ed età moderna. Atti del XIV Convegno di studi organizzato dal Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo. San Miniato 21-23 settembre 2012*, ISBN 978-88-6655-845-3 (print) ISBN 978-88-6655-846-0 (online PDF) ISBN 978-88-6655-847-7 (online EPUB)

© 2015 Firenze University Press

