

SEMINARIO GIURIDICO
DELLA UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
CCCXXXVIII

DAMIGELA HOXHA

MASCULUS FACTA SUM

Indagini storico-giuridiche sulla maschilizzazione
fra tardo Medioevo ed Età Moderna

Bologna
University Press

SEMINARIO GIURIDICO
DELLA UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
CCCXXXVIII

DAMIGELA HOXHA

MASCULUS FACTA SUM

Indagini storico-giuridiche sulla maschilizzazione
fra tardo Medioevo ed Età Moderna

Bologna
University Press

Il volume beneficia di un contributo per la pubblicazione da parte del Dipartimento di Scienze giuridiche - Alma Mater Studiorum Università di Bologna.

Fondazione Bologna University Press
Via Saragozza 10, 40123 Bologna
tel. (+39) 051 232 882
fax (+39) 051 221 019

www.buonline.com
e-mail: info@buonline.com

Quest'opera è pubblicata sotto licenza Creative Commons CC BY-4.0

ISSN 2283-916X
ISBN 979-12-5477-523-3
ISBN on line 979-12-5477-524-0
DOI 10.30682/sg338

Impaginazione: Sara Celia

Prima edizione: ottobre 2024

*Virque in foeminea, mulierque in veste virili
Nec vir nec mulier. Neuter uterque quod est.*
ANDREW MELVILLE, *Musae*, 34

SEMINARIO GIURIDICO
DELLA UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Per la presente monografia la Giunta di Dipartimento ha nominato la seguente Commissione di lettura:

Prof. Giovanni Luchetti, ordinario di Diritto romano e fondamenti del diritto europeo, *Alma Mater Studiorum*-Università di Bologna

Prof.ssa Geraldina Boni, ordinaria di Diritto canonico, *Alma Mater Studiorum*-Università di Bologna

Prof. Giuseppe Mazzanti, associato di Storia del diritto medievale e moderno, Università di Udine

ABBREVIAZIONI

ADDF = Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede [Città del Vaticano]

AQSH = Arkivi Qëndror i Shtetit [Tiranë]

ASF_i = Archivio di Stato di Firenze

ASR = Archivio di Stato di Roma

ASV_e = Archivio di Stato di Venezia

CTh = *Codex Theodosianus*

DBGI = *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani*, I. BIROCCHI *et al.* (a cura di), I-II, Bologna, Il Mulino, 2012

DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1-100, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-2021

KLD = *Kanuni i Lekë Dukagjinit*

KS = *Kanuni i Skënderbeut*

MANSI = *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Ioannes Dominicus Mansus (ed.), 1-31, Florentiae-Venetiis, Antonius Zatta, 1759-1798

PG = *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, J.-P. MIGNE (dir.), 1-161, Paris, Imprimerie Catholique, 1857-1866

PL = *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, J.-P. MIGNE (dir.), 1-217, Paris, Imprimerie Catholique, 1844-1855

QUICHERAT = *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite la Pucelle*, J. Quicherat (ed.), 1-5, Paris, Jules Renouard, 1841-1849

QUICHERAT-LANÉRY⁶ = *Mémoires et Consultations en faveur de Jeanne d'Arc par les juges du procès de réhabilitation [Pour servir de complément et de Tome VI aux procès de condamnation et de réhabilitation de Jules Quicherat]*, P. LANÉRY D'ARC (ed.), Paris, Alphonse Picard, 1889

SASp = Stadtarchiv Speyer

Delle fonti più corpose e rilevanti, nel testo riportate in latino o in lingue straniere, si propone spesso in nota una traduzione libera ad opera dell'autrice.

A Matilde

Nell'ambito della storia di genere, iniziai ad avvicinarmi al tema oggetto di questo volume nel 2018, approdando a un articolo pubblicato dalla rivista *Historia et Ius* nel 2019, *Mascolinizzazione giuridica. Appunti fra religione, antropologia e diritto*. Un carattere della ricerca storica intorno a un argomento come questo è nella presenza soltanto parziale di punti di riferimento stabili, giacché le fonti possono e devono essere rintracciate negli ambiti più diversi e imprevedibili. Studiando la maschilizzazione, si ha a che fare anzitutto con fatti, in una concezione ampia di «diritto», che riunisca diritto dotto e diritto tradizionale, norme sociali, norme religiose e norme giuridiche. Lungo questi sei anni, anche quando mi occupavo d'altro, mi sono imbattuta in vicende, opere, spesso quasi dimenticate, spezzoni di storiografia i più vari, che mi apparvero utili a ricomporre un mosaico unitario, arrivando – in questo caso necessariamente – dal fatto al diritto e non viceversa. Nel corso degli ultimi due anni, tirando le fila di quanto sono venuta accumulando, mi è parso di poter offrire un primo attendibile affresco, che mi propongo di allargare e integrare, in futuro, nel tempo e nello spazio.

Conscia dei limiti di questo lavoro, non posso esimermi dal ringraziare i tanti che, in modi diversi, mi sono stati d'aiuto in questi anni. Lavorando nella scuola bolognese di storia del diritto, mi sono potuta valere dell'incitamento e dell'ausilio di Andrea Padovani,

Nicoletta Sarti e Alessia Legnani Annichini, generosamente presenti e prodighi di consigli durante la redazione di queste pagine e nella rilettura del manoscritto: a Loro il mio sentito ringraziamento per l'amicizia, che mi onora, e il sapere, che mi arricchisce. Un ringraziamento particolare lo devo anche a Elio Tavilla, con cui spesso ho scambiato opinioni e suggestioni.

Il mio pensiero, la mia più sincera e profonda gratitudine vanno al mio Maestro, Marco Cavina, al suo magistero e alla sua amicizia, alle lunghe conversazioni e alla sua capacità di timoniere delle mie ricerche, per avermi pazientemente indirizzata e incoraggiata sin dai tempi del suo insegnamento udinese, infondendomi l'ansiosa passione per la ricerca e l'operosa dedizione per l'accademia. A lui la mia infinita riconoscenza.

Bologna, 31 luglio 2024

INTRODUZIONE

1. *Il caso iconico della Papessa*

La papessa Giovanna rappresenta in qualche modo l'icona della maschilizzazione. Ben nota è la sua leggenda, largamente discussa dalla dottrina che si sedimentò su di essa nei secoli del Basso Medioevo. Il caso rientra in un *topos*, come si vedrà, abbastanza frequente fra tarda Antichità e prima Età Moderna, quello di una donna, Giovanna – inglese di origine, cresciuta a Magonza –, che si finse uomo col nome di Giovanni Anglico, per farsi chierico. Molto apprezzata per le sue capacità e la sua cultura, avrebbe insegnato teologia e sarebbe arrivata ad essere eletta Papa col nome di Giovanni VIII, succedendo a Leone IV (m. 855). Ingravidata dall'amante, durante un corteo cadde da cavallo, abortì e morì – o fu condannata terribilmente, secondo alcune narrazioni – rendendo a tutti palese la sua appartenenza sessuale biologica. Nell'ombra, citato o meno esplicitamente, era Satana, che intendeva sprezzare e ridicolizzare il soglio pontificio. Ne sarebbero derivate due presunte pratiche: quella secondo cui il Papa nelle sue visite alla città avrebbe sempre evitato la strada dell'aborto ignominioso, presso la basilica di San Clemente; quella secondo cui i nuovi Papi, prima di entrare in carica, si sarebbero seduti su di una sedia stercoraria, ove sarebbe stata accertata la loro virilità. Su questo tema, si può rinviare alla ricchissima ed eru-

ditissima opera di Agostino Paravicini Bagliani¹, che include un'analitica antologia di tutti gli autori che segnarono il caso dal 1250, allorché con il domenicano Giovanni di Mailly (m. 1260 ca.)² compare la leggenda – in realtà preceduta da un'altra, analoga, concernente un patriarca-donna di Costantinopoli – fino al 1500, dopo di che, pur continuando a essere citata con morbosa curiosità, il mito di Giovanna perisce definitivamente³.

Per alcuni secoli, tuttavia, quella maschilizzazione continuò a destare non solo orrore e raccapriccio, ma anche riflessioni teologico-giuridiche di un certo interesse, ruotanti attorno al principio per cui il Papa non può essere donna. Già nella *Cronaca* di Martinus Fuldensis (m. 1379 ca.)⁴ si legge che il pontificato di Giovanna sarebbe stato cancellato dalla memoria storica e considerato come *vacatio* sul soglio di Pietro, giacché «ipsa nec pontifex fuit nec esse potuit propter sexus virilis defectum et Ecclesiae delusionem et facti enormitatem, unde nec in cathalogo Romanorum pontificum collocatur». Tre snodi focali: il difetto sostanziale del requisito del sesso maschile; l'inganno, l'irrisione, lo sprezzo verso la Chiesa; l'enormità dell'evento⁵. Giovanni Boccaccio (m. 1375) nel *De mulieribus claris* rileva che Dio ebbe compassione della sua *Ecclesia*, ingannata da una donna maschilizzata, a tal punto audace e arrogante, che fu da Lui abbandonata nelle grinfie del diavolo⁶.

¹ A. PARAVICINI BAGLIANI, *La papessa Giovanna. I testi della leggenda (1250-1500)*, Firenze, Sismel, 2021. Sul dibattito storiografico intorno alla papessa, si vedano da ultimo alcuni contributi in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 1, 2023, pp. 157-187.

² A. DONDAINE, *Le Dominicain français Jean de Mailly et la Légende dorée*, in «Archives d'histoire dominicaine», 1, 1947, pp. 53-102; M. CHAZAN, *Ecrire l'histoire au XIII^e siècle à Metz: la chronique de Jean de Mailly*, in «Cahiers Lorrains», 3, 1991, pp. 205-238; G.P. MOGGIONI, *Introduzione storico filologica all'“Abbreviatio in gestis sanctorum” di Jean de Mailly*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2013; ID., *Parole taciute, parole ritrovate. I racconti agiografici di Giovanni da Mailly, Bartolomeo da Trento e Iacopo da Varazze*, in «Hagiographica», 10, 2003.

³ A. PARAVICINI BAGLIANI, *La papessa Giovanna*, cit., p. 37.

⁴ J.U. BÜTTNER, *Martin von Fulda*, in G. DUNPHY (hrsg.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Leiden, Brill, 2010, *ad vocem*.

⁵ A. PARAVICINI BAGLIANI, *La papessa Giovanna*, cit., pp. 262-263.

⁶ *Ivi*, pp. 398-399.

Propter femineum sexum – come scriveva il canonico Felix Hemmerli (m. 1461)⁷ – *non potuit recipere sacros ordines*, il che era codificato nel *Decretum* di Graziano⁸. Il giurista Johannes Nauclerus (m. 1510), docente a Basilea e Tubinga⁹, osservava peraltro che se Giovanna, in quanto inidonea, aveva amministrato sacramenti formalmente invalidi, questi dovevano considerarsi pienamente efficaci di fatto, per l'intervento divino e per la scusabile ignoranza dei fedeli circa il sesso del Papa:

Nec enim ultimi effectus sacramentorum que illa [Iohanna] conferebat deficiebant eis qui devote accipiebant, s(cilicet) gratia. Licet mulier non sit susceptibilis characteris alicuius ordinis, nec conficere eucharistiam, etiam de facto ordinata, possit, nec absolvere a peccato, unde ordinati ab ea erant iterum ordinandi, gratiam tamen sacramentorum Christus supplebat in recipientibus digne, ignorantia facti invincibili eos excusante¹⁰.

Erano sotto la lente teologico-giuridica lo *status* del Papa e i suoi limiti. Si proponeva il quesito generale sulla carica illecita per difetti inerenti all'elezione ovvero *propter defectum personae*¹¹, con un'ulteriore complicazione in relazione alla sorte degli atti compiuti quale Pontefice, senza che nessuno fosse consapevole dell'inidoneità: i casi paradigmatici richiamati erano quelli del Papa eretico e, per l'appunto, quello del Papa donna¹². L'argomentazione della validità

⁷ Su di lui cfr. *Helvetia Sacra*, G.P. MARCHAL (ed.), II/2, Bern, Francke Verlag, 1977, pp. 512-513; R. FELLER, E. BONJOUR, *Geschichtsschreibung der Schweiz. Vom Spätmittelalter zur Neuzeit*, 1, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn Verlag, 1979, pp. 47-50; *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, W. STAMMLER (hrsg.), 3, Berlin-New York, de Gruyter, 1981, pp. 989-1001.

⁸ A. PARAVICINI BAGLIANI, *La papessa Giovanna*, cit., p. 457. Il richiamo è a C. XXVII, q. 1, c. 23.

⁹ Su di lui da ultimo cfr. L. GÓMEZ CANSECO, *Lope de Vega y Johannes Nauclerus: de la cronografía a la profecía épica*, in «Anuario Lope de Vega. Texto, literatura, cultura», 23, 2017, pp. 461-483.

¹⁰ A. PARAVICINI BAGLIANI, *La papessa Giovanna*, cit., p. 482.

¹¹ Il problema viene posto, con implicito – ma non troppo – riferimento a Giovanna da GIOVANNI DA PARIGI (m. 1306) nel *De potestate regia et papali*. Cfr. *ivi*, p. 489.

¹² Sul Papa eretico si veda V. LAVENIA, *Il papa eretico. Per una storia della sovranità dei pontefici*, in V. LAVENIA, G. PAOLIN (a cura di), *Per Adriano Prosperi. Riti di passaggio, storie di giustizia*, 3, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 219-241.

degli atti per *ignorantia facti* è ben presente già in più luoghi nell'opera di Guglielmo di Ockham (m. 1347)¹³, particolarmente nell'*Opus nonaginta dierum*:

Qui autem ignorant ipsum [Papam] esse haereticum et laborant ignorantia probabili vel invincibili, per ignorantiam facti excusari videntur communicando et obediendo eidem. Unde quantum ad hoc, ut vitetur vel non vitetur, simile est de ipso et de muliere, si putaretur vir ad papatum assumeretur. Quia illi, qui postea scirent eam esse mulierem, nullo modo deberent eam habere pro papa; illi autem, qui nescirent et ignorantia invincibili laborarent, ex quo habebatur pro papa, habendo eam pro papa per ignorantiam excusarentur. Sic est de isto; quia non maiorem habet auctoritatem veram quam habuit mulier illa, quae, sicut habetur in chronicis, annis duobus, mensibus septem et diebus tribus venerabatur pro papa ab universali Ecclesia. Et si dicat aliquis quod hoc stare non potest, quia Ecclesia universalis errare non potest: ad hoc dicunt isti quod quantum ad ea, quae fidei sunt et bonorum morum, Ecclesia universalis errare non potest; sed quantum ad ea, quae facti sunt, Ecclesia militans errare potest et decipi. Et sic erravit feminam venerando pro papa¹⁴.

Tali soluzioni si affermarono e divennero quasi una *communis opinio*, consolidata, per esempio, nelle riflessioni del teologo Juan de Torquemada (m. 1468)¹⁵ – ancora debitore delle pagine di Ockham,

¹³ Su di lui A. PELLEGRINI, *Guglielmo di Occam fra tempo ed eterno*, Bari, Laterza, 2003. Per una suggestiva panoramica del nesso scientifico fra legisti e teologi all'inizio del Basso Medioevo cfr. A. PADOVANI, *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo XII*, Torino, Giappichelli, 1997.

¹⁴ A. PARAVICINI BAGLIANI, *La papessa Giovanna*, cit., p. 491, ma anche pp. 492-496.

¹⁵ IOAN. DE TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, Venetiis, Michael Tramezinus, 1561, f. 394v: «Praeterea ratio illa aduersariorum equaliter concludit quod mulier non potest putari papa et haberi pro papa, et quod paganus et infidelis reputatus tamen Christianus et fidelis non potest haberi pro papa sicut quod papa haereticus et iure diuino papatu privatus non potest haberi pro papa. Patet quia si mulier, vel paganus haberetur pro papa et de facto confecraret episcopos et ordinaret ac Christianos ad dignitates ecclesiasticas promoveret, non minus confunderetur ecclesiastica hierarchia quam si haereticus iure diuino papatu privatus putaretur a catholicis esse papa, licet enim ordinando de facto et consecrando nulli tribueret executionem officii, veruntamen ordinem conferret dummodo formam servaret

in particolare quelle ricomprese nel *Dialogo* sul Papa eretico¹⁶ – e del giurista milanese Giasone del Maino (m. 1519)¹⁷: si ritornerà sull'argomento a proposito di Giovanna d'Arco e di un suggestivo parere del celebre teologo Jean Gerson (m. 1429).

2. *Un mondo di uomini: la moglie di Carlo Magno, la medicina, l'Università, le «braghe»*

Un'altra leggenda – molto meno nota e rilevante, in quanto priva di impatto sulla dottrina – fu quella di Berta, nel racconto indicata quale moglie di Carlo Magno, mentre di tal nome era la madre o, al più, una concubina. Era, costei, una donna sin troppo curiosa, giacché desiderava visitare il monastero di Novalesia interdetto alle donne, ma che tanto piaceva al marito, solito farvi sosta ogniqualvolta fosse di passaggio nelle vicinanze. Nottetempo Berta si trave-

ecclesiae. mulier autem aut paganus vel iudaeus qui nunquam fuit Christianus nec executionem, nec aliquem ordinem verum conferret licet seruaret formam ecclesiae. Cum ergo constet quod aliquando mulier a cunctis catholicis putabatur papa et eadem ratione aliquis paganus uel iudaeus retinens in corde infidelitatis perfidiam posset putari Christianus et in papam assumi non est incredibile quod aliquando haereticus habeatur pro papa licet verus papa non sit eo quod iure divino sit papatu priuatus. Sic ergo constat quod maior difficultas est si mulier habeatur pro papa quam si papa fiat haereticus licet iure divino ipso facto sit papatu priuatus. Et ideo si in casu superiori divina providentia ecclesiam suam protegente non est secuta totius ecclesiasticae Hierarchiae confusio, multo minus sequeretur in casu praefato si papa occulte esset haereticus. Praeterea nec secunda conclusio posita ex aduerso est vera in qua dicitur quod papa factus haereticus manifestus non sit ipso iure divino papatu priuatus. Eius enim opposita superius tam auctoritatibus sacrae scripturae quam canonum quam etiam rationibus probata est habere veritatem». Sulla nota figura del Torquemada da ultimo cfr. A. FIORI, *Primato pontificio e fonti del diritto in Juan de Torquemada*, in «Rivista Internazionale di Diritto Comune», 33, 2022, pp. 209-231.

¹⁶ A. PARAVICINI BAGLIANI, *La papessa Giovanna*, cit., p. 521.

¹⁷ IASON MAYNI, *Prima super Digesto veteri*, s.l., s.e., 1542, a proposito di D. I.14.3 «Primo istam l. loquentem in officio pretoris extendit Bal. [...] ut habeat locum in papa: quod si inhabilis eligeretur ad papatum prout fuit in illa femina, omnia gesta propter solennem electionem communem errorem et utilitatem publicam valerent». Su di lui cfr. *Giasone del Maino (1435-1519). Diritto, politica, letteratura nell'esperienza di un giurista rinascimentale*, E. DEZZA, S. COLLOCA (a cura di), Bologna, Il Mulino, 2021.

stì da uomo, indossando un *birrus* – mantello con cappuccio –, ma quando arrivò alle porte dell’Oratorio del Beato Pietro cadde e morì istantaneamente. Il giorno dopo, quando Carlo Magno fu condotto davanti al cadavere, le si rivolse cinicamente, esclamando: «Cum illis ergo pedibus, cum quibus huc venisti heu nequibus, mi cara, iam remeare». La fece comunque seppellire con ogni onore nella chiesa della Beata Maria *ad crucem* e non mancò di lasciare ricchi doni al monastero¹⁸.

Come è noto, la rigida divisione patriarcale dei ruoli sessuali per via binaria dall’Antichità a tutta l’Età Moderna penalizzava fortemente le donne, culturalmente e fattualmente, relegate quasi soltanto ai lavori domestici e alla cura dei figli, nonché escluse da gran parte dei mestieri, accuratamente riservati agli uomini, soprattutto se esterni alla *domus*. E ciò a prescindere dalla loro ipotetica idoneità. Ad esempio, in tema del divieto alle donne di assumere il ruolo di tutore, scriveva Gerolamo Cagnolo (m. 1551)¹⁹ che il diritto pone regole fondate sull’*id quod plerumque accidit*, pertanto esso esclu-

¹⁸ *Chronicon Novaliciense*, C. COMBETTI (ed.), Taurini, ex Regio Typographeo, 1843, [lib. II, cap. 4] pp. 38-39: «Ubi post multos annos mulier magni Karoli ob temeritatem morte occubuit. / Quodam igitur tempore, cum Karolus princeps Francorum, Pipini ducis filius, dum regnum Italicum divinitus a Deo optinuisset, et in Novalicio monasterio quodam tempore resedisset, scilicet in diebus sanctae quadragesimae, nam ista ei erat consuetudo, quando in Italiam veniebat, ut in supradictis diebus in antedicto manebat loco. Diligebat enim ipse valde hoc coenobium, eo quod multi nobiles ex regno francorum in eum saepius viderentur sumere habitum religionis. Cumque quadam die ad matutinum ipse imperator surrexisset monachorum, videlicet in feria quinta, qua celebrabatur Coena domini, erat uxor eius regina, nomine Berta, multo tempore cupiens videre hoc monasterium. Quae latenter surgens eadem nocte, nemine sciente, praeter unam suam fidelissimam, induit se byrro, ut a nemine agnosceretur, concitoque gradu ex templo tendit ad monasterium. Ubi ante fores Oratorii beati Petri advenit, subito cecidit, ac illico exspiravit. Cum autem finitum matutinum rex ad cubiculum regrederetur, invenit eam iacentem, ubi prius corruerat. Pueri vero regis, qui antecederant, adhibitis propius cereis, contemplabantur eam, mirantes quanam esset. At ubi rex eam agnovit, ita inquit ad eam: Cum illis ergo pedibus, cum quibus huc venisti heu nequibus, mi cara, iam remeare. Amoventesque igitur protinus eam, multumque eius funus plangentes, in diem usque tertium eius protendentes sepulturam, ad ultimum cum maximo honore, cum turba copiosa eius ducentes obsequium, ad ecclesiam beatae Mariae, quae ad crucem dicitur, humantes sepelierunt, cuius sepulchrum ab incolis illius loci saepius mihi ostensum est. Rex autem monasterium suis regis decorans muneribus abiit».

¹⁹ Su di lui cfr. A. MAZZACANE, *Cagnolo, Gerolamo*, in DBGI, I, *ad vocem*.

de la femmina da facoltà e poteri in quanto generalmente di giudizio non sufficientemente stabile e costante, e non è di nessun rilievo che *de facto* una donna sia, al contrario, maschilizzata nel carattere, negli usi e nei comportamenti²⁰.

In una sua *fabula*, Igino (I sec. d.C.) narrava che in antico non vi erano ostetriche e molte donne, a causa della loro verecondia, finivano per morire, non intendendo «mostrarsi» ai maschi. Ciò avveniva perché gli Ateniesi vietavano la conoscenza dell'arte medica ai servi e alle donne. Una certa Agnodice, giovane e vergine, fu tuttavia presa da un forte desiderio di apprendere. Si tagliò i capelli, si vestì da uomo e si recò a studiarla sotto la guida di Hierofilo. Una volta edotta, quando venne a sapere che una donna soffriva all'inguine, andò a visitarla. Questa, però, non voleva farsi avvicinare da lei credendo fosse un uomo, e allora Agnodice sollevò la tunica e le mostrò il suo sesso. Ebbe successo e si dedicò sistematicamente a clienti femminili. Gli altri medici, perdendo pazienti, presero ad accusare Agnodice, adducendo che «corrompeva» donne, le quali simulavano di essere inferme soltanto come pretesto per avere rapporti intimi con lui. Quando si riunirono i giudici dell'Areopago e Agnodice si tolse le vesti davanti a loro, i medici presero ad accusarla ancora più pesantemente in quanto priva del requisito di appartenenza sessuale maschile, necessario per esercitare la medicina. Intervenero allora in giudizio le più influenti fra le donne di Atene e dichiararono: «Voi non siete nostri mariti, bensì nostri nemici, poiché condannate colei che ci ha salvato». Queste parole ebbero effetto. Gli Ateniesi emendarono la legge, affinché le donne libere fossero ammesse ad apprendere la medicina²¹. In realtà, come è noto, nell'Antichità – in modi

²⁰ HIERONYMUS CAGNOLUS, *Omnium legum tituli ff. de Regu Iur. [...] interpretatio*, Lugduni, Iacobus Giunta, 1546, f. 183r.

²¹ HYGINUS, *Fabulae*, M. SCHMIDT (ed.), Jenae, Hermannus Dufft, 1872, p. 150 «Antiqui obstetrices non habuerunt, unde mulieres verecundia ductae interierant (nam Athenienses caverant, ne quis servus aut f[o]emina artem medicinam disceret). Agnodice quaedam puella virgo concupivit medicinam discere, quae cum concupisset, demptis capillis habitu virili se H[i]erophilo cuidam tradidit in disciplinam. quae cum artem didicisset, et f[o]eminam laborantem audisset ab inferiore parte, veniebat ad eam. quae cum credere se noluisset aestimans virum esse, illa tunica sublata ostendebat se f[o]eminam esse: et ita eas curabat. Aestimans uirum esse, illa tunica sublata ostendit se feminam esse, quod cum uidissent medici se ad feminas non admitti, <H>agnodicen accusare coeperunt, quod dicerent eum

diversi, anche nel Medioevo e nell'Età Moderna – esistevano varie tipologie di medici, e le donne vi svolsero un loro ruolo, minoritario, ma nient'affatto marginale, fra medicina «alternativa» e ostetricia²².

L'interdizione delle donne da certi *officia virilia* procedeva insieme alla loro esclusione dai luoghi di studio. Il XII secolo vide l'evento epocale della nascita dell'Università come luogo per eccellenza di conservazione, ricerca e trasmissione didattica delle scienze dotte, ma anche lo *Studium* medievale e moderno era – come è stato scritto – «un mondo senza donne»²³. Le poche eccezioni di cui è rimasta notizia sono fondate su casi di maschilizzazione. Per quanto riguarda le donne docenti abbiamo soltanto qualche fantasiosa figura. Si menzionò la vicenda – priva di fondamento storico – di Bettisia Gozzadini, presunta lettrice di diritto nello *Studium* di Bologna nella prima metà del Duecento²⁴. Impossibile per una donna diven-

glabrum esse et corruptorem earum, et illas simulare imbecillitatem. quo<d> cum Areopagitae consedissent, <H>agnodicen damnare coeperunt; quibus <H>agnodice tunicam allevavit et se ostendit feminam esse. Et validius medici accusare coeperunt, quare tum feminae principes ad iudicium venerunt et dixerunt, Vos coniuges non estis sed hostes, quia quae salutem nobis invenit eam damnatis. Tunc Athenienses legem emendarunt, ut ingenuae artem medicinam discerent».

²² Nella vasta bibliografia si rinvia a K. CAMPBELL HURD-MEAD, *A History of Women in Medicine: From the Earliest Times to the Beginning of the Nineteenth Century*, Boston, Milford House, 1938; V. NUTTON, *Healers in the Medical Mark et Place: Towards a Social History of Graeco-Roman Medicine*, in A. WEAR (ed.), *Medicine in Society, Historical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 15-58, particolarmente pp. 50-51; A. CITTADINI, *La donna medico a Bisanzio*, in «ΠΟΡΦΥΡΑ», 18, 2012, pp. 23-32; T. DURANTI, «Doctores» e dottori: laurea in medicina e professioni mediche nel Medioevo europeo, in M.T. GUERRINI, R. LUPI, M. MALATESTA (a cura di), *Un monopolio imperfetto. Titoli di studio, professioni, università (secc. XIV-XXI)*, Bologna, Clueb, 2016, pp. 1-13.

²³ D. NOBLE, *Un mondo senza donne e la scienza occidentale*, [trad.] Torino, Bollati Boringhieri, 1994. Da ultimo cfr. D. HOXHA, *Dottoressa "in utroque". All'Università di Bologna tra XVIII e XIX secolo*, in F. MASTROBERTI, M. PIGNATA (a cura di), *MaLe Femmine? Itinerari storico-giuridici di una parità «incompiuta»*, Napoli, Edizioni Scientifiche, 2023, pp. 181-200, ed ivi bibliografia.

²⁴ Cfr. D. HOXHA, *Dottoressa "in utroque"*, cit. Era un'antica diceria, quella su Bettisia, che circolava a Bologna da secoli. Tra le fonti principali cfr. CHERUBINO GHIRARDACCI, *Della Historia di Bologna. Parte Prima*, Bologna, Giovanni Rossi, 1596, pp. 158-159 «Nel medesimo anno [1255] Bitisia figliuola di Amadore Gozzadini, che (nacque questa donna l'anno 1209) non volle mai piegare l'animo suo di adoprare l'ago per cucire, sendo fanciulla; et infino all'anno duodecimo di sua età sempre andò vestita da maschio; alli tre di giugno il martedì, che fu l'eclisse di tutto il corpo solare ella si dottorò con grandissimo Fausto di tutta la città di Bologna; et

tare docente, dato che non poteva nemmeno essere studente. L'abate Martin Leibiz (m. 1464), in un suo dialogo fra un *senex* e un *iuvenis*, racconta di una ragazza – figlia di un erudito che le fornì l'istruzione di base – la quale, dopo la morte dei genitori, investì l'eredità per andare a studiare *Artes* nello *Studium* di Cracovia travestita da uomo. Prese residenza in un convitto, dove si attenne sempre ad un comportamento esemplarmente morigerato, mantenendo un estremo riserbo e limitandosi a seguire con diligenza le lezioni. Dopo due anni di frequenza, però, venne scoperta e portata in tribunale. Al giudice che le chiese per quale motivo si fosse travestita, rispose: «Per amore dello studio», un'affermazione confermata anche dal responsabile del convitto, che ne attestò i buoni costumi, e lo stesso testimoniaron i suoi compagni. La ragazza non subì alcuna sanzione e decise di entrare in un convento di monache, ove divenne badessa e acquisì grande autorevolezza²⁵.

Maschilizzazione: un *mix* di complessione fisica, codici comportamentali e valoriali, tono di voce, vestiti, foggia dei capelli. Presuppo-

due anni continui in casa sua lesse la *Instituta* a più di trenta scholar, che l'ascoltavano. Poi s'infirò, et così giacque indisposta fino all'anno 1239».

²⁵ MARTIN LEIBIZ, *Senatorium sive Dialogus Historicus*, in H. PEZ (ed.), *Scriptores Rerum Austriacarum*, II, Lipsiae, Joh. Frid. Gleiditschius, 1725, coll. 629-630 «JUVENIS. Placet quod dicis. Dic aliqua rara, si nosti, ibidem Cracoviae facta. / SENEX. Accidit cum ibidem moram facerem, quod prodita fuit quaedam puella, quae virginem se affirmavit, quae per duos annos in veste virili et studentis studium frequentavit, et vicina fuit ad Baccalariatum in Artibus, in bursa stetit, cum aliis honeste se rexit, balnea non frequentavit, lectiones diligenter visitavit. Patrem habuit in Magna Polonia Scholasticum, circa quem cum aliis pueris rudimenta puerorum didicit: et mortuis parentibus, patrimonium suum recepit, et latenter veste virili induta ad Studium venit. / JUVENIS. Quomodo fuit depraehensa, et quid poste de ea actum est? / SENEX. Quidam miles videns eam transire in civitate, in domo civis Kaltherbrig, dixit ad socios suos: Si persona illa in specie studentis vadens, non est puella, dabo vobis tantum: si est, dabitis michi. Placuit illis. Postea cum prope portam domus veniret, vocavit eam quasi locuturus, et coram sociis posuit eam ad mensam, et nudata ea, apparuit cuius sexus esset. Deinde tradita fuit Iudici. Interrogata, cur sexum occultasset, respondit: amore Studii. Interrogatus conventor bursae sub iuramento et socii, nichil inhonestum de ea dicere potuerunt. Optavit tradi ad Monasterium Monialium, et ita factum est. Et facta est Magistra et Abbatissa omnium aliarum, et puto quod adhuc vivit: quia noviter habui scrutinium de ea a quodam, qui Cracoviae moratus fuit. / JUVENIS. Mira res! Quomodo taliter potest foemina sexum occultare?»: segue il ricordo della papessa e delle Sante travestite. Sull'episodio cfr. M.H. SHANK, *A Female University Student in Late Medieval Kraków*, in «Signs», 12, 1987, pp. 373-380.

sta un'intima aspirazione al maschile, acconciatura e abbigliamento al modo virile erano ovviamente il segno visibile e tangibile di una scelta di genere e di ruolo, all'affannosa ricerca dei benefici di uno *status* superiore nel patriarcato imperante²⁶. Non a caso esiste un nutrito filone iconografico di Età Moderna che rappresenta vere e proprie lotte fisiche tra donne e uomini per indossare i pantaloni/*le brache*, un capo di abbigliamento simbolo di maschilità e quindi di dominio²⁷. Nella lingua italiana resta ampia traccia dell'uso dei pantaloni come segno di emancipazione della donna dal ruolo femminile a quello maschile. Per un esempio dalle lingue gallo-italiche, si legge che nell'emiliano-bolognese: «*Bragôuna* – Lo diciamo a donna che vuole padroneggiare, comandare quasi che porta le brache. Far il messere. Darla da padrone»²⁸; così nel modenese: «Noi diciamo *Bragóna* la donna che vuol portare le braghe non la gonnella, cioè quella che vuol comandare in casa, non obbedire. Di qui il verbo *bragunér* applicato alle imperiose viragini: e di qui anche *Braghéra*, *Braghirèr* e *Sbraghirèr*, non solo per ciarliera e ciarlare, ma insieme per significar quella donna che, in parlando, vuole sempre il disopra, e non cessa per rimostranze, ma vuol maggioreggiare colla lingua e portar i calzonni della parola»²⁹.

3. *L'abito non fa il monaco*

Il mondo medievale e moderno richiedeva una forte corrispondenza della forma alla sostanza, di qui il rilievo – supportato da norme sociali, giuridiche e religiose – dei codici comportamentali, del taglio dei capelli, dell'abbigliamento e di quanto fosse utile a con-

²⁶ Cfr. B. PASCIUTA, *La costruzione del genere nel diritto medievale: norme e dottrina*, in «Rivista di Storia del Diritto Italiano», 95, 2022, pp. 1-22.

²⁷ Si veda O. NICCOLI, *Lotta per le brache. La donna indisciplinata nelle stampe popolari d'ancien régime*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», 2, 1981, pp. 49-63, ma anche M.L. PIAZZI, *Sette donne afferreranno un uomo solo. La "lotta per i pantaloni" e il caso di Baccio del Bianco*, in «Intrecci d'Arte», 2, 2013, pp. 83-96.

²⁸ C. CORONEDI BERTI, *Vocabolario Bolognese Italiano*, I, Bologna, G. Monti, 1869-1874, p. 198.

²⁹ G. GALVANI, *Saggio di un glossario modenese*, Modena, Imm. Concezione, 1868, pp. 198-199.

notare visivamente e relazionalmente un soggetto. Si tratta di temi molto arati dalla storiografia a decorrere dagli anni Settanta dello scorso secolo, che qui interessano in una prospettiva di storia giuridica di genere. «L'abito non fa il monaco», recita un antico proverbio. Secondo l'*id quod plerumque accidit*, chi appare vestito da monaco «è» un monaco, ma l'esperienza insegna che per innumerevoli ragioni talvolta non è così. Resta, quindi, una delicata giuntura tra forma e sostanza, che soprattutto per il diritto e la gestione delle relazioni sociali è di indubbio rilievo. Nelle sue *Decisiones Regni Neapolitani*, il giudice e giurista Francesco Vivio (m. 1616)³⁰ prese le mosse per una breve *decisio* proprio dal comune proverbio, «Professio facit monachum, et non habitus, et quomodo sit facienda professio, et quibus vestibus uti debeant religiosi, et laici», offrendo un'ampia sintesi dottrinale, nella quale pose a frutto le comuni opinioni e un ampio spettro di autori, senza rinunciare con ciò ad esprimere il proprio parere in materia³¹. Le forme con cui l'uomo si presenta agli altri non possono scindersi da una corrispondente qualità dell'animo, espressa tramite la reiterazione di atti e comportamenti omogenei. L'*habitus religionis* consiste sostanzialmente nella tenace osservanza dei voti, ma formalmente è rappresentato dall'*habitus clericalis*, la tonsura ed uno specifico, tradizionale abbigliamento. Il laico che – «propter luxum, vanitatem seu luxuriam» – indossi un *habitus clericalis vel monachalis* compie peccato e reato, anche soltanto per lo scandalo e il cattivo esempio che determina, così come la donna in *habitus virilis*, incorrendo entrambi nell'anatema di Deuteronomio 22:5³². La Regia Udienza di Puglia aveva condannato alla fustigazione e all'esilio una meretrice che era stata arrestata a Lucera nel 1583, in quanto si aggirava di notte in abiti maschili, una situazione che si ritroverà più dettagliatamente nei prossimi capitoli.

Ovviamente, secondo la *communis opinio* prevaleva comunque la sostanza: se i voti siano ricevuti da un abate o da un vescovo senza entrare in monastero ma restando a casa propria *uti singulus*, nemmeno è previsto un abito specifico, benché la *professio* sia pienamente

³⁰ Su di lui cfr. I. Fosi, *Vivio, Francesco*, in DBGI, II, *ad vocem*.

³¹ FRANCISCUS VIVIUS, *Decisiones Regni Neapolitani*, Francofurti, Andreae Wecheli heredes, 1597, [dec. 345], pp. 401-402. Si veda il testo *infra* in appendice.

³² Su Deuteronomio 22:5 cfr. *infra*.

valida. D'altronde, appare doveroso – davanti a sé e davanti agli altri – indossare la divisa per i soldati, la stola per i sacerdoti, la toga per gli avvocati, la cocolla per i monaci – «quilibet secundum suam dignitatem decenter vestiri debet» – soprattutto quando il *doctor* e il soldato stiano materialmente svolgendo la propria professione. In certi casi è un obbligo cogente, in altri no, ma il Vivio si dimostrava vivacemente scandalizzato per il fatto che, in assenza di norme vincolanti, molte donne di buona famiglia del suo tempo andassero in giro con audaci scollature e gonne «scisse» come volgari prostitute. Tali «provocazioni» suscitavano «necessariamente» la libidine dei giovani, con grave danno quantomeno per le loro anime, a causa dei loro colpevoli pensieri concupiscenti. Gli abiti erano segni tangibili di divisione sessuale, ma anche cetuale, di cui non si doveva abusare, un tema ben studiato dalla recente storiografia³³. Uomini e donne della plebe – scriveva Vivio – si agghindavano come re e regine, «nullo prorsus inter nobiles, et plebeios subsistente discrimine». Davanti a tali «eccessi», Vivio auspicava, da giurista, più rigidi interventi del legislatore, a partire dall'obbligo del velo per le donne. E riprendeva norme e *auctoritates* dottrinali su quel tema antichissimo, ma – a suo avviso – sempre attuale³⁴, nella guerra perenne dell'ordine contro il disordine.

4. Actio finium regundorum

Maschilizzazione è un termine che racchiude, in lingua italiana, una doppia valenza semantica. La prima identifica una società o una cultura, contrassegnata dall'egemonia del maschio e dei suoi valori qualificanti. La seconda – maschilizzazione del femminile – identifi-

³³ Da ultimo cfr. M.G. MUZZARELLI, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2008, ed ivi bibliografia. In chiave storico-giuridica cfr. F. BOLDRINI, *Per la storia delle leggi suntuarie in Italia nei secoli XV-XVI. Il Tractatus de ornatu mulierum di Orfeo Cancellieri*, Milano, Monduzzi Editoriale, 2019; C. NATALINI, *Vestire a modo altrui. Dal sumptus medioevale al luxus d'Età Moderna tra diritto e morale*, Napoli, Ed. Scientifica, 2020.

³⁴ In questa chiave, Vivio cita positivamente una pragmatica del 1579, che rientra con evidenza nella legislazione suntuaria. Essa si può leggere in *Pragmaticae, Edicta, Regiaeque Sanctiones Neapolitani Regni*, PROSPERUS CARAVITA (ed.), Venetiis, s.e., 1580, pp. 20-22.

ca donne, che assumano comportamenti e atteggiamenti virili e seriali, sino a fingersi *masculus*, di massima al fine di acquistare ruoli, diritti e poteri, che in una società maschilista sono loro totalmente o parzialmente preclusi. Nella prima ipotesi, ovviamente, non si può non pensare al patriarcato come fenomeno sociale e culturale, prodotto e produttore di diritto tradizionale e dotto, chiave di volta della società – di quasi tutte le società storiche – sino al suo odierno, progressivo superamento nel mondo occidentale³⁵.

Oggetto di indagine sarà, in questa sede, il secondo aspetto, cioè l'individuazione di casistiche omogenee di maschilizzazione, variamente sanzionate come risulterà dai primi quattro capitoli, ma talvolta ammesse e anzi favorite, come si rileverà nel quinto capitolo. In realtà, di questo magma di fatti e azioni – poco studiati e categorizzati in chiave storico-giuridica – alcune tematiche saranno volutamente omesse, altre saranno tratteggiate per via di esempi, nella consapevolezza di una ricerca ancora *in fieri* nelle pieghe più riposte del patriarcato, ma anche soprattutto nella futura prospettiva di un allargamento dell'indagine a livello extra-europeo.

Non saranno qui oggetto di studio la dimensione ludico-artistica della finzione – il teatro *in primis* –, e nemmeno le maschilizzazioni rituali – nel Carnevale ad esempio –, tanto studiate in antropologia, frequente espressione della cultura e di certe forme di religiosità popolari. Si tratta di ambiti rilevanti, spesso oggetto di normazione e di omologazione da parte della Chiesa per le valenze irreligiose o pagane, e da parte dei poteri secolari per la potenziale trasgressività.

Due sono le tipologie casistiche rilevanti nel corso dell'indagine.

La prima ricomprende situazioni di maschilizzazione «illecita»: donne che della società patriarcale non tollerarono talune limitazioni per sesso e cercarono – disperatamente – di superarle nell'unico modo possibile, quello di spacciarsi per maschio, ponendo in essere

³⁵ Sul patriarcato come prodotto e produttore di una specifica cultura da ultimo cfr. M. CAVINA, *Una prospettiva concettuale*, in M. CAVINA, B. RIBEMONT, D. HOXHA (a cura di), *Le donne e la giustizia fra Medioevo ed età moderna: il caso di Bologna a confronto*, Bologna, Patron, 2014, pp. 8-9; Id., *Une culture de la violence domestique? Réformes italiennes entre XX^e et XXI^e siècle entre patrarcat traditionnel et multiculturalisme*, in F. VASSEUR-LAMBRY (dir.), *Penser les violences conjugales comme un problème de société*, Arras, Artois Presses Université, 2018, pp. 113-122.

comportamenti più o meno fortemente sanzionati da norme giuridiche, norme sociali e norme religiose. Non soltanto per avere accesso ai livelli più alti dell'istruzione o per esercitare la medicina, ma anche soltanto per poter viaggiare, o per appagare più compiutamente una propria vocazione di fede, o per rispondere a una personale attrazione per le armi o per uno dei tanti mestieri riservati agli uomini, oppure per amore verso un'altra donna e per poter trascorrere liberamente con lei una vita di coppia in società.

La seconda casistica ricomprende, invece, situazioni di maschilizzazione «lecita», ammessa dal diritto dotto e/o dal diritto tradizionale. In quei casi era la norma – giuridica, sociale o religiosa che fosse – che adottava gli occhiali della «finzione» e visualizzava la donna *ad instar masculi*, in assenza o meno di una concreta assunzione di modi e tratti maschili.

CAPITOLO I

IN ABOMINIO AL SIGNORE TUO DIO

Vicende normative di diritto divino dalla Bibbia al *Corpus Iuris Canonici*

1. *Deuteronomio 22:5*

Una norma sociale – orale e patriarcale – ascende nell'Antichità alla forma scritta e diventa un comando di Dio, uno fra i caposaldi della religione, della società, del diritto e della morale per molti popoli: «La donna non si metterà un indumento da uomo né l'uomo indosserà una veste da donna, perché chiunque fa tali cose è in abominio al Signore, tuo Dio» (Deut. 22:5). Le vicende plurimillinarie della maschilizzazione in Europa trovano il loro fulcro in quella norma biblica¹, al centro del Deuteronomio, la legge, dettata da Yahweh, che Mosè espose agli Israeliti. La dimensione giuridica è evidente già nella collocazione del divieto, ma è una norma assai meno specifica di quanto possa sembrare a una prima lettura, e ciò per le valenze archetipiche sue proprie, paradigma divino della divisione dei ruoli di genere. Non a caso, il divieto deuteronomico fluirà nelle tre religioni abramitiche: cristianesimo, ebraismo², islam³.

¹ J.-M. AUBERT, *La donna. Antifemminismo e cristianesimo*, [trad.] Assisi, Cittadella Editrice, 1976, p. 15 «La struttura teocratica del popolo ebraico rivestiva di una "carica" religiosa, e quindi di una asprezza maggiore, la segregazione della donna».

² Cfr. *infra*, cap. 2.

³ Sulla condanna del travestitismo nel mondo islamico, si veda, ad esempio, E.K. ROWSON, *The effeminates of early Medina*, in «Journal of the American Oriental Society», 3, 1991, pp. 671-693; P. SANDERS, *Gendering the Ungendered Body*:

Secondo un'interpretazione diffusa nella storiografia specialistica, il Deuteronomio consiste storicamente in una redazione scritta del diritto tradizionale e orale della società ebraica, dopo che questa aveva abbandonato lo stato nomade e si era sedentarizzata nella «terra promessa», verosimilmente nei secoli VIII-VII a.C., i secoli «assiri»⁴. Deuteronomio 22 ricomprende, quindi, una serie di norme di diritto tradizionale⁵, relativamente sconnesse, se non nel più o

Hermaphrodites in Medieval Islamic Law, in N.R. KEDDIE, B. BARON (ed.), *Women in Middle Eastern History*, New Haven, Yale University Press, 1991, pp. 74-95; S.O. MURRAY, W. ROSCOE, *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*, New York, New York University Press, 1997; Z. SARCHESHMEHPOUR, R.HJ. ABDULLAH, M.B. ALKALI, *Gender change of transsexuals in Shariah: an analysis*, in «Journal of Shariah Law Research», 3, 2018, pp. 139-156, ma in particolare pp. 145-148; L.-M. ZAHED, *Homosexuality, Transidentity, and Islam. A Study of scripture confronting the politics of gender and sexuality*, [trad.] Amsterdam, Amsterdam University Press, 2019.

⁴ Nella vastissima letteratura fondamentali, in quest'ottica, sono i saggi di O. ECKART, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsformen in Juda und Assyrien*, Berlin-New York, de Gruyter, 1999; ID., *Gottes Recht als Menschenrecht Rechts- und literatur-historische Studien zum Deuteronomium*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2002, e ivi bibliografia.

⁵ Deuteronomio 22: «¹Se vedi smarrito un capo di bestiame grosso o un capo di bestiame minuto di tuo fratello, non devi fingere di non averli scorti, ma avrai cura di ricondurli a tuo fratello. ²Se tuo fratello non abita vicino a te e non lo conosci, accoglierai l'animale in casa tua: rimarrà da te finché tuo fratello non ne faccia ricerca e allora glielo renderai. ³Lo stesso farai del suo asino, lo stesso della sua veste, lo stesso di ogni altro oggetto che tuo fratello abbia perduto e che tu trovi. Non fingerai di non averli scorti. ⁴Se vedi l'asino di tuo fratello o il suo bue caduto lungo la strada, non fingerai di non averli scorti, ma insieme con lui li farai rialzare.

⁵La donna non si metterà un indumento da uomo né l'uomo indosserà una veste da donna, perché chiunque fa tali cose è in abominio al Signore, tuo Dio.

⁶Quando, cammin facendo, troverai sopra un albero o per terra un nido d'uccelli con uccellini o uova e la madre che sta covando gli uccellini o le uova, non prenderai la madre che è con i figli. ⁷Lascia andar via la madre e prendi per te i figli, perché tu sia felice e goda lunga vita.

⁸Quando costruirai una casa nuova, farai un parapetto intorno alla tua terrazza, per non attirare sulla tua casa la vendetta del sangue, qualora uno cada di là.

⁹Non seminerai nella tua vigna semi di due specie diverse, perché altrimenti tutto il prodotto di ciò che avrai seminato e la rendita della vigna diventerà cosa sacra. ¹⁰Non devi arare con un bue e un asino aggiogati assieme. ¹¹Non ti vestirai con un tessuto misto, fatto di lana e di lino insieme. ¹²Metterai fiocchi alle quattro estremità del mantello con cui ti copri.

¹³Se un uomo sposa una donna e, dopo essersi unito a lei, la prende in odio, ¹⁴le attribuisce azioni scandalose e diffonde sul suo conto una fama cattiva, dicendo: «Ho preso questa donna, ma quando mi sono accostato a lei non l'ho trovata

meno esplicito obiettivo comune di definire – ciascuna di loro – un brandello dell’immaginario di una società rocciosamente patriarcale. La storiografia si è impegnata per trovarvi un filo conduttore⁶, che forse non esiste⁷. Si aggiunga, però, che Deuteronomio 22:5 può anche collocarsi storicamente nella geometria del senso di appartenenza ebraico in materia religiosa, se si considera che, al tempo, dalla Mesopotamia all’Egitto sino a Canaan, religioni politeiste pratica-

in stato di verginità”, ¹⁵il padre e la madre della giovane prenderanno i segni della verginità della giovane e li presenteranno agli anziani della città, alla porta. ¹⁶Il padre della giovane dirà agli anziani: “Ho dato mia figlia in moglie a quest’uomo; egli l’ha presa in odio ¹⁷ed ecco, le attribuisce azioni scandalose, dicendo: Non ho trovato tua figlia in stato di verginità; ebbene, questi sono i segni della verginità di mia figlia”, e spiegheranno il panno davanti agli anziani della città. ¹⁸Allora gli anziani di quella città prenderanno il marito, lo castigheranno ¹⁹e gli imporranno un’amenda di cento sicli d’argento, che daranno al padre della giovane, per il fatto che ha diffuso una cattiva fama contro una vergine d’Israele. Ella rimarrà sua moglie ed egli non potrà ripudiarla per tutto il tempo della sua vita. ²⁰Ma se la cosa è vera, se la giovane non è stata trovata in stato di verginità, ²¹allora la faranno uscire all’ingresso della casa del padre e la gente della sua città la lapiderà a morte, perché ha commesso un’infamia in Israele, disonorandosi in casa del padre. Così estirperai il male in mezzo a te.

²²Quando un uomo verrà trovato a giacere con una donna maritata, tutti e due dovranno morire: l’uomo che è giaciuto con la donna e la donna. Così estirperai il male da Israele.

²³Quando una fanciulla vergine è fidanzata e un uomo, trovandola in città, giace con lei, ²⁴condurrete tutti e due alla porta di quella città e li lapiderete a morte: la fanciulla, perché, essendo in città, non ha gridato, e l’uomo perché ha disonorato la donna del suo prossimo. Così estirperai il male in mezzo a te. ²⁵Ma se l’uomo trova per i campi la fanciulla fidanzata e facendole violenza giace con lei, allora dovrà morire soltanto l’uomo che è giaciuto con lei, ²⁶ma non farai nulla alla fanciulla. Nella fanciulla non c’è colpa degna di morte: come quando un uomo assale il suo prossimo e l’uccide, così è in questo caso, ²⁷perché egli l’ha incontrata per i campi. La giovane fidanzata ha potuto gridare, ma non c’era nessuno per venirle in aiuto.

²⁸Se un uomo trova una fanciulla vergine che non sia fidanzata, l’afferra e giace con lei e sono colti in flagrante, ²⁹l’uomo che è giaciuto con lei darà al padre della fanciulla cinquanta sicli d’argento; ella sarà sua moglie, per il fatto che egli l’ha disonorata, e non potrà ripudiarla per tutto il tempo della sua vita».

⁶ Da ultimo cfr. D. PIETERSEN, *Reading the “power of clothes” in the Deuteronomical Code*, in «Pharos Journal of Theology», 102, 2021, particolarmente pp. 6-7, ma anche C. HOUTMAN, *Another Look at Forbidden Mixtures*, in «Vetus Testamentum», 34, 1984, pp. 226-228.

⁷ Si rinvia qui al vecchio, ma validissimo studio di L. HORST, *Études sur le Deutéronome*, in «Revue de l’histoire des religions», 16, 1887, pp. 28-65, ma soprattutto pp. 49-50.

vano ampiamente il travestitismo rituale⁸. Formalmente quelle deuteronomiche si propongono come norme vigenti *ab immemorabili* – iscritte nell’ordine archetipico del mondo – che stringono insieme la comunità, imponendo coesione religiosa e sociale intorno ai principi del popolo ebraico, con un significato marcatamente etico, nell’intento di trasmettere il senso di un soggiacente e primordiale ordine divino. Sotto quest’ultimo profilo è illuminante il nesso di Deut. 22:5 con due altri campi normativi del testo. Il primo riguarda le diseguaglianze, sancite da Dio e, in quanto tali, da rispettare sempre e comunque, mantenendo «distinti» i «diversi» per natura:

(22:5) La donna non si metterà un indumento da uomo né l’uomo indosserà una veste da donna, perché chiunque fa tali cose è in abominio al Signore, tuo Dio.

(22:9) Non seminerai nella tua vigna semi di due specie diverse, perché altrimenti tutto il prodotto di ciò che avrai seminato e la rendita della vigna diventerà cosa sacra. ¹⁰Non devi arare con un bue e un asino aggiogati assieme. ¹¹Non ti vestirai con un tessuto misto, fatto di lana e di lino insieme.

Un vitigno, ogni vitigno, è differente dall’altro, il bue non è l’asino, la lana non è il lino: l’uomo non è la donna. Uomo e donna sono costituzionalmente distinti e gli abiti devono necessariamente adeguarsi.

Il secondo campo normativo riguarda la condizione della donna in Deuteronomio 22:9⁹, dove viene codificato il diseguale trattamento giuridico dei due sessi – in stretto nesso con la diversità sancita visivamente dall’abito – anche relativamente al ripudio e all’adulterio,

⁸ Si veda H.T. VEDELER, *Reconstructing Meaning in Deuteronomy 22:5: Gender, Society, and Transvestitism in Israel and the Ancient Near East*, in «Journal of Biblical Literature», 127, 2008, pp. 459-476; M. FANCELLA, *Beyond ritual. Cross-dressing between Greece and the Orient*, in D. CAMPANILE et al. (ed.), *TransAntiquity. Cross-dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, London-New York, Routledge, 2017, pp. 108-120.

⁹ Nella ricca storiografia sulla condizione della donna nell’ebraismo antico, sulla quale coesistono posizioni fra loro molto distanti, cfr. V.H. MATTHEWS, B.M. LEVINSON, T. FRYMER-KENSKY, *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998; C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 2002; C.B. ANDERSON, *Women, Ideology, and Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomic Law*, New York, T&T Clark, 2004.

e dove viene pure codificato il c.d. «matrimonio riparatore» (Deut. 22:28-29), che nelle società cristiane trova qui il proprio fondamento divino: con esso si chiude Deuteronomio 22.

Lungo i secoli a venire – nell’Europa cristiana – ben diversa sarà l’eclatante affermazione dei divieti concernenti il rapporto fra i sessi rispetto alle altre usanze ebraiche riunite in Deuteronomio 22, quale il divieto di accostamento di lino e cotone nei tessuti, benché la Bibbia, non indicando alcuna gerarchia esplicita fra le norme, le proponesse sullo stesso piano. Il punto è che, come noto, la distinzione rigorosa dei sessi fu una chiave di volta delle società patriarcali, anche nel suo posteriore adeguamento cristiano¹⁰. Ma c’è dell’altro. A differenza di varie norme del cap. 22, dal tono più o meno parenetico, col riferimento «in abominio a Dio» Deut. 22:5 stabilisce una condanna radicale nella forma e, implicitamente, nei possibili effetti giuridici. Un anatema che si spiega anche per la particolare valenza simbolica attribuita dalla Bibbia – e dalla società patriarcale – ai vestiti. Si pensi a Gen. 35:2: «Allora Giacobbe disse alla sua famiglia e a quanti erano con lui: “Eliminate gli dèi stranieri che avete con voi, purificatevi e cambiate gli abiti”»¹¹.

2. *Lo scenario religioso tardo-antico e medievale della maschilizzazione mistica e delle Sante travestite*

Simon Pietro disse loro: «Maria deve andar via da noi! Perché le donne non sono degne della Vita!». Gesù disse: «Ecco, io la guiderò in modo da farne un maschio, affinché lei diventi uno

¹⁰ Sul «patriarcato cristiano» cfr. M. CAVINA, *Il padre spodestato, L'autorità paterna dall'Antichità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 31-37; Id., *Lineamenti dei poteri paterni nella storia del patriarcato europeo*, Bologna, Bup, 2017.

¹¹ Cfr. G. DE CARLO, *La simbolica del vestito nell'Antico Testamento*, in «Parola Spirito e Vita», 60, 2009, p. 18, riportando illuminanti passi biblici: «Allora Giacobbe disse alla sua famiglia e a quanti erano con lui: “Eliminate gli dèi stranieri che avete con voi, purificatevi e cambiate gli abiti”» (Gen 35,2); «Il Signore disse a Mosè: “Va’ dal popolo e santificalo, oggi e domani: lavino le loro vesti”» (Es 19,10); «Il vestito di un uomo, la bocca sorridente / e la sua andatura rivelano quello che è» (Sir 19,30); «Giosuè infatti era rivestito di vesti sporche e stava in piedi davanti all’angelo, il quale prese a dire a coloro che gli stavano intorno: “Toglietegli quelle vesti sporche”. Poi disse a Giosuè: “Ecco, io ti tolgo di dosso il peccato; fatti rivestire di abiti preziosi”» (Zc 3,3-4).

spirito vivo uguale a noi maschi; poiché ogni femmina che si fa maschio entrerà nel regno dei cieli»¹².

Il Vangelo copto di Tomaso esprime in modo estremamente chiaro un concetto che si ritrova saltuariamente nella riflessione religiosa – cristiana, ma soprattutto gnostica – dei primi secoli dopo Cristo. L'idea della *mulier virilis*, infatti, incontrò nelle religioni monoteiste un singolare campo d'elezione¹³, andando a rappresentare un fondamentale palcoscenico culturale entro il quale si sarebbero poste le vicende, ben più laiche, della maschilizzazione giuridica.

In quanto connessi alla *forma mentis* patriarcale, però, i concetti alla base della maschilizzazione furono tutt'altro che ignoti alla cultura classica. Nel mondo romano, e in particolare nell'opera di Seneca, la donna virile era costruita sulla figura muliebre che supera i limiti del proprio sesso, ma al di fuori del campo religioso che sarà proprio della patristica cristiana, ancorandosi invece a una tematica prettamente morale di sopportazione del dolore e di autocontrollo sulle emozioni¹⁴. Il *topos* della *mulier virilis* ritrovava, comunque, il suo significato portante e la sua comprensibilità sociale nelle assonanze e nelle confluenze con la cultura tradizionale patriarcale. I Vangeli apocrifi indicano in Maria l'interprete della più approfondita sensibilità cristologica, mentre in Maria Maddalena si coglie «l'unità tra il femminile e il maschile che, secondo lo stesso Vangelo di Tomaso, era condizione indispensabile per arrivare alla meta»:

Gesù rispose loro: «Allorché di due ne farete uno, allorché farete la parte interna come l'esterna, la parte esterna come l'interna e la parte superiore come l'inferiore, allorché del

¹² *Vangelo copto di Tomaso* 114, in L. MORALDI (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino, Utet, 1971.

¹³ Sul punto si veda per tutti U. MATTIOLI, *Astheneia e andreia*, Parma, Università. Ist. di lingua e lett. latina, 1983.

¹⁴ E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1980, p. 18. Sulla condizione femminile nel mondo romano cfr. N.F. BERRINO, *Mulier potens: realtà femminili nel mondo antico*, Galatina, Congedo, 2006; E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. La donna nell'Antichità greca e romana*, Milano, Feltrinelli, 2013.

maschio e della femmina farete un unico essere sicché non vi sia più né maschio né femmina [...] allora entrerete nel regno» [*Vangelo copto di Tomaso* 22]¹⁵.

Perché mai dovrebbero esserci due sessi nel Regno dei Cieli? La scomparsa della differenza di genere rientra in una prospettiva escatologica, poiché «come la creazione di un Adamo unico aveva escluso il femminile dall'immagine di Dio, la resurrezione lascia presagire la restaurazione della condizione primitiva libera dalla differenza sessuale»¹⁶. In realtà, ogni condizione, ogni *status* secondo Paolo sfumerebbe nella figura di seguace di Cristo, giacché – si legge nella Lettera ai Galati (3:27-28) – «Quicumque enim in Christum baptizati estis, Christum induistis: non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus neque foemina; omnes enim vos unus estis in Christo Iesu». La valenza egualitaria nei testi paolini deve peraltro essere interpretata entro le coordinate del messaggio cristiano¹⁷. Paolo di Tarso, infatti, scrisse che ognuno era tenuto a vivere nella condizione assegnatagli da Dio, e quindi la femmina non doveva mai uscire dai confini del proprio ruolo, né abbandonare i suoi tradizionali segni di soggezione e riconoscimento esteriore, con riferimento anzitutto all'uso del velo¹⁸. Secondo il cristianesimo delle origini, il cammino spirituale verso la perfezione si rappresenta anche quale maschilità o maschilizzazione, incontrando un limite oggettivo nel sesso femminile. Poiché nella comune scala dei valo-

¹⁵ M. TOSCANO LIRIA, G. ANCOCHEA SOTO, *Donne in cerca dell'amato. Quattordici secoli di mistiche cristiane*, Gorle, Servitium, 2002, pp. 28-29, ma si veda anche K. VOGT, "Diventare maschio": una metafora degli gnostici e degli antichi cristiani, in K.E. BØRRESEN (a cura di), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Roma, Carocci, 2001, pp. 145-146.

¹⁶ *Ivi*, pp. 148-150.

¹⁷ In generale cfr. L. DE LORENZI, *La verginità "statuto" del cristiano secondo San Paolo*, in «Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica», 12, 1992, pp. 166-185; U. VANNI, *La verginità ideale della comunità cristiana (2 Cor 11, 1-2)*, *ivi*, pp. 115-127.

¹⁸ 1Cor. 7. Cfr. F. TREGGIARI, *I giuristi leggono San Paolo: il «De velandis mulieribus» di Jacques Godefroy (1587-1652)*, in M.G. MUZZARELLI *et al.* (a cura di), *Il velo in area mediterranea fra storia e simbolo. Tardo Medioevo-prima Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 89-103. Più in generale cfr. O. CAVALLAR, *Il velo nel diritto comune: tra metafora e negazione della moda*, *ivi*, pp. 49-50; F. BOLDRINI, *Per la storia delle leggi suntuarie in Italia nei secoli XV-XVI*, *cit.*, pp. 136-146.

ri la polarizzazione è quella del sesso binario – maschile/femminile –, «diventare maschio», quale metafora religiosa e letteraria, denota la progressione da uno stato inferiore a uno stato superiore¹⁹. Sulla scorta di Origene, i due sessi qualificano per allegoria lo spirito/maschio e l'anima/femmina. Lo spirito dell'uomo non è quello di Dio, ma risente del suo alito creatore: è la vetta del pensiero e dell'asceti in grado di ritornare a Dio. L'anima, invece, è la vita psichica sospesa fra i beni spirituali, da un lato, e l'attrazione dei piaceri e della sofferenza della carne, dall'altro: la donna rappresenta la carne e le affezioni della carne, mentre l'uomo simboleggia il senso razionale e lo spirito intelligente²⁰.

Nella patristica, però, il centro della scena è riservato a una figura in qualche modo intermedia, la donna vergine: una donna che resta donna, ma prossima alla perfezione maschile. Tuttavia, in *L'abito delle vergini* Cipriano sostenne che soltanto la verginità conserva la genuina impronta divina nella donna²¹, e non per caso nel monachesimo femminile cristiano la vergine sarà spesso aggettivata con «virile»²². Conseguenza ne è una ricca produzione nella patristica greca e latina sul tema della verginità. In particolare, nell'opera di Filone si arriva quasi a prospettare una qualche eguaglianza fra maschi e femmine vergini in quanto vergini, ma anche in quanto praticanti uno stile di vita conseguente²³. In relazione alla vergine consacrata, Jean Marie Aubert scrisse che «per il fatto che l'entrata di una ragazza nella via della verginità consacrata la sottraeva alla dialettica di subordinazione dall'uomo, la donna aveva una maggiore possibilità di realizzarsi in quanto persona umana [...]». Perciò a noi non sembra esagerato dire che nella società tradizionale, fino all'avvento

¹⁹ K. VOGT, "Diventare maschio", cit., p. 146.

²⁰ S. AGACINSKI, *Métaphysique des sexes. Masculin / Féminin aux sources du christianisme*, Paris, Point, 2005, pp. 156-157.

²¹ CYPRIANUS, *Liber de habitu virginum*, in PL 4, [XXII] coll. 101-102. Cfr. P.F. MORETTI, *La Bibbia e il discorso dei Padri latini sulle donne. Da Tertulliano a Girolamo*, in K.E. BÓRRESEN, E. PRINZIVALLI (a cura di), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2013, p. 174.

²² U. MATTIOLI, *Astheneia e andreia*, cit., p. 112.

²³ Sul punto cfr. R.A. BAER, *Philo's use of the categories male and female*, Leiden, Brill, 1970, pp. 85-90 e *passim*; U. MATTIOLI, *Astheneia e andreia*, cit., pp. 112-113.

della liberazione profana della donna, la verginità consacrata ha costituito effettivamente una possibilità di vera liberazione femminile davanti lettera²⁴: in una certa misura, la vergine quale «terzo sesso».

Rispondendo a Ireneo, Ambrogio si domandava come mai la *Lex* proibisse con toni così severi alla donna di usare vesti virili – e viceversa –, considerando «immondi» i contravventori²⁵. La *ratio* di Deuteronomio 22:5 era anzitutto dedicata alla salvaguardia dell'ordine di natura. Oltretutto, il travestimento era già di per sé un peccato in quanto menzogna. Perché spacciarsi di una specie differente da quella di nascita? Diversi nella voce, diversi nei movimenti, diversi nell'incedere e nella forza, uomo e donna devono esserlo anche negli indumenti. Non è una particolarità umana: basti pensare ai leoni, ai tori, agli uccelli – dai pavoni ai fagiani –, per finire al diverso «abito» del gallo rispetto alla gallina. Forse che codesti animali si spacciano di un altro sesso? No, certo, mentre questo avviene talvolta nel genere umano. La colpa, secondo il noto teologo, sarebbe da attribuire anche a tradizioni di ascendenza greca – *graeco more* – che giustificavano abiti assai succinti per le donne, a imitazione degli uomini. Le donne finivano per apparire di una condizione superiore a quella naturale loro propria, ma era una menzogna, giacché la menzogna può esprimersi negli abiti non meno che nelle parole, tanto più se in ambito religioso. Secondo Ambrogio, da Deuteronomio 22:5 è, dunque, lecito dedurre un divieto normativo molto più ampio, concernente una rigorosa distinzione fra tutte le attività «tradizionalmente» compatibili con il sesso femminile e quelle proprie del sesso maschile, in una sorta di interpretazione sistematica con 1Cor. 14:35-36 – le donne devono tacere in chiesa e, se mai hanno qualche domanda, devono parlarne soltanto in privato ai loro padri o mariti – e 1Tim. 2:11-12, in cui si legge che la donna deve imparare in silenzio con ogni soggezione, poiché non le è permesso insegnare né dominare l'uomo. Le donne portano il velo, gli uomini fanno la guerra. Grossolanamente deforme è la donna che intenda sottrarsi

²⁴ J.-M. AUBERT, *La donna. Antifemminismo e cristianesimo*, cit., p. 83.

²⁵ Cfr. P.F. MORETTI, *La Bibbia e il discorso dei Padri latini sulle donne*, cit., pp. 157-159, il quale osserva che entrambe le linee di pensiero, quella ostile alla donna e quella ad essa favorevole, trovano riscontro nel resto dell'opera ambrosiana.

al suo *status* naturale e giuridico. L'unica eccezione si ha in riferimento alle tradizioni locali, allorché prevedano affinità di vestiti fra i due sessi – così i Persiani, i Goti, gli Armeni –, ma sono comunque esempi di barbarie: la natura è ben più importante della patria. Se la consuetudine è veicolo di lussuria, non è sufficiente a legittimare l'atto disgustoso di coloro che si abbigliano con vesti dell'altro sesso. La castità non è mai al sicuro, dove non vi sia una netta distinzione binaria²⁶.

²⁶ AMBROSIIUS, *Epistolae.II*, in ID., *Opera Omnia*, PL 16.2, [1061-1062, ep. LXIX] coll. 1232-1233 «Ambrosius Irenaeo, salutem. / 1. Pertulisti ad me quasi filius quaesivisse aliquos de te, quid sibi velit quod tam severe Lex immundos eos dixerit, qui alieni sexus uterentur vestibus, vel viros scilicet vel mulieres; sic enim scriptum est: *Non erit res viri super mulierem, neque induetur vir stolam muliebrem; quia immundus est Domino omnis, qui fecerit haec* (Deut. XXII, 5).

2. Et si vere discutias, incongruum est, quod ipsa etiam abhorret natura. Cur enim homo non vis videris esse, quod natus es? cur alienam tibi assumis speciem? cur mentiris feminam: vel tu, femina, virum? Suis unumquemque induit natura indumentis. Denique diversus usus, diversus color, motus, incessus, diversae vires, diversa vox est in viro et femina.

3. Sed etiam in reliqui generis animantibus alia species leonis, alia leaenae, alia vis, alius sonus: alia tauri, alia vitulae. In cervis quoque quantum distat sexus, tantum discrepat species; ut eos etiam eminus possis discernere. In avibus vero etiam proprius ad vestitum est inter eos et homines comparatio; in illis enim sexum naturalia ipsa indumenta discernunt. Pavi mares speciosi, feminae non item pennarum vario pinguntur decore. Fasianis quoque diversus color, qui distinguat sexus discretionem. Quid in pullis? Quam canora vox galli, nocturnis vicibus solemne munus ad excitandum et canendum ministrans? Numquid illa mutant speciem suam? Cur nos mutare desideramus?

4. Et quidem Graeco more influxit ut feminae virilibus quasi succinctioribus tunicis utantur. Esto tamen ut illae imitari videantur melioris sexus naturam, quid viri inferioris sexus mentiri speciem volunt? Mendacium et in verbo turpe est, nedum in habitu. Denique in templis, ubi mendacium fidei, ibi mendacium naturae. Illic assumere viros muliebrem vestem, gestumque femineum, sacrum putatur. Unde Lex dicit quia immundus est Domino omnis vir qui stolam muliebrem induerit.

5. Arbitror autem quod non tam de veste, quam de moribus dixerit, vel de usibus nostris atque actibus, quo alius virum, alius feminam deceat actus. Unde et Apostolus ait, quasi interpretes Legis: *Mulieres vestrae in Ecclesia taceant. Non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut Lex dicit. Si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent* (1Cor. XIV, 35, 36). Et ad Timotheum: *Mulier in silentio discat cum omni subiectione. Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum* (1Tim. I, 11, 12).

6. Quam deforme autem virum facere opera muliebricia? Ergo et pariant, ergo parturiant, qui crispant comam sicut feminae. Et tamen illae velantur, isti belligerantur. Verum habeant excusationem, qui patrios usus sequuntur, sed tamen barbaros, ut Persae, ut Gothi, ut Armenii: maior quidem est natura, quam patria.

Girolamo distingueva: un conto è la donna serva del parto e dei figli, che differisce dall'uomo così come il corpo dall'anima; altra cosa è la donna che scelga di non servire il mondo ma Cristo, poiché ella cessa di essere donna ed è detta uomo – «Sin autem Christo magis voluerit servire quam saeculo, mulier esse cessabit, et dicetur vir, quia omnes in perfectum virum cupimus occurrere» – in quanto raggiunge uno stato di perfezione adorante né più né meno di un uomo²⁷. Non c'è altra via per maschilizzarsi. Scrive, infatti, Girolamo che alcune donne indossano abiti maschili, si tagliano la chioma e mostrano impudentemente volti da eunuco, con risultati sconsigliati, poiché si vergognano di essere nate femmine²⁸. Soltanto dopo la morte, se l'anima di una donna entra nel regno dei cieli, si converte misticamente in maschio²⁹.

L'opera più suggestiva fu, probabilmente, la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, un testo «unico», anzitutto perché scritto da una donna, Perpetua, martire *ad bestias* nel 203³⁰. Di complessa lettura

7. Quid de aliis dicemus, qui hoc ad luxuriam derivandum putant: ut calamistratos et torquatos habeant in ministerio, ipsi promissa barba, illos remissa coma? Merito illic non servatur castimonia, ubi non tenetur sexus distinctio; in quo evidentia naturae magisteria sunt, dicente Apostolo: *Decet mulierem non velatam orare Deum? Nec ipsa natura docet vos quod vir quidem si comam nutriat, ignominia est illi: mulier vero si capillos habeat, gloria est illi; quoniam quidem capilli pro velamine ei dati sunt* (1Cor. XI, 13-15). Haec sunt quae referas requirentibus. Vale, et nos ut filius dilige; quia nos te ut parentes diligimus».

²⁷ HIERONYMUS, *Commentarii in epistolam ad Ephesios*, in PL 22, [III.5] col. 533.

²⁸ HIERONYMUS, *Epistolae*, in PL 26, [XXII] col. 413 «Aliae virili habitu, veste mutata, erubescunt esse feminae quod natae sunt, crinem amputant, et impudenter erigunt facies eunuchinas». In generale cfr. B. NEWMAN, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 31-34.

²⁹ I. GOMEZ-ACEBO, «Convertirse en varón». *Un camino de salvación para las mujeres en la literatura apócrifa, budismo, induismo y taoismo*, in J. CAMPOS SANTIANO (a cura di), *Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas*, Madrid, Asociación Bíblica Española, 2004.

³⁰ Sul testo, oggetto di una vasta bibliografia internazionale, si veda anzitutto – oltre a ciò che verremo citando posteriormente – la ricca introduzione di Marco Formisano curatore (e ivi anche la prefazione di Eva Cantarella) di *La Passione di Perpetua e Felicità*, Milano, Rizzoli, 2008, particolarmente pp. 47-50. Cfr. J. AMAT, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Brepols Publisher, 1985; R. ROUSSELLE, *The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr*, in «Journal of Psychohistory», 14, 1987, pp. 193-206; C. MAZZUCCO, 'E

– mistica e metaforica –, nella quarta e ultima visione Perpetua narra di essere condotta nell’anfiteatro, dove si trova dinanzi non le belve, ma un egiziano d’aspetto orribile in compagnia dei suoi aiutanti. Viene spogliata e si sente convertita in uomo, «expoliata sum, et facta sum masculus». Arbitro è un gladiatore di enorme statura, ma la lotta dura poco. Perpetua abbatte l’egiziano e gli pone i piedi sulla testa, mentre la folla l’acclama, e «allora mi ridestai e compresi che ero destinata a combattere non con le belve, ma contro il demonio; sapevo tuttavia che mia era la vittoria». La trasformazione in uomo è comprensibile in relazione allo scontro fisico, tuttavia si staglia con grande evidenza la metafora della donna resa perfetta dal suo maschilizzarsi, grazie al quale vince le più potenti forze del male³¹.

fui fatta maschio. *La donna nel cristianesimo primitivo*, Firenze, Le Lettere, 1989, pp. 119-161; B.D. SHAW, *The Passion of Perpetua*, in «Past and Present», 139, 1993, pp. 3-45; G. LANATA, *Sogni di donne nel primo cristianesimo*, in A. SCATTIGNO et al. (a cura di), *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996, pp. 61-98; J.E. SALISBURY, *Perpetua's Passion: the Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York-London, Routledge, 1997; J.N. BREMMER, *Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and visions*, in W. AMELING (hrsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart, Steiner, 2002, pp. 79-120; P. HABERMEHL, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, Berlin, de Gruyter, 2004; R.D. BUTLER, *The new Prophecy and 'New Visions': Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington, Catholic University of America Press, 2006.

³¹ *La Passione di Perpetua e Felicita*, cit., [X.5-14] pp. 102-104 «Et aspicio populum ingentem adtonitum; et quia sciebam me ad bestias damnatam esse, mirabar quod non mitterentur mihi bestiae. Et exivit quidam contra me Aegyptius foedus specie cum adiutoribus suis pugnaturus mecum. Veniunt et ad me adolescentes decori, adiutores et fautores mei. Et expoliata sum, et facta sum masculus; et coeperunt me favisores mei oleo defricare, quomodo solent in agone; et illum contra Aegyptium video in afa volutantem. Et exivit vir quidam mirae magnitudinis ut etiam excederet fastigium amphitheatri, discinctatus, purpuram inter duos clavos per medium pectus habens, et galliculas multiformes ex auro et argento factas, et ferens virgam quasi lanista, et ramum viridem in quo erant mala aurea. Et petiit silentium et dixit: "Hic Aegyptius, si hanc vicerit, occidet illam gladio; haec, si hunc vicerit, accipiet ramum istum". Et recessit. Et accessimus ad invicem et coepimus mittere pugnos; ille mihi pedes adprehendere volebat, ego autem illi calcibus faciem caedebam. Et sublata sum in aere, et coepi eum sic caedere quasi terram non calcans. At ubi vidi moram fieri, iunxi manus, ut digitos in digitos mitterem et apprehendi illi caput, et cecidit in faciem, et calcavi illi caput. Et coepit populus clamare et favisores mei psallere. Et accessi ad lanistam et accepi ramum. Et osculatus est me et dixit mihi: "Filia, pax tecum". Et coepi ire cum gloria

Queste dissertazioni sulle Sante maschilizzate – talora leggendarie, talora no – rappresentarono l'occasione per insoliti dubbi e sorprendenti dichiarazioni sulla parità dei sessi. Nella narrazione di Basilio, la martire Giulitta compie esplicite dichiarazioni in proposito, invitando le donne ad abbandonare il preconetto della debolezza femminile³².

Un dato antropologico, ampiamente confermato, attesta che nelle culture patriarcali – anche fra loro remote – la femmina sta al maschio come la natura alla cultura, ed è quindi fatalmente in una condizione di inferiorità³³. Nei testi agiografici si presenta come un motivo simbolico – tutt'altro che soltanto cristiano – circolante già nel II secolo in ambienti del cristianesimo dissidente, spesso di matrice gnostica, come ci testimonia il ricordato Vangelo di Tomaso³⁴. Il mutamento della donna in maschio appare quale metafora del perfezionamento spirituale nelle Scritture buddiste cinesi *Lingpao* del V secolo a.C., dove il Bodhisattva afferma che «quando diventerò Buddha, giuro di far sì che nella mia terra non vi siano né donne né fanciulle. Quelle che vorranno nascere nella mia terra dovranno prima diventare maschi»³⁵. Qualcosa di simile ricorre anche nell'Islam: per arrivare compiutamente a Dio, la donna si deve maschilizzare, con una trasformazione irreversibile³⁶. Farid al-din Attar (m. 1230), figura capitale nell'agiografia islamica, a chi gli domandava come mai considerasse di genere maschile Rabe'a al-Adawiya – una mistica musulmana sufi dell'VIII sec. –, rispondeva che, secondo il Profeta, la maschilità non è materia di forma bensì di «intenzione»: se una donna diventa uomo sul sentiero di Dio, ella è un uomo e nessuno può più definirla donna³⁷.

ad portam Sanavivariam. Et experrecta sum. Et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse victoriam».

³² C. MAZZUCCO, 'E fui fatta maschio', cit., p. 105.

³³ S. ORTNER, *Is female to male as nature is to culture?*, in M.Z. ROSALDO (ed.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1972, pp. 70-78.

³⁴ C. MAZZUCCO, 'E fui fatta maschio', cit., p. 123.

³⁵ K. VOGT, "Diventare maschio", cit., p. 159.

³⁶ I. GOMEZ-ACEBO, "Convertirse en varón", cit., p. 682 e *passim*.

³⁷ *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadkirat al-Aluiya' (Memorial of the Saints) by Farid al-din Attar*, A.J. ARBERRY (ed.), Ames, Omphalokepsis, 2000, p. 29.

Fra IV e V secolo, il senso del già citato passo della Lettera ai Galati (3:27-28) sull'annullamento di ogni distinzione sessuale nel Regno dei Cieli iniziò a perdere, secondo la storiografia, ogni pregnanza concreta e a trasformarsi in mera immagine letteraria, mentre «il travestimento femminile, che aveva avuto questo valore nel romanzo greco, ritorna ad avere le stesse valenze romanzesche nella letteratura medioevale: la sua presenza in scritti cristiani, ormai desemantizzata sul piano dottrinale, serve quindi da ponte fra la classicità e il Medioevo»³⁸. Si continuerà, per quanto sempre più flebilmente, a discorrere di maschilizzazione – nella versione positiva, spirituale e religiosa del termine –, ancora in talune fonti di Età Moderna, come dimostra un testo cinquecentesco attribuito a Teresa di Gesù (m. 1582), che appare utile riportare in tale contesto concettuale, sia pure remoto:

Lei: Signore, insegnatemi il percorso più breve [...].

Lui: Non pretendere questo, non è cosa propria di donne.

Lei: So bene che nessuna donna arriverà al cielo prima di essere un uomo. Vale a dire devono operare al maschile e avere con tutte le loro forze cuori maschili per poter resistere a sé stesse e resistere al male³⁹.

La giovane *mulier virilis*, cristianissima, in un serrato dialogo con il confessore reclama il conseguimento della beatitudine divina per la strada più breve e diretta, ammettendo di essere consapevole che nessuna donna arriverà al cielo perfetta se prima non sarà diventata «uomo», nel senso di sentire e possedere un cuore maschile.

3. *Il Sinodo di Gangres (ca. 340-380)*

Il divieto di «travestimento di genere» si perpetua nell'Occidente cristiano tramite il Deuteronomio, ma pure nella sua varia rece-

³⁸ E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile*, cit., pp. 87-88.

³⁹ M. TOSCANO LIRIA, G. ANCOCHEA SOTO, *Donne in cerca dell'amato*, cit., p. 163, ma anche PSEUDO-MEISTER ECKHART, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, M. VANNINI (a cura di), Milano, Adelphi, 2006, *passim*.

zione in canoni conciliari, che – prevalentemente circoscritti all’operato della donna – confluiscono e si tramandano nelle raccolte canonistiche altomedievali⁴⁰. Prescindendo dalle norme finalizzate a vietare travestimenti nel sesso opposto in occasione di rituali consuetudinari di tradizione pagana e politeista, che si vennero sempre più rarefacendo⁴¹, si può individuare il punto di partenza nel Concilio di Gangres⁴², la cui datazione ha sollevato molti dubbi fra gli specialisti, concordi comunque nel collocarlo all’incirca fra il 340 e il 380. Al Concilio o, per meglio dire, al Sinodo di Gangres, capoluogo della Paflagonia, parteciparono in realtà soltanto tredici vescovi, verosimilmente della diocesi del Ponto, presieduti da un certo Eusebio, di dubbia identificazione a seconda della datazione. Un «Concilio» regionale, nell’area in cui più era diffuso il cristianesimo eustaziano, il cui significato si amplierà tuttavia enormemente quando sarà recepito svincolato da ogni contesto, attribuendosi – in Occidente – al Concilio di Gangres un’autorità ben più ampia di quella che l’esiguo sinodo ebbe nel proprio momento storico, al punto che le sue condanne di eresia non determinarono effetti concreti rilevanti nel

⁴⁰ Per un ampio e suggestivo quadro d’insieme cfr. G. BONI, I. SAMORÈ, *Il diritto nella storia della Chiesa. Lezioni*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2023.

⁴¹ Si veda, ad esempio, il canone 22 del Concilio/Sinodo di Braga del 572 (MANSI IX, col. 844) «Si in alicuius presbyteri parochia infideles aut faculas incenderint, aut arbores, aut fontes, aut saxa venerantur; si hoc eruere neglexerit, sacrilegium se fecisse cognoscat: presumptor aut hortator rei ipsius, si admonitus hoc emendare neglexerit, communionem privetur». Ma anche il canone 62 del Concilio di Trullo del 692 (MANSI XI, col. 971) «Kalendas quae dicuntur, et vota, et brumalia quae vocantur; et qui in primo Martii mensis die fit conventum ex fidelium universitate omnino tolli volumus: sed et publicas mulierum saltationes multam noxam exitiumque afferentes: quin etiam eas, quae nomine eorum, qui falso apud Gentiles dii nominati sunt, vel nomine virorum ac mulierum fiunt, saltationes ac mysteria more antiquo et a vita Christianorum alieno amandamus et expellimus; statuentes, ut nullus vir deinceps muliebri veste induatur, vel mulier veste viro conveniente. Sed neque comicas, vel satyricas, vel tragicas personas induat; neque execrandi Bacchi nomen, uvam in torcularibus exprimentes, invocent; neque vinum in doliis effundentes, risum moveant, ignorantia vel vanitate ea, quae ab insaniae impostura procedunt, exercentes. Eos ergo qui deinceps aliquid eorum, quae scripta sunt, aggredientur, ubi ad horum cognitionem pervenerint, si sint quidem clerici, deponi iubemus: si vero laici, segregari».

⁴² In generale su di esso, oltre a quanto verremo citando, si veda ancora il classico studio di C.J. HEFELE, *Histoire des Conciles d’après les documents originaux*, [trad.] I.2, Paris, Letouzey et Ané, 1907, pp. 1029-1045.

territorio. Quello dei canoni di Gangres non fu, d'altronde, l'unico caso in cui alcuni principi giuridici divennero generali quando decontestualizzati, entrando stabilmente nel diritto canonico universale, pur essendo stati concepiti per finalità contingenti, spesso per la repressione di eresie, poi tramontate e dimenticate. Ciò è tanto più frequente nel IV secolo, che segna il passaggio da una Chiesa di lotta a una Chiesa di governo. Il Sinodo di Gangres si riunì per condannare i cosiddetti «eustaziani», un movimento cristiano guidato da Eustazio di Sebaste, che, nato in funzione prevalentemente antiariana, professava un ascetismo radicale⁴⁵. Gli eustaziani avevano dogmatizzato il loro estremo rigorismo, svalutando al contempo la vita cristiana «ordinaria», nel ritenerla sostanzialmente inidonea alla salvezza. Il senso del Concilio è nitidamente espresso nel preambolo. Greco in originale, se ne riporta qui il testo latino, che resterà comunque quello più diffuso in Occidente nei secoli successivi:

Quoniam sanctissima synodus episcoporum in ecclesiam Gangrensem conveniens, ob quasdam ecclesiasticas necessitates, et ob ea quae sunt de Eustathio inquirenda, multa nefarie ab Eustathianis fieri invenit: necessario decrevit, et palam omnibus facere studuit, ut amputentur omnia quae ille male commisit. Ex eo enim quod accusant nuptias, docentque neminem eorum qui sunt coniugati spem apud Deum habere; multae mulieres seductae, a propriis maritis secesserunt, et a propriis uxoribus mariti. Mox vero cum vivere continenter non possent, adulteria commiserunt, et in summum dedecus eam ob causam incurrerunt. Inveniuntur autem et secessionem a domibus Dei et ab Ecclesia facere: ecclesiam, et quae fiunt in ecclesia, aspernari: privatos conventus agere, habere conciones, diversas tradere doctrinas, aliaque contra ecclesiam, et contra quae fiunt in ecclesia. Ad haec spretis communibus indumentis novum vestitum induere. Primitias quoque frugum ecclesiasticas, quae ab omni memoria ecclesiae deferuntur, sibi et suis, veluti sanctis, dispensandas vindicare. Servi praeterea a dominis recedentes, eosdem propter hunc inusitatum habitum aspernari. Mulieres quoque, hinc se

⁴⁵ S. SALAVILLE, *Eustathiens*, in A. VACANT, E. MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, Paris, Letouzey et Ane, 1913, pp. 1571-1574 e, più recentemente, K. UPSON-SAIA, *Early Christian Dress. Gender, Virtue, and Authority*, New York-London, Routledge, 2012, pp. 69-75.

credentes iustificari, praeter morem pro mulieribus vestimentis virilem suscipere habitum. Multae autem et praetextu pietatis tonso capite comae muliebris ornatum auferre. Ieiunia porro die Dominico peragere, et sanctitatem diei liberae aspernari. Ieiunia quae in ecclesiis sunt constituta, comedendo contemnere. Quidam eorum esum carniū illicitum reputare. Nolle in domibus coniugatorum orationes facere, quae preces ibi fiunt dispicere. Saepe etiam oblationibus, quae in ipsis coniugatorum domibus fiunt, non communicare. Et presbyteros coniugatos contemnere, nec contingere sacramenta quae fiunt ab ipsis. Martyrum quoque basilicas, et omnes qui illuc conveniunt, et rem sacram ibi peragunt, reprehendere. Eis maxime vero divites, qui non renunciant omnibus quae possident, tamquam apud Deum spem illi non habeant. Et alia multa quae enumerari non possunt. Nam unusquisque eorum, cum semel ab ecclesiastico canone recessit, veluti proprias sibi leges habet. Neque enim communis his omnibus sententia est, sed unusquisque, quod sibi venit in mentem, hoc adiecit, in ignominiam ecclesiae, et suum ipsius damnum. Propterea igitur coactum est sanctum Concilium Gangris habitus illos damnare; ac definire, eosdem esse extra ecclesiam. Quod si poenitentiam egerint, et anathematizarint unumquodque ex malis prolatis capitibus, admittendos ipsos esse. Idcirco exposuit sancta synodus singulatim ea, quae debent anathematizari, ut admitti possint. Quod si quis autem his dictis non obtemperaverit, tamquam haereticus anathematizetur, et is excommunicatus ab ecclesia segregetur, et in omnibus, quae apud istos detecta et deprehensa sunt, oportebit episcopos hoc observare⁴⁴.

⁴⁴ MANSI II, coll. 1096-1100. Poiché il santo Sinodo dei Vescovi, riunitosi nella Chiesa di Gangres per trattare alcune questioni ecclesiastiche, esaminò tra l'altro quelle sostenute da Eustazio e individuò molte credenze dei seguaci di Eustazio in contrasto con le regole della Chiesa, ha inteso prendere provvedimenti contro di loro e manifestarli a tutti per condannare ciò che si pratica da essi illecitamente. Poiché, per il fatto che essi biasimano il matrimonio e alcuni di loro arrivano a dedurre che nessuno dei coniugati può sperare salvezza da Dio, molte donne sposate, da loro ingannate, hanno lasciato i loro mariti e molti mariti hanno lasciato le loro mogli; e poi, non essendo riusciti a vivere nella continenza, hanno commesso adulterio e ne sono stati ricoperti di vergogna. Fra di loro ve ne sono che abbandonarono le case di Dio e le chiese parrocchiali, disprezzando la Chiesa e i membri della Chiesa, e tennero assemblee particolari, cerimonie e omelie differenti, e altri atteggiamenti in contrasto con le chiese parrocchiali e con quello che si celebra nelle chiese; e indossano abiti stravaganti in segno di disprezzo degli abiti comuni; si considerano come fossero dei santi; si dividono fra loro i doni che nei tempi stabiliti avrebbero dovuto essere fatti alla Chiesa; gli schiavi abbandonarono i padroni, testimonian-

Al di là degli altri aspetti della suggestiva eresia eustaziana, espressione di un radicalismo anti-sistema, rileva qui la credenza per cui la donna possa raggiungere la Salvezza unicamente se si maschilizza, in particolare indossando abiti e tagliandosi i capelli al modo degli uomini. L'impostazione degli eustaziani concretizza in norme ciò che nella patristica si propone, come si è visto, soltanto per via simbolica e metaforica⁴⁵. In generale, essi mirarono a rendere cogente per tutti i cristiani uno stato di particolare perfezione di fede.

Sul terreno normativo, appare opportuno riordinare per ambiti giuridico-sociali la vera e propria «rivoluzione» eustaziana, ricavandola da come viene rappresentata nei comportamenti vietati a Gangres, che pure non garantiscono una precisa lettura delle effettive credenze eretiche. Nell'esaltazione della vita contemplativa, l'ascetismo eustaziano considerava innanzitutto «inferiori» e censurabili lo *status* coniugale e la procreazione. Se il Sinodo condannò il rifiuto – o quantomeno la svalutazione – del matrimonio, l'idea dell'ascetismo contemplativo quale *status* superiore a quello coniugale già circolava e continuerà a circolare sotto traccia in buona parte della pa-

do il disprezzo verso di loro con uno strano abbigliamento; contro l'uso comune, le donne hanno indossato abiti maschili, pensando con questo mezzo di raggiungere la santità; molte fra di loro hanno anche tagliato la loro chioma naturale col pretesto dell'ascesi; praticano il digiuno alla domenica, senza considerare per nulla la santità di questo giorno libero da ogni penitenza, mentre si considerano al di sopra dei digiuni prescritti nelle chiese e non li osservano, e alcuni hanno in orrore cibarsi di carne; non vogliono pregare nelle case di persone sposate e, se pure pregano con esse, le disprezzano in occasione delle oblazioni che si compiono spesso nelle case di persone sposate; disprezzano i preti sposati, e non frequentano affatto le liturgie praticate da loro; condannano i raduni presso le tombe dei martiri, e anche coloro che vi si riuniscono e vi celebrano; parimenti essi condannano i ricchi che non abbandonano tutto ciò che possiedono, e li considerano senza speranza davanti a Dio. Vi sarebbero anche altri punti che sarebbe possibile enumerare. A causa di tutto ciò, il santo Sinodo riunito a Gangres si è considerato tenuto a condannarli e a decretare per mezzo di canoni che essi sono respinti dalla Chiesa. Se tuttavia essi si pentono e ripudiano formalmente ognuno di questi errori, essi saranno riaccolti nella Chiesa. Pertanto, il santo Sinodo ha esposto specificamente ogni loro credenza, che essi devono formalmente ripudiare per essere riaccolti. Ma, se qualcuno di loro non acconsente a quanto è stato qui prescritto, sia egli colpito da anatema in quanto eretico, sia egli privato della comunione, sia egli escluso dalla Chiesa, e i Vescovi dovranno mettere in guardia tutti i loro diocesani contro tale eresia.

⁴⁵ G. CLOKE, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, New York-London, Routledge, 1995, pp. 212-221.

tristica⁴⁶. Sul filo della critica del matrimonio legale, ritenendo che in esso non vi fosse prospettiva di Salvezza, molti degli eustaziani pare avessero sciolto le loro famiglie, per scegliere invece una vita di contemplazione e totale continenza:

(c. 1) *Si quis matrimonium vituperet, et eam quae cum marito suo dormit quae est fidelis et religiosa, abhorreat et insimulet, tamquam quae non possit regnum Dei ingredi, sit anathema.*

(c. 9) *Si quis virgo sit, vel continens, a matrimonio tamquam abominando recedens, et non propter ipsam verginitatis pulchritudinem et sanctitatem, sit anathema.*

(c. 10) *Si quis eorum qui sunt virgines propter dominum, insultet in eos qui uxores duxerunt, sit anathema.*

(c. 14) *Si qua mulier relinquit maritum, et vult recedere, matrimonium abhorrens, sit anathema.*

(c. 15) *Si quis suos liberos relinquit, nec eos alit, nec quantum in se est ad convenientem, pietatem et religionem adducit, sed exercitationis praetextu negligit, sit anathema.*

(c. 16) *Si qui filii a parentibus, maxime fidelibus, praetextu pietatis recesserint, et parentibus quem par est honorem non tribuerint, apud eos scilicet praeposita in Deum pietate, sint anathema.*

Gli eustaziani negavano autorità ai vescovi, spesso ariani in quelle zone, e manifestavano un atteggiamento parzialmente ribelle nei confronti della Chiesa ufficiale – anche se nell’arco di qualche decennio sarebbero riconfluiti nell’ortodossia –, ivi compreso il rifiuto del matrimonio per i chierici:

(c. 4) *Si quis de presbytero qui uxorem duxit, contendat, non oportere eo sacra celebrante oblationi communicare, sit anathema.*

(c. 5) *Si quis docet domum Dei esse contemnendam, et quae fiunt in ea congregaciones, sit anathema.*

(c. 6) *Si quis praeter ecclesiam vult ecclesiam habere, et*

⁴⁶ J.-M. AUBERT, *La donna. Antifemminismo e cristianesimo*, cit., p. 66 «L’antifemminismo di numerosi Padri della Chiesa ha in gran parte la sua sorgente in questa reazione contro la immoralità, tanto più che molti di essi erano spesso influenzati (non fosse altro per le loro origini, come sant’Agostino, antico manicheo) da movimenti di setta che condannavano il matrimonio».

contemnes ecclesiam, vult ea quae sunt ecclesiae agere, non conveniente presbytero de episcopi sententia, sit anathema.

(c. 7) *Si quis vult fructus ecclesiae oblatos accipere, vel dare extra ecclesiam, praeter episcopi sententiam, vel eius cui cura eorum tradita est, et non cum eius sententia ea velit agere, sit anathema*].

(c. 8) *Si quis dat, vel accipit fructus oblatos praeter episcopum, vel eum qui est constitutus ad beneficentiae dispensationem, et qui dat, et qui accipit, sit anathema*].

(c. 19) *Si quis eorum qui exercentur absque corporali necessitate se insolenter gerat, et tradita ieiunia, quae communiter servantur ab ecclesia, dissolvat, perfecta in eo residente ratione, sit anathema.*

(c. 20) *Si quis arrogantia utens, et martirum congregationes abhorrens, et sacra quae in eis celebrantur, et eorum memorias accuset, sit anathema.*

L'anarchico ribellismo del movimento sarebbe, poi, arrivato a mettere in discussione la schiavitù, insieme ad altre ben più innocue tradizioni, radicate fra i cristiani, ma non fondate su una vera e propria asceti:

(c. 2) *Si quis eum qui carnem praeter sanguinem, et idolothyum, et suffocatum, cum pietate et fide comedit, condemnat, tamquam quae non possit regnum Dei ingredi, sit anathema.*

(c. 3) *Si quis docet servum pietatis praetextu dominum contemnere, et a ministerio recedere, et non cum benevolentia et omni honore dominum suum inservire, sit anathema.*

(c. 11) *Si quis contemnat eos qui agapas ex fide faciunt, et propter Dei honorem fratres convocant, et nolit vocationibus communicare, quod id quod sit vilipendat, sit anathema.*

(c. 18) *Si quis propter eam, quae existimatur, exercitationem in dominico ieiunet, sit anathema.*

In relazione al canone contro la schiavitù – forse la più antica norma cristiana in materia – occorre specificare che gli eustaziani pare non fossero antischiavisti in assoluto. Più semplicemente essi ritenevano che gli schiavi, se desiderosi di farsi monaci, avessero il diritto di diventarli anche contro il parere del loro padrone⁴⁷.

⁴⁷ Cfr. J. DE CHURRUCA, *L'anathème du Concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres*, in «Revue historique de droit français et étranger», série 4, 60, 1982, pp. 261-278.

Ma arriviamo finalmente ai due divieti circa la distinzione di genere, quanto all'abito e quanto al taglio dei capelli, quest'ultimo echeggiato da una costituzione dell'Imperatore romano Valentiniano II del 390, confluita nel Codice teodosiano, in relazione alle «feminae, quae crinem suum contra divinas humanasque leges instinctu persuasae professionis absciderint»⁴⁸. Per *incidens*, si osserva qui che in materia emergerà dal *corpus* giustiniano soltanto un passo di Ulpiano, dove a fini successorii si distingue l'abbigliamento per sesso e per età – «Vestimenta omnia aut virilia sunt aut puerilia aut muliebria aut communia aut familiarica» –, osservando però che – ed è un inciso che non sfuggirà ai giuristi bassomedievali e moderni – gli abiti femminili non possono essere indossati da maschi senza che questi incorrano quantomeno in un qualche vituperio sociale: «non facile uti potest sine vituperatione»⁴⁹. La distinzione degli

⁴⁸ CTh. 16.2.27.1 «Feminae, quae crinem suum contra divinas humanasque leges instinctu persuasae professionis absciderint, ab ecclesiae foribus arceantur. non illis fas sit sacrata adire mysteria neque ullis supplicationibus mereantur veneranda omnibus altaria frequentare; adeo quidem, ut episcopus, tonso capite feminam si introire permiserit, deiectus loco etiam ipse cum huiusmodi contuberniis arceatur, ac non modo si fieri suaserit, verum etiam si hoc ab aliquibus exigi, factum denique esse quacumque ratione compererit, nihil sibi intellegat opitulari. hoc absque dubio emendandis pro lege erit, emendatis pro consuetudine, ut illi habeant testimonium, isti incipiant timere iudicium. dat. xi kal. iul. mediolano valentiniano a. iiii et neoterio v. c. cons. (390 iun. 21)». Si vedano al riguardo S. ELM, *Virgins of God. The Making of Ascetism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 218-219; C. URSO, *I capelli simbolo di potere e strumento di seduzione nel Medioevo*, in «Quaderni catanesi», 6, 2007, p. 134; F. BOLDRINI, *Per la storia delle leggi suntuarie*, cit., pp. 130-131.

⁴⁹ D.34.2.23 (De auro argento mundo ornamentis unguentis veste vel vestimentis et statuis legatis [*Ulpianus libro 44 ad Sabinum*]) «pr. Vestis an vestimenta legentur, nihil refert. (1) Vestimentorum sunt omnia lanea lineaque vel serica vel bombycina, quae induendi praecingendi amiciendi insternendi iniciendi incubandive causa parata sunt et quae his accessionis vice cedunt, quae sunt insitae picturae clavique qui vestibus insuuntur. (2) Vestimenta omnia aut virilia sunt aut puerilia aut muliebria aut communia aut familiarica. Virilia sunt, quae ipsius patris familiae causa parata sunt, veluti togae tunicae palliola vestimenta stragula amfitapa et saga reliquaque similia. Puerilia sunt, quae ad nullum alium usum pertinent nisi puerilem, veluti togae praetextae aliculae chlamydes pallia quae filiis nostris comparamus. Muliebria sunt, quae matris familiae causa sunt comparata, quibus vir non facile uti potest sine vituperatione, veluti stolae pallia tunicae capitia zonae mitrae, quae magis capitis tegendi quam ornandi causa sunt comparata, plagulae penulae. Communia sunt, quibus promiscui utitur mulier cum viro, veluti si eiusmodi penula palliumve est et reliqua huiusmodi, quibus sine reprehensione

abiti in relazione al genere è, dunque, un elemento che nel *corpus* giustiniano compare quasi casualmente, quale mera norma sociale sanzionata dalla riprovazione pubblica. L'abbigliamento degli eustaziani, invece, riuniva i sessi in una comune austerità, nel segno del rifiuto del lusso e del superfluo:

(c. 12) *Si quis vir propter eam quae existimatur exercitationem amiculo utitur, et tamquam habens ex eo iustitiam, eos condemnat qui cum pietate beros ferunt, et alia communi et consueta veste utuntur, sit anathema.*

(c. 13) *Si qua mulier propter eam, quae existimatur exercitationem, vestem mutet, et pro consueto muliebri indumento virile accipiat, sit anathema.*

(c. 17) *Si qua mulier, propter eam quae existimatur pietatem, tondeat comam, quam Deus ei dedit ad recordationem subiectionis, ut quae subiectionis praeceptum dissolvat, sit anathema.*

Nell'epistola introduttiva ai canoni, alcuni Vescovi a Gangres accostarono il contenuto dei canoni 13 e 17 quanto all'oggetto, cioè l'aspetto delle donne, che – vestite da uomo e con i capelli da maschio – si maschilizzano peccaminosamente. Contestualizzando il canone 13, occorre anche tenere presente la particolare importanza attribuita all'abito dagli eustaziani, che lo ritenevano una sorta di pubblica adesione al loro ascetismo radicale. Al di là delle distinzioni sessuali, Eustazio stesso aveva subito la pena della pubblica penitenza per aver indossato un abito non consono. Più in generale, il canone si connetteva alla volontà eustaziana di realizzare il Regno dei Cieli già sulla Terra: superamento delle differenze di sesso e di classe sociale, abbandono delle ricchezze, negazione di tradizioni ecclesiali inveterate, il tutto per dedicarsi a un rigoroso e totalizzante ascetismo monastico⁵⁰. La condanna gangrense degli abiti e dell'ac-

vel vir vel uxor utatur. Familiarica sunt, quae ad familiam vestiendam parata sunt, sicuti saga tunicae penulae lintea vestimenta stragula et consimilia».

⁵⁰ Si riprendono qui le puntuali osservazioni di J. DE CHURRUCA, *L'anathème du Concile de Gangres*, cit., pp. 271-272. Si veda anche il ricco quadro di F. FATTI, *Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia della direzione spirituale, L'età antica*, I, Brescia, Morcelliana, 2006, pp. 53-91, e ivi bibliografia. Della disciplina giuridica del monachesimo si

conciatura «maschili» si dirige non solo contro l'ascetismo esasperato ed egemonico, ma anche contro la visione della «donna-asceta», che pure era in linea con la concezione della «vergine-maschio», ma al Sinodo non appariva idonea a essere generalizzata come obbligatoria per ottenere la Salvezza.

Non a caso, Gangres 13, pur echeggiando Deuteronomio 22:5, delimitava il divieto alle sole donne, risultandone fortemente sottolineata la valenza patriarcale⁵¹. In questo senso, rispetto al testo biblico, assai indicativa era anche la novità, in Gangres 17, della condanna dell'adozione della foggia maschile dei capelli da parte delle donne, colta come atto eversivo nei confronti della sottomissione all'uomo⁵².

Nella pagina di introduzione ai canoni sinodali si rimarcava che gli eustaziani disprezzavano la moda comune e indossavano abiti nuovi e insoliti, simili a quelli usati dai filosofi, peccando di orgoglio con la loro pretesa di santità: un sobrio mantello nero di stoffa ruvida, non ignoto nemmeno a un certo monachesimo, ma da essi reso sostanzialmente obbligatorio, in modo da differenziarsi dalla massa – destinata alla dannazione – dei normali credenti⁵³. Allo stesso modo operavano le donne eustaziane, negando la tradizione, le vesti e la foggia della capigliatura proprie del loro sesso, per rientrare invece nel «sesso unitario» destinato alla Salvezza.

occupò ampiamente anche Giustiniano su cui cfr. D. CECCARELLI MOROLLI, *La novella quinta di Giustiniano: sintesi imperiale o pietra miliare per il monachesimo?*, in «Studi sull'Oriente Cristiano», 23, 2019, pp. 85-109.

⁵¹ Nel suo commento, il gesuita Antonio Baldassarri scriverà, nel primo Settecento, che «or sicome l'uomo viene umiliato, con prender l'abito femminile, così la donna diviene troppo orgogliosa con gli ornamenti virili» (ANTONIO BALDASSARRI, *Scelta d'alcuni Concili nazionali, e provinciali*, Venezia, Andrea Poletti, 1713, p. 14).

⁵² Si veda, in particolare, IOANNES QUINTINUS HAEDUUS, *Synodus Gangrensis*, Parisiis, Andreas Wechelus, 1560, pp. 171-172 «Interpretum veterum secundus addidit, ad velamen eius, quod non est in canone graeco sed Pauli verba sunt: Capilli pro velamine sunt ei dati [...] ius enim subiectionis auferre domino suo velle videtur. Instar mulieris, quae suae subiectionis et obedientiae signum, suos, videlicet, capillos abscedit [...] Tondere suos capillos et comas, ut puto, volens ostendere solutas illas esse aliena quacumque potestate, et imperio. Nam veterum consuetudine raum caput indicabat libertatem. Radere caput in seruis erat signum manumissionis».

⁵³ H.C. PUECH, A. VAILLANT, *Le prêtre Cosmas et le Concile de Gangres*, in «Revue des études slaves», 21, 1944, p. 94.

Davanti a tanto radicalismo, il Concilio di Gangres ribadiva un cristianesimo moderato e «possibile» per tutti, condannando il peccato di superbia degli eustaziani, che si dicevano certi di essere fra i «pochi» destinati al Regno dei Cieli. Nell'epilogo era spiegata con grande chiarezza l'«interpretazione autentica» dei divieti. Formalmente si trattava di posizioni – quelle eustaziane – talvolta innocue, talvolta addirittura religiosamente esemplari, soltanto in pochi casi esplicitamente contrarie alle Scritture, fra cui erano le idee sulla famiglia. La reazione di Gangres è da considerarsi tanto più ferma se si considera che si tratta del solo Sinodo di quei tempi, il quale in ogni suo canone preveda l'anatema contro i trasgressori⁵⁴. Negli scritti paolini il termine «anatema» indicava una sorta di morte spirituale, un allontanamento da Cristo, e nel IV secolo si concretizzava in una scomunica integrata da un'ulteriore maledizione ufficiale che la rendeva ancora più grave⁵⁵. Quei comportamenti furono, dunque, criminalizzati, non perché – nella maggior parte – assolutamente contrari all'ortodossia, bensì sulla base di una valutazione dell'elemento psicologico eustaziano e della loro sostanziale irriducibilità alla società cristiana, che si veniva edificando:

Haec autem scribimus, non eos abscindentes, qui in Dei ecclesia volunt secundum scripturas in continentia et pietate exerceri, sed eos qui in praetextum exercitationis ad arrogantiam assumunt, adversus eos qui simplicius vivunt se efferentes, et praeter scripturas, ecclesiasticosque canones novitates inducunt. Virginitatem itaque una cum humilitate admiramur et continentiam, quae cum pietate et gravitate exercentur, admittimus, et a saecularibus negotiis secessum cum humilitate suspicimus, et honorabilem matrimonii coniunctionem honoramus, et divitias cum iustitia et beneficentia non vilipendimus, et vestium

⁵⁴ Lo scrive A. BARLA, *La protection canonique de mariage et de la vie familiale par le Concile particulier de Gangres (340 A.D.)*, nella versione online in Academia.edu. Più genericamente cfr. G.M. OLIVIERO NIGLIO, «*Pro discretione sexus*». *Questioni di genere nei canoni conciliari e nelle leges di Costantino*, in «*Studia et Documenta Historiae et Iuris*», 82, 2016, pp. 387-404.

⁵⁵ M. LENKAITYTE ÖSTERMANN, *Références à des groupes religieux dans les canons des conciles grecs du IV^e siècle. Une enquête terminologique*, in «*Revue des Études tardo-antiques*», 10, 2020-2021, pp. 102-103.

vilitem propter corporis tantum curam minime curiosam ac operosam laudamus: dissolutos autem et molles in vestibus incessus aversamus, et domos Dei honoramus, et qui fiunt in iis conventus, ut sanctos et utiles recipimus, non pietatem in domibus includentes, sed omnem locum in Dei nomine aedificatum honorantes, et quae sit in ipsa ecclesia, congressionem ad publicam utilitatem recipimus, et insignes fratrum beneficentias, quae tamquam secundum traditiones fiunt per ecclesiam in pauperes laudamus, et ut semel dicamus, quae a divinis scripturis et apostolicis traditionibus tradita sunt, in ecclesia fieri optamus⁵⁶.

Se, pure, il Concilio di Gangres rappresenta la prima raccolta di norme canoniche che recepisce dal Deuteronomio il divieto per le donne di indossare abiti maschili, rispetto alla norma biblica il tono cambia – come si è visto – in senso decisamente patriarcale in relazione al problema contingente. Sotto questo profilo, pare decisivo sottolineare che la donna travestita è colpita da anatema soltanto se compie il suo atto «col pretesto dell'ascetismo»: si identifica con precisione la causa e si circoscrive Deuteronomio 22:5, che si presenta come condanna *in toto* del travestitismo sessuale.

Il cristianesimo antico puniva i travestimenti in quanto espressione di potenziale o reale mollezza e dissolutezza, ovvero di stravaganti culti pagani. Al contrario, gli eustaziani incitavano le donne

⁵⁶ MANSI II, coll. 1103-1106. Noi abbiamo redatto questo testo, per escludere non coloro che intendono praticare l'ascetismo nella Chiesa di Dio, in conformità con le regole della Sacra Scrittura, bensì coloro che, orgogliosi del proprio ascetismo, intendono sollevarsi al di sopra di quanti conducono una vita ordinaria, e introdurre novità parimenti opposte alla Santa Scrittura e ai canoni ecclesiastici. Anche noi ammiriamo la verginità connessa all'umiltà, lodiamo la continenza congiunta alla pietà e alla dignità. Noi sappiamo che ci si allontana dalle questioni mondane con l'umiltà, onoriamo lo status coniugale quale status conveniente, e non disprezziamo la ricchezza congiunta alla giustizia e alla beneficenza. Noi lodiamo la semplicità e comodità degli abiti, che servono a coprire i corpi senza troppi artifici, e non ne approviamo il cambiamento che favorisca lusso e mollezze. Noi rispettiamo la casa di Dio, e consideriamo sante e proficue le riunioni che vi si tengono, ma non riduciamo la pietà soltanto a queste case, onorando invece ogni luogo costruito in onore di Dio. Noi approviamo il servizio divino che si svolge in presenza di tutti i fedeli riuniti nella casa di Dio, e molto lodiamo la liberalità dei fratelli che, conformemente alle tradizioni, fanno il bene dei poveri attraverso la Chiesa. Per riassumere in un solo concetto, noi desideriamo che nella Chiesa si osservi ciò che è conforme alle Sante Scritture e alle tradizioni apostoliche.

a indossare abiti monastici del tutto simili a quelli degli uomini ovvero a tosarsi i capelli come loro, per manifestare il proprio stato di santità, nel quale si perde ogni distinzione fra i sessi. Dal canto suo, dietro l'assonanza a Deuteronomio 22:5, il divieto di Gangres operava nella misura in cui alla base di quei comportamenti fossero riscontrabili l'orgoglio e la superbia degli eustaziani per la loro purezza: ascetismo encomiabile, abbigliamento accettabile, motivazione spirituale peccaminosa.

Tale contestualizzazione gangrense del divieto di maschilizzazione si perse – come si vedrà – nell'elaborazione dottrinale medievale e moderna in Europa occidentale. Nel XII secolo i più noti commentatori greci del Sinodo di Gangres furono, invece, ben consapevoli di queste specificità. Teodoro Balsamone (m. 1195 ca.)⁵⁷ sottolineò l'importanza della restrizione del divieto alle donne che si abbigliavano da maschio con il pretesto dell'ascetismo, poiché se lo avessero fatto non «per ipocrisia e per frode», ma per sincero esercizio della fede, non sarebbero state oggetto di anatema, e avrebbero anzi dovuto essere considerate degne di lode, come era stato per Santa Melania, Santa Eugenia e le altre Sante travestite. Giovanni Zonaras (m. 1145 ca.)⁵⁸ si limitò, invece, a rimarcare l'innaturalità dell'abbigliamento maschile per una donna, mentre Alessio Aristenos (fl. 1166)⁵⁹ sinteticamente riassunse nell'abuso di vesti maschili il peccato delle donne anatemizzate⁶⁰.

⁵⁷ Su di lui cfr. G.P. STEVENS, *De Theodoro Balsamone. Analysis operum ac mentis iuridicae*, Roma, Lateran University Press, 1969; D. CECCARELLI MOROLLI, *Breve profilo di Teodoro Balsamon canonista in Costantinopoli durante il XII secolo*, in «Ephemerides Iuris Canonici», 49, 1993.

⁵⁸ B. BLECKMANN, *Die Reichskrise des 3. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung: Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras*, München, Tuduv, 1992.

⁵⁹ A.-J. CHRISTIE, *Alexius Aristenus*, in W. SMITH (ed.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, 1, Boston, Little, Brown and Company, 1867, *ad vocem*.

⁶⁰ THEODORUS BALSAMON, ZONARAS, ARISTENUS, *Commentaria in Canones SS. Apostolorum, conciliorum, et in Epistolas canonicas SS. Patrum*, in PG 137, coll. 1255-1258, ma anche in GUILIELMUS BEVEREGIUS, *Συνοδικὸν sive Pandectae Canonum Ss. Apostolorum, et Conciliorum ab Ecclesia Graeca Receptorum*, Oxonii, Welis et Scott, 1672, pp. 415-428.

4. *Alcuni spunti teologico-giuridici altomedievali: Gregorio di Tours, Beda il Venerabile e Rabano Mauro*

Nel corso dell'Alto Medioevo non sono numerosi i riferimenti degni di nota a Deuteronomio 22:5⁶¹. A prescindere dalla letteratura dei penitenziari⁶², un passo di Gregorio di Tours (m. 594)⁶³ nel *De gloria confessorum* riporta un caso di maschilizzazione, che bene ne esemplifica il significato eversivo, a proposito di Simeone Stilita il Vecchio (m. 459). Simeone praticò un duro ascetismo, restando in cima a una colonna per quasi quarant'anni e vietando alle donne anche solo di accostarsi. Un giorno una di esse si travestì da uomo e si avvicinò, pensando di sfuggire al divieto, ma inciampò, cadde malamente e morì. Da allora nessuna donna osò più farlo, temendo la reazione divina⁶⁴.

In un'ottica non molto diversa, l'autorevolissimo Beda il Venerabile (m. 735)⁶⁵ interpretava Deuteronomio 22:5 quale archetipica distinzione di ruoli e funzioni fra maschi e femmine, in stretto nes-

⁶¹ In generale cfr. B. STUDDT, *Helden und Heilige. Männlichkeitsentwürfe im frühen und hohen Mittelalter*, in «Historische Zeitschrift», 276, 2003, pp. 1-36.

⁶² Su di essa cfr. P.J. PAYER, *Sex and the penitentials: the development of a sexual code, 550-1150*, Toronto, University of Toronto Press, 1984; L. MUSSELLI, E. GRILLO, *Matrimonio, trasgressione e responsabilità nei penitenziali. Alle origini del diritto canonico occidentale*, Padova, Cedam, 2007; P. TYSZKA, *Human Body and Corporeality in Provisions of Poenitentials (6th-11th Century)*, in «Quaestiones Medii Aevi Novæ», 19, 2014, pp. 1-24.

⁶³ Su di lui cfr. *The World of Gregory of Tours*, K. MITCHELL, I. WOOD (ed.), Leiden, Brill, 2002.

⁶⁴ GREGORIUS TURONENSIS, *De gloria confessorum*, in PL 71, col. 849 «De sancto Simeone a Columna. / Simeon vero confessor, qui in columna pagi Antiochensis dicitur stetisse, frequenter incolis tribuit sanitates [...] Et quia, ut legitur in ejus *Vitae libro*, nullam unquam mulierem post conversionem oculis attentis inspexit; postquam vero columnae editori se sanctitate fervens invexit, non modo extraneae mulieri, verumetiam nec propriae matri se videndum permisit, et nunc etiam locum ipsum ab hujus sexus defensat accessu. Nam ferunt quamdam mulierem indutam fuisse veste virili, et in basilicam ingredi voluisse columnae. Tractans secum misera agere posse per indumentum quod latere posset Altissimum ignorans illud Apostoli, quia *Deus non irridetur* (Gal.vi,7). Illicit ibi veniens ad templum, erexit pedem, ut sanctum ingrederetur limen tamen protinus retrorsum ruens, cecidit, et mortua est; satisque fuit populis, ne haec ultra mulier ulla praesumeret, cum in istam cerneret ultionem pessime irrogatam».

⁶⁵ Cfr. B. WARD, *The Venerable Bede*, Harrisburg, Morehouse Publishing, 1990.

so analogico con il noto passo paolino (1Cor. 14) che vietava l'insegnamento dottrinale alle donne. La lettura di Deuteronomio 22:5 proposta da Beda implicava che la Chiesa e la dottrina cristiana dovevano essere gestite virilmente senza la mollezza e i vizi femminili:

Quod autem dicit: *Non induatur veste virili*, ostendit illud quod Apostolus ait: *Non permitto mulieri docere in Ecclesia*. Neque enim sacerdotium, neque doctrina feminis, nec in Ecclesia conceditur; sed nec vir debet indui veste feminea. Quod enim vir est, et principatum gerit Ecclesiae, nec debet aliquid femineum vel molle in sua doctrina habere⁶⁶.

Circa un secolo dopo, Rabano Mauro (m. 856)⁶⁷ si soffermò in maniera più estesa sulla maschilizzazione in Deuteronomio 22:5, riportando la doppia possibile traduzione dall'ebraico: «Non induetur mulier veste virili» e «Non erunt vasa viri super mulierem», intendendo nella seconda *vasa bellica*, cioè armi e armature, una differenza che modificava notevolmente il senso del divieto, che nel primo caso sarebbe risultato ben più ampio. Sulla premessa della sua scelta di tradurre con «veste virili» piuttosto che con «vasa viri», Rabano Mauro propose una ulteriore duplice interpretazione in relazione alla dimensione applicativa, mistica o morale. Sul piano mistico, la sua visione era la stessa di Beda, nello stretto rapporto con le parole di Paolo e nell'esclusione della donna dall'insegnamento dottrinale. Sul piano morale, il passo stava a significare, invece, che ogni sesso doveva utilizzare indumenti suoi propri, essendo diversi fra maschio e femmina l'aspetto, il portamento, l'incedere, le forze. La proibizione di insegnare la dottrina assumeva, poi, un significato assai ampio,

⁶⁶ Ciò che egli dice, *Non indossi veste virile*, esprime quanto l'Apostolo afferma: Non permetto alla donna di insegnare in chiesa. Infatti né il sacerdozio, né la dottrina sono concesse alle donne nemmeno in chiesa: ma neppure l'uomo deve indossare una veste femminile. Poiché infatti egli è uomo, e gestisce il principato della Chiesa, né deve avere nella sua dottrina qualcosa di femminile o di molle (BEDA, *In Pentateuchum commentarii*, in ID., *Opera Omnia*, PL 91, col. 390). Si veda anche E. JAMES, *Bede and the Tonsure Question*, in «*Pertitia*», 3, 1984, pp. 85-98.

⁶⁷ Su di lui cfr. R. GAMBERINI, *Rabano Mauro, maestro di esegesi e uomo di potere. Il difficile rapporto tra due dimensioni della sua esistenza*, in I. PAGANI, F. SANTI (a cura di), *Il secolo di Carlo Magno. Istituzioni, letterature e cultura del tempo carolingio*, Firenze, Sismel-Galluzzo, 2016, pp. 273-296.

includendo il divieto che la donna dominasse l'uomo, per cui Deuteronomio 22:5 diventava una vera e propria chiave di volta della distinzione gerarchica fra i sessi. Si tratta, secondo l'autore, di impedire disordine/deformità: le donne portino il velo, gli uomini facciano la guerra. In un discorso ampiamente debitore dell'opera sopracitata di Ambrogio, la conclusione di Rabano Mauro era che maschilizzazione della donna e femminilizzazione dell'uomo, qualunque ne fosse il fine, aprivano le porte all'impudicizia e alla dissolutezza, e dovevano pertanto essere contrastate con ogni mezzo⁶⁸.

5. *Due canoni errabondi*

Dopo Gangres, precetti che ne richiamano i due canoni sulla maschilizzazione si ritrovano in varie raccolte, sino ad approdare nel *Decretum* di Graziano, diventando norma di *ius commune*⁶⁹. An-

⁶⁸ RABANUS MAURUS, *Enarratio super Deuteronomium*, in *Opera Omnia*, PL 108, coll. 922-923 «Caput XXIX. Quod mulieres non debent veste virili uti, nec viri veste feminea. «Non induetur mulier veste virili, nec vir utetur veste feminea: abominabilis enim apud Dominum est qui facit haec». Alia editio haec habet sic: «Non erunt vasa viri super mulierem». Vasa bellica vult intelligi, id est, arma. Nam quidam etiam hoc interpretati sunt. Mystice autem quod dicit, non induatur mulier veste virili» ostendit illud quod Apostolus ait: «Non permitto mulieri docere in Ecclesia (1Cor. 14)». Neque enim sacerdotium neque doctrina feminis in Ecclesia conceditur. Sed nec vir indui debet veste feminea. Qui enim vir est et principatum gerit Ecclesiae, non debet aliquid femineum vel molle in sua doctrina habere. Moraliter autem docet quod unumquemque sexum induit natura indumentis ad usus diversos diversis: utriusque sexui diversus color, motus, incessus, vires diversae. «Docere autem, inquit, mulieri non permitto, neque dominari in virum». Quam deforme autem virum facere opera muliebria! Ergo et pariant, ergo parturiant, qui crispant comam sicut et feminae et tamen illae velantur, isti belligerantur. Verum habebant excusationem qui patrios sequuntur usus, sed tamen barbaros, ut Persae, ut Gothi, ut Armenii. Maior quidem est natura quam patria. Quid de aliis dicimus, qui hoc ad luxuriam derivandum putant, ut calamistratos et torquatos habeant in ministerio, ipsi proluxa barba, illos remissa coma? Merito illic non servatur castimonia, ubi non tenetur sexus distinctio; in quo evidentia naturae magisteria sunt dicente Apostolo: «Dedecet mulierem non velatam orare Deum: anne ipsa natura hoc docet vos, quod vir quidem si comam habeat, ignominia est illi? Mulier vero si capillos habeat, gloria est illi, quoniam quidem pro velamine sunt (1Cor. 2)».

⁶⁹ Pare opportuno riportare qui la *distinctio* 30, per evidenziare quanto sia debitrice del concilio gangrense, sia pure attraverso i filtri delle raccolte che segui-

rono: «I. Pars. *Illud autem, quod in canone apostolorum, et in Gangrensi concilio, et in VI. sinodo legitur, ex causa consuleratur et ex tempore. Causa fuit heresis Manichaeorum, que coniugium detestabatur, sicut etiam quorundam superstitio multa in Catholicorum detestatione introduxisse invenitur, contra quos in Gangrensi Concilio statutum legitur:*

C. I. *De multimoda superstitione hereticorum, quos Gangrense concilium anathematizavit.* [Conc. Gangr. c. 16] / Si qui filii parentes, maxime fideles, deseruerint occasione Dei cultus, hoc iustum esse iudicantes, et non potius debitum honorem parentibus reddiderint, ut hoc ipsum in eis venerentur, quod fideles sunt, anathema sint.

C. II. *Item de eodem.* [ib. c. 17] / Quecumque mulier, religioni iudicans conuenire, comam sibi amputauerit, quam Deus ad uelamen eius et ad memoriam subiectionis illi dedit, tanquam resoluens ius subiectionis, anathema sit.

C. III. *Item de eodem.* [c. 14] / Si qua mulier derelicto uiro discedere voluerit, soluto vinculo coniugali, nuptias condempnando, anathema sit.

C. IV. *Item de eodem.* [c. 10] / Si quis propter Deum uirginitatem professus in coniugio positus per arrogantiam vituperaverit, anathema sit.

C. V. *Item de eodem.* [ib. c. 9] / Si quis vel uirginitatem, vel continentiam professus, tanquam abominabiles nuptias iudicat, et non propter hoc solum, quod continentiae et uirginitatis bonum sanctum propositum sit, anathema sit.

C. VI. *Item de eodem.* [ib. c. 13] / Si qua mulier suo proposito utile iudicans, ut virili veste utatur, propter hoc uiri habitum imitetur, anathema sit.

C. VII. *Item de eodem.* [ib. c. 18] / Si quis, tanquam hoc continentiae conuenire iudicans, die dominica ieiunauerit in eiusdem diei contemptum, anathema sit.

C. VIII. *Item de eodem.* [ib. c. 19] / Si quis eorum, qui in proposito sunt continentiae, propter necessitatem corporalem superbiat, et ieiunia communia putauerit contemptum, tocus ecclesiae perfectam in sua conscientia iudicans rationem, anathema sit.

C. IX. *Item de eodem.* [ib. c. 20] / Si quis per superbiam, tanquam perfectum se existimans, conventus, qui per loca et basilicas sanctorum martirum fiunt, vel accusauerit, uel etiam oblationes, que ibidem celebrantur, spernendas esse crediderit, memoriasque Sanctorum contempnendas, anathema sit.

C. X. *Item de eodem.* [ib. c. 3] / Si quis docet, domum Dei contemptibilem esse debere, et congregationes, que in ea fiunt, anathema sit.

C. XI. *Item de eodem.* [ib. c. 6.35] / Si quis extra ecclesiam priuatim 36 populos congregans contempnat ecclesiasticas sanctiones, ipsam ecclesiam apud se sine episcopi consilio cum presbitero agat, anathema sit.

C. XII. *Item de eodem.* [ib. c. 1] / Si quis nuptias in accusatione duxerit, et mulierem fidelem ac religiosam cum uiro suo dormientem abhominandam crediderit aut etiam accusandam, tanquam non posse coniugatos in regnum Dei ingredi, anathema sit.

C. XIII. *Item de eodem.* [ib. c. 2] / Si quis carnem manducantem ex fide cum religione, preter sanguinem et ydolo immolatam et suffocatam, crediderit condempnandum, tanquam spem non habentem, qui eam manducat, anathema sit.

C. XIV. *Item de eodem.* [ib. c. 15] / Si quis dereliquerit proprios filios, et non eos aluerit (quod pietatis est) necessaria non prebuerit, sed sub occasione continentiae negligendos putauerit, anathema sit.

zitutto, il c.d. Concilio in Trullo del 692 – così chiamato poiché convocato dall’Imperatore Giustiniano II nel suo palazzo –, detto anche Concilio Quinisesto, recepì i canoni di vari concilii locali/sinodi precedenti, fra cui quello di Gangres, a cui attribuiva pertanto un maggiore prestigio sul piano giuridico, tramutando le sue norme in veri e propri canoni conciliari, senza più alcun dubbio in merito⁷⁰. Le traduzioni in latino circolanti in Europa indicano come i differenti contesti lungo i secoli altomedievali modifichino il senso delle norme gangrensi. Pare opportuno enumerarne alcune fra le più rilevanti:

C. XV. *Item ile eodem*. [ib. c. 12] / Si quis virorum putauerit sancto proposito (id est continentiae) conuenire, ut pallio utatur, tamquam ex eo iustitiam habiturus, et reprehendat uel iudicet alias, qui cum reverentia birris utuntur et alia veste comuni, que in usu est, anathema sit.

C. XVI. *Item de eodem*. [ib. c. ultimo] / II. Pars. Hec scripsimus, non abscondentes eos, qui in ecclesia Dei secundum scripturas propositum sanctum continentiae eligunt, sed eos, qui suscipiunt habitum eius, et in superbiam efferuntur aduersus eos, qui simplicius vivunt. Sed et hos condempnamus, qui se extollunt aduersus scripturas et ecclesiasticos canones, et noua introducunt precepta. Nos autem et virginitatem cum humilitate admiramus, et continentiam cum castitate, et religionem Deo acceptissimam dicimus, et renunciaciones secularium negotiationum atque actuum cum humilitate approbando laudamus, et nuptiarum vinculum, quod secundum castitatem perdurat, honoramus, et diuites cum iustitia et operibus bonis non abicimus.

C. XVII. *Anathematizatur, qui Manicheorum supersticiones sequitur. Item ex Concilio Martini Papae*. / Si quis presbiter propter publicam penitentiam a sacerdote acceptam absque aliqua necessitate die dominica pro quadam religione ieiunauerit, sicut Manichei, anathema sit. §. I. Similiter et ea quod ab apostolis traditum canon tenet antiquus, placuit, ut per omnes dominicas et per omnes dies pascae usque ad quinquagesimam non prosternant se in oratione humilitatis, sed recto vultu ad Dominum orationis fungantur offitio, quia in his diebus gaudium resurrectionis Domini celebramus. Si quis etiam non pro abstinenti, sed pro exsecratione escarum abstinet, placuit sancto concilio, ut pregustet, et sic, si vult abstinere, abstineat. Si autem spernit, ita ut olera cocta cum carnibus non degustet, iste non obediens, nec suspicionem heresis a se removens, deponatur de ordine clericatus. Illud autem, quod in canone apostolorum, et in Gangrensi concilio, et in VI. sinodo legitur, ex causa consideratur et ex tempore. Causa fuit heresis Manicheorum, que coniugium detestabatur, sicut etiam quorundam superstitio multa in Catholicorum detestatione introduxisse inuenitur, contra quos in Gangrensi Concilio statutum legitur».

⁷⁰ MANSI XI, col. 939, in particolare «Obsignamus etiam reliquos omnes canones, qui a sanctis et beatis nostris patribus expositi sunt, id est, a trecentis decem et octo sanctis ac deiferis patribus, qui Nicaeae convenerunt, iifque qui Ancyrae; et iis etiam qui Neocaesareae; similiter et qui Gangris».

Concilio di Gangres [340-380]

«(c. 13) Si qua mulier propter eam, quae existimatur exercitationem, vestem mutet, et pro consueto muliebri indumento virile accipiat, sit anathema»⁷¹.

«(c. 17) «Si qua mulier, propter eam quae existimatur pietatem, tondeat comam, quam Deus ei dedit ad recordationem subiectionis, ut quae subiectionis praeceptum dissolvat, sit anathema»⁷².

Dionigi il Piccolo [V sec. ex.-VI sec. in.]

«(c. 13) Si qua mulier propter continentiam, quae putatur, habitum mutat, et pro solito muliebri amictum virilem sumit, anathema sit»⁷³,

«(c. 17) «Si qua mulier, propter divinum cultum (ut aestimat) crines attondeat, quos ei Deus ad subiectionis materiam tribuit, tamquam praeceptum dissolvens obedientiae, anathema sit»⁷⁴.

Collectio Hispana [VII sec. ex.].

«(c. 13) «Non debere mulierem continentiae causa virilem habitum usurpare. Si qua mulier, hoc proposito utile iudicans, virili veste utatur, ad hoc ut viri habitum imitetur anathema sit»⁷⁵.

«(c. 17) Caput tondere mulieri non debere. / Quaecumque mulier, religioni iudicans convenire, comam sibi amputaverit, quam Deus ad velamen eius, et ad memoriam subiectionis illi dedit, tamquam resolvens iura subiectionis, anathema sit»⁷⁶.

Pseudo-Isidoro *mercator* [850]

«(c. 13) Si qua mulier, hoc proposito utile iudicans virili veste utatur, ad hoc ut viri habitum imitetur, anathema sit»⁷⁷.

«(c. 17) Quaecumque mulier religioni iudicans convenire comam sibi amputaverit, quam deus ad velamen eius et ad memoriam subiectionis illi dedit, tamquam resolvens iura subiectionis, anathema sit»⁷⁸.

⁷¹ MANSI II, col. 1102.

⁷² *Ivi*, col. 1103.

⁷³ *Ivi*, col. 1107.

⁷⁴ *Ivi*, col. 1108.

⁷⁵ *La Colleccion Canonica Hispana*, G. MARTINEZ DIEZ, F. RODRIGUEZ (a cura di), III, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Cientificas, 1982, p. 115.

⁷⁶ *Ivi*, p. 116.

⁷⁷ *Decretales pseudo-isidorianae et capitula Angilrammi*, P. HINSCHIUS (ed.), Lipsiae, ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1863, p. 266.

⁷⁸ *Ibidem*.

Codex Lucensis [VIII sec. ex.-IX sec. in.]

«(c. 13) Si quae mulier vestem virilem induerit, et maritum dimiserit execrando coniugium, anathema sit»⁷⁹.

«(c. 16) Si qua mulier comam sibi amputaverit, anathema sit»⁸⁰.

Reginone di Prüm [X sec. in.]

«[*De Eccl. Discipl.* App. I.6] Si qua mulier pro solito muliebri amictu virilem sumit, anathema sit»⁸¹.

Burcardo di Worms [XI sec. in.]

«(*Decr.* VIII.60) Si qua mulier propter continentiam, quae putatur, habitum mutat, et pro solito muliebri amictum virilem sumit, anathema sit»⁸².

«(*Decr.* VIII.62) Si qua mulier propter divinum cultum, ut aestimat, crines attondit, quos ei Deus ad subiectionis memoriam tribuit, tanquam praeceptum dissolvens obedientiae, anathema sit»⁸³.

Ivo di Chartres [1094 ca.]

«(*Decr.* VII.78) Si qua mulier propter continentiam, quae putatur, habitum mutat, et pro solito muliebri amictum virilem sumit, anathema sit»⁸⁴.

«(*Decr.* VII.80) «Si qua mulier propter divinum cultum ut existimat, crines attondet, quos ei Deus ad subiectionis memoriam tribuit, tanquam praeceptum dissolvens obedientiae, anathema sit»⁸⁵.

Graziano [1140 ca.]

«(*Decretum* D. 30, c. 2) Quecumque mulier, religioni iudicans conuenire, comam sibi amputaverit, quam Deus ad velamen eius et ad memoriam subiectionis illi dedit, tanquam resoluens ius subiectionis, anathema sit».

«(*Decretum* D. 30, c. 6) Si qua mulier suo proposito utile iudicans, ut virili veste utatur, propter hoc viri habitum imitetur, anathema sit».

⁷⁹ MANSI II, col. 1114.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ PL 132, col. 371.

⁸² PL 140, col. 805.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ PL 161, col. 564.

⁸⁵ *Ibidem*.

È necessario notare che in apertura della *distinctio* 30, che comprende vari canoni di Gangres, Graziano confonde l'eresia degli eustaziani con quella dei manichei, forse per la comune *detestatio matrimonii*, peraltro in contraddizione con D. 16 c. 11⁸⁶, dove – insieme al riconoscimento della posizione giuridica non primaria del sinodo di Gangres – la normativa è diretta esplicitamente contro i principi dell'ascetismo di Eustazio.

6. *Le coordinate dell'esegesi nella prima decretistica e nella teologia (secc. XII-XIII)*

Dal Deuteronomio a Gangres, da Gangres al *Decretum* – modetissimi e sparuti gli spunti normativi, come si è visto, nei *libri legales* – le coordinate normative essenziali erano ormai impostate con grande nettezza e si sarebbero poste quali imprescindibili referenti, validanti per tutta l'elaborazione bassomedievale e moderna. In realtà, anche da parte dei canonisti e dei legisti, il richiamo preferenziale nei secoli successivi sarebbe sempre stato alla norma biblica di diritto divino, rispetto al dettato graziano.

Commentando il passo del Deuteronomio ma, fra le righe, con il ricordo del canone gangrense, sia pure trasfigurato, Ugo da San Vittore (m. 1141)⁸⁷ offre un'originale interpretazione in un breve capitolo della *Miscellanea*, dove affronta il tema dell'inversione dell'abbigliamento tra i sessi nel quadro di una generale condanna dell'ipocrisia, «De veste non mutanda, et moribus non simulandis per hypocrisim». Ugo pone il caso di uomini e donne che, contravvenendo a Deuteronomio 22:5, sono colpiti da anatema e divengono «abomi-

⁸⁶ [*Beda in libro de temporibus* (c. 65)] «§. 2. Tertia Gangrensis, que post Nicenam legitur fuisse, in qua Patres XVII statuerunt canones XX. propter quasdam necessitates ecclesiasticas, maxime contra Eustasium, qui dicebat, quod nullus in coniugali gradu positus, nec ullus fidelis, qui non omnibus renuntiaret que possideret, spem ad Dominum haberet, et multa alia venenosa, que enumerare longum est», ma si vedano anche le osservazioni di NICOL. HIERON. GUNDLING, *Annotationes in Concilii Gangrensis canones XX*, Altdorfi, Henr. Meyere, 1695, pp. 9-10.

⁸⁷ D. POIREL, *Ugo da San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, [trad.] Milano, Jaca Book, 1997.

nevoli» non tanto – e non solo – per il materiale travestimento, ma soprattutto per la simulazione e per l'ipocrisia, che consistono nel fingere, cioè nel presentarsi per quello che non si è⁸⁸.

Fra XII e XIII secolo non sono molti gli autori, fra teologi e canonisti, che dedicarono riflessioni suggestive al divieto deuteronomico e alla sua trasformazione fra Gangres e Graziano. Il celebre teologo inglese Alessandro di Hales (m. 1245)⁸⁹, discettando dell'abbigliamento e dei peccati ad esso connessi, dedicò un capitoletto al travestimento sessuale dei maschi in femmine – *Utrum peccatum sit viris habere vestimenta muliebria* – ma senza omettere il riferimento al caso opposto come nel testo biblico. La prima importante affermazione d'esordio è la natura di peccato mortale implicito in Deuteronomio 22:5 per il riferimento alla *abominatio*. Il rapporto abiti/appartenenza sessuale è cogente e avviene *ex consuetudine*, ma il principio-base è nel diritto di natura, a patto che non ricorra un *casus necessitatis*, altrimenti è indizio di idolatria o lussuria⁹⁰.

Il contributo dottrinale più rilevante, però, fu quello di Guillaume d'Auvergne (m. 1249)⁹¹ – Guilielmus Parisiensis –, che in una bella pagina del *De Legibus* elesse Deuteronomio 22:5 quale autentico *discrimen* fra cristiani e pagani, con una disanima ricca e sottile sul messaggio di Dio sotteso a quelle parole. Le cause del divieto per cui l'uomo non deve vestirsi da donna e viceversa gli parevano

⁸⁸ HUGO DE S. VICTORE, *Miscellanea*, in *Opera omnia*, PL 177, col. 643 «Tit. XVI. *De veste non mutanda, et moribus non simulandis per hypocrisim. / Non induetur vir veste feminea, nec femina virili, quia talis abominabilis est apud Deum* (Num. 18; Deut. 22), in quo non vestis mutatio, sed virtutis simulatio hominem facit abominabilem. Hypocrita enim se iustum fingens, cum sit viribus et voluptatibus femina, veste induitur virili; foris ovis intus lupus, vir quoque sanctus, si eam molliam quae intus non est foris ostendit, femineo utitur indumento».

⁸⁹ Su di lui cfr. *The Summa Halensis: Sources and Context. Doctrines and Debates*, L. SCHUMACHER (ed.), I-II, Berlin, de Gruyter, 2020.

⁹⁰ ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica*, III, Florentiae, Ad claras aquas, 1930, [inq. III, tract. III, sect. III, quaest. III], pp. 477-478. La *pars tertia* della *Summa* è stata attribuita a Jean de la Rochelle (M. GORCE, *La Somme Théologique d'Alexandre de Hales est-elle authentique?*, in «The New Scholasticism», V, 1931, pp. 1-72).

⁹¹ Cfr. S.P. MARRONE, *William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

essere sei⁹². La prima causa fu l'esigenza di conformità con la natura stessa, affinché anche l'abbigliamento distinguesse coloro che l'ordine naturale aveva distinto per il sesso. La seconda causa fu impedire che l'uomo potesse raggiungere la donna camuffato con abito femminile nei covi dell'immoralità, e viceversa la donna con abito maschile, cedendo a un piacere peccaminoso facilitato dal venir meno dell'identificazione esteriore del sesso. La terza causa fu estirpare la tradizione delle cerimonie pagane a Marte, dove le donne non soltanto si vestivano da uomo, ma si armavano, per adorare il presunto dio della guerra, propiziatore di vittoria. Al contempo, nel libro maledetto *De stationibus ad cultum Veneris*, fra le tante affermazioni odiose a Dio *Toz Graecus*⁹³ considerava la prescrizione che il sa-

⁹² GUILIELMUS ALVERNI, *De Legibus liber unus*, in ID., *Opera Omnia*, I, Parisiis, Franciscus Muguet, 1674, p. 44 «Causae vero prohibitionis, ne vir uteretur veste foeminea, vel econverso multae fuerunt. Prima fuit congruentia ipsius naturae videlicet, ut quos natura sexu discreverat, discerneret et vestitus. Secunda, ut opportunitas auferretur turpitudinum latibulis posset enim intrare vir ad mulierem sub habitu muliebri, et econverso mulier sub habitu virili. Ablata igitur est per hanc discretionem vestitus multa opportunitas flagitiis. Tertia, exterminatio sacrorum Martis et Veneris, in sacris enim Martis non solum virili vestitu vestiebantur mulieres, sed etiam armabantur, ut in ipsis vestimentis bellicis, id est armis ipsum tanquam Deum belli, et victoriae datorem colerent. Et Cocograecus [= Toz Graecus] in libro maledicto, quem scripsit *de stationibus ad cultum Veneris*, inter alia sacrilega, et Deo odibilia praecepit, ut qui nefandum ritum illum exercet, coronam foemineam habeat in capite suo, eodem modo in sacris Veneris viri effeminabantur, videlicet in vestibus muliebribus sacra Veneris exercentes, propter huiusmodi sacrilegos ritus Marti, et Veneri se placere credentes, atque quaerentes. Quarta causa, ut occasio magna provocationi libidinis auferretur, magna enim est provocatio libidinis viris, vestitus muliebris, et econverso, et hoc est quoniam vestis muliebris viro circumdata vehementer refricat memoriam, et commovet imaginationem mulieris, et econverso, alibi autem didicistis, quia imaginatio rei desiderabilis commovet desiderium. Quinta causa, ut auferretur occasio maleficii, quibus gentes illae refertissimae erant, et in eis nutritae. Consueverunt enim malefici et maleficae in vestibus, aut de vestibus libidinis maleficia exercere, et hoc nos in libris eorum saepe legimus, ut ergo occasio huiusmodi tolleretur, iam voluit Deus hanc confutationem vestitus esse in viris, et mulieribus. Sexta causa, ut tolleretur error periculosus, et superstitiosa credulitas, qua trahi possent ad idolatriam, quibus credebant decepti applicatione vestium muliebrum, maxime in sacris Veneris, coniungi sibi ac conciliari amore fortissimo corda mulierum, propter quas hoc facerent, vel quae postea huiusmodi vestibus uteretur similiter et deceptae mulieres id ipsum credebant de viris, et virilibus vestimentis, voluit ergo Deus hunc superstitiosum errorem auferri de cordibus eorum, per ablationem abusionis istius, ne per illum tandem traherentur ad cultum Veneris».

⁹³ Su di lui cfr. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our year*, I-II, New York, MacMillan, 1923, *passim*.

cerdote di quel rito nefando recasse sul capo una corona da donna e che tutti gli uomini presenti si effemminassero in onore a Venere. La quarta causa fu eliminare una manifesta provocazione alla sfrenatezza, giacché portare sulla pelle del corpo abiti da donna per un uomo e da uomo per una donna comportava fatalmente l'eccitazione dei sensi e l'esaltazione del desiderio sessuale. La quinta causa fu porre un freno alla stregoneria, ben nota a quanti seguivano i riti pagani di travestimento. La sesta causa fu, infine, l'eliminazione di un pericoloso errore, una credenza superstiziosa, per cui soprattutto i praticanti del culto di Venere credevano di essere favoriti in amore, votandosi così all'idolatria e al culto della falsa dea.

Con analoga funzione anti-eretica e anti-idolatrice, Guglielmo leggeva il divieto dell'uso degli abiti che, al contempo, fossero intessuti di lana e di lino, così come si usava fra i sacerdoti degli dei dell'Egitto, che divulgavano l'errore e sovvertivano emblematicamente l'ordine di natura. L'elemento qualificante e unificante degli idolatri risiedeva proprio nel confondere l'ordine, nel mischiare i ruoli e nel disconoscere quanto il vero Dio aveva creato, con la divisione dei sessi *in primis*: i pagani volevano far credere che contadini e pastori dovessero porsi al servizio delle «stelle» per sperare in un fecondo guadagno. Anzi, in un certo modo Deuteronomio 22 delineava, secondo Guglielmo d'Alvernia, una fondamentale linea di confine fra cristiani e miscredenti: da un lato, ordine e archetipica «distinzione», dall'altro, disordine e commistione, espressivi della lontananza da Dio⁹⁴.

⁹⁴ GUILIELMUS ALVERNI, *De Legibus liber unus*, cit., p. 44 «Usus vero vestis ex lana linoque contexte prohibitus fuit iuxta literam, quia sacerdotes idolorum et in Aegypto maxime, vestibus huiusmodi utebantur. Causa igitur in hoc fuit, ne Dei populus assimilaretur idolatris, alia causa fuit generalis, ut idolatria quae coniunctionibus exercebatur, ex hoc percuteretur. Tertia fuit, ut ordo naturae quem idolatra multipliciter pervertebant, servaretur in vestibus, ut linum scilicet sub lana esset, et corpori humano propinquius. Quarta, ut vestibus, et materiis earum ipsa, quam natura inter eas fecerat, discretio, seu distinctio servaretur, ut linea sive camisia, natura camisia esset, et tunica, natura tunica, et ita de aliis. Haec enim quae diximus omnia confundebant, et commiscebant idolatrae, et venerationem maxime elementorum, de qua aliquid loquimur in sequentibus, pro eo scilicet quod de commixtione elementorum, quibus serviebant, eorumque confusione omnia huiusmodi gignere dicebant. Volebant etiam insinuari per hoc, hoc est per huiusmodi commixtiones, et coniunctiones, agricolas, et pastores ad stellarum

Ai tempi di Guillaume d'Auvergne, il *Decretum* di Graziano [1140 ca.] era in circolazione, i decretisti già lo commentavano e le norme canonistiche di riferimento si erano definitivamente consolidate. Non è un caso, peraltro, che anche posteriormente a Graziano il divieto della maschilizzazione trovi in Deuteronomio 22:5 il più citato e utilizzato punto di riferimento. Il motivo principale è indubbiamente da individuare nella sua collocazione entro lo *ius divinum*. Nei contenuti, come si è visto, la norma graziana, riprendendo in buona misura il dettato di Gangres, forniva una rivisitazione limitata alle donne che si maschilizzavano col taglio dei capelli e l'abbigliamento. Su questo doppio, e non sempre coincidente, binario normativo si svolgerà il pensiero successivo e si delinea l'impatto nella prassi.

Di massima, le *summae* al *Decretum*⁹⁵ individuano il filo rosso della *distinctio* 30 – e quindi dei canoni, ivi riuniti, di ascenden-

servitium obligatos, quia stellarum favore, et beneficio putabant foecunditatem, et lanae copiam in animalibus, fertilitatem in agris provenire. Propter hoc ergo lanam, et linum simul in vestibus coniungebant, ut ipso habitu hanc superstitionem profiterentur, et utramque copiam a stellis provenire confiterentur, utrumque autem istorum erat stellarum servitium, videlicet tam professio, quam confessio antedicta. Quemadmodum habitus religiosi delatio apud nos est Dei servitium, scito etiam, quia huiusmodi coniunctiones lini et lanae in vestimentis, faciebant cum observatione coniunctionis stellarum, eisdem de causis prohibuit Deus in eodem cap. Deuteron. 2. Ne vinea fereretur altero semine: veruntamen causam unam addidit aliam, videlicet ne sementes quas sevestis, et quae nascuntur, pariter sanctificentur, hoc est pariter decimae et primitiae eorum reddantur, voluit Deus enim diversis temporibus decimas eorum reddi, sicut diversis temporibus colliguntur. Utilitas autem iuxta literam manifesta est in hoc, quia collectio sementis non posset fieri absque detrimento vineae vel periculo. Ridiculum autem est in hoc dominum voluisse consulere populo suo, consulere in quo nullo consilio indigebat. Cuilibet enim manifestum erat detrimentum huius atque periculum. Causa igitur in hoc fuit idolatria Cereris, et Bacchi, quorum cultores suis vineis culturas coniungebant, atque miscebant, sic et fructus quos de beneficio eorum se obtinere credebant, in eodem agro coniungere consueverant, causa autem in hoc erat, quia in eadem terra radices habent vites et fruges, et ex eadem nascuntur et nutriuntur. Volebant igitur Cererem et Bacchum et cultu, et operibus sociare. Attende autem, quia generaliter dictum est Levit. 19. Agrum non feres diverso semine. Et iterum, veste quae ex duobus contexta est, non indueris, et hoc propter causas, quas diximus. Ista autem repetitio insinuat nobis legislatorem, non parum erroris, atque periculi intellexisse in coniunctionibus huiusmodi: non enim propter literalem utilitatem solummodo prohibitiones earum repetivit, ex quo satis intelligitur propter idolatriam Cereris et Bacchi, vel stellarum eas tam studiose prohibuisse».

⁹⁵ Sulla decretistica si veda la classica panoramica di E. CORTESE, *Il diritto nella storia medievale*, II, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1995, 197-245.

za gangrense – nel rilievo della *causa*, alla cui luce comportamenti materiali apparentemente ortodossi rivelano la propria eterodossia. Accentuano in particolare questo orientamento la *Summa* (1146-1150) di Paucapalea⁹⁶, la *Summa* di Rolando (metà sec. XII ca.)⁹⁷, Rufino nella *Summa Decretorum* (1164 ca.)⁹⁸ e Onorio nella *Summa 'De iure canonico tractaturus'* (1188-1190)⁹⁹, dove coerentemente ne deriva, in relazione a c. 2 *Quaecumque comam*, il nesso con il lecito taglio dei capelli per monache o altre donne che lo compiano al fine di viaggiare più sicure presentandosi come uomini¹⁰⁰, e si circoscrive il c. 6 *Si qua mulier* alle donne che si travestono da uomini per esercitare più agevolmente il meretricio¹⁰¹. Di qualche interesse, fra le *summae* dell'epoca, è anche l'anonima *Summa Parisiensis*, redatta intorno al 1170, per le sue osservazioni intorno ai canoni di Gangres della *distinctio* 30, che considera ivi raccolti *ex tempore* ed *ex causa*. La causa, in particolare, ha un ruolo predominante, giacché i comportamenti condannati dal sinodo non paiono all'anonimo autore in sé riprovevoli, se non per il loro contesto storico eretico, registrando la stranezza di anatemi contro la virtù, in sen-

⁹⁶ PAUCAPALEA, *Summa über das Decretum Gratiani*, J.F. VON SCHULTE (ed.), Aalen, Scientia Verlag, [1890] 1982, p. 25 «Quod quaedam capitula ex causa consideranda sint, ex quibusdam capitulis Gangrensis concilii, quae contra quorundam superstitionum haereticorum statuta sunt, apparet». A questo proposito deve essere ricordata una nota di E. CORTESE, *La norma giuridica. 1. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Roma, Senato della Repubblica, [1964] 2020, p. 259.

⁹⁷ MAGISTER ROLANDUS, *Die Summa*, F. THANER (ed.), Innsbruck, Verlag der Wagnerischen Universitäts-Buchhandlungen, 1874, p. 7.

⁹⁸ RUFINUS, *Summa decretorum*, Aalen, Scientia Verlag, [1902] 1963, p. 69 «Hic exemplificat que capitula ex causa consideranda: ubi permulta decreta plurimas hereticorum superstitiones elidunt». Quella di Rufino fu «la più influente tra le prime *summae* decretistiche, per la completezza, il metodo, e l'indubbio prestigio riconosciuto al maestro» (A. FIORI, *Rufino*, in DBGI, II, *ad vocem*).

⁹⁹ MAGISTER HONORIUS, *Summa 'De iure canonico tractaturus'*, R. WEIGAND, P. LANDAU, W. KOZUR (ed.), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2004, p. 105 «Specialiter descendit ad determinanda premissa capitula dicens ea ex causa intelligenda. Nota quod ex causa fit consideratio ratione honestatis et eius contrarii».

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 106 «Num ergo monialis vel alia ut tutius peregrinetur sub ymagine viri sibi comam amputans, cadit in sententiam huius canonis? Resp. Non; loquitur enim contra Manicheos [...] unde caput velatur habere debet».

¹⁰¹ *Ibidem*, «*Si qua mulier suo proposito: scilicet meretricio, non religioso quod licet*».

so lato, della continenza. Due sono le ipotesi prospettate: o quei canoni devono essere interpretati *ex tempore* – cioè contestualizzati in un tempo nel quale non era stata ancora recepita la continenza come virtù – ovvero devono essere interpretati *ex causa*, in stretto riferimento alla condanna delle pratiche eretiche di manichei ed eustaziani, quasi tutte affatto peccaminose se compiute al di fuori dell'eresia¹⁰². A proposito del taglio dei capelli – prosegue l'anonimo autore – il divieto riguarda colei che lo compia per causa religiosa eretica, ma non sarebbe proibito in assenza di quella causa, ad esempio nel caso in cui la donna si rada il capo per togliersi i vermi¹⁰³. Parimenti, la colpa sussiste se si indossano gli abiti maschili per superbia, non per ritirarsi in un eremo, un comportamento assolutamente lecito, e anzi assai virtuoso¹⁰⁴.

Le *Summae Decreti* inedite di Giovanni da Faenza (m. 1171 ca.) e di Ugucione da Pisa (m. 1168-1178 ca.) non presentano peculiarità rispetto al quadro sinora esposto¹⁰⁵. Étienne de Tournay (m. 1203) nella sua *Summa*, ribadendo la centralità della causa, collega gli eretici condannati dal sinodo gangrense a manichei ed ebrei¹⁰⁶, e colloca l'uso di abiti da uomo fra condanna del meretricio – la *vestis scissa virile* rendeva più agevole la copula – e lode del travestimento

¹⁰² *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, T.P. McLAUGHLIN (ed.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952, p. 29 «Illa capitula, quae introducta fuerant contra continentiam determinat dicens quod sunt dicta ex tempore, id est quando nondum recepta erat continentia, vel ex causa, id est contra haereses detestantium nuptias, et ea occasione multa inducit contra haereses dicta, quae quidem fere omnia, si sine haeresi fierent, non prohiberentur».

¹⁰³ *Ibidem*, «id est superstitioni suae quam credit religionem. Si enim sine ea intentione, ad excludendos vermes amputaverit, non prohibetur».

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 29-30 «Si enim non per superbiam sed alias in eremo, ut de quibus sequitur quae nolebant cognosci ne inde paterentur, nihil obest».

¹⁰⁵ IOHANNES DE FAVENTIA, *Summa Decreti*, [Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, Fondo Borghese, 71 (BEIC, online)] f. 28v; HUGUCCIO, *Summa Decretorum*, [Admont, Stiftsbibliothek Handschriften, Cod. 7 (BEIC, online)] f. 43r.

¹⁰⁶ STEPHANUS TORNACENSIS, *Die Summa über das Decretum Gratiani*, J.F. VON SCHULTE (ed.), Aalen, Scientia Verlag, [1891] 1965, p. 45 «Omnia ista capitula Gangrensis concilii ex causa data sunt, scil. propter haeresim Manicheorum, quae et nuptias damnabant et multa approbata reprobabant. Erant quidam haeretici, qui dicebant etiam parentibus necessaria subtrahi debere et deo offerri, sicut iudaei, qui dicebant patribus suis corban quasi munus, quod ex me est, tibi proderit et postea non subveniebantis de propriis bonis».

a tutela della castità, ad esempio durante un pellegrinaggio¹⁰⁷. Finalmente, la glossa ordinaria al *Decretum* di Giovanni Teutonico (m. 1245) e Bartolomeo da Brescia (m. 1258) si limita a osservare che «in multis locis moniales tondentur, ut Rhegii, et Mutinae, et amputant sibi comas, forte et male faciunt»¹⁰⁸; e in relazione al travestimento da uomo in D. 30 c. 6, sulla linea della *Summa* di Étienne de Tournay, essa rileva che il testo si applica quando la donna è guidata da un proposito immorale e peccaminoso, cioè quello di svolgere più agevolmente il meretricio con la veste «scissa» maschile rispetto a quella «chiusa» tipicamente femminile:

Si qua mulier suo proposito. Quia magis est habilis et parata in scissa veste, quam in clausa ad metetricandum [...]. Sed in multis locis moniales tondentur, ut Rhegii, et Mutinae, et amputant sibi comas, forte et male faciunt¹⁰⁹.

Questa panoramica sul XII-XIII secolo, già succinta perché scarsi e ripetitivi furono gli interpreti intorno ai passi rilevanti, si esaurisce con l'avanzare del Duecento, giacché l'assenza della *sedes materiae* nel *Liber Extra* (1234) rende muti intorno alla maschilizzazione i commentatori, da Innocenzo IV (m. 1254) all'Ostiense (m. 1275), mentre il versante più prettamente teologico-morale si può condensare nella glossa alla Bibbia di Niccolò di Lira e nella celeberrima *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, pur abbastanza laconica sul tema.

Nella glossa al Vecchio Testamento, il teologo francese Niccolò di Lira (m. 1349)¹¹⁰ annotava a Deuteronomio 22:5 che il termine

¹⁰⁷ *Ibidem*, «suo proposito. Meretricio, sicut quaedam, quae scissis vestibus sub habitu viri incedunt, ut licentius peccent. Nam si propositum necessitatis sit, ut alias timeatur periclitari castitas, sicut forte in peregrinatione, non peccat, si virilem vestem in hoc casu assumat».

¹⁰⁸ *Corpus Iuris Canonici. Decretum Gratiani [...] cum glossis diversorum*, Lugduni, Ludovicus Prost Haeres Rouille, 1624, [ad D. 30 c. 2] col. 145.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Su di lui cfr. *Nicholas of Lyra: the senses of Scripture*, PH. D.W. KREY, L. SMITH (ed.), Leiden, Brill, 2000, ma intorno ai problemi storici sulla formazione della glossa ordinaria alla Bibbia cfr. G. MAZZANTI, *Anselmo di Laon, Gilberto l'Universale e la «Glossa Ordinaria» alla Bibbia*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 102, 1999, pp. 1-19; ID., *Un imperatore musulmano. Il «Liber de sceleribus et infelicitate perfidi turchi ac de spurcitia et feditate gen-*

ebraico correntemente tradotto in «abito maschile» poteva, forse più correttamente, significare «armatura». Tale rilievo – non certo nuovo, come si è visto – gli pareva, comunque, dubbio: nel primo caso, il divieto di travestimento ne derivava al fine preminente di impedire pratiche lussuose; nel secondo caso, se ne doveva semplicemente dedurre che la donna non doveva armarsi da soldato e andare a guerreggiare, ovvero che uomo e donna non dovevano partecipare a feste pagane in cui quest’uso era ricorrente. Le conseguenze che ne traeva sul piano dell’insegnamento morale andavano a investire il profilo ben più ampio del divieto di esercizio di *officia virilia*¹¹¹. Sul piano morale – scriveva – con queste parole si intende che la donna non deve esercitare compiti tradizionalmente maschili, come predicare, insegnare e simili, né l’uomo attività femminili, come filare, lavare i panni, e simili. In altre parole si può dedurre che, come sostiene Agostino, col termine uomo si intende la ragione, col termine donna la sensualità. La donna usa pertanto la veste maschile quando la sensualità inizia a essere dominata dalla ragione, mentre l’uomo usa la veste femminile quando la ragione, attraverso la sensualità, è condotta alle mollezze e alla viltà della carne¹¹².

tis et secte sue” (1467-1468) di Rodrigo Sánchez de Arévalo, Bologna, BUP, 2020, *passim*.

¹¹¹ Sul punto si veda, ad esempio, N.F. BERRINO, *Femina improbabissima e inquietans: il divieto di postulare pro aliis*, in «Invigilata Lucernis», 24, 2002, pp. 15-26.

¹¹² *Biblia Sacra cum glossis [...] NICOLAI LYRANI postilla, ac moralitatibus*, I, Venetiis, Societas Aquilae Renovantis, 1588, f. 355v «*Non induetur etc. Quod exponunt doctores aliqui (et bene ut credo) quod hoc intelligitur de armis quibus viri utuntur, unde in Hebraeo habetur: Non erit vas viri super mulierem. Et accipitur hic vas ut alibi in scriptura pro armatura. Unde Reg. dicitur de Ionatha quod tradidit puero arma sua. In Hebraeo habetur “chelim” id est vasa. Prohibetur autem hic quod mulier non portet arma viri: tum quia est indecens mulieri, et praesumptuosum: tum quia pro tunc erat superstitiosum, quia Gentiles mulieres in sacris Martis portabant arma viri, et in sacris Veneris viri portabant ornamenta mulierum et instrumenta earum, utpote colum, fusum, et similia, ideo subditur “Abominabilis enim apud Deum est qui facit hoc”. Abominatio enim in sacra scriptura communiter eccipitur pro idolatria, seu pro aliquo ad idolatriam pertinente. Si autem littera praedicta intelligatur de veste communi, prohibetur hic talis usus, vel potius abusus, quia est occasio libidinis, quia mulier in veste virili posset licentius cum hominibus luxuriam exercere, et similiter vir in veste mulieris, quia liberius posset loca secreta mulierum ingredi [...] Moraliter per hoc significatur, quod mulier exercere non debet actus viriles, ut praedicare, docere et similia, nec vir actus muliebres, ut filare,*

La *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino (m. 1274) fu tanto ricca di spunti sul vestiario in relazione alla morale, quanto laconica in relazione al tema della finzione sessuale. Il suo problema consiste nell'interrogarsi anzitutto se col travestimento si possa incorrere in peccato mortale¹¹³. Deuteronomio 22:5, in quanto norma divina, condurrebbe indubbiamente in questa direzione. Ma il principio da cui muove tutto il suo ragionamento è che «cultus exterior debet competere conditioni personae secundum communem consuetudinem». Pertanto, si è in presenza di *vitium* se la donna usa vesti maschili o, viceversa, l'uomo vesti femminili, soprattutto in quanto ciò può essere causa di lussuria. La legge divina si fonda, peraltro, sull'esperienza dei pagani, che ben conoscevano i travestimenti con inversione sessuale nelle loro cerimonie politeiste. Tuttavia, con tale pratica si poteva non incorrere in peccato mortale se essa era motivata da uno stato di necessità, ad esempio per nascondersi dai nemici ovvero per la totale mancanza d'altro con cui coprirsi, o in altre simili evenienze¹¹⁴. Tutta l'argomentazione di Tommaso è sviluppata sul filo di Deuteronomio 22:5, ma – nell'articolo della *Summa* – si sofferma soprattutto sulla donna, col pensiero alla norma graziana. Parimenti, in sordina, resta il tema dell'eventuale ridefinizione della *lex vetus* – il Vecchio Testamento – alla luce della

et lavare pannos, et similia. Aliter potest exponi, ut per virum intelligatur ratio, et sensualitas per mulierem, sicut accipit Augustinus. Igitur mulier veste virili utitur, cum rationi sensualitas incipit dominari, et veste foeminea vir utitur, quando ratio per sensualitatem ad mollia carnis et vilia pertrahitur».

¹¹³ Di Tommaso e della *Summa* di Antonino Pierozzi da Firenze, a cui poi si accennerà, si occupa estesamente, in relazione alle leggi suntuarie, F. BOLDRINI, *Per la storia delle leggi suntuarie*, cit., *passim*.

¹¹⁴ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Cinisello Balsamo, ed. Paoline, 1988, [Sth. II.II. q. 169, a. 2 ad 3] p. 1743: «Praeterea, sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur, ita etiam ei non competit inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum: dicitur enim Deut. 22, [5]: Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri. Ergo videtur quod etiam superfluum ornatum mulierum sit peccatum mortale [...] AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est, cultus exterior debet competere conditioni personae secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili aut e converso: et praecipue quia hoc potest esse causa lasciviae. Et specialiter prohibetur in lege, quia gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriam superstitionem. – Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem: vel causa occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud huiusmodi».

lex nova dei Vangeli e del loro spirito: Tommaso non affronta esplicitamente la questione, ma la implica, limitandosi ad accogliere la comune opinione della rilevanza della *causa*.

Nei secoli successivi, il problema dell'entità del peccato/reato connesso alla scelta del vestiario resterà uno dei fulcri dell'interpretazione teologico-canonistica. Rinviando al prossimo capitolo per un'analisi complessiva, si possono qui segnalare, come autorevole esempio, le pagine di Antonino Pierozzi da Firenze (m. 1459)¹¹⁵, il quale, trattando della *praesumptio*, si sofferma ampiamente sull'entità della colpa nella scelta delle vesti – se mortale o veniale – in una ricca casistica, ma tralasciando la questione del travestimento sessuale: di massima propende per una repressione mite, insistendo sulla valutazione della causa in tema di eccessi nell'abbigliamento, con particolare attenzione al necessario rispetto dell'*usus patriae*¹¹⁶.

¹¹⁵ A. D'ADDARIO, *Antonino Pierozzi*, in DBI, 3, 1961, *ad vocem*.

¹¹⁶ ANTONINUS FLORENTINUS, *Summa Theologica*, II, Veronae, Typographia Seminarii, 1740, coll. 591-601.

CAPITOLO II

ARCHETIPI DELLA MASCHILIZZAZIONE

Le chiavi di volta dell'interpretazione (secc. XV-XVIII)

1. *Madre di Vendetta*

Pompeo Sarnelli (m. 1724)¹ – pugliese, addottorato a Roma in diritto canonico e in teologia – ci ha lasciato una testimonianza, bizzarra e fantasiosa, che rappresenta tuttavia un utile viatico. Spirito eccentrico, in contrasto con il tradizionale richiamo alla pudicizia considerava le vesti delle donne – più lunghe di quelle degli uomini – escogitate al fine di coprire i loro difetti fisici, che avrebbero scoraggiato eventuali pretendenti al matrimonio. Sarnelli considerava il travestimento da uomo un peccato talmente grave da suscitare addirittura l'ira della Madonna, emblema di mitezza. Lo esemplificò in uno strano episodio, che sarebbe avvenuto nel 1610 tra Nola e Benevento, sulla montagna di Monte Vergine, sede di un monastero. Per la Pentecoste vi era accorsa una gran quantità di pellegrini e i monaci pensarono bene di allestire un ospizio per l'accoglienza, diviso in un settore per gli uomini e uno per le donne. Di fatto i pellegrini, più che alla cura delle pratiche devozionali, sfruttarono l'occasione per darsi a una sfrenata lussuria. A mezzanotte la Madonna scese dal cielo con due torce e diede fuoco all'ospizio, provocando 1500 morti: da Madre di Misericordia a Madre di Vendetta.

¹ Su di lui da ultimo cfr. C. PEPE, *Magia e chirofisionomia nel panorama della Controriforma: Pompeo Sarnelli e il recupero di Giovan Battista della Porta*, in «PHYSIS. Rivista Internazionale di Storia della Scienza», 51, 2016, *passim*.

Quale poteva esserne la ragione? Il mistero fu presto svelato: «eccolo, fra corpi brugiati furono trovati cadaveri di donne travestite da huomini, e di huomini vestiti da donne, affinché quella provida distinzione, che si adopera in quell'unico alloggiamento per ricettarli, né anche fosse bastevole ad impedire l'esecuzione de' loro scelerati disegni»². Una delle principali sconcezze sociali, che la norma biblica intendeva impedire, si era puntualmente e inesorabilmente verificata e fu punita duramente dal Cielo.

2. *Contenuto e ratio del divieto, con particolare riferimento al De Legibus Hebraeorum, Ritualibus et earum Rationibus libri tres (1685) di John Spencer*

Prima di entrare nel magma degli autori che trattarono della maschilizzazione sul piano del diritto divino, canonico e secolare, sembra opportuno offrire un quadro d'insieme, sulla base di un autore di piena Età Moderna, sfuggendo all'ordine strettamente cronologico, in quanto la sua appare come la più limpida e sintetica trattazione dell'argomento, cui si aggiungeranno gli apporti degli altri interpreti che si verranno esaminando. John Spencer (m. 1693) trascorse quasi tutta la vita all'Università di Cambridge, dove fu *master* del *Corpus Christi College*³. Teologo, erudito, profondo conoscitore delle lingue antiche, ebraico compreso, è considerato uno dei fondatori dello studio comparato delle religioni. In una delle sue opere più note, il trattato *De Legibus Hebraeorum, Ritualibus et earum Rationibus libri tres*, troviamo alcune pagine di rara nettezza sulla legge che proibisce confusione e promiscuità nella distinzione dei sessi – *Lex utriusque sexus apparatus confundi et promiscue usurpari prohibens* –, con la narrazione suddivisa in due ampie sezioni, l'una sul suo scopo, l'altra sulla sua *ratio*. Il punto

² POMPEO SARNELLI, *Lume a' principianti nello studio delle materie ecclesiastiche e scritturali eseguito secondo i sagri interpreti in diversi quesiti*, Napoli, Felice Mosca, 1723, pp. 150-154.

³ Su di lui da ultimo cfr. D. LEVITIN, "De Legibus Hebraeorum" (1683-85) and 'enlightened' sacred history: a new interpretation, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 76, 2013, pp. 49-92.

di partenza di Spencer è nella consuetudine, che – in sintonia con la natura – distingue maschi e femmine nel corpo, nel linguaggio e negli abiti, al punto da far percepire disonesta, innaturale e superstiziosa la loro inversione⁴.

Quale, dunque, il significato di Deuteronomio 22:5? Tre – riassume Spencer – sono le ipotesi avanzate da canonisti e teologi.

Secondo una prima impostazione, largamente maggioritaria nei commentatori ebrei, vi si impone un divieto di travestitismo sessuale, per le donne limitatamente al campo militare⁵.

Per una seconda impostazione – la più diffusa nella Patristica – vi si stabilisce una generale proibizione per gli uomini di vestirsi da donna e per le donne di vestirsi da uomini. Un bel brano di Diogene Laerzio inquadra il tema nella distinzione, riferita a Platone, fra leggi scritte e leggi non scritte, richiamata in quanto da essa Spencer deriva la sua contrarietà⁶. Tale interpretazione presupporrebbe che

⁴ JOANNES SPENCERUS, *De Legibus Hebraeorum, Ritualibus et earum Rationibus libri tres*, Cantabrigiae, Richardus Chiswel, 1685, [*Lex utriusque sexus apparatus confundit et promiscue usurpari prohibens*] p. 405 «Ingenio miro, vi magna, pollet superstitio: nihil enim tam absonum fidei, tam adversum rationi, quod non persuadeat; nihil tam insolens et ab humanitate devium, quod non cogat. Nam gentium omnium, quibus ullus honesti sensus inerat, usu receptum erat, ut viri et foeminae non minus corporis habitu quam oris specie ab invicem discernerentur; et nonnullis vestium commutatio non tantum honestati, sed pene naturae, contraria videbatur. At eo tandem idolatras antiquos perduxit superstitio, quod viri vestem muliebrem induerent, et dignitatem virilem (qua licuit) exuere, pium et numini gratum existimarent. E superstitioso illo seculi more lex ea nata videtur quae nobis occurrit explicanda, Deuter, 22.5 [...] Ne vero sermoni meo de hac lege quid obscuritatis insit, illius intentioni primo, dein et causae vel origini, lucem paulo maiorem afferre conabor».

⁵ *Ivi*, p. 406 «[Sect. I De legis intentione et scopo] pp. 406-407: «De legis huius intentione sensuque tres opiniones inter doctos invalere. Nam: Primo: Hac opinione fuerunt aliqui, quod indistinctum vestium usus, hac in lege quidem, sed in militia solummodo, prohibeatur. Josephus enim (ad mentem proculdubio Judaeorum veterum) hoc inter disciplinae militaris praecepta numerat [...]. Quid Josephum et alios in hanc sententiam traxit, e jam dicendis facile coniciendum est».

⁶ DIOGENE LAERZIO, *Le vite dei filosofi*, L. LECHI (a cura di), I, Milano, Molina, 1842, pp. 252-253 «Delle leggi due divisioni: l'una scritta, non scritta l'altra. Quelle con cui nelle città governiamo lo stato, sono scritte, quelle che ci derivano dall'uso, non scritte, come il non andare ignudo per la piazza e il non mettere attorno vesti da donna. Chè nessuna legge queste cose ci vieta, ma tuttavolta non le facciamo, per essere vietate dalla legge non scritta. Delle leggi adunque una è scritta, una non scritta».

gli Ebrei, pur noti per la loro castità, avrebbero avuto la necessità di una legge scritta sul travestitismo sessuale. Una legge assolutamente inutile per un'etnia che già seguiva spontaneamente e tradizionalmente il principio della diversità dell'abbigliamento secondo il sesso, fissato dalla natura nell'animo umano⁷. D'altronde, non mancò nemmeno chi, nella seconda metà del Settecento, ritenne che della norma divina di Deuteronomio 22:5 ben si sarebbe potuto fare a meno, essendo sufficienti la tradizione e il provvido ordine naturale⁸.

Una terza impostazione coglieva in Deuteronomio 22:5 uno specifico contenuto antipoliteista. Tale orientamento fu proposto da Maimonide, Moshe ben Maimon (m. 1204)⁹: lo scopo della legge non era quello di vietare banalmente *vestium commutatio vel sexus*

⁷ JOANNES SPENCERUS, *De legibus Hebraeorum ritualibus*, cit., p. 406 «Secundo: Plerique legem hanc eo sensu quem verba prae se ferre videntur, intelligendum sentiunt, eaque sexum unum alterius habitum induere, adeoque sexum alienum simulare, prohiberi. In hac sententia, plerosque Patres, Synodos antiquiores, interpretes modernos, et alios clarioris fama scriptores, consentire, sat probant eorum plurima, quae nuperus Author congregavit, testimonia. Huic autem sententiae, speciosae licet, assentiri nescio, quod Pharisaei (modo vero referat Epiphanius) muliebribus palliis uterentur: fidem autem excedit, illos scrupulosae religionis homines vestes sequi sequiori proprias induere voluisse, modo disertis huius praecepti verbis adversari crederentur. Deinde: prorsus incredibile est, Hebraeorum gentem, tot sanctis legibus et legum vindicibus instructam, lege scripta carere potuisse, quae a vestibus mere muliebribus eos coërceret. Judaei proculdubio, ipsa natura magistra, a facto abstinuissent, quod in gentis opprobrium cederet, et in libidinis occasionem tam facile raperetur. Hisce firmandis inserviunt Diogenis Laërtii verbis: "Legis gemina est distributio, altera scripta, altera vero non scripta. Prior illa civilis est, qua Remp. administramus: quae vero citra scripturam est, ea a natura et usu proficiscitur [...] quale est, nudum in foro ambulare non debere, aut uti veste muliebre [...] Haec enim lex nulla prohibet, sed ab iis faciendis abstinemus, quod lege non scripta prohibeantur". Cum itaque gentes exterae, solo naturae instinctu, a vestis foeminae usu, tanquam more infami et ipsi naturae contrario, penitus abhorrent; nemo sibi consulto persuadere, Deum ideo tantum hanc legem statuisset, ut Judaeos a cultus muliebris usu cohiberet; quasi e luto tam crasso facti essent illi, ut nullum honesti vel decori sensum retinerent».

⁸ [BERTRAND] DE LATOUR (m. 1780), *Réflexions morales, politiques, historiques et littéraires sur le théâtre*, in Id., *Oeuvres complètes*, IV, Paris, J.-P. Migne Editeur, 1855, p. 921 «Je ne crois pourtant pas qu'une loi expresse y fût nécessaire; le ridicule de la décoration, l'impossibilité de la soutenir longtemps, les qualités, les inclinations, les goûts différents que la Providence a sagement départis à chaque sexe, qui l'enchaînent naturellement à ses devoirs, sont un préservatif suffisant contre ces excursions condamnable».

⁹ Cfr. G. LARAS, *Il pensiero filosofico di Mosè Maimonide*, Roma, Carucci, 1985 e, in particolare, D. LEMNER, *Maimonide*, in M. LEQUIN, A. PIETTE (dir.),

dissimulatio, bensì i culti idolatrici brulcanti di travestimenti rituali così frequenti nell'Antichità¹⁰. Un richiamo, quello di Maimonide e dei Sa-

Dictionnaire des anthropologies, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2022, pp. 665-673.

¹⁰ JOANNES SPENCERUS, *De legibus Hebraeorum ritualibus*, cit., pp. 406-409 «Tertio: Sentiunt alii, lege hac de sexus utriusque vestitu lata, Deum ritum aliquem Zabiorum religione sacrum vetuisse. Hi Maimonidem ducem sequuntur, qui sic legem explicat, quasi cultus idolatricus et numinis alicuius (maris et foeminae) sacra, magis quam ipsa vestium commutatio vel sexus dissimulatio, hic prohiberetur. Authoris ipsius verba, Latine reddita, sic sonant: "Istud autem est propter quod dicit scriptura", Non accipiat mulier arma viri, neque vir induatur veste muliebri: invenies enim in libros artis magicae, dicto, praecipi, ut vir induat vestem muliebrem pictam, quando stat coram stellam Veneris: similiter, ut mulier induat viri lorica et arma bellica, cum steterit coram stellam Martis. Huic opinioni, rationibus hisce persuasus, assensus praebeo [...] Josephus, doctorum proculdubio judaicorum vestigiis insistens, hanc legem rem bellicam spectare dicit, eamque inter disciplinae militaris instituta numerat. Huic autem opinioni verba legis ansam dedisse, non facile dubitandum est. E iam dictis aperte perspicitur, legem hanc [Mulieri arma virilia, et viro vestem muliebrem, gestare prohibentem] e diametro Zabiorum ritibus adversari. Nam illi Veneri sacra solemnia varie faciebant, et, pro sanctorum ritu, foeminae lorica et viri stola induebant. Hinc etiam causa credendi datur, Deum ritum aliquem idololatricum hac in lege vetuisse, quod illius transgressor [...] abominatio Domino appelletur. Nam legis integre verba sic se habent: Mulier vasa virilia non sumet, nec vir utetur veste muliebri: nam abominatio est Domino Deo tuo, qui hoc facit" [...] Rationi consentaneum est opinari, Deum hanc legem idololatricam opposuisse, quod proculdubio, nec viri foeminae vestem induere, nec Deus ea de re legem ferre, voluissent; nisi superstitione (quae semper coëgit ad turpia) ritus illius usum, nomine religionis, imposuisset. Non est credibile, viros ullos, bene moratos, a decoro et sexus sui dignitate tam longe recedere voluisse, ut veste muliebri amicti in publicum prodirent: hoc enim pro turpissimo habitu est, non apud Romanos tantum et Graecos, sed et gentes plerasque omnes [...] Apud alios omnes, vestimentum muliebri molle et delicatum hominis argumentum habebatur, et vix unquam, nisi poenae loco et per ignominiam usurpatum. Nec me ipsum inducere possum, ut censeam, Deum hac de re legem ferre voluisse, nisi sexus utriusque apparatus confundere, non tantum in more, sed et cultum abisset. Nisi enim superstitione vetuisset, proculdubio publici moris censores, eos omnes qui sexus alterius habitus sumerent, utpote violatae pudicitiae et decori reos, poena severiore coërcere voluissent. Ideoque non magis opus erat, ut Deus vestium commutationem, quam pleraque alia contra decorum et modestiam peccantia, lege lata prohiberet; nisi seculi religio morem tam impurum suasisset, eique sanctitatem quandam conciliasset [...] Inde fides accedat opinioni nostrae, quod e multis veterum testimoniiis appareat hanc vestium commutationem ritum idololatricum fuisse, et gentium pene omnium ceremoniarum locum haud obscurum tenuisse. Phoenices [...] Assyrios [...] Asiaticos [...] Athenienses [...] Argivi [...] Germanos antiquos [...] Romanos [...] E testimoniiis hisce liquere censeo, vestium commutationem ritum idololatricum fuisse, et in usu frequenti positum, apud gentes pene omnes quarum nomina et instituta temporis iniuriam nondum subiere. Haec

bei, che dovette ricorrere spesso nella interpretazione ebraica della Bibbia¹¹, ma che fu accolto anche da autori come Ugo Grozio (m. 1645)¹².

Anche quanto alla *ratio legis* John Spencer annovera tre diverse ipotesi dottrinali.

Per la prima, essa sarebbe diretta a circoscrivere la libidine e la lussuria: una tesi palesemente infondata, a detta dello Spencer, se a proposito delle donne il divieto – come da lui sostenuto – è limitato ad armi e armature, il cui fine non è certo quello di eccitare i sensi¹³.

La seconda opinione coglie nella norma la *ratio* di distinguere forza e dignità nell'uomo, modestia e mitezza nella donna, ma tali tratti – secondo Spencer – sono già impressi con chiarezza dalla natura¹⁴.

autem causam opinandi non levem afferunt, hunc ritum apud idololatres etiam antiquiores, [Aegyptios, Syros, aliosque] plurimum invaluisse. Est itaque rationi et Legis totius intentioni consentaneum, ut sentiamus, Deum hanc legem et illi ritui contrariam statuisse, ut cultus profani memoriam omnem aboleret, et hominem tam perditorum e populi sancti conspectu longe removeret».

¹¹ Si veda il saggio di ISAAC SCHORER (XVIII sec.), *De commutatione utriusque sexus prohibita Deut. XXII:5*, Trajecti ad Rhenum, Guilielmus van de Water, 1719.

¹² HUGO GROTIUS, *Annotationes ad Vetus Testamentum*, in ID., *Opera Theologica*, Amsteladami, Haeredes Joannes Blav, 1679, p. 97.

¹³ JOANNES SPENCERUS, *De legibus Hebraeorum ritualibus*, cit., 409: «[Sect. II. Ratio legis investigatur] Ut huic legi paulo plenior afferam, rationes iam reddendae sunt, cur Deus habitum uni sexui proprium commutari, et commutatione illam tanquam rem execrandam aut abominandam, prohibuerit. Ut autem aditum apertum et inoffensum ad rationes huius praecepti veras habeam, consultum erit, primo, rationes quae dari solent ad stateram Rationis examinare. Harum praecipua eorum est, qui sentiunt Deum hanc legem sanxisse, ut honestatem publicam conservaret, nec porta lata libidini pateret, si cuius sexum suum dissimulandi licentia concederetur [...] Non est facile creditu, Deum ea sola de causa hanc legem statuisse: hic enim (quod antea docui) viris *stolam muliebrem*, feminis *arma virilia*, gestare vetitum est: armis autem virilibus nihil inest illecebrae vel lenocinii, nec quisquam loricae et gladium inter arma, quibus amor vincit omnia, numeravit. Nec minus fidei dissonum est, remp. Hebraeorum, tot sanctis legibus instructam, lege diserta, ad honestatem tantum publicam conservandam, indigere potuisse. Praeterea: Lectori verba legis attente consideranti pateat, viro et foeminae, non tam vestium commutationem et sexus dissimulationem, quam vestium commistionem et affectatam sexuum confusionem, hac in lege prohiberi. Hic enim inhietur, ne mulier *arma* [non, vestimenta] *viri* sumeret, aut vir vestem aliquam exteriorem sexui inferiori peculiarem, indueret. Atque haec interpretatio, non minus idololatrarum moribus, quam legis verbis, ad amussim convenit: nam illi, ritus suos obeuntes, pro maribus et foeminis se gerebant, utriusque sexus vestes induebant, et ita se parabant, ut inter viros foeminae et inter foeminas viri (veluti gryphi quidam et aenigmata realia) viderentur».

¹⁴ *Ivi*, pp. 409-410 «Nonnulli se persuasos habent, Deum vestimenta sexui propria commutari vetuisse, ut vir, sexus sui vestem intuens, animum viro dignum

Per una terza interpretazione la legge vieterebbe comportamenti non solo innaturali, ma anche irrazionali, e però – ancora una volta – non si capisce il perché di una proibizione del genere prescritta proprio agli ebrei, considerati fra le popolazioni più austere e morigerate¹⁵.

Arriviamo, così, all'opinione personale di John Spencer sul senso di Deuteronomio 22:5, ancora articolata su tre argomentazioni. La prima era nella finalità di segnare con nettezza la distanza dai culti politeisti delle religioni pagane; la seconda, ancora religiosa, era rappresentata dall'indeterminatezza sessuale di numerose divinità pagane, in contrasto con la sessualità binaria ebraica, suffragata dalla natura e dalla ragione; la terza consisteva nei pessimi costumi e nei perniciosi dogmi provocati dall'inversione sessuale: magie e stregonerie, omosessualità, castrazione ed ermafroditismo, il malcostume indotto nella società dall'imitazione di falsi Dei, che attentavano all'ordine divino del mondo e aprivano la strada ad ogni genere di impudicizia¹⁶.

sumeret, et nihil a dignitate et fortitudine sexus virilis alienum faceret; et foemina, veste muliebri monita, se mitem praestaret, et intra septa modestiae se perpetuo contineret [...] Sed (ut libere loquar) haec ratio Philonis ingenium, magis quam iudicium, sapit: cum enim ipsa Natura, Virum se fortem et constantem, Mulierem se mitem et modestam, praestare doceat; minime probabile est, aut Deum vestes ipsas harum virtutum monitores instituere, aut Israëlitas, modo naturae vocis immemores, ad quotidiana vestium monita diligentius attendere, voluisse».

¹⁵ *Ivi*, p. 410 «Sentiunt alii, Deum hanc legem statuisse, quod haec vestium commutatio, Naturae simul et Rationis dictaminis prorsus adversetur. Est enim rationi congruum, ut ii quos natura sexu discrevit, vestitu discernentur, ut corporis habitus cum oris aspectu conveniret, ut non minus factis quam verbis veracem se probaret quisque, et castitatem (praecipuum generis humani decus) coleret, eique nullas insidias fallaci vestitu strueret. At neque ratio haec a Lectore iudicii paulo solidioris probari potest, cum nusquam legamus Hebraeorum mores eo mollitiae et luxuriae devolutos, quod vestes muliebres tam frequenter induerent, ut lege carerent quae gentem a more tam inhonesto cohiberet. Et eo proclivius est credere, morem illum infamem nunquam inter Hebraeorum viros obtinuisse, quod pauci homines, gentes autem multo pauciores, in historia memorentur, qui sexus alterius veste frequenter uterentur. Nihil itaque probabilitas habet, quem vel ipsae gentes exterae prorsus infamem, et a dignitate sexus virilis alienum, censuerunt».

¹⁶ *Ivi*, pp. 410-411 «Rationibus hisce vulgaribus merito repudiatis, ad veras huius concepti rationes reddendas me accingo. Quantum itaque Summi Legislatoris consilia coniecturis indagare licet, tribus de causis Israëlitis hanc legem fecisse videatur. Primo: Virilis et muliebris apparatus usus et confusio, signum cultus profani [Veneri precipue et Marti praestiti] seculis antiquioribus habebatur.

Assertionis huiusce fides non soli nititur Maimonidis iam adducto testimonio [...] Cum enim Venus *amorum*, Mars autem *armorum*, praeses haberetur, idololatrae veteres in eam sententiam venisse videntur, non alios Veneri cultum gratiorem exhibituros, quam qui sexus mollioris veste se Deae sisterent; nec alias Marti in sacris eius acceptiores futuras, quam quae in armis conspicerentur. Cum itaque sic se haberent Ethnicorum mores, omnes habitum a sexu suo alienum, nocte praesertim, induentes, in suspicionem facile venirent, se Martis aut Veneris sacra meditari; adeoque scandalum darent infirmis, quibus exemplo suo ad idololatriam praere viderentur. Secundo: Ritus hic e crassa Gentilium theologia oriebatur, et Numini sexum utrumque, tacite et figurate, tribuebat. Idolorum sexum, nec Sacra Scriptura semper distinguit, nec prisca Gentilium theologia. Eorum enim mystis sagacioribus alte persuasum est, Lunam, Venerem, Astartem, Dagonem, Baalem, et alios e Deorum suorum grege, naturam utramque continere [...] Apud Ethnicos itaque, ut sacra omnia Deo [...] eo magis convenirent; curatum est, ut sacerdotes mystaeque omnes sexus alterius apparatus induerent, ut sexum utrumque continere, adeoque Dei sui naturam proxime referre, viderentur [...] Cum itaque ritus ille theologiam ethnicam oleret, et e ridiculo naturae divinae conceptum nasceretur; Deus hanc legem summo cum consilio tradidit, ut conceptum tam crassumet rationis expertem (ritus illius originem) tacite reprehenderet. Tertio: Deus hunc ritum illicitum fecit, quod mores et dogmata longe pessima promoveret; nempe: 1. Maleficia, quibus antiquae gentes enutritae sunt [...]; 2. Veneris exercitia maxime flagitiosa. Cum enim mulieres arma viri sumerent, Veneris [...] effigiem gerere, ipso habitu virili modestiae nuncium remittere, et viros ad amplexus illicitos pene vocare, videbantur. Cum etiam viri vestem muliebrem induerent, habitus ipse Veneris masculae imaginem quandam ferebat, et illa vestium permutatio recta ducebat ad propudiosam illam *sexus permutationem*, quam Sirachides inter mores idololatricos numeravit [...] Ne in hac cloaca diutius haereamus: ritus ille moribus impuris et impudicis locum tam amplum praebuit, quod ex ipsis Ethnicis aliqui, eum a Como [luxuriae et ebrietatis daemone] originem duxisse crederent [...]; 3. Ritus ille dogma pestiferum, de sexu utriusque numine, non parum confirmabat. Nam ideo viri veste muliebri, Veneri foeminae, foeminae vero armis virilibus instructae, Marti masculo, cultum tribuerunt; quod Deos illos Hermaphroditos existimarent, et ambiguus ille cultoris habitus eorum sexui dubio maxime convenire crederetur. Cum autem dogma illud, per se crassum esset, et maleficiis, castrationibus, aliisque ritibus absurdis, occasionem administraret; Deus hunc ritum vetuit, ut dogma illud (unde pululavit) aperte refelleret, et ex hominum animis eradicaret. 4. Hic ritus Deorum falsorum imitationem et invocationem in mores inducebat. Nam qui arma viri cum foeminae veste sociavit, Venerem [...], aut ei cognatam *Friggam*, imitari non immerito censebatur. Si quis etiam, sexus alterius vestibus indutus, coram Venere vel Marte compareret, hoc ritu Deos hosce fictitios invocare credebatur. Nam e Concilio Trullano et Asterio colligere licet, homines, veste muliebri tectos, in publicum prodiisse, anni praecipue redeuntis initio, cum Deos impensius colerent, et eorum favorem et auxilium solennius implorarent. Cum itaque ritus ille, cultus profani signum esset apertissimum, et Gentilium «Deus hanc legem ei sapienter obiecit, et personam omnem, quae vestem a sexu sui more discrepantem (animo superstitioso) gereret, non abominandam, sed abominationem pronuntiavit».

3. Criminalizzazione e geometrie della maschilizzazione nella dottrina teologico-giuridica fra tardo Medioevo ed Età Moderna

3.1. La maschilizzazione quale peccato/reato di per sé?

Come appare già delineato sulla base dell'esegesi e della trattatistica in relazione ai passi giuridici validanti della Bibbia e del *Decretum*, nel Basso Medioevo – salvo cospicue eccezioni su cui ci si soffermerà – la lettura del divieto di maschilizzazione da parte della dottrina europea appare tendenzialmente diretta a circoscriverne la portata. I legisti, commentatori del *Corpus Iuris Civilis*, assai spesso non ne trattano ovvero si limitano ad accogliere l'opinione dei cultori del diritto divino e canonico, deputati ad approfondire l'argomento. Riflettendo sui mimi, il giurista abruzzese Luca da Penne (m. 1390)¹⁷ si rimette a Deuteronomio 22:5 nell'interpretazione canonistica *secundum causam*, sottolineando che nel *Corpus Iuris Civilis* l'unico labile riferimento è il già citato D.34.2.23, dove comunque Ulpiano ritiene oggetto di biasimo l'uso di un abbigliamento non consono al proprio sesso¹⁸.

Il travestimento maschile come peccato/reato in sé passa attraverso la valutazione della sua causa, e così le distanze tra i vari autori appaiono più che altro in relazione alle loro posizioni intorno alla geometria delle cause «giuste» o «ingiuste», oggetto, a loro volta, di interpretazione estensiva o restrittiva. L'analisi e la criminalizzazione del travestitismo appaiono, però, fatalmente «localizzate» dal diritto, sia esso tradizionale/consuetudinario ovvero dotto/legislativo, che si applica nel luogo in cui il travestimento viene compiuto. Accanto agli «universalisti», allo *ius commune* – canonico in particolare – e al diritto divino, anche un magma assai differenziato di *iura propria* recepì e adattò i divieti divini e canonistici e diede voce ai costumi ancestrali della prassi. Ad esso nelle prossime pagine si farà riferimento soltanto allorché lo richiedano alcuni casi esemplari: il tema – pur suggestivo – richiederà un'ampia indagine *ad hoc*. Qui

¹⁷ Cfr. E. CONTE, *Luca da Penne (Lucas de Penna)*, in DBGI, II, *ad vocem*.

¹⁸ LUCAS DE PENNA, *In tres posteriores libros Codicis Iustiniani*, Lugduni, Junta, 1582, p. 468.

basti ricordare la norma statutaria fiorentina tardomedievale, che prevedeva la frusta e il bando per la donna che si vestisse da uomo – e viceversa – senza addurre alcuna limitazione¹⁹.

In questa sede, l'obiettivo è l'individuazione dei principali snodi dottrinali nella cultura giuridica e teologica tra la fine del Medioevo e l'Età Moderna. Come scriveva lapidariamente il luterano Johann Friedrich Kandler, a Lipsia nel 1702 era ovvio per qualsiasi lettore che, dietro alle limitazioni «sessuali» dell'abbigliamento, il vero problema fosse la *sexus dissimulatio*, da considerarsi eventualmente come peccato/reato eversivo già di per sé²⁰. Dalle regole dell'abbigliamento dipende in qualche misura la configurazione della società e la sua armonia. La donna non deve intromettersi nei compiti e nelle attività proprie dell'uomo. Non deve ambire a dominare il marito. Non deve pretendere di predicare in chiesa o di prendere i sacri ordini riservati ai maschi, ma deve limitarsi a svolgere con saggezza le sue incombenze domestiche. Parimenti l'uomo non deve, vestendo da donna, recepirne i limiti, cioè la superficialità, l'incostanza, l'imperfezione, l'irrazionale sensualità²¹.

¹⁹ *Statuta Populi et Communis Florentiae publica auctoritate collecta castigata et praeposita*, II, Friburgi, Michael Kluch, 1778, [*Tractatus et Materia Consulum Artium et Mercatorum*] p. 271 «Quod nulla mulier incedat induta veste virili, et e converso. Rubrica CLI. Ulla mulier per civitatem, burgos, vel subburgos Florentie vadat induta virilibus vestimentis, nec aliquis vir muliebribus indumentis, et quod dominus Potestas, capitaneus, et executor ordinamentorum iustitiae, teneatur primo mense sui regiminis facere mitti bannum per civitatem Florentiae de praedictis, et quod nulla mulier, vel vir audeat, vel praefumat contra praedicta facere, et quae, vel qui contrafecerit post bannum missum, fustigetur per civitatem Florentiae a palatio communis usque ad locum, ubi inventa, vel inventus fuerit pro vice qualibet per aliquem ex dictis rectoribus forensibus tantum». Ma si veda anche il commento del giurista spoletino SOLON EX COMITIBUS DE CAMPELLO, *Constitutiones Ducatus Urbini [...] collectae et adnotationibus illustratae*, I, Romae, Franciscus Gonzaga, 1709, [Maschare, e provisioni intorno ad esse] particolarmente pp. 630-632, con ampia sintesi della dottrina teologico-giuridica sul travestimento sessuale.

²⁰ JO. FRIDERICUS KANDLERUS, *De promiscua vestium utriusque sexus usurpatione*, Lipsiae, Ioh. Christophorus Brandeburgerus, 1702, p. 9 «Dubium non est, quin lectori, verba legis hujus attente consideranti, pateat, vestium commutationem et sexus dissimulationem insimul hac in lege interdicti».

²¹ *Ivi*, p. 19 «per vestem operatio defignatur. Mulier ergo non intromittat se officio, actui, negotio, ad viros spectantibus, sed suis terminis sit contenta, nec dominari quaerat marito, nec publice praedicare, aut sacris ordinibus ingerere se praeumat, et quae in domo agenda sunt prudenter exercent, non discurrens, nec gar-

Il tema del nesso travestimento sessuale/disordine, con l'implicito declassamento patriarcale del ruolo femminile, fu un vero e proprio *Leitmotiv* nella dottrina di Età Moderna anche fra giuristi di diversissima formazione, da Alberico Gentili (m. 1608)²² a Nicholas Hieronymus Gundling (m. 1729)²³. E non era tema dappoco. A prescindere dalle eventuali figure criminose connesse, già l'inversione dei simboli dei sessi appariva un potenziale peccato/reato, salvo situazioni particolari come il Carnevale o altri momenti rituali, in cui i capovolgimenti delle vesti in chiave sessuale erano tradizionalmente e quasi ritualmente consentiti, sia pure con qualche diffidenza e qualche opportuno controllo.

Al di là della causa di giustificazione, la maschilizzazione significava sconcia promiscuità. Su questo punto, la posizione della dottrina non fu particolarmente intransigente, seppur con qualche eccezione. Secondo il teologo protestante tedesco Paul Fagius (m. 1549)²⁴, il divieto per le donne di entrare nell'esercito, «secondo il costume degli orientali», esponendosi al rischio di violare la propria pudicizia, era soltanto l'esempio più radicale della necessaria proibizione alla femmina di intraprendere tutte le attività riservate al maschio da Dio e dalla natura, che le avevano, invece, assegnato la cura della casa e dei figli. Parimenti, l'uomo non doveva usare abi-

riens. Nec vir utatur veste foeminea, i.e. foemineae levitati, inconstantiae, imperfectioni, carnalitati, non subijciatur».

²² ALBERICO GENTILI, *Commentatio ad l. iii C. De Prof. et Med.*, in J.W. BINNS, *Alberico Gentili in Defense of Poetry and Acting*, in «Studies in the Renaissance», 19, 1972, p. 247 «Quae tamen eos quare fecerit, et quo modo infames, nunc audivimus. Illud afferunt potentissimum ex verbo dei, Non induetur mulier veste virili, nec vir utetur veste foeminea. Sed hoc potest non multum histrionibus obesse, qui mimas habent, et scaenicas, ut non habeant isthac vestium commutatione. Sed ego putem, sic vetitum usum illum vestimentorum promiscuum in lege dei, ut in omnia alia bona aliorum lege est. Nam sine vituperatione vir non facile utetur muliebribus. ut inquit Ulpianus: et id acriter ante monuit Tyberius». Su di lui cfr. G. MINNUCCI, *Gentili Alberico*, in DBGI, II, *ad vocem*.

²³ NICOL. HIERON. GUNDLING, *Annotationes in Concilii Gangrensis canones XX*, Altdorfi, Henr. Meyer, 1695, pp. 9-10, 94-99, 118-124. Sull'autore cfr. TH. AHNERT, *Gundling, Nicolaus Hieronymus*, in KN. HAAKONSEN (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 1176.

²⁴ Su di lui da ultimo cfr. C. ZWIERLEIN, *Paul Fagius et l'Interim de 1548 à Strasbourg: l'Église comme arche de Noé, au départ vers l'exil*, in «Revue d'histoire du Protestantisme», 3, 2018, pp. 157-194.

ti femminili, a freno della sua tendenza alla dissolutezza. Il Fagius adduceva l'immagine dell'adolescente imberbe vestito da femmina, che si confondeva facilmente fra le donne, offrendosi alla lussuria di maschi depravati. Allo stesso modo commetteva un peccato mortale/reato l'uomo che si acconciava i capelli da donna e si agghindava secondo la moda delle ragazze, procurando scandalo, peccato e ulteriori reati a danno dell'intera società²⁵. Negli stessi anni si soffermò sul tema con sorprendente rigore anche il celebre umanista di Valenza Juan Luis de Vives y March (m. 1540)²⁶, che ritenne il travestimento sessuale sempre e comunque peccato mortale e reato capitale:

Le ne pense pas que je doive faire mention de ce que la femme ne doit prendre habit d'home; car ce seroit un signe, qu'il y auroit en elle une audace d'homme et un effrontement notable. Car par ceste difference d'habits se conserve et maintient une honte honeste, qui est la mère et nourrice de pudicité. Et doit escouter le Seigneur qui en Deuteronomie defend ce desguisement, disant: La femme ne fera vestue d'habit d'homme; et l'homme n'usera d'accoutrement de femme; car quiconque faict cela, est abominable devant Dieu. Nature a differentié le masle de la femelle, et la femelle du masle; par marques insignes qu'elle a donné à leurs coeurs. Que si nous couvrons nostre corps au moyen de quoy sont aussi telles marques cachées, ainsi qu'il apertient; il faut que par les habits soit monstree la difference qu'il y a entre l'homme et la femme; à fin que ne confondions et meslions ce que nature a voulu distinguer par signes. Et pourtant celuy qui use d'habits indifferemment, est à bon droict nommé abominable par le Seigneur, comme qui fait contre les loix de nature, dont peuvent survenir plusieurs dangers. Mais il n'y aura femme qui ait l'audace d'attenter telle chose, si ce n'est qu'elle ait abandonné sa chasteté avec la honte: à laquelle

²⁵ PAUL FAGIUS, *Thargum, hoc est, Paraphrasis Onkeli Chaldaica in sacra Biblia: ex Chaldaeo in Latinum fidelissime versa, additis in singula fere capita succinctis annotationibus. Pentateuchus siue Quinque libri Moysi*, I, Argentorati, Georgius Machaeporeus, 1546, s.p. [ad Deut. 22:5].

²⁶ Nella vasta bibliografia su di lui cfr. L. CASINI, *Juan Luis Vives [Joannes Ludovicus Vives]*, in E.N. ZALTA (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University, [2021] *ad vocem* [online].

noz enseignemens ne profiteront, et ne sont aussi escrits pour telles²⁷.

Come si è visto, si trattava di impostazioni minoritarie in dottrina, che nondimeno continuarono ad annoverare qualche sostenitore, fra cui, estesamente, il teologo gesuita Jean Lorin (m. 1634)²⁸. La valenza disordinante e promiscua del travestimento, anti-religiosa e anti-patriarcale, induceva poi a declamazioni – secondo lo sguardo odierno – fortemente misogine. Tali esternazioni emergono con maggior forza nella produzione letteraria più popolare. Lo si può esemplificare con un brano tratto dagli schemi per le prediche domenicali, ad opera dello spagnolo Diego Nissenno (sec. XVII), con particolare riferimento al mestiere delle armi:

Vi sono molte cose che stanno bene alle donne altre che si confanno a gli huomini. Alla donna sta bene la rocca, l'ago, il guancialetto, e l'haver cura delle cose di casa. All'huomo conviene la spada, il moschetto, et altre cose simili. Ma se vedessimo che la donna andasse alla guerra, e che l'huomo rimanesse in casa ad affaticarsi, che diremmo? Se la donna

²⁷ LOUIS VIVES, *L'Institution de la femme chrestienne*, Anvers, Christophle Plantin, 1579, p. 87. Io non ritengo di essere tenuto a menzionare che la donna non deve vestirsi con abiti da uomo; poiché questo sarebbe segno che in lei sarebbero presenti audacia maschile e notevole spudoratezza. Perché tramite questa differenza d'abito si conserva e mantiene un'onesta vergogna, che è madre e nutrice della pudicizia. Ed ella deve ascoltare il Signore che nel Deuteronomio vieta questo travestimento, dicendo: "La donna non si vestirà da uomo, e l'uomo non si acconcerà da femmina; perché chiunque osi farlo, è abominevole davanti a Dio". La Natura ha differenziato il maschio dalla femmina, e la femmina dal maschio; per mezzo di insigni contrassegni che ha inciso nei loro cuori. Sicché, se noi rivestiamo il nostro corpo in cui sono celati quei contrassegni, al quale essi spettano; è necessario che con gli abiti sia mostrata la differenza che c'è fra uomo e donna, al fine di non confondere e mescolare ciò che la natura ha inteso distinguere mediante contrassegni. E tuttavia chi usa abiti indifferentemente, è a buon diritto chiamato abominevole dal Signore, in quanto agisce contro le leggi di natura, da cui possono derivare molti rischi. Ma non ci sarà donna che abbia l'audacia di mettere in discussione tale principio, a meno che non abbia abbandonato la sua castità con vergogna: a una tale donna non saranno di profitto i nostri insegnamenti, e questi non sono certo scritti per loro.

²⁸ IOANNES LORINUS, *Commentarii in Deuteronomium*, II, Lugduni, Iacobus Cardon, 1629, pp. 131-133, con una esposizione fortemente riassuntiva, ma bene informata, sulla dottrina medievale e moderna.

portasse una picca, e l'huomo cingesse al fianco la rocca, che governo sarebbe questo? Che confusione cagionarebbe? Dice però Iddio. Ciascheduno facci quello che gli tocca, la donna stia da donna, e l'uomo si esserciti in quello, che gli è proprio, e convevole²⁹.

Rimanendo nella stessa tipologia letteraria, l'abate olivetano Marcello Ferdinandi (sec. XVII) riassumeva, a fini liturgici, le ragioni di Deuteronomio 22:5 e ne individuava la primaria funzione nell'affermazione – non esplicita nella lettera del testo biblico – della sottomissione della donna. Per il Ferdinandi il divieto fu concepito «acciò le donne non havessino ad essercitare gli uffizi ch'erano proprii de gli huomini, e gli huomini non havessino a far gli essercizii, ch'erano proprii delle donne; essendo l'uno e l'altro indecente a questi e a quelle», ma ancor più «per dimostrare che la donna non doveva farsi capo dell'huomo, né l'huomo farsi dominare dalla donna; ma ciascheduno star nel suo grado, secondo l'ordine istituito nella prima creazione; e [...] acciò l'uomo vestendosi da donna, non si facesse vile, molle, effeminato; e la donna vestendo da huomo, non diventasse ardita, presuntuosa, e sfacciata; poichè l'abito esteriore del corpo è grande indizio dell'habito interiore della mente»³⁰. Sulla stessa linea era il sintetico quadro offerto nel *De iustitia et iure* dal gesuita olandese Leonardo Lessio (m. 1623)³¹ – Lenaert Leys –, che ne trattava entro una narrazione secondo cui la decenza delle vesti femminili doveva sostanzarsi in un abbigliamento adeguato al proprio *status*, aggiungendo però che esso doveva definirsi sulla base delle consuetudini locali³².

Nella tradizione dottrinale ebraica, che costituirebbe un campo di studi assai interessante, la sintesi latina di Isaac Schorer (sec.

²⁹ DIEGO NISSENO, *Assunti predicabili sopra tutte le domeniche dopo la Pentecoste, tradotti dallo spagnolo in italiano*, Venetis, Giunti, 1637, p. 294.

³⁰ M. FERDINANDI BARINO, *Secondo, et nuovo Quadragesimale*, Venetia, Sarsina, 1625, p. 833.

³¹ Su di lui, noto anche per le sue riflessioni su temi di diritto civile e commerciale, da ultimo cfr. E. RAI, *Il santo e l'eretico: attribuzione di santità e controversie teologiche nei documenti di Sant'Ufficio e Indice. Il caso di Leonardo Lessio (XVII-XX secolo)*, in A. CHIFRES (a cura di), *Memoria Fidei IV. L'Inquisizione Romana e i suoi Archivi*, Roma, Gangemi Ed., 2019, pp. 203-222.

³² LEONARDUS LESSIUS, *De iustitia et iure*, Lovanii, Ioannes Masii, 1605, pp. 727-730.

XVIII) rimarcava che l'astio manifestato da Dio contro la maschilizzazione e la femminilizzazione – secondo l'insegnamento dei rabbini – era anzitutto odio per il peccato gravissimo di contestare l'ordine di natura voluto da Yahveh stesso, un peccato che nacque con la donna, anche se Adamo, androgino, non era maschio e non era femmina³³. L'ibridizzazione di una norma patriarcale con i dogmi propri dei monoteismi era uno scenario quasi fatale, che incentivò la cultura alta europea alla ricerca di sintesi, compromessi, trasformazioni. Un caso esemplare fu quello di Giovanna d'Arco, su cui ci si soffermerà nel prossimo capitolo.

La *communis opinio* dei teologi e canonisti del Cinque-Settecento – senza differenze apprezzabili fra area cattolica e area protestante – mostrò un'attenzione ben più modulata e assai moderata nello sforzo della distinzione e della specificazione, talvolta con abuso di *agudezas*, senza soffermarsi troppo sul tema della condanna del travestitismo in sé per sé, spostandosi invece – secondo l'interesse dell'autore – alle tipologie delle sue ipotetiche cause.

3.2. *Deuteronomio 22: norme «moralì» o norme «cerimoniali»?*

Come si è già visto, la norma di gran lunga più citata in tema di divieto della maschilizzazione fra Medioevo ed Età Moderna fu Deuteronomio 22:5 – piuttosto che D. 30 c. 2, c. 6 –, quale precetto biblico di diritto divino. Nell'area cristiana la questione era, peraltro, oggetto di riflessioni teologico-giuridiche, in quanto ci si interrogava – come sempre intorno al Vecchio Testamento – se essa dovesse considerarsi rientrante fra quei dettati biblici, che potevano essere eventualmente limitati, se non ignorati, alla luce dei Vangeli.

In via generale e introduttiva, anticipando quello che si verrà esponendo, si può affermare che Deuteronomio 22 fu ricompreso, secondo l'opinione largamente maggioritaria – non unanime – di teologi e canonisti tardo-medievali e moderni, fra quei settori normativi che, in quanto «cerimoniali» e non strettamente «moralì/naturali», non erano da considerare assoluti e intangibili, ma derogabili per

³³ ISAAC SCHORER, *De commutatione utriusque sexus prohibita Deut. XXII:5*, cit., pp. 15-26.

via ermeneutica: l'eccezione per «giusta causa» poggiava su queste basi. Si vedrà quanta importanza conobbe questo tema nei dibattiti dottrinali sul caso di Giovanna d'Arco.

Vi fu chi mirò a distinguere. Nei suoi commentari alla Sacra Scrittura, il gesuita fiammingo Cornelio a Lapide (m. 1637)³⁴ osservava che Deuteronomio 22:5 doveva considerarsi intangibile norma morale quanto all'affermazione della distinzione dei sessi, ma derogabile norma cerimoniale quanto alla sanzione di peccato mortale: in esso convivevano, per così dire, due nuclei con diversificato trattamento teologico-giuridico³⁵. Isaac Schoock (m. 1681), professore di filosofia morale e di politica, nel *De legibus vestiariis* prese le mosse da un tema: «quemadmodum leges sine executione sunt sicuti campanae sine pistillo, ita et in legibus vestiariis executio quam maxime necessaria». Entro questa cornice – l'effettività della norma – egli si pone il quesito se Deuteronomio 22:5, che proibiva il travestimento sessuale, fosse vincolante anche per i cristiani del suo tempo³⁶. Rifiutando la lettura limitata alla repressione dell'idolatria e dell'accesso delle donne alla milizia, ne sottolineava la natura di norma cerimoniale, e quindi derogabile, al pari del precetto in Deuteronomio 22:9 ove si vietava agli ebrei l'uso di vesti confezionate, a un tempo, con lana e lino. Era quasi un *argumentum ab absurdo*: la norma sulla lana e sul lino era pressoché dimenticata, semmai usata dai dotti per via di metafora, giacché la escludevano le esperienze storiche di innumerevoli popolazioni cristiane. Si doveva concludere che, in qualche modo, il sesso era opportuno apparisse nella sua verità naturale, ma non necessariamente per mezzo di precetti coattivi sulle vesti³⁷.

³⁴ Da ultimo cfr. J.-R. ARMOGATHE, *Cornelius a Lapide et l'interprétation d'Apocalypse XX*, in J.-R. FANLO, A. TOURNON (dir.), *Formes du millénarisme en Europe à l'aube des temps modernes*, Paris, Garnier, 2001, pp. 97-108.

³⁵ CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarii in Sacram Scripturam*, I,2, Melitae, Tonna Banchi et Soc., 1843, p. 1031 «Non induetur mulier veste virili, nec vir utetur veste feminea;] tum qui per se indecens est, ut scilicet vir veste mentiat se foeminam, aut foemina veste mentiat se virum: tum ne occultis libidinibus et aliis vitiis locus detur; optima enim pudicitiae custodia est vestitus honestas [...] videtur hoc praeceptum partim esse naturale, partim caeremoniale, et iam abolitum, quatenus scilicet obligabat sub peccato mortali».

³⁶ ISAACUS SCHOOCKIUS, *Dissertatio singularis theologico-juridico-historico-politica de legibus vestiariis*, Francofurti, Christ. Zeitlerus, 1775, pp. 26, 33.

³⁷ *Ivi*, pp. 33-35.

Fra il XVI e il XVII secolo la tesi dell'essenza cerimoniale di Deuteronomio 22 trovò rari oppositori. Certo, qualche autore era esplicitamente contrario³⁸, qualche altro non si poneva nemmeno il problema. Nella *Armilla Aurea*, il teologo inglese William Perkins (m. 1602)³⁹ enumerava per esempio le qualità del *sanctus decor* dell'abbigliamento del cristiano: *necessitas*, *honestas*, *commoditas*, *frugalitas*, ma anche *distinctio personarum*. Gli abiti dovevano diversificarsi secondo età, ruolo sociale, tempo, azioni, e pure secondo il sesso come da Deuteronomio 22:5. Il tono è parenetico, ma con l'eccezione della distinzione uomo/donna, per la quale la norma divina viene esplicitamente richiamata come cogente, senza rilevare eccezioni di sorta⁴⁰. Come si vedrà, secondo la *communis opinio* della dottrina le maschilizzazioni avrebbero dovuto essere comunque perseguite, sia pure non sempre con la pena di morte, come sarebbe stato per un grave peccato mortale. Il giurista Christoph Crusius (m. 1653 ca.)⁴¹ scrisse che, pur essendo Deuteronomio 22:5

³⁸ Per qualche esempio cfr. SPOUDOGELOIOS [sec. XVII], *De coma dialogus*, L[ugduni] B[at.], I[oannes] M[aire], 1645, *passim*; ARNOLDUS REYNESSIUS (sec. XVII), *Judicium de exercitationibus sacris Martini Schookii Philosophi*, Ultrajecti, Jacobus a Doeyenburgh, 1658, pp. 194-196; MARTINUS SCHOOKIUS, *Exercitationes variae de diversis materiis*, Trajecti ad Rhenum, Gisbertus a Zyll, 1663, p. 374; Jo. FRIDERICUS KANDLERUS, *De promiscua vestium utriusque sexus usurpatione*, cit., p. 26.

³⁹ Su di lui cfr. B. REITER, *William Perkins, the imagination in Calvinist theology and "inner iconoclasm" after Frances Yates*, in «Intellectual History Review», 32, 2022, pp. 1-23.

⁴⁰ GULIELMUS PERKINSUS ANGLUS, *Armilla Aurea sive Theologiae descriptio*, Basileae, Conradus Waldkirch, 1599, pp. 124-125 «In vestitu debet esse decor sanctus [...] Decor iste apparebit, si obseruentur vestium fines, qui sunt quinque: primus necessitas, ut corpora muniantur contra iniurias caloris et frigoris. Secundus, honestas, ut tegatur nudi corporis deformitas, quae secuta est peccatum. Tertius, commoditas, qua pro ratione vocationis et opificii et vitae modo, vestes aptantur: hinc alia aliis decora. Quartus, frugalitas, qua habitus est iuxta proportionem facultatum. Quintus, distinctio personarum, id est, sexus, aetatis, officiorum, temporum, actionum. Nam alius habitus virum, alius foeminam, alius iuvenem, alius senem decet. Ideoque indecorum est à viro geri instrumentum foeminae, vel contra: Deuter. 22.5. Ne esto instrumentum virile super foeminam, neque induito vir veste foeminae, nam abominationis est Iehouae Deo tuo, quisquis facit ista. Praeterea, quid in vestitu decorum sit, modestorum, gravium, et candidorum in omni statu hominum iudicio et exemplo definiendum est: et potius intra medium subsistendum, quam ultra illud progrediendum est».

⁴¹ Su di lui la menzione di R. ECKART, *Lexikon der Niedersächsischen Schriftsteller von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart*, Osterwiek im Harz, Zickfeldt, 1891, p. 50.

una legge cerimoniale, il magistrato cristiano era tenuto a condannare il travestimento sessuale⁴²: le ragioni potevano essere numerose, anche dove il problema si poneva al di fuori della giurisdizione ecclesiastica, per mere istanze di ordine pubblico e di comune sensibilità. Di fatto, nell'Età Moderna la repressione del travestitismo restò blanda, e venne rarefacendosi e ammorbidendosi lungo i secoli.

3.3. *Il caso della monaca maschilizzata*

Già nell'età tardo-antica sono numerosi i casi di donne – talvolta Sante – che si travestivano per potersi avvicinare a Dio come uomini o, meglio, come monaci. Forse perché, come si è già visto, il maschio era considerato più vicino alla perfezione spirituale?

La tradizione cristiana trova nell'età dei martiri la possibilità di incarnare esemplarmente i modelli mistici in ritratti concreti⁴³. Numerose furono le figure di Sante maschilizzate che entrarono nella storia culturale del cristianesimo, divenendone delle vere e proprie icone con una forte valenza mistica. Con loro si rafforzò l'idea che una lodevole causa potesse ben giustificare l'uso di abiti sconvenienti per il proprio sesso in apparente contrasto con i canoni in mate-

⁴² CHRISTOPHORUS CRUSIUS, *De indicis delictorum ex iure publico et privato*, Rinthelii, Iacobus Gothofredus, 1682, p. 191 «Et quamvis legem istam Deut. 22 v.5 pro caeremoniali habeant [...] attamen recte Magistratus Christianus interdixit, ne mulieres induant vestes viriles et viceversa». Su di lui si veda R. ECKART, *Lexikon der Niedersächsischen Schriftsteller von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart, ad vocem* [online]. Il trattatista tedesco si segnalò anche per essersi soffermato sulla *forma corporeitatis* della strega e sulla presunta capacità dei demoni di incidere sul mondo materiale: cfr. M. CAVINA, *La prova mistica dell'acqua fredda. Diritto tradizionale, diritto dotto e stregoneria (secc. XVI-XVII)*, in «Historia et Ius», 1, 2022.

⁴³ Cfr. J. ANSON, *The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif*, in «Viatore», 5, 1974, pp. 1-32; A. VALERIO, *Le figure femminili negli atti dei martiri del II secolo*, in «Rassegna di teologia», 22, 1981, pp. 28-44; E.A. CASTELLI, «I Will Make Mary Male». *Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity*, in J. EPSTEIN, K. STRAUB (ed.), *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York-London, Routledge, 1991, pp. 29-49; E. GIANNARELLI, *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età, topoi e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo*, in «Storia delle donne», 2, 2006, pp. 159-187; H.M. HUNT, *Transvestite Women Saints: Performing Ascetism in Late Antiquity*, in «RIHA Journal», 225, 2019.

ria⁴⁴. Pensiamo alla *Vita Melaniae* e al momento del superamento dei limiti imposti dal suo genere verso una dimensione spirituale, quando ella si reca in visita ai Padri del deserto, che «la accolgono come un uomo; e in realtà essa aveva superato la dimensione femminile, e aveva acquisito un modo di pensare maschile o meglio celeste»⁴⁵. Pensiamo agli *Atti di Paolo e Tecla*, e a Tecla che «si spoglia progressivamente dei segni esteriori della femminilità: prima si priva dei gioielli, di cui si serve per corrompere i guardiani e visitare Paolo in carcere, poi si taglia i capelli per seguire l’apostolo, infine si veste da uomo per andare a cercarlo»⁴⁶. Un certo carattere virile consisteva già nell’essere cristiani battezzati, abbandonando – con maschio rigore – vizi, peccati e passioni, ma tanto più ciò poteva valere per le donne martiri o per le Sante maschilizzate. Anzi, Tecla avrebbe pure impartito la catechesi e l’unzione battesimale, funzioni rigorosamente interdette alle donne, suscitando la reazione di Tertulliano, senza che ne venisse intaccata la sua buona fama⁴⁷. Ella insegnava e battezzava come un maschio e come un maschio era vestita. Il suo virile coraggio non si esprimeva soltanto sul piano fisico, ma era la conseguenza naturale della fede cristiana, che incrementava e guidava tutte le sue energie⁴⁸. Santa Eufrosina abbandona la

⁴⁴ Vastissima la letteratura, di cui verremo citando diversi autori, ma per una panoramica acuta rimane fondamentale M. DELCOURT, *Le complexe de Diane dans l’hagiographie chrétienne*, in «Revue de l’histoire des religions», 153, 1958, pp. 1-33.

⁴⁵ E. GIANNARELLI, *Lo specchio e il ritratto*, cit., p. 176.

⁴⁶ C. MAZZUCCO, ‘*E fui fatta maschio*’, cit., p. 19.

⁴⁷ A. FILIPPINI, “*Non sono atti degli apostoli, ma scritti demoniaci*”. *Il movimento enkratita nell’Anatolia tardoantica: iscrizioni, eresiologi e testi apocrifi*, in W. AMELING (hrsg.), *Die Christianisierung Kleinasiens in der Spätantike*, Bonn, R. Habelt GmbH, 2017, p. 414.

⁴⁸ C. MAZZUCCO, ‘*E fui fatta maschio*’, cit., pp. 104-105, in particolare «Le donne subiscono gli stessi trattamenti degli uomini nelle fasi tipiche del procedimento giudiziario: arresto, prigionia, interrogatorio, tortura, esecuzione. In certi casi, non tanto rari, subiscono la pena speciale dello stupro e del postribolo, forse a scopo di intimidazione e di ricatto morale o di aggravamento della pena. È comunque caratteristico il piano di parità sul quale si vengono a trovare uomini e donne sia nella professione di fede sia nella manifestazione di resistenza fisica e psicologica. Anche questo aspetto del coraggio è un elemento che veniva costantemente notato e induceva i contemporanei a ritenere che in tal modo le donne fossero riuscite a superare la debolezza della loro natura, a riabilitare il loro sesso, a raggiungere l’uguaglianza, ad acquisire la “virilità”».

famiglia, si traveste da uomo, si taglia i capelli ed entra in monastero, con un solo pensiero ispirato da Dio: l'ardore di curare in perpetuo la propria verginità, «studio perpetuae virginitatis colendae». Là mantiene occulto il suo sesso fino alla morte, il che – sottolineava un commentatore settecentesco – potrebbe urtare la sensibilità cristiana, ma ogni dubbio viene superato allorché si avverte come sia stato l'alito divino a dirigere l'intera vicenda⁴⁹. Sono, poi, note le storie di Sante travestite da monaci anche in area bizantina⁵⁰: donne che, come tante altre del Tardo Antico e del Medioevo – autentiche o leggendarie –, appaiono totalmente dimentiche di Deuteronomio 22:5, oltre che dei già citati moniti dei Padri della Chiesa.

Il *topos* del travestimento con abiti maschili in ambito monastico non fu estraneo al tema della verginità come una sorta di virilità/terzo sesso, di cui già si è detto nel primo capitolo, ed ebbe spazio nella riflessione dottrinale, anche per la sua diffusione sociale, sia pure di dubbia interpretazione storiografica. Taluni vi hanno sottolineato il rifiuto della femminilità; altri una «esorcizzazione» delle tentazioni femminili; altri ancora la necessità di esteriorizzare la trasformazione interiore sulla via della perfezione: la donna che si finge uomo può rispondere a questa esigenza⁵¹. Quest'ultima appare come la tesi più convincente.

⁴⁹ PETRUS THOMA CACCIARI, *Theologica dissertatio de canonibus XIII et XVII Concilii Gangrensis. Habita in Quirinali pontificio palatio kal. Maii anno 1743*, in PL 55, col. 992 «[S. Euphrosina], studio perpetuae virginitatis colendae, paterna relicta domo ac virili habitu induta, monachorum claustra penetravit; ibique sexum et conditionemque ad obitum occultuit. Forte qui rigidioribus criticis regulis dare operam consuescunt, huic postremae narrationi, non tam facile haerebunt, cum in ea causae occurrant quae communi honestati repugnare videntur, nec tam facile cum cum proximorum utilitate possunt coniungi. Verum pericula omnia et mala quae imminet, quaeque mulier tonso capite et monastico sumpto habitu posset offendere, iam statim evanescent, si omnipotens ille Deus qui cuiusque boni consilii est auctor, quemadmodum in femina Juditha, huiusmodi pietatis et religionis studia dirigere, custodire atque perficere dignabitur».

⁵⁰ Cfr. M. DELCOURT, *Le complexe de Diane*, cit., *passim*, e poi tutta la storiografia in tema di Sante travestite, fra cui ad esempio C. CRIPPA, *Marina di Bitinia, una Santa in abiti maschili. Agiografia e diffusione del culto*, in «ΠΟΡΦΥΡΑ», 18, 2012, pp. 33-49.

⁵¹ Cfr. J. ANSON, *The Female Transvestite in Early Monasticism*, cit., pp. 1-32; E. PATLAGEAN, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, in «Studi Medievali», 17, 1976, pp. 597-623; E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile*, cit., *passim*.

Prescindendo da altre letture del fenomeno, furono le donne stesse, oggetto di un'antica pedagogia patriarcale, a esplicitare anche nell'abbigliamento e nei capelli l'accettazione interiore di questo modello «psicologico e ascetico»⁵². Si tratta, in sostanza, di una pedagogia normativa «virile», che scaturiva dal patriarcato nella sua duplice dimensione sociale e culturale. Basilio di Seleucia (m. 468 ca.), nella *Vita Theclae*, loda la protagonista che abbandona Antiochia travestita, sostenendo che ella aveva dimostrato di anteporre la bellezza dell'anima a quella del corpo, celando con quell'abito una figura risplendente della luce della santità⁵³.

Il fenomeno si prolunga quantomeno a tutto il Medioevo⁵⁴. La dottrina elogiava le Sante travestite da monaci e le portava ad esempio, ma non senza eccezioni. Il dotto teologo ed ebraista Jacques Bonfrère (m. 1642)⁵⁵ si accanì contro le donne che entravano in monastero con abiti maschili, e sulle Sante travestite del Tardo Antico arrivò a scrivere acidamente che i loro esempi «olim satis frequentia, nunc exoleta, admiranda potius sunt quam imitanda»⁵⁶. La diffusio-

⁵² U. MATTIOLI, *Astheneia e andreaia*, cit., p. 158.

⁵³ BASILIUS SELEUCIENSIS, *De vita et miraculis beatae Thecla virginis libri duo*, PG 85, coll. 550-552.

⁵⁴ Nella bibliografia ricordiamo gli scritti di CHL. MAILLET, *Des seins de moine à Vézelay. Eugène-Eugénie, nouvelle image transgenre au xii^e siècle*, in «Gradhiva», 28, 2018, pp. 220-243; Id., *Du travestissement à la question trans* 1 au Moyen Âge. L'exemple d'Hildegonde-Joseph dans un monastère du XII^e siècle à Schönau*, in A. CASTAING, F. LIGNON (ed.), *Travestissements*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2020, pp. 53-74. Per casi italiani si veda, ad esempio, E. LURGO, *La beata Caterina da Racconigi fra santità e stregoneria. Carisma profetico e autorità istituzionale nella prima età moderna*, Firenze, Edizioni Nerbini, 2013, p. 82 e *passim*.

⁵⁵ Su di lui cfr. T.-J. LAMY, *Bonfrère (Jacques)*, in *Biographie Nationale de Belgique*, 2, Bruxelles, H. Thiry van Buggenhoudt, 1868, coll. 678-681.

⁵⁶ IACOBUS BONFRERIUS, *Pentateuchus Moysis commentario illustratus*, Antverpiae, ex officina Plantiniana, 1625, pp. 994-995 «Et recte, nam insigne dedecus est masculino sexui, seu habitus capitis, seu vestitu, seu molli incessu, seu aliis effeminatis moribus ad femineum quasi sexum se abicere. Prioris vero partis hanc rationem assignat Philo, quod ut dedecent effeminati viri, et deiectio haec contra dignitatem virilis sexus est: ita dedecet et contra dignitatem alterius sexus sit, si plus aequo apparent feminae. Addo et alteram rationem, quod haec vestitus mutatio multis nequitiis fenestram aperiat, et commoditates praebeat, ut passim ipsa experientia testatur; quae enim turpitudine sub hisce latebris occultari non poterit, si impune cuilibet liceat sexum occultare et dissimulare? Id enim tamquam nefandae turpitudinis seminarium notat Seneca [...] quae exempla [le

ne del travestimento femminile comportava anche il problema giuridico della validità della *professio* della travestita in un monastero maschile, un tema vivacemente dibattuto nelle pagine di cultori del diritto canonico, da Silvestro Mazzolini (m. 1527)⁵⁷ ad Agostinho Barbosa (m. 1649)⁵⁸. Spicca, fra gli altri, il canonista e inquisitore Pietro Maria Passerini (m. 1677)⁵⁹, che offrì sul tema un quadro ar-

Sante travestite] a spiritu sancto profecta, olimque satis frequentia, nunc exoleta, admiranda potius sunt quam imitanda. Imo hoc tempore istiusmodi facinus nec vituperio nec crimine careret, tum quia nec iusta causa hoc tempore, nec necessitas aliqua esse potest, cum passim mulierum monasteria occurrant, in quibus foeminae religiosam vitam colere possint; quae causa olim iusta censi potuit, cum rara et admodum infrequentia essent feminarum religiosarum contubernia; tum quia per se res illa gravi periculo non caret; tum denique, quia is videtur esse Ecclesiae sensus, et id videntur exigere Pontificum Pii V et Gregorii XIII decreta ac Motus proprii, quibus facultates revocarunt earum feminarum, etiam e summa nobilitate, quae aliquando id genus privilegii obtinuerunt, et vetant sub poena excommunicationis nequa harum facultatum praetextu, in Monasteriorum, in quibus viri degunt, claustra ingredi audeat: multo vero magis censi debet Ecclesia abhorreere foeminae cuiuspiam cum viris religiosis cohabitationem. Adde, etiam supervacaneum fore hoc tempore istiusmodi ingressum, cum professio feminae in tali Monasterio sit futura nulla».

⁵⁷ Su di lui cfr. M.M. TAVUZZI, *Prierias, the Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham, Duke University Press, 1997, ma si veda SYLVESTER PRIERAS, *Silvestrina Summa, quae summa summarum merito nuncupatur*, Venetiis, Hieronymus et Nicolaus Polus, 1601, f. 261v «quaeritur, utrum teneat professio feminae in monasterio masculorum, vel e contrario, mentito sexu? Et dicit Mat. quod non [...] Sed Zaba. dicit quod tenet: quia licet ibi esse non possit [...] tamen cum profiteatur substantialia, obligabitur ex tali professione [...] Arch. post Barth. Brix. dicit hoc casu masculum compellendum esse ad monasterium monachorum. Et intellige haec in foro contentioso, vel etiam animae, si intentio erat profitendi, licet non servandi professione [...] quo ad eandem religionem in specie, sed non in sexu; vel saltem in genere».

⁵⁸ Su di lui cfr. L. SINISI, *Le imprudenze di un grande canonista della prima metà del Seicento. Agostinho Barbosa e la Congregazione dell'Indice*, in *Itinerari in comune. Ricerche di storia del diritto per Vito Piervigiani*, Milano, Giuffrè, 2011, pp. 307-386; M. BERGONZINI, *Agostinho Barbosa. L'attività spirituale del giurista e sacerdote portoghese nella Villa e Corte di Madrid*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2024. Si veda AUGUSTINUS BARBOSA, *Collectanea Doctorum [...] in ius pontificium universum*, Lugduni, Philippus Borde, Laurentius et Claudius Rigaud, 1656, p. 264 «Notatur ad hoc, quod vir, qui mentito sexu profitetur in religione monialium, vel e contrario, foemina, quae simulans esse virum, professionem emittit in Religione, et domo virorum, in foro externo reputantur, et habentur pro Religiosis, et compelluntur remanere non quidem in eodem monasterio, nec in sexu, sed in specie, vel in genere».

⁵⁹ Su di lui cfr. V. LAVENIA, *Passerini, Pietro Maria*, in DBI, 81, 2014, *ad vocem*.

tiolato, esponendo con metodo dialettico le ragioni a sostegno dei due orientamenti, ma optando infine per quello negativo⁶⁰.

⁶⁰ PETRUS MARIA PASSERINUS, *De hominum statibus, et officii inspectiones morales*, III, Romae, Nicolaus Angelus Tinassius, 1665, p. 653 «Sed an professio alicuius in alterius sexus Monasterio sit valida, vel irrita dubium est. Nam communiter DD. moderniores affirmant [...] prohibita est cohabitatio virorum cum mulieribus, partim quia in huiusmodi professione deest consensus ex parte superioris admittentis, qui non intendit admittere professionem alterius sexus. Sed e contra communiter antiqui DD. tenuerunt hanc professionem esse validam [...] Et iuxta hanc sententiam ad motiva prioris sententiae dici potest, quod primum non obstat, quia [...] prohibetur cohabitatio monachorum cum monialibus, sed non irritatur professio si contigat aliquem mentito sexu profiteri. Et secundum non obstat, quia cum huiusmodi qualitas non sit contra substantiam professionis, nec sit impossibile ut sub mentito sexu vir cum mulieribus vel mulier cum viris pudice habitet, cum imo multi mariti, et uxores in eadem dono serauerint continentiam, ut de Sancto Eduardo Rege Angliae, et de Sancto Henrico I. Imperatore, et Sancta Gunegunda eius uxore legimus, ideo error circa huiusmodi qualitatem non aufert consensum admittentis. Et eo magis quod ex quo dicta opinio recurrit ad non existentiam consensus, ex eo iam fatetur quod ex natura rei quasi contractus iste non est inualidus, et quod si superior vellet consentire persona unius sexus valide profiteretur in Monasterio alterius sexus; ex eo autem quod interveniat deceptio non potest negari non adesse consensum, cum hic sit error qualitatis personae. Dicendum nihilominus est quod professio in Monasterio alterius sexus non potest valide fieri. Primo quia nec haberi potest legitimus novitiatus, quem valida professio supponit. Et quidem primo ex Concilio Trident. novitiatus debet haberi in monasterio, et in habitu eiusdem religionis, quam novitius profiteri vult. At vero religiones virorum, et mulierum plusquam specie distinguuntur. Nec obstat, quod ab eodem institutore regula eorum proveniat, quia identitas institutoris, non facit identitatem religionis et ordinis. Sic Sanctus Dominicus instituit Ordinem Praedicatorum, et Monialium, et tertium Ordinem de Poenitentia, quod et fecit S. Franciscus, neque tamen idem est Ordo Praedicatorum, et tertius Ordo Poenitentium; sicut nec Ordo Monialium. Et minus obstat, quod huiusmodi Ordines virorum, et mulierum habeant eadem vota substantialia, quia identitas formalis votorum, cum sit omnibus religionibus communis, non sufficit ad identitatem religionis, materialiter autem non sunt eadem vota virorum, et mulierum sicut non sunt eadem constitutiones, et eadem statuta, sed unaquaque Religio suas constitutiones longe distinctas habeat, et maxime cum longe alterius rationis sit clausura monialium a clausura virorum religiosorum, et in multis aliis valde gravibus observantiis distinguantur, et religio mulierum puram vitam contenteplativam profiteatur, Mendicantium vero religio mixta sit, et ad vitae activae labores, et non solum ad sui, sed ad salutem aliorum ordinetur. Ideo religiones virorum, et mulierum etiam si ab eodem fuerint institutae specie, imo genere distingui communiter asseritur. Haec tamen ratio nisi adiungatur tertia infra ponenda non cogit, quia dici poterit v.g. mulierem velle profiteri in religione virorum, et ideo sufficeret si in virorum Conventu habeat novitiatum. Secundo probatur [...] novitiatus haberi debet in loco deputato auctoritate Apostolica, et habitus extra non est legitimus, et professio est irrita, quae inde sequitur. In locis igitur pro quibus ea decreta obligant, cum nec virorum Monasteria sint deputata

3.4. Cause «giuste» o «ingiuste» fra consuetudine e vocazione marziale

Come si è visto, sin dalla prima decretistica e da Tommaso d'Aquino, la cultura giuridica e teologica cristiana limitò il divieto della maschilizzazione – o quantomeno lo graduò – ponendo al centro il tema della causa, mentre appare minoritaria la posizione di quanti – fra essi l'autorevolissimo domenicano Tommaso de Vio detto il Cardinal Caetano (m. 1534)⁶¹ – circoscrivevano il divieto di travestimento femminile ad armi e armature⁶².

Concettualmente il problema non era dappoco. La traduzione di Deuteronomio 22:5 con «armi/armatura» era verosimilmente più fondata⁶³, ma poneva il problema della concomitanza con il divieto per gli uomini nello stesso precetto. Sotto questo profilo la soluzione gangrense-graziana risolveva drasticamente molti dubbi, circoscrivendosi al travestimento femminile. Quanto al Deuteronomio, e non senza acutezza, il noto teologo spagnolo Alonso Tostado (m. 1455)⁶⁴ sostenne una traduzione del testo biblico modulata riguardo ai sessi: divieto di armi e armature per le donne, divieto di vesti femminili per gli uomini. Egli si riferiva esplicitamente a quei giovani imberbi, che, se travestiti, avrebbero facilmente suscitato desiderio e lascivia maschili:

Et aliqui intelligunt hoc de armis, ita quod illicitum est mulieri portare arma bellica, quae sunt vestes viri. Et hoc dicunt quasi portare vestes solas viri non sit malum, sed utrunque malum

pro novitiatu mulierum, nec e contra, procul dubio irrita est professio, vel viri in Monasterio mulierum, vel mulieris in Monasterio virorum cum huiusmodi professionem non praecedat legitimus novitiatus. Sed tertio absolute probatur quod neque nunc, neque prius haec professio fuerit unquam valida, quia numquam fuit facta in religione approbata a Sede Apostolica. Religiones enim virorum non sunt approbatae pro mulieribus, nec mulierum pro viri».

⁶¹ Su di lui da ultimo cfr. N. LÁZARO, *Giustizia: fra analogia e univocità. Da Tommaso d'Aquino a Tommaso De Vio*, in «Doctor Virtualis», 18, 2023, pp. 305-320.

⁶² CAIETANUS, *In Pentateuchum*, Romae, Antonius Bladus, 1531, f. 247r.

⁶³ Cfr. *supra*, capp. 1-2.

⁶⁴ Su di lui da ultimo cfr. A. LÓPEZ FONSECA, J.M. RUIZ VILA, *José de Viera y Clavijo. Elogio de Don Alonso Tostado, obispo de Ávila. Edición y estudio*, Madrid, Instituto Juan Andrés, 2019.

est; hoc tamen dixerunt aliqui Philosophi esse faciendum, ut quemadmodum in aliis animalibus masculus, et foemella communiter pugnant pro cibo, defensione filiorum, ita vir, et foemina, ut patet 2. Politic. [...] Sed ista littera principaliter vetat ne viriles vestes accipiant foeminae, patet quia etiam prohibet viros foemineas vestes accipere, sed non potest ibi accipi pro armis, et ratio huius est, quia si non essent diversae vestes viri, qui nondum barbati sunt, foeminae aestimari possent, et sic libidinibus omnia conturbarent, idem in muliere est, sicut de aliquibus mulieribus legitur, que aliquo tempore veste virili propter temporis necessitatem usae sunt. Abominabilis est apud Deum qui fecerit haec, quia in hoc multis occultis vitiis locus datur⁶⁵.

Un secolo dopo, il giureconsulto tolosano Pierre Grégoire (m. 1597)⁶⁶ si sforzò di delineare una categoria più ampia fondata sui diritti tradizionali. Non soltanto rilevò il ruolo imprescindibile delle consuetudini vestiarie, in particolare di Turchi e Polacchi, ma anche quello dei mutamenti – per così dire – della «moda», per cui abiti disonesti o virili per le donne, in epoche diverse sarebbero potuti apparire assolutamente accettabili⁶⁷. Né molto distante da tali argo-

⁶⁵ ALPHONSUS TOSTATUS, *Commentaria in Deuteronomium*, VII, Venetiis, Typographia Balloniana, 1728, p. 183. E alcuni interpretano questo in relazione alle armi, sicché è illecito alla donna indossare armi belliche, che sono abiti da uomini. E lo sostengono nel senso che quasi portare soltanto vesti da uomini non sia un male, ma portarle maschili e femminili sia un male; alcuni filosofi dissero tuttavia che così deve farsi, come alla stessa maniera negli altri animali il maschio e la femmina lottano insieme per il cibo e la difesa dei figli, tanto l'uomo che la donna [...] Ma questo precetto vieta principalmente che le donne indossino vesti virili, è chiaro poiché proibisce anche che gli uomini indossino vesti femminili, ma in questo caso non si può tradurre con "armi", e la *ratio* di questo è che, se non fossero differenti le vesti degli uomini che non hanno ancora la barba, potrebbero essere scambiati per donne, e così tutto ciò desterebbe turbamenti libidinosi, come si legge anche di talune donne, che in qualche occasione usarono veste virile per la necessità della situazione. Abominevole davanti a Dio è chi abbia compiuto queste azioni, poiché in questo si dà spazio a molti vizi occulti.

⁶⁶ X. PREVOST, *Grégoire (de Toulouse), Pierre*, in F. NEPOTE-DESMARRES, N. DAUVOIS (dir.), *Dictionnaire des réseaux intellectuels et culturels toulousains (1480-1780)*, ad vocem [online]. Per un'analisi del suo pensiero si rinvia a C. PEDRAZZA GORLERO, *Immagini dell'"ordo iuris". "Ars" e "methodus" nella riflessione di Pierre Grégoire (1540-1597)*, Torino, Giappichelli, 2012.

⁶⁷ PETRUS GREGORIUS, *De Republica*, Lugduni, Ioannes Baptista Buysson, 1596, pp. 451-453 «Quod de vestitu virili non confundendo cum femineo, dicitur,

mentazioni fu il canonista portoghese Rodrigo da Cunha y Silva (m. 1643)⁶⁸, che segnalò in quel senso la legislazione del Regno di Portogallo⁶⁹.

La giusta causa, dunque, poteva realizzarsi semplicemente nel seguire le locali tradizioni di abbigliamento, che talvolta erano pressoché identiche per uomini e donne, come già Ambrogio aveva rilevato riferendosi al *graecum mos*. Osservazioni non troppo dissimili si applicavano a diverse popolazioni germaniche e slave. In queste, talvolta, il problema delle abitudini vestiarie arrivava a confondersi con l'usuale partecipazione alla guerra da parte delle donne, o di alcune tra loro, soprattutto in aree scarsamente influenzate dai monoteismi mediterranei⁷⁰. La donna soldato per diritto tradizionale si

Deutero. C. 22 admittimus, certe; eo tempore inter praecepta moralia fuisse illud praeceptum, et finem eius, ne commixto et indeterminato ornatu, daretur scortandi occasio. Alioquin ex opinione pendere videtur, quo genere vestimentorum induantur mulieres et viri. Nam et Turcae Polonique et aliae gentes, induuntur vestibus talaribus quibus apud nos mulieres, quia ita lacuit: alii stolis, ut mulieres. At tolle illum malum finem in mutatione vestis; ita ipsa mutatio, ut neque vestimentum per se, malum habet; et est inter adiaphora quo vestimento vestiaris, at non illud adiaphorum ad quem usum usurpes [...] ob intentionem malam, mutatio in virilem habitum reprobatur; non ipsa sola mutatio, maxime si consuetudo sit, ut mulier certo habitu virili uti possit [...] Quod ex opinione [Ulpiani] constat resque ex se ipsa indicat turpe enim duceremus nunc ornari et vestiri eo modo quo iam ipsi nos ante ab hinc annis forsan decem ornari honestissimum ducebamus, quod et in sexus distinctione et eius vestimento facile est observare. Quocirca dixerim armorum vestiumque considerationem diversam, non esse hodie sufficiens argumentum ad reiiciendas foeminas a principatu vel republica regenda. Hoc enim esset propter accidentia, quae variari possunt, improbare rei substantiam».

⁶⁸ Su di lui cfr. A.I. LÓPEZ-SALAZAR, *Rodrigo da Cunha*, in J.L. INGLÉS FONTES (dir.), *Bispos e Arcebispos de Lisboa*, Lisboa, Livros Horizonte, 2018, pp. 649-660.

⁶⁹ RODERICUS A CUNHA, *Commentarii in primam partem Decreti Gratiani*, Brachara Augusta, Ioannes Rodericus, 1629, pp. 215-216 «Peccat igitur foemina mortaliter utendo habitu virili; quod intellige quando mulier hoc facit malo proposito, et intentione meretricandi. Vnde si ista fiant ex animi levitate, sine intentione corrupta, vel scandalo gravi, non est mortale, [...] sic alias in lege veteri. Deuter. 22.nu.5. erat statutum ne mulieres uterentur veste virili [...] et reperitur prohibitum de jure civili in l. vestis. Muliebria, et §.Comunia, ff. de auro, et argento legato. Apud Hispanos adeft prohibitio part.3. tit. 16. l.8. [...] Apud Lusitanos hoc prohibetur per Ordin. antiquam lib. 5. tit. 31. et novam, lib. 5, th. 34. [...] Legimus tamen in veterum monumentis mulieres aliquando sine dedecore, et reprehensione virili ornatu esse ulla, cum vel necessitas, vel justa causa ingruerit, aut mos regionis permiserit».

⁷⁰ Per un rinvio, in particolare, a casi africani cfr. D. MEINTEL, *Victimes ou protagonistes: les femmes et la guerre*, in «Anthropologie et sociétés», 7, 1983, pp. 179-186.

ritrova, infatti, nell'Antichità barbarica e nei miti, come quello, celebratissimo, delle Amazzoni. Era, comunque, ampiamente attestata in diverse aree del nord Europa e dell'Oriente. A titolo di esempio, ricordiamo che fra XII e XIII secolo Sassone Grammatico – nelle sue *Gesta Danaorum* – rievocava le attitudini maschili di molte donne danesi in un paragrafo estremamente suggestivo della sua opera:

Esistevano un tempo presso i Danesi donne che scambiavano la loro bellezza con abiti maschili e dedicavano quasi ogni momento della loro vita al perfezionamento delle arti militari e non tolleravano che la loro efficienza fosse insidiata dal morbo della lussuria. Detestavano la vita elegante e indurivano il corpo con perseveranza e fatica, rifiutando debolezze e leggerezze femminili e costringendo il loro carattere muliebre a comportarsi con virile rigore. Tale era l'ardore con cui cercavano la gloria militare che chiunque avrebbe pensato che non fossero più donne. Avevano scelto questo tipo di vita soprattutto quelle dotate di forza d'animo o di un corpo alto ed elegante: costoro, quasi dimenticando la loro condizione originaria, preferivano la durezza alle lusinghe, cercavano guerre e non baci, assaggiavano sangue invece che labbra, praticavano gli esercizi militari al posto di quelli amorosi, consacravano alle frecce le mani che avrebbero dovuto applicare ai telai, miravano all'annientamento e non al letto e colpivano con dardi coloro che avrebbero potuto sconfiggere con uno sguardo⁷¹.

Dalle righe di Sassone Grammatico sembra trapelare che la donna maschilizzata quasi per definizione fosse vergine o quantomeno praticasse la castità, in certo modo «maschia» fra maschi. Era un quadro relativamente comune nel settentrione del continente europeo e il discorso si potrebbe allargare quantomeno ai Vichinghi – sui quali si è sedimentata una ricca bibliografia⁷² –, e alle tradizioni dei

⁷¹ SASSONE GRAMMATICO, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, L. KOCH, A. CIPOLLA (a cura di), Torino, Einaudi, 1993, [VII.VI.8] p. 348. Su questi temi si veda soprattutto C.J. CLOVER, *Maiden Warriors and other Sons*, in «Journal of English and Germanic Philology», 85, 1986, pp. 35-49, ma particolarmente pp. 35-36. Più in generale cfr. M. McLAUGHLIN, *The woman warrior: Gender, warfare and society in medieval Europe*, in «Women's Studies», 17, 1990, pp. 193-209.

⁷² Cfr. J. JESCH, *Women in the Viking Age*, Woodbridge, Boydell & Brewer Ltd, 1994; SH. McLEOD, *Warriors and women: the sex ratio of Norse migrants to eastern England up to 900 ad*, in «Early Medieval Europe», 19, 2011, pp. 332-353.

Mongoli⁷³. In tali contesti, «farsi uomo» significava necessariamente «farsi guerriero», in quanto l'uomo nel senso pieno del termine si identificava con il mestiere delle armi, in assonanza anche con l'esperienza longobarda, e lo stesso poteva dirsi della donna guerriera.

Benché i Longobardi non conoscessero questa usanza, forse una sua memoria può trarsi dalla *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, nel punto in cui si descrive come i Longobardi ottennero dal Dio Godan la vittoria sui Vandali e, ad un tempo, il nome definitivo della loro etnia, «truccando» le donne da uomini:

accedentes Wandali ad Godan victoriam de Winilis postulaverint, illeque responderit, se illis victoriam daturum quos primum oriente sole conspexisset. Tunc accessisse Gambaram ad Fream, uxorem Godan, et Winilis victoriam postulasse, Freamque consilium dedisse, ut Winilorum mulieres solutos crines erga faciem ad barbae similitudinem componerent manequae primo cum viris adessent seseque a Godan videndas pariter e regione, qua ille per fenestram orientem versus erat solitus aspicere, collocarent. Atque ita factum fuisse. Quas cum Godan oriente sole conspiceret, dixisse: «Qui sunt isti longibarbi?». Tunc Fream subiunxisse, ut quibus nomen tribuerat victoriam condonaret. Sicque Winilis Godan victoriam concessisse⁷⁴.

Donne che scelgono il mestiere delle armi ovvero che lo praticano per via del diritto tradizionale loro proprio sono tutt'altro che in-

⁷³ Si legge in GIOVANNI DI PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, II, 5, E. MENE-
STÒ *et al.* (a cura di), Spoleto, CISAM, 1989, p. 234 «Virgines autem et iuvenes mu-
lieres cum magna difficultate a viris possunt discerni, quoniam per omnia vestiun-
tur ut viri» e in IV, 11, p. 251 «alique sicut viri sagittant».

⁷⁴ PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, A. ZANELLA (a cura di), [1.8] pp.
159-160. I Vandali si sarebbero recati da Godan per chiedergli la vittoria sui Winili;
egli avrebbe risposto che dava la vittoria a quelli che per primi avesse visto al sor-
gere del sole. Gambarara allora si recò da Frea, moglie di Godan, e chiese la vittoria
per i Winili. Frea le diede il consiglio che le donne dei Winili, scioltesi i capelli, se li
aggiustassero attorno al viso come se fossero delle barbe e di primo mattino si pre-
sentassero assieme agli uomini e si disponessero anch'esse in modo da essere viste
da Godan nel luogo in cui era solito, da una finestra, guardare verso oriente. E così
fu fatto? E vedendole Godan al sorgere del sole, chiese: «Chi sono questi lungibar-
bi?». Allora Frea aggiunse che facesse dono della vittoria a coloro cui aveva dato il
nome. E così Godan diede la vittoria ai Winili.

frequenti nelle esperienze storiche, non solo europee, in età medievale e moderna. Sono stati documentati innumerevoli casi ad opera di una corposa storiografia⁷⁵, che ha radici plurisecolari in tanti saggi sulle «donne guerriere»⁷⁶. Le fonti sono le più disparate. A fine Cinquecento, il periodico tedesco *Mercurius Gallobelgicus* riportava per esempio il caso di una donna che, vestita da soldato e ritenuta uomo dai suoi commilitoni, aveva militato nelle file imperiali con grande valore, e per questo fu favorita dal Sultano, benché fosse emersa la sua vera natura, e inoltre la vicenda di un'altra donna soldato ritrovata, al termine di una battaglia, cadavere fra i cadaveri, nelle fila delle truppe olandesi⁷⁷. Episodi simili erano riportati con una certa frequenza nelle cronache medievali e moderne.

Com'è noto, le fonti religiose e giuridiche stabilivano tutt'altro. A Uppsala, nel primo Settecento, in una sintetica *Dissertatio*, lo svedese Gustaf Andreae Barchaeus (sec. XVIII) condensò le correnti motivazioni patriarcali secondo cui le donne non dovevano andare in guerra, usare armi e vestirsi da soldato, ma contenersi nel proprio ruolo di natura, accudendo i figli e dedicandosi alle faccende domestiche. In quest'ottica – supportata dai testi precettivi religiosi che ben conosciamo –, nel mestiere delle armi e nel contatto con uomini spesso privi di ogni freno, le donne apparivano di intralcio, ma, soprattutto, perdevano la virtù loro propria, che consisteva non nell'arte bellica, bensì nella pudicizia⁷⁸. Era questa la *communis opinio*.

⁷⁵ Si veda, ad esempio, B. CROCE, *Donne soldati nel Seicento*, in Id., *Aneddoti di varia Letteratura*, II, Bari, Laterza, 1953, pp. 215-218.

⁷⁶ Cfr. JOHANNES AUGUSTUS LYSTENIUS, *Dolos mulierum*, Weissenfelsae, Johannes Brühlus, 1680; GUSTAVUS A. BARCHAEUS, *Dissertatio historico-politica de fortitudine mulierum*, Upsaliae, Literis Wernerianis, 1716.

⁷⁷ IANSONIUS DOCCOMENSIS, *Mercurius Gallobelgicus sive rerum in Gallia et Belgio potissimum: Ungaria quoque, Transylvania, Turcia, Polonia, Germania, Italia, Hispania, Anglia, aliis Europae Regnis et Provinciis ab anni 1594 Mense iulio usque ad annum 1596 gestarum*, Coloniae Agrippinae, Godefridus Kempensis, 1596, pp. 356-358.

⁷⁸ GUSTAVUS A. BARCHAEUS, *Dissertatio historico-politica*, cit., pp. 39-41 «non induetur mulier veste virili, nec vir utetur veste feminea, abominabilis enim apud Deum est, qui facit haec. Esset contra pudicitiam earum et verecundiam stolae inter militum versari turmas: quia lis est cum bello magna pudicitiae. Et consenserunt in hoc fere gentes omnes, ut honestum non videretur, prodire mulieres in publicum, aut consortiis virorum interesse. Sane omnis quoque disciplina militaris, nervus bellorum, penitus languesceret, si in iisdem contuberniis viris mixtae essent femi-

Di fatto, fra Medioevo ed Età Moderna, le donne che «scelsero» di diventare uomo e guerriero, nella maggioranza dei casi suscitavano curiosità, ma non destarono particolare scandalo, soprattutto quando tale scelta fosse giustificata da casi di particolare necessità⁷⁹, benché talora questo non bastasse, come nel caso della fuga di Eleonora d'Aquitania nel racconto di Gervasio da Canterbury⁸⁰. Un caso celebre di Età Moderna – reale, leggendario o, più probabilmente, sintesi di verità e immaginazione – fu quello di Catalina da Erauso. A un tempo donna e uomo, monaca – o pseudo-tale – e soldato, ella si rimodellò con sembianze maschili, per conquistare la libertà riservata agli uomini, ma forse anche per seguire una diversa sessualità. Indossò panni e assunse atteggiamenti virili, sfuggendo a un destino già segnato in famiglia: prendere i voti monastici. Nata a San Sebastián, probabilmente nel 1592, in una famiglia basca dalle radicate tradizioni militari, a quattro anni fu mandata nel convento domenicano di San Sebastián el Antiguo e fu in seguito trasferita, a causa del suo carattere ribelle, nel monastero di San Bartolomé, retto da

nae: ex communi enim cum his consuetudine tam corrupti nascerentur mores, ut qui armis antea fuerunt invicti, voluptatum nascerentur mores, ut qui armis antea fuerant invicti, voluptatum illecebris facile vincerentur. Et quis status tandem humanarum rerum futurus esset, quantus contemptus et aspernatio diffunderetur in viros, si metu quotidiano urgerent mulieres? quis enim non videt versa omnia fore ac contusa, si arma tractarent feminae, quae cum tanta virtute auctoritateque non polleant, ac viri, metu amittendae qualiscunque auctoritatis horrida saepissime aggredierentur. Consultius itaque videtur, feminis cum Marte nihil permittere commercii. Quin potius obsequii ac domesticae curae gloria contentae eant, illamque arripiant laudem, quam sapiens illa, quae mittit manum suam ad colum, non hastam; quae lanam quaerit et telam, non telum; et quae operatur consilio manuum suarum».

⁷⁹ D. GERVAIS, S. LUSIGNAN, *De Jeanne d'Arc à Madelaine de Verchères, la femme guerrière dans la société d'Ancien Régime*, in «Revue de l'histoire de l'Amérique française», 53, 1999, pp. 171-205, ma anche S. CRANE, *Clothing and Gender Definition. Joan d'Arc*, in «The Journal of Medieval and Early Modern Studies», 26, 1996, pp. 297-320.

⁸⁰ GERVASE OF CANTERBURY, *The Chronicle of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, London, Longman & Co., 1879, pp. 242-243 «Regina vero Alienor, cum mutata veste muliebri recessisset, apprehensa est, et sub arcta custodia reservata. Dicebatur enim quod ex machinatione ejus et consilio omnia haec parabantur. Erat enim prudens femina valde, nobilibus orta natalibus, sed instabilis». Gervasio di Canterbury doveva avere a mente Deuteronomio 22:5, secondo M. AURELL, *Political Culture and Medieval Historiography: The Revolt against King Henry II, 1173-1174*, in «History», 102, 2017, p. 764.

regole e clausura ben più rigide. Le sue continue trasgressioni le procurarono aspre punizioni, fino a che, a quindici anni, riuscì a fuggire. Tagliatasi i capelli e travestitasi da ragazzo, viaggiò per la Spagna svolgendo mestieri diversi prima di salpare per l'America, dove si guadagnò il soprannome di «la monja alferéz», la suora alfiere. Fra Cile e Perù, si arruolò nell'esercito con il nome di Alonso Díaz Ramírez de Guzmán e raggiunse il grado di capitano. Divenne un soldato, a tutti gli effetti in linea coi suoi tempi: frequenti risse, problemi con le donne, debiti di gioco. Dopo aver disertato, fu perseguita dalle autorità per vari reati, tra cui l'omicidio. Ferita gravemente in duello, credendo di essere in punto di morte, confessò finalmente al vescovo Augustin de Carvajal di essere donna e vergine, il che fu confermato da un esame condotto da levatrici. Non subì alcuna condanna, tornò in Spagna e presentò una petizione al Re Filippo IV, al fine di conseguire una pensione per i quindici anni di servizio militare svolti per lui. In un presunto incontro a Roma con il Papa Urbano VIII avrebbe persino ottenuto il permesso di continuare a vestirsi da uomo, in quanto vergine e per il suo servizio bellico in difesa della fede cattolica. Di questo speciale permesso, però, non c'è traccia, e potrebbe rientrare nei profili fantasiosi della sua presunta autobiografia⁸¹. Catalina de Erauso tornò in Messico e, dopo varie peripezie,

⁸¹ Lo si legge nella sua presunta autobiografia «Partí de Génova á Roma; besé el pie á la santidad de Urbano VIII, referíle en breve, y lo mejor que supe, mi vida y corridas, mi sexo y virginidad: y mostró su santidad esta estrañar tal caso, y con afabilidad me concedió licencia para proseguir mi vida en hábito de hombre, encargándome la prosecucion honesta en adelante, y la abstinencia en ofender al próximo, temiendo la *ulcion* de Dios sobre su mandamiento, non occides: y volvíme. Hízose el caso allí notorio, y fue notable el concurso de que me vide cercado, de personages, príncipes, obispos, cardinales, y el lugar que me hallé abierto donde queria, de suerte que en mes y medio que estuve en Roma, fue raro el dia en que no fuese convidado y regalado de príncipes; y especialmente un viernes fuí convidado y regalado por unos caballeros, por órden particular y encargo del senado romano, y me asentaron en un libro por ciudadano romano. Y el dia de san Pedro, 29 junio de 1626, me entraron en la capilla de san Pedro, donde vide los cardenales con las ceremonias que se acostumbra en aquel dia; y todos ó los mas me mostraron agrado y caricia, y me hablaron muchos: y á la tarde hallándome en rueda con tres cardenales, me dijo uno de ellos, que fue el cardenal Magalon, que no tenia mas falta que ser Español: á lo cual le dije: á mí me parece, señor, debajo de la correccion de vuestra señoría ilustrísima, que no tengo otra cosa buena» (CATALINA DE ERAUSO, *Historia de la monja de Alferéz*, J. MARIA DE FERRER [ed.], Paris, Julio Didot, 1829, pp. 116-117).

morì in un villaggio nei pressi di Veracruz nel 1650⁸². Pur con una biografia quantomeno romanzata, fu forse onorata dal Papa, forse le venne concessa una pensione dal Re Filippo IV, certamente divenne un mito come le Sante travestite della Tarda Antichità⁸³: senza dubbi non un mito in negativo.

Percepite come uomini dai commilitoni in un mestiere non particolarmente giuridicizzato, le donne-soldato non andarono, pertanto, incontro a pene, e senz'altro non a pene severe, quando venne svelato il loro autentico sesso⁸⁴. Questo, però, accadde quando le donne-soldato furono giudicate nel contesto del proprio esercito, in cui militarono in incognito. Ben diverso – come presto si vedrà – fu il più celebre fra i casi di donna-guerriero: quello di Giovanna d'Arco, giudicata, invece, dai nemici.

3.5. *Cause ludiche*

Troviamo talvolta nelle fonti dottrinali un'altra tipologia di travestimento «armato» lecito, ma in questo caso con la conservazione in pubblico della propria femminilità e con una finalità eminentemente ludica: ad esempio, la caccia. Poiché era difficile dedicarsi all'arte venatoria con abiti strettamente femminili, giuristi e teologi si interrogarono su tale possibile giusta causa di travestitismo. Il

⁸² Cfr. M.E. PERRY, *From Convent to Battlefield. Cross-Dressing and Gendering the Self in the New World of Imperial Spain*, in J. BLACKMORE, G.S. HUCHEON (ed.), *Queer Iberia: Sexualities, Cultures and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Durham, Duke UP, 1999, pp. 394-419; SH. VELASCO, *Lesbians in Early Modern Spain*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2011; M. PRENSKY, "Yo llana estoi": *relecturas y reescrituras hagiográficas de la leyenda de Catalina de Erauso*, in «Hispanic Issue», 127, 2012, pp. 227-247; C. REX, *Ungendering Empire: Catalina De Erauso and the Performance of Masculinity*, in M.M. BALKUN, S.C. IMBARRATO (ed.), *Women's Narratives of the Early Americas and the Formation of Empire*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 33-46.

⁸³ M. PRENSKY, *Yo llana estoi*", cit., p. 238 e *passim*.

⁸⁴ Per limitate ma emblematiche repertoriazioni cfr. J.A. SALMONSON, *The Encyclopedia of Amazons*, New York, Doubleday, 1992; M.-É. STÉNUIT, *Femmes en armes - Les guerrières de l'Histoire*, Paris, Éditions du Trésor, 2019. Per un esempio nordamericano di Antico Regime cfr. D. GERVAIS, S. LUSIGNAN, *De Jeanne d'Arc à Madelaine de Verchères*, cit., pp. 171-205.

canonista Adrien-Augustin de Bussy de Lamet (m. 1691)⁸⁵ ricordava un caso giuridico proposto ai dottori della Sorbona il 4 ottobre 1678: una matrona, di ottimi costumi e col permesso del marito, poteva partecipare a una battuta di caccia in abiti maschili? La risposta riprendeva il già citato dibattito in merito al rapporto fra *lex vetus* e *lex nova*. La norma deuteronomica, cerimoniale, ben poteva essere abolita o rettificata al lume dei valori cristiani. Il parere del Collegio dei dottori parigini fu quindi positivo, purché fosse presente il pieno consenso del marito che la desiderava quale compagna di caccia e purché non vi fossero rischi ulteriori, ad esempio di aborto⁸⁶. Il canonista tedesco Eusebius Amort (m. 1775)⁸⁷ elaborò, poi, una via mediana: la donna cacciatrice poteva vestirsi da maschio, ma avrebbe dovuto conservare qualche accessorio femminile che ne rendesse evidente il vero sesso⁸⁸. Un trucco leggero al volto, una collana, un velo annodato femminilmente: la distinzione sessuale doveva essere preservata.

Davanti al Sant'Uffizio pervenivano eccezionalmente anche casi – piuttosto curiosi – di travestimenti sessuali realizzati esclusivamente per diletto, che rientravano davvero a fatica in una qualsivoglia fattispecie di reato, ma che venivano comunque vagliati. Essi erano solitamente auto-denunciati, restarono sepolti nelle carte d'archivio e si persero quasi sempre insieme ad esse. In alcuni documen-

⁸⁵ LÉCUIY, *Lamet (Adrien-Augustin de Bussy de)*, in L.-G. MICHAUD (ed.), *Biographie universelle ancienne et moderne [...]*, 23, Paris, Michaud, 1819, pp. 283-284. Nell'opera *Le dictionnaire des cas de conscience*, che raccoglie casi di coscienza sottoposti alla Sorbona e sui quali si erano pronunciati Adrien Augustin de Bussy de Lamet e Germain Fromageau, compare anche un parere sul vampirismo approfondito recentemente da C. CIANCIO, «*Contra violatores sanctitatis sepulchrorum*». *Il Collegio dei teologi della Sorbona e la condanna del vampirismo*, in M. CAVINA (a cura di), *L'Università davanti alla stregoneria in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2022, pp. 97-118.

⁸⁶ [A.] DE LAMET *et al.*, *Dictionarium casuum conscientiae*, I, Venetiis, Typographia Balleoniana, 1784, pp. 332-333.

⁸⁷ Su di lui cfr. W. DECOCK, *Einblicke in den katolischen Beitrag zur Rechtsentwicklung in der Frühen Neuzeit*, in CH. STROM (hrsg.), *Reformation und Recht: Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, pp. 111-130.

⁸⁸ EUSEBIUS AMORT, *Dictionarium casuum conscientiae in quo dubia conscientiarum et controversiae forenses ecclesiasticae*, Augustae Vindellicorum, Fratres Veith, 1762, p. 1060.

ti romani si trova traccia di una bizzarra, e minima, tipologia di travestimenti «per gioco». Vediamone alcuni esempi. Nel 1717, a Orvieto, comparvero spontaneamente davanti al delegato del Sant'Uffizio alcune donne, accompagnate dalla contessa Elena Polidori. La fattispecie è abbastanza banale, ma – stando ai documenti d'archivio – non tanto infrequente. Nel palazzo dei Conti Polidori era ospitato un contadino infermo e Domenica Porretta, con alcune amiche, entrò nella sua stanza, mentre Paolo Angeloni, un famiglio, diceva: «Entrate Padre!». Travestita da confessore, Domenica si accostò al letto del malato, lo confessò, gli impose la penitenza e lo assolse usando termini di invenzione, e ridendone poi con le amiche. Interrogate circa le loro intenzioni, sostennero di avere agito soltanto per burla, pensando di non far nulla di male, «super intentione in relatione facti omnes dixerunt se credidisse tale iocum non fuisse peccatum, aliter illum non fecissent». Il 28 aprile 1727, Domenica Porretta fu condannata alla *abiuratio de vehementi* e alla penitenza, le sue sodali alla *abiuratio de levi* e alla penitenza, sottolineando che si era tenuto conto dell'auto-denuncia. Per quale reato? La «derisio Sacramenti Poenitentiae facta a muliere»: non ci si può prendere gioco di un sacramento⁸⁹.

Nel 1727, ad Ancona, nel confessionale di una chiesa, Girolama Buscarini fece le veci del confessore e simulò il sacramento con Maria Tesora, ponendole domande soprattutto sulla frequenza dei suoi rapporti sessuali col marito. Le due si auto-denunciarono spontaneamente al Sant'Uffizio, e il 25 aprile la sentenza si limitò a una bonaria ammonizione ad astenersi da siffatte bravate⁹⁰. Ancora ad Ancona, il 20 gennaio 1740, Giovanna Guardiani fu condannata alla *abiuratio de vehementi* con penitenza, in considerazione dell'auto-denuncia: *per iocum* si era travestita «habitu quasi virili cum pallio, et pileo», aveva somministrato la confessione a un bambino a letto malato, imponendogli la penitenza e impartendo l'assoluzione, e poi persino l'estrema unzione con olio comune⁹¹. Emerge con nettezza

⁸⁹ ADDF, S.O., St.St., N1c12, s.n.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, ma in particolare «Ancona 1740 / Giovanna Guardiani da Osimo zitella d'anni 30; li 24 novembre 1739 si è accusata sponte nel S. Offitio di detta Città, che per ridere, e per scherzo ha contrafatto sotto mentito abito da uomo il

la perplessità dei giudici ecclesiastici davanti a travestimenti di questo genere, ma evidentemente anche le coscienze dei fedeli esigevano una risposta tranquillizzante: dalle carte pare possa dedursi tale confronto psicologico.

Più in generale, Battista Trovamala (m. post 1494)⁹² nella *Summa Rosella* ritenne lecito il comportamento della donna che avesse indossato l'abito maschile per semplice divertimento: «Si mulier utitur veste virili vel econverso causa ludi vel ioci vel ex levitate absque pravata intentione sic non peccat mortaliter, immo multotiens nec venialiter»⁹³. Con ciò, si è al confine con un altro campo di polemiche, quello del Carnevale e delle maschere⁹⁴, che, come si è detto nell'introduzione, presenta peraltro una morfologia esterna a questa indagine. Maschere e lecite festività tradizionali, nelle quali venissero sospesi e magari capovolti i ruoli della realtà quotidiana, appartengono a una diversa fenomenologia, ampiamente studiata da storici e antropologi. Almeno un cenno merita invece un altro ambito, anch'esso estraneo a questa indagine, che presuppone nel travestimento una *voluntas* dissidente rispetto alle norme religiose, sociali e giuridiche. Si tratta del teatro, oggetto – come ben noto – di fortissime polemiche teologico-giuridiche dalla Tarda Antichità a tutta l'Età Moderna. Il travestimento è ovviamente frequentissimo nella tradizione teatrale, ma ciò che qui interessa è che nelle pagine della trattatistica in materia compaiono a volte considerazioni sul rilievo

proprio Curato, ed ha ascoltata la confessione di certo giovinetto infermo di anni otto col darli l'assoluzione e penitenza salutare, e successivamente d'aver finto di dare al medesimo giovine l'estrema unzione ungendoli con oglio commune la palma delle mani, e la fronte e dà per informate di quanto sopra alcune altre zitelle, che nomina, le quali da una stanza contigua a quella dell'infermo potevano commodamente vedere tutta l'operazione, che essa sponte comparente faceva».

⁹² Su di lui cfr. E. BELLONE, *Appunti su Battista Trovamala di Sale O.F.M. e la sua 'Summa Casuum'*, in «Studi Francescani», 74, 1977, pp. 375-402.

⁹³ BAPTISTA TROVAMALA, *Summa Rosella*, Venetiis, Georgius Arrivabenus, 1495, f. 215r, cit. in F. BOLDRINI, *Il caso di Giovanna d'Arco. La virilitas di una santa a processo nella Francia del Quattrocento*, in L. ZAK, F. FORLANI, S. MAS (ed.), *Between Freedom and Submission. The Role of Women in the History of the Church*, Münster, Aschendorff Verlag, 2024, p. 264.

⁹⁴ Si veda, per un esempio tardo-cinquecentesco, il maceratese *theologo pubblico* dell'Università di Perugia HORATIO CIVALLI, *Del male considerato tempo del carnevale, per gli molti inganni, e diversi strattagemmi del Diavolo inimico della humana salute*, Perugia, Pietropaolo Orlando, 1589.

della maschilizzazione in generale. Il canonista e teologo, oltre che inquisitore, Giovanni Antonio Bianchi (m. 1758)⁹⁵, sotto lo pseudonimo di Lauriso Tragiense «pastore arcade», nel volume *De i vizi, e de i difetti del moderno teatro* sottolineava che non vi erano vesti per uomo e per donna definite dalla natura. Al contrario, esse erano fissate dalle tradizioni locali, e il peccato/reato era la «menzogna» implicita nel capovolgerle col travestimento⁹⁶, onde la finzione sessuale era criminalizzata soltanto nella misura in cui vi fosse inclusa la volontà di ingannare. A queste conclusioni il Bianchi arrivò per via di una sorta di *argumentum ab absurdo*, giacché – scriveva – in caso contrario ogni forma d’arte, che porta con sé la finzione, sarebbe interdetta⁹⁷.

La riflessione sulla vincolatività del precetto biblico nelle dispute sul teatro aveva forse trovato la sua migliore sintesi a metà Seicento nell’opera di Giovanni Domenico Ottonelli (m. 1670)⁹⁸, un gesuita che scandì con nettezza i tasselli della sua lettura di Deuteronomio 22:5. L’obiettivo era quello di stabilire sul piano teologico-giuridico l’eventuale responsabilità dell’attrice comica travestita da uomo:

⁹⁵ Su di lui cfr. G. RECUPERATI, *Bianchi, Giovanni Antonio*, in DBI, 10, 1968, *ad vocem*.

⁹⁶ LAURISO TRAGIENSE, *De i vizi, e de i difetti del moderno teatro e del modo di correggerli, e d'emendarli*, Roma, Stamperia di Pallade, 1753, p. 213 «Ma per togliere ogni equivocazione in questa materia, conviene avvertire, che il vizio, o l'indecenza che porta seco questa mutazione non nascono già dalle vesti mutate, non avendo la natura stabilita alcuna vesta propria per gli uomini, e per le donne, ma procede dal mentire, e dal nascondere un sesso sotto abiti, e vesti, che la consuetudine de' luoghi ha determinate per altro sesso; posciachè quest'occultamento può esser cagione di disordini, e di lascivia».

⁹⁷ *Ivi*, p. 215 «altra cosa è che un uomo fingendo le parti di una donna imiti il vestimento, e l'azion femminile al cospetto di quelli, che sanno lui esser uomo, altra cosa è che mentisca e nasconda il proprio sesso sotto gonna femminile per farsi creder donna, ed ingannare altrui. Nel primo caso non intervien menzogna, come nel secondo: altramente mentirebbono tutti gli attori teatrali, i quali fingono nella scena personaggi per l'età, per lo grado, e per le condizioni diverse da quelli, che essi sono in realtà, e ingannerebbono gl'ascoltanti: anzi sarebbono menzognieri tutti i poeti, tutti i dipintori e tutti gli statuari, la cui arte consiste nel ben fingere imitando. Non tutte adunque le finzioni sono menzogne, ma quelle solamente, che indirizzate sono ad ingannare altrui».

⁹⁸ P. FORESTA, *Ottonelli, Giovanni Domenico*, in DBI, 80, 2014, *ad vocem*.

Questo peccato non s'intende theologicæ, con theologica colpa, et in genere moris prohibiti, come cosa vitiosa, illecita, prohibita, e contraria alla divina legge, e meritevole di castigo: cioè l'usar la donna il vestito di huomo non è peccato mortale né veniale; ma solo al più è un atto sconvenevole, innaturale, che ha dello straordinario, e del monstuoso. Come il Filosofo dice che la natura pecca nella produzione di una cosa, quando non la produce fornita con le sue solite condizioni: così sarebbe un arbore di olivo fatto grande, e vestito con le foglie di pero [...]. Rispondo che questa obiettionem mi porge comodità, e necessità di risponder meglio [...]. Dico:

La mutatione della veste feminea non è secondo sé o di sua natura peccato mortale alla donna [...], l'uso della veste virile nella donna è un'attione vitiosa da sé, non quasi che sia per sé stessa, o di sua natura cosa mala; come mala si è la bugia, la fornicatione, et altre cose di simil fatta; ma perché è un'attione del numero di quelle, che assolutamente considerate portano seco una certa deformità, overo disordine: e nondimeno diventano buone con la congiuntura di alcune circostanze. Tal'attione dunque è vitiosa da sé; perché ha l'apparenza di male, e se non viene giustificata con qualche buona circostanza, è veramente peccato [...].

Alle volte pecca solo venialmente la donna, vestendosi da huomo. Tutti i sopracitati dottori favoriscono questo mio detto nel caso della leggierezza, per cagion della quale una donna alle volte si veste da huomo, senza altra circostanza di più grave colpa [...].

Pecca mortalmente la donna vestendosi da huomo con intentione gravemente vitiosa, o con altra circostanza mortale [...].

La Comica, vestendosi da huomo per dilettar saltando nella presenza di persone forti di spirito, non pecca mortalmente [...].

Pecca mortalmente la Comica, vestendosi da huomo per dilettar comprendo a saltar, o a far altri giuochi nel publico theatro⁹⁹.

La causa di travestimento dell'attrice era solitamente nella «avidità di guadagnare in più maniere», e, secondo l'Ottonelli, le si sa-

⁹⁹ GIO. DOMENICO OTTONELLI, *Della christiana moderazione del theatro libro primo*, Firenze, Luca Franceschini e Alessandro Logi, 1648, pp. 164-168.

rebbe potuto imporre di provvedere alle sue necessità «senza l'uso del vestito virile e senza il salto scandaloso», seguendo invece le «buone leggi della christianità». In proposito, ricordava l'episodio – vera e propria *tranche de vie* – del quale era stata protagonista un'attrice/funambola, che riteneva fosse incorsa in peccato mortale:

E chi mai scuserà da peccato grave quella Comica Saltatrice, che l'anno 1641, andando per l'Italia, nel mese d'aprile si trattenne con i suoi compagni in una principal città, per guadagnar saltando, e procedendo così? Compariva vestita da uomo con un viso tutto lisciato, et imbellettato: e spesso con scandalo si poneva su la porta, ricevendo i pagamenti di coloro, che entravano, per vederla saltare, camminar su la corda, e far certe forze straordinarie, e maravigliose: dopo le quali tutte fatte, e vedute da tutti, ella scendeva dalla corda, cessava da i salti, prendeva una tazza in mano, et arditamente si cacciava tra la moltitudine popolare domandando la mancia a spettatori, e quivi diceva qualche parola ad altri, e molte ne sentiva dette da altri a sé, nelle quali, come in valle d'impurità, risonava l'echo di molta oscenità; e gli equivoci erano tali, che si potevano dichiarar univoci della libidine [...]. Hora di queste saltatrici, avide di guadagno, che non mancano a nostro tempo, chi dicesse che sono vitiosi mostri d'impurità, io non saprei contraddire, né meno, se aggiungesse che sono animate navicelle di Caronte, per traghettar molte anime alla miserabile e lacrimosa ripa di Acheronte¹⁰⁰.

In questi casi, salvo situazioni di scandalo del tutto eccezionali, appare peraltro con stringente evidenza, approfondendosi nel corso dei tre secoli dell'Età Moderna, lo iato fra rilevanza nella dimensione religiosa e semi-irrilevanza davanti alla giustizia di apparato. L'influenza teologica dovette, invece, rafforzare e/o confermare le norme giuridiche e, ancor più, quelle sociali di emarginazione e condanna delle attrici travestite, limitandone spesso formalmente o anche soltanto fattualmente le prerogative di *status*, con ricadute anche sul piano successorio e matrimoniale.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 169-170.

3.6. *Il prototipo della causa ingiusta: meretricio e lussuria*

Delle *causae iniustae* sulle quali maggiormente si appuntavano, i giuristi non fornirono mai un elenco tassativo, bensì meramente esemplificativo¹⁰¹. La prima decretistica e la stessa glossa ordinaria a D.30 c.6 – come si è visto – indicavano nel meretricio e nella lussuria il prototipo esemplare di causa ingiusta di travestimento sessuale. Fra Duecento e Trecento, Guido da Baisio (m. 1313)¹⁰² nel suo commento al *Decretum*, citando Uguccone, rilevava che il cattivo proposito alla base del travestimento era per eccellenza proprio l'esercizio del meretricio, che ne giustificava la condanna¹⁰³. Sulla stessa linea si collocava il *Dictionarium Iuris* di Alberico da Rosciate (m. 1360)¹⁰⁴, il più autorevole repertorio delle dottrine dei legisti nello stesso periodo¹⁰⁵. Si può quindi affermare che, salvo eccezioni che si evidenzieranno, dal XIV al XVIII secolo le riflessioni sulla maschilizzazione si adageranno su tali fondamenta¹⁰⁶.

¹⁰¹ Specie fra autori minori non mancano cause più defilate, su di un piano, peraltro, marcatamente moralistico. Si potrebbe fare l'esempio del messinese Alessandro Calamato (m. 1648), che ritiene ricorra spesso una *causa* di ipocrisia nell'indebito travestimento ALESSANDRO CALAMATO, *Selva novissima di concetti fondati nell'Autorità della Sacra Scrittura, de' Santi Padri, e d'altri gravissimi Dottori di Santa Chiesa*, Venetia, Combi e La Nou, 1663, p. 209. Considerazioni non molto dissimili si ritrovano nel calabrese FRANCISCUS PAVO (m. 1637), *Commentarius dogmaticus sive Theologica Interpretatio in Pentateuchum*, Napoli, Ioan. Dominicus Montanarius, 1635, p. 491.

¹⁰² Su di lui cfr. F. LIOTTA, *Guido da Baisio*, in DBGI, I, *ad vocem*.

¹⁰³ GUIDO DE BAISSIO, *Enarrationes super Decreto [...] Rosarium*, Lugduni, Hugo a Porta, 1549, f. 38v «Proposito. scilicet malo scilicet meretricio. Secus si bonum habent propositum scilicet ut peregre proficiscatur, vel ut castitatem servet, cum alias timeat de eam amittenda secundum Hu. habitum mutet. Deutero. xxii».

¹⁰⁴ Su di lui cfr. C. STORTI, *Alberico da Rosciate*, in DBGI, I, *ad vocem*.

¹⁰⁵ ALBERICUS A ROSATE, *Dictionarium*, Lugduni, Thomas Bertheau, 1548, [*ad vocem*] s.p. «Habitum an liceat clericis mutare dic quod sic ex iusta causa: alias non [...] Mulier quae propter luxuriam habitum virilem assumit, anathema sit xxxi. dist., si qua mulier».

¹⁰⁶ Per qualche esempio della ripetitività dei commenti in materia cfr. RAYNERIUS DE PISIS (m. 1348), *Pantheologia sive Univerſa Theologia*, Lugduni, Petrus Rigaud, 1655, p. 720; JOHANNES GERHARDUS (m. 1637), *Commentarium super Deuteronomium*, Jenae, Joh. Ludovicus Neunhanus, 1657, p. 1209 e *passim*; GIO. STEFANO MENOCHIO (m. 1655), *Stuore*, I, Roma, Felice Cesaretti, 1689, pp. 210-211; ZEGERUS BERNARDUS VAN ESPEN (m. 1728), *Scholia in Canones Gangrenses*, in ID., *Ius Ecclesiasticum Univerſum*, V, Venetiis, Antonium Graziosi, 1769, p. 230;

La storiografia, amplissima, sulla prostituzione in Età Moderna ha rilevato a più riprese – particolarmente nei casi di Firenze e Venezia¹⁰⁷, ma anche in Inghilterra¹⁰⁸ – la frequenza, davvero notevole, delle meretrici in panni maschili e capelli corti, arrivando questo ad essere il reato più ricorrente delle prostitute fiorentine fra Quattrocento e Cinquecento¹⁰⁹.

Quali i motivi del camuffamento in vesti maschili da parte delle meretrici? La storiografia sociale che si è occupata del problema ne enumera più d'uno, dalla maggiore facilità di movimento alle eccentricità sessuali dei committenti, né mancava nelle prostitute una qualche forma di *animus virilis* in quanto seduttrici e non sedotte. Certo è che nella legislazione minore in tema di regolamentazione del meretricio sono tutt'altro che infrequenti i bandi contro i travestimenti maschili delle prostitute, ad esempio nella Roma del primo Cinquecento¹¹⁰. Ci limitiamo qui a ricordare che il già citato giurista tedesco Christoph Crusius, nel suo saggio sugli indizi dei reati, richiamava il terribile episodio di una meretrice travestita da uomo che si introdusse per diversi mesi fra gli studenti a Wittemberg. Mentre si bagnava nel fiume cittadino, un gruppo di adolescenti scoprì che si trattava di una donna, e per questo fu aggredita e quasi affogò. Riuscì a fuggire, ma poco dopo venne ritrovata morta, strango-

JOANNES LAURENTIUS BERTUS (m. 1766), *Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu libri de theologis disciplinis*, IV, Pedeponti, Joannes Gastl, 1749, *passim*.

¹⁰⁷ In particolare cfr. M.J. ROCKE, N. GRENDI, *Il controllo dell'omosessualità a Firenze nel XV secolo: gli ufficiali di notte*, in «Quaderni storici», 22, 1987, pp. 701-723.

¹⁰⁸ Cfr. J.M. BENNETT, SH. MCSHEFFREY, *Women dressed as Men in Late Medieval London*, in «History Workshop Journal», 77, 2014, pp. 1-25.

¹⁰⁹ In generale appaiono ancora fondamentali gli studi di R.C. TREXLER, *La prostituzione fiorentina au XV^e siècle*, in «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 36, 1981, pp. 983-1015. In ambito storico-giuridico, si rinvia al ricchissimo volume di G.A. NOBILE MATTEI, «*Turpis Quaestus*». *Profili criminali del meretricio all'alba della Modernità*, Bologna, BUP, 2020.

¹¹⁰ ASR, *Camerale I*, b. 1748, reg. II, c. 91r (27 febbraio 1518 «pro preconio ne mulieres vadant ad stationes indute vestimentis virilibus»; reg. V, c. 47r (11 settembre 1522 «pro banno blasfemie et ludi et contra mulieres inhonestas ne portent habitum romanum nec se vestiant habitu virili»). Si ringrazia il dottor Gian Marco Palmieri per aver cortesemente fotografato le fonti. Si veda A. ESPOSITO, *Il bando come comunicazione. Esempi romani del primo '500*, in L. CAPO, A. CIARALLI (a cura di), *Per Enzo. Studi in onore di Vincenzo Matera*, Firenze, Firenze University Press, 2015, pp. 113-114.

lata con un laccio. Il Crusius non ebbe parole di compassione per la donna, ma si limitò a sottolineare freddamente che la sua simulazione fraudolenta del sesso maschile meritava la tortura, con eventuale conseguente pena della massima gravità, rimarcando che intorno alle Università urgeva stroncare il fenomeno delle meretrici travestite da uomo¹¹¹. Che si trattasse di una prassi ricorrente lo attestano anche le pratiche criminali canonistiche. Un esempio è in quella di Rosario Riccio Pepoli (sec. XVIII), professore nelle curie ecclesiastiche, che a proposito delle prostitute descrive – in area napoletana – le modalità di riconoscimento giuridico del sesso tramite l'intervento di testimoni e delle c.d. «mammane», chiamate a svolgere l'esame fisico del corpo e dell'apparato genitale¹¹².

3.7. *In materia di contratti: la l. Si decipiendi e la exceptio Velleiani*

Sulla base di un passo del Digesto la donna, che avesse assunto un'obbligazione per conto d'altri con l'intenzione di ingannare la controparte, non avrebbe poi potuto eccepire sulla base del Senatoconsulto Velleiano, che, per l'appunto, vietava alla *mulier* di assumere obbligazioni nell'interesse altrui:

D.16.1.30, Paulus, libro secundo sententiarum. / Si decipiendi animo vel cum sciret se non teneri mulier pro aliquo intercesserit, exceptio ei senatus consulti non datur: actionem

¹¹¹ CHRISTOPHORUS CRUSIUS, *De indicis delictorum*, cit., pp. 190-191 «Sic Wittebergae anno 1612 scortum nobile virili habitu aliquot menses cohabitavit studiosis Veneri operam dantibus, sed dolo et fraude palam detecta, mulier a pueris plebeis intercepta in rivum, qui civitatem transit; missa et aliquot in eo submersa, tandem aufugit, et paulo post in vicino Torgae oppido, laquelo strangulata fuit [...] Hae fraudes sceleratae et damnosae sat indicii ad torturam producant et merentur [...] Quemadmodum vero promiscuus usus vestium non habita ratione sexus, earumque luxus, iuxta politicos et iureconsultos indubitatum levitatis et inconstantiae indicium est [...] Si mulier superfluo vestitu et luxu non fuerit vestita, amores illegitimi eam non sollicitabunt, sed marito, sed marito, proli, totique familiae amica erit, ita multo gravius magisque praegnans oritur indicium ex celato mentitoque sexu, plurima equidem exempla quoad sexum faemineum novimus ubi iuenculae assumptis vestibus virilibus in Academiis se corpusque suum prostituerunt poena certe gravissima».

¹¹² R. RICCIO PEPOLI, *Pratica ecclesiastica de' giudizi criminali e d'appellazione*, II, Napoli, Antonio Migliaccio, 1753, p. 94.

enim, quae in dolum mulieris competit, amplissimus ordo non excludit¹¹³.

Sulla locuzione *decipiendi animo* già Accursio (m. 1264) nella Magna Glossa scriveva che la donna per l'inganno probabilmente si vesti da uomo, «*Decipiendi animo*. Forte induit se veste virili. Accur.» e il *casus* sollevato a margine proponeva la stessa ipotesi, che evidentemente non doveva essere così rara¹¹⁴. In relazione al Velleiano, l'esempio per eccellenza dell'inganno al creditore appariva dunque il travestimento da uomo. La Scuola dei Commentatori si appiattì su Accursio. Paolo di Castro (m. 1441)¹¹⁵ ne ricavò che la donna avrebbe ingannato il creditore ogniqualvolta lo avesse indotto falsamente a credere di essere in una situazione in cui non potesse ricorrere l'eventuale *exceptio Velleiani*, ma come esempio adduceva soltanto quello della travestita¹¹⁶.

La soluzione del Digesto era indubbiamente ragionevole, e i giuristi la confermarono. Alessandro Tartagni (m. 1477)¹¹⁷ ne sottolineò l'assonanza con altre previsioni del *Corpus Iuris Civilis*, come quella dell'esclusione dal beneficio della *restitutio in integrum* in relazione a un contratto in cui il minorenni si fosse detto falsamente maggiorenne, e quella dell'impossibilità per la donna di invalidare un contratto di vendita di un fondo in cui avesse omesso di dichiara-

¹¹³ Se una donna sia intervenuta a favore di qualcuno, con l'animo di ingannare o sapendo di non essere tenuta, non le si concede l'eccezione del senatoconsulto: infatti, il senato non esclude l'azione, che compete contro il dolo della donna.

¹¹⁴ *Digestum Vetus*, Lugduni, Hugo et Haeredes Aemonis a Porta, 1541, f. 323r «Casus. Si mulier pro aliquo intercessit induens vestes viriles, ut sic creditorem deciperet: an iuветur? Dicitur quod non».

¹¹⁵ Su di lui cfr. E. CORTESE, *Paolo di (da) Castro*, in DBGI, II, *ad vocem*.

¹¹⁶ PAULUS CASTRENSIS, *In Secundam Digesti Veteris partem Commentaria*, Venetiis, s.e., 1575, f. 110v «Mulieri quae decepit creditorem non datur exceptio. Et dicitur decepisse, quando induxit creditorem ad credendum aliquid, quod si esset verum, non daretur sibi exceptio: puta, quod eat masculus induendo se veste virili, ut in gl. vel quod in suam causam intercedebat [...] vel passa est obligare rem suam tanquam alienam [...] vel rem sibi obligatam tanquam non obligatam».

¹¹⁷ Su di lui cfr. A. PADOVANI, *Tartagni, Alessandro*, in DBGI, II, *ad vocem*.

re che era «dotale»¹¹⁸. Mario Muta (m. 1636)¹¹⁹ arrivò anche ad avvicinare la logica della *l. Si decipiendi* al caso – astratto? – della vergine, che, se fosse stata stuprata mentre era travestita da meretrice, avrebbe perso il *privilegium accusandi ex stupro*¹²⁰.

Alcune riflessioni si ritrovano anche nelle pagine del celebre giurista umanista francese André Tiraqueau (m. 1558)¹²¹, il quale, soffermandosi estesamente sulla *l. Si decipiendi*, esclude i casi in cui il creditore, nella fattispecie, si presume essere a conoscenza – ad esempio per vincoli di amicizia, vicinanza o parentela – del sesso del contraente, e quindi dell’invalidità dell’atto¹²². Sulla sua scia si pone Giovanni

¹¹⁸ ALEXANDER IMOLENSIS, *Consilia*, VI-VII, Lugduni, s.e., 1563, [lib. VI, cons. 122] «si mulier intercedens pro alio apud creditorem voluit decipere creditorem, ut quae induat se veste virili [...] non potest se tueri beneficio senatusconsulti Velleiani [...] si minor se maiorem dixerit, ubi etiam minor dolo asserens se maiorem: privatur beneficio restitutionis in integrum, et licet ibi in dubio non praesumatur dolus [...] non est mirandum: quia non ita praesumitur minor habere notitiam temporis sue nativitatis, sicut emancipationis [...] pro hoc etiam facit quia videmus quod si mulier alienat fundum dotalem et in alienatione non asserat esse dotalem, et sic emptorem circumveniat: non auditur si velit venire contra contractum».

¹¹⁹ Su di lui cfr. M.A. COCCHIARA, *Muta, Mario*, in DBGI, II, *ad vocem*.

¹²⁰ MARIUS MUTA, *In antiquissimas felicis S.P.Q.P. consuetudines*, Panormi, Decius Cyrillus, 1644, pp. 200-201 «Limitatur secundo ultra textum nisi ipsa mulier virili veste induat voluisset contrahentem decipere quia tunc in omni casu obligaretur [...] declarat non procedere quando contrahens sciret esse mulierem [...] sic alias si nesciret non iuvatur ipsa mulier: sic alias femina ipsa damnificatur etiam virgo existens, et indueretur veste meretricali nam non ob id habebit privilegium accusandi ex stupro sed de nihilo».

¹²¹ Su di lui cfr. G. ROSSI, *Incunaboli della modernità. Scienza giuridica e cultura umanistica in André Tiraqueau (1488-1558)*, Torino, Giappichelli, 2007.

¹²² ANDREAS TIRAQUELLUS, *De legibus connubialibus et iure maritali*, [gl. 8, nn. 135, 142, 143] ff. 341r-342r «Decimosexto quaero. Quid, si mulier maritata sine consensu mariti contrahat cum externo quopiam, cui se dolose iureiurando interposito afferat innuptam, et ita liberam ad contrahendum? Videtur valere contractus, per id quod iureiurando se extraneo, cui in simili dicitur, in l. 2. et 3. C. si minor se maio. dixer. ubi valet contractus factus a minore, qui se maiorem asseruit, nec iuvatur is beneficio restitutionis in integrum. et similiter quod habetur in l. fi decipiendi. in prin. et ibi no. D. ad Vellei. et l. foeminis. C. eo. ubi si mulier pro alio intercedens voluit decipere creditorem, ut quia induit vestem virilem, quo vir, non foemina crederetur, ut dicit gl.in d.l. Si decipiendi. valet huiusmodi intercessio, nec potest se tueri mulier ex Senatusconsulto Velleia. Quodque scribitur [...] si mulier in alienatione rei dotalis, eam rem non esse dotalem asserat, non auditur, si velit huiusmodi alienationem impugnare [...] Limitabis etiam secundo, ut id quod diximus procedat, nisi is, cum quo contrahit mulier, quae se dicit innuptam, verisimiliter sciat eam nuptam esse: ut quia vicinus est aut consanguineus uxoris, per

Stefano Lambertenghi (m. 1625)¹²³, che pure sottolinea le malizie del creditore, richiedendo eventualmente la prova della sua effettiva ignoranza, «quod tamen puto intelligendum nisi is, cum quo contrahit mulier, eam sciat esse mulierem, quia sciens non decipitur»¹²⁴. Rispetto a Tiraqueau, i commentatori posteriori della *l. Si decipiendi* si limitarono a sottolineare la necessità che dovesse ricorrere un accertamento sulla reale ignoranza del creditore al di là del travestimento. Pur nello stesso solco, Sigismondo Scaccia (m. 1634)¹²⁵ intese ricavarne un principio generale, proponendo la *l. Si decipiendi* quale corollario della regola per cui la specificazione sopravvenuta a un ente lo riqualfica in una differente specie, il che avviene esemplarmente nel

text. in l. de tutela. C. de in integ. resti. ubi si minor se dicens maiorem, liberaverit avunculum ipsius tutorem ab ipsius tutelae redditione, non valet huiusmodi liberatio ipso iure, cum avunculus ignorare verisimiliter non poterat aetatem minoris. Ex quo not. Bald. ibi, quod stante statuto, quod non possit minor 20. annis contrahere sine curatore, si soror contraxerit cum fratre, cui se iureiurando asseruit esse maiorem, non valet eiusmodi contractus: frater praefumitur scire sororis aetatem: ideo non videtur decipi, sed potius decipere, et inducere sororem ad contrahendum. Et [...] si stante statuto, quod filiusfamilias non possit se obligare sine consensu patris, quispiam filiusfamilias dicat se emancipatum creditori, qui id falsum esse sciat, non valet obligatio, quia dolus non infertur scienti [...] Et idem in statuto requirente consensum proximorum in contractu minoris».

¹²³ Su di lui cfr. M. TELESCA, *Lambertenghi, Giovanni Stefano*, in DBGI, I, *ad vocem*.

¹²⁴ IO. STEPHANUS LAMBERTENGUS, *Tractatus de contractibus eorum, quibus vel a iure communi, vel a statutis, sine certa solennitate contrahere permillum non est*, Mediolani, Antonius Antonianus, 1576, p. 154 «Sexto quaero, quid de muliere virili veste induta aduersarii decipiendi causa, an et tunc contractus per eam, ommissa statuti huius solennitate celebratus, valeat, et dicendum est valere per glos. in l. fi decipiendi, in prin. in glo. pri. D. ad S.C. Velle. quae dicit mulierem virili veste indutam ut aduersarium decipiat, S.C. Velleiani beneficio non iuari: quam fequuntur Alex. in cons. 122. quoniam, col. pri. lib. 6. et And. Tiraq. in tracta. de legi. connu. in glo. 8. in ver. de son mary, num. 135. incipi. 16. quaero. et faciunt quae dicemus intra in glo. 8. in ver. mariti, quaestio. xxiii. Quod tamen puto intelligendum nisi is, cum quo contrahit mulier, eam sciat esse mulierem, quia sciens non decipitur, l. nemo videtur, ubi glo. et Docto. concor. allegant. D. de reg. iur. Facit l. pri. §. usque adeo, et ibi glo. quae concor. citat. D. de iniur. ubi dicitur in volentem nullam fieri iniuriam: et quod not. Tiraq. in d. glo. 8. num. 142 et 143. ubi dicit si mulier sine consensu viri contrahens asserat se innuptam, valere tamen contractum, si is qui cum ea contrahit, sciat eam nuptam esse, et quod tradit Imo. in l. cum vir, col. 8. versi. et adde etiam. D. de usuca. ubi inquit, si mulier asserat fundum, quem vendit, dotalem non esse, alienationem ita demum valere, si emptor ignoret esse dotalem, secus si sciat».

¹²⁵ Su di lui cfr. D. TARANTINO, *Scaccia, Sigismondo*, in DBGI, II, *ad vocem*.

mutamento d'abito: se una vergine si veste da meretrice e viene lesa nella sua pudicizia, non potrà agire per ingiuria; se un chierico si traveste da laico e viene percosso da qualcuno, costui non verrà scomunicato; finalmente, se una donna si obblighi a favore di altri travestita da uomo, non potrà poi valersi del senatoconsulto Velleiano¹²⁶. Essenzialmente su queste basi dottrinali non ebbe difficoltà a formarsi una *communis opinio*¹²⁷. Chi mente con intenzione non deve sperare di ricavare un vantaggio dalla sua condotta, e nel pieno del XVIII secolo il giurista napoletano Giuseppe Sorge (m. 1763)¹²⁸ poteva scrivere lapidariamente, in calce alla *l. Si decipiendi*, che «dolosus non potest ex sua falsa assertione commodum reportare»¹²⁹.

¹²⁶ SIGISMUNDUS SCACCIA, *De commerciis et cambio*, Coloniae, Antonius Boetzer, 1620, p. 481 «qualitas, superveniens enti, reponit illud ens in diversa specie [...] et talis quis praesumitur, in quali habitu reperitur, et ideo si quis virginem, veste meretricia foeminae, non matris familias vestitam, de pudicitia tentaverit, iniuriarum non tenetur [...] item si quis percusserit clericum, veste laicali indutum, non incidit in excommunicationem, in quam incidit qui percutit clericum [...] Similiter (accedendo propinquius ad casum nostrum) si mulier veste virili induta pro alio intercesserit, Senatuscons. Velleiano non iuvatur». Per un'analisi del problema in un inquadramento più generale nella storia di genere si veda B. PASCIUTA, «*Juribus masculorum gaudeat*»: il lavoro delle donne e il lavoro da donna nella dottrina di diritto comune, in «Rivista Critica del Diritto Privato», 36, 2018, pp. 359-381, particolarmente p. 380.

¹²⁷ Si vedano, ad esempio, BALTHASARUS CONRADUS ZAHNNIUS, *De mendacii libri tres*, Francofurti et Coloniae, Jodocus Kalcovius, 1595, [LXII] pp. 708-709 «[Mulier mentiens] non multis hic exorbitando agam de abusu illo vestium, quo viri habitu foeminino, et foeminae virili incedunt, ita ut sexum discernere vix possis [...] Sed breviter hoc ad institutum promo, quod si mulier intercedens pro alio sese mentiat? Masculum, et ad eo facilius decipiendum induat se veste virili perdat in poenam huius mendacii protinus beneficium Senatus Consulti Velleiani»; IOANNES PETRUS SURDUS, *Decisiones Sacri Mantuani Senatus*, Venetiis, Haeres Damiani Zenari, 1605, [Decisio 164, «Uxor an possit se obligare in causam dotis, pro marito»] p. 367; LEANDRO GALGANETTI, *Statuta Almae Urbis Romae cum glossis*, Romae, Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1611, col. 260; JOACH. HENRICUS ALBRECHT HILDES, *Disputatio decima inauguralis de jure vestiario. d. 5. jul. mdclxxii*, in SAMUEL STRYCKIUS, *Dissertationes Iuridicae Francofurtienses*, Francofurti et Lipsiae, Samuel Wohlerus, 1743, p. 265 «Ulterius et foemina virilibus vestibus induta, si pro alio intercesserit, postea ad beneficium SCTi Vellejani confugere non potest, cum ita per mulierem deceptus sit creditor».

¹²⁸ Su di lui cfr. D. LUONGO, *Sorge, Giuseppe*, in DBGI, II, ad vocem.

¹²⁹ JOSEPHUS SORGE, *Jurisprudentia forensis. De contractibus inter vivos*, I, Neapolis, Januarius et Vincentius Mutius, 1740, p. 230, ma già aveva scritto ANELLUS AMATUS, *Consilia seu responsa. Centuria Prima*, Neapoli, Constantinus

4. *Reliquie del Tardo Antico: il divieto del taglio dei capelli*

Rispetto alla norma di diritto divino contro il travestimento, minore interesse suscitò fra gli interpreti quella graziana contro la foggia virile dei capelli e dei peli, quale momento di maschilizzazione. Si trattava di un tema ben presente nella dottrina tardo-antica e che si formalizzò a Gangres quale integrazione del travestimento. In quanto tale assurse al mito, quasi consequenziale alla trasformazione dello spirito. Nella letteratura agiografica ricorrono monache, o comunque *virgines sacrae*, a cui crebbe la barba, per garantirne la castità. Santa Wilgefortis, la «Santa barbata» per eccellenza, pur di non sposarsi con l'uomo scelto per lei dal padre e per rimanere pura, implorò Dio di renderla ripugnante: il risultato fu che le sarebbe tosto cresciuta una folta barba¹³⁰. Nel XII secolo, il monaco Burcardo de Bellevaux fu l'autore di una curiosa operetta, l'*Apologia de barbibus*, tesa a dimostrare che la barba era un attributo ineludibile del chierico¹³¹. In un capitolo, sullo spunto delle lettere di Gregorio Magno, si soffermava sul caso di Galla, una pia donna barbata. La barba le sarebbe derivata dal maggior calore del proprio corpo, intimamente maschile, più idoneo alla crescita di peli, in quanto il corpo femminile si differenzierebbe per la freddezza. Secondo i pareri medici, «medici dicere quod nisi ad amplexus viriles rediret, calore nimio contra naturam barbas esset habitura», Galla avrebbe potuto perdere la barba soltanto venendo meno al suo voto di castità, ma essa piamente rifiutò, preferì assimilarsi ai maschi in quanto barbata, piuttosto che tradire la sua promessa a Dio¹³². L'abbondanza di peli è un tratto essenziale nella costruzione del genere maschile,

Vitalis, 1648, [cons. 58] p. 246 «nec potest ex eo contractu dolosus commodum aliquod referre, et sic nec invitum bonaefidei emptorem illaqueare».

¹³⁰ Cfr. F. VILLEMUR, *Saintes et travesties*, in «Clio. Femmes, Genre, Histoire», 10, 1999, particolarmente pp. 72-77; L. WALLACE, *Bearded woman, female Christ. Gendered transformation in the Legends and cult of Saint Wilgefortis*, in «Journal of Feminist Studies in Religion», 30, 2014, pp. 43-63.

¹³¹ In generale cfr. G. BORMOLINI, *Le tradizioni monastiche sulla barba e i capelli*, in «Rivista di ascetica e mistica», 2, 2003, pp. 355-382.

¹³² BURCHARDUS DE BELLEVAUX, *Apologia de barbibus*, E.PH. GOLDSCHMIDT (ed.), Cantabrigiae, Cambridge University Press, 1935, pp. 35-36. Su Galla cfr. F. VILLEMUR, *Saintes et travesties*, cit., pp. 75-76.

andando a simbolizzare l'autorità e la superiorità dell'uomo sulla donna sotto ogni profilo. Se ci si allontana dalle «usanze naturali», per cui la barba è di decoro per l'uomo e non per la donna, ne risulta soltanto *deformitas et confusio* contro natura. Galla si nega però all'amplesso maschile, conservando integre la sua virtù e la sua barba, quale segno di una sorta di maschilità votata al servizio di Dio¹³³.

Scarso fu l'interesse per il tema della dottrina medievale e moderna. Il giurista di Tubinga Philipp Camerarius (m. 1624)¹³⁴, nella sua opera più nota – *Operae Horarum Subcisivarum, sive Meditationes Historicae* –, tradotta in tedesco, inglese e francese¹³⁵, ci offre una visione del problema in Età Moderna. Anche il diritto divino biblico – il riferimento per i commentatori è *in primis* alla vicenda della «barba di Aronne» – vi faceva una modesta comparsa, assai rara nella dottrina cattolica, circa la recezione e i limiti del divieto per i maschi di radersi barba e capelli, che anche in questo caso avrebbe avuto origine in contrapposizione agli usi pagani, una usanza conservata in area ortodossa – e presso varie altre etnie – dove il taglio della barba era considerato un oltraggio e poteva anche essere incluso fra le pene¹³⁶. Secondo il Camerarius, il punto è che i Padri della Chiesa avevano insegnato che la barba e i capelli non erano mere «cose» materiali, ma che erano densi di richiami mistici allo spirito: «barba et capilli in sacris literis, non tanquam res corporeae intelligendae, sed metaphorica significatione ad animam referenda sint»¹³⁷. Che si tratti di una norma di diritto tradizionale ben radicata nelle culture più diverse era attestato anche dalla testimonianza di Tacito, nel *De Germania*, sull'adultera cacciata di casa e trascinata dal marito a frustate per le strade,

¹³³ Si veda soprattutto S. AGACINSKI, *Métaphysique des sexes*, cit., pp. 145-153, 186-188.

¹³⁴ Su di lui cfr. W. KÜHLMANN, *Camerarius, Philipp*, in *Verfasserlexikon – Frühe Neuzeit in Deutschland 1520-1620*, 1, Berlin, de Gruyter, 2011, *ad vocem*.

¹³⁵ PHILIPPUS CAMERARIUS, *Operae Horarum Subcisivarum, Sive Meditationes Historicae [Centuria Prima]*, I, Francofurti, Ioachim Wildius, 1658, pp. 165-169; ID., *Operae Horarum Subcisivarum, Sive Meditationes Historicae [Centuria Secunda]*, II, Francofurti, Ioachim Wildius, 1658, pp. 170-174.

¹³⁶ *Ivi*, II, pp. 171-173.

¹³⁷ *Ivi*, I, p. 165.

nuda e con i capelli rasati¹³⁸, una norma sociale che venne accolta in numerosi corpi di leggi ancora nel XVI secolo¹³⁹.

Abbiamo visto come nella glossa ordinaria al *Decretum* e nella prima decretistica già si annotava che un taglio «maschile» dei capelli era utilizzato qua e là in monasteri femminili, e che – ancor più che per l’abbigliamento – le consuetudini locali giustificavano l’assimilazione dell’acconciatura: lo sottolineava con nettezza il già citato Guido da Baisio¹⁴⁰. Se il diverso abbigliamento aveva la primaria funzione di distinguere i sessi, il taglio dei capelli si riannodava al dettato paolino e all’analogia col velo, onde la loro recisione andava a costituire un vero e proprio atto di ribellione alla superiorità maschile¹⁴¹. Ricordiamo la già citata D. 30 c. 2:

Quaecumque mulier, religioni iudicans convenire, comam sibi amputaverit, quam Deus ad velamen eius et ad memoriam subiectionis illi dedit, tanquam resolvens ius subiectionis, anathema sit.

Il più articolato commento a *Quaecumque mulier* fu molto probabilmente quello dello spagnolo Juan de Torquemada (m. 1468)¹⁴², che sintetizzò largamente la dottrina precedente, e individuò il peccato/reato degno di anatema nella donna che si tagliava i capelli sulla base di tre imputazioni:

¹³⁸ TACITO, *Germania* 19.1 «Paucissima in tam numerosa gente adulteria, quorum poena praesens et maritis permessa: absctis crinibus nudatam coram pro-pinquis expellit domo maritus ac per omnem vicum verbere agi».

¹³⁹ PHILIPPUS CAMERARIUS, *Operae Horarum Subcisivarum*, cit., I, pp. 166-168.

¹⁴⁰ GUIDO DE BAISSIO, *Enarrationes super Decreto [...] Rosarium*, Lugduni, Hugo a Porta, 1549, f. 38v «Amputaverit. [...] Sed in multis locis moniales tonduntur [...] ubi etiam dicam: vel dicas quod hoc intelligitur de feminis laicis: monache enim non sunt laice, sed ecclesiastice persone Deo dicat [...] Religioni contrarium sit modo in quibusdam partibus sive locis circa moniales».

¹⁴¹ R. JÜTTE, *Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler)*, in «Saeculum», 44, 1993, pp. 65-89; S.W. WADE, *Gertrude's Tonsure: an examination of hair as a symbol of gender, family and authority in the seventh-century Vita of Gertrude of Nivelles*, in «Journal of Medieval History», 39, 2013, pp. 129-145.

¹⁴² Su di lui cfr. T.M. IZBICKI, *Protector of the faith: Cardinal Johannes de Turrecremata and the defense of the institutional Church*, Washington, Catholic University of America Press, 1981.

1. atto di disprezzo verso Dio che ha concesso alla donna una chioma particolarmente attraente quale ornamento;
2. atto contrario al diritto naturale che induce la femmina a valorizzare i propri capelli per attrarre l'uomo, formare la famiglia e favorire la riproduzione;
3. atto palesemente eversivo contro la superiorità dell'uomo sulla donna alla stregua del velo.

Fra tali motivazioni – peraltro già circolanti anche prima del suo commentario – Torquemada, ricorrendo ancora una volta alla *iusta causa*, sottolineava lo *status* di eccezione della donna che avesse preso i voti. Essa acquistava un diritto analogo al *poenitentiae lamentum*, entrando in una sorta di periodo di lutto durante il quale era costume femminile tagliarsi i capelli. Ritornava la figura – centrale nell'immaginario – della vergine e di quel voto di castità che promuove le spose di Cristo *in dignitatem virilem*, libere dalla soggezione agli uomini e direttamente congiunte a Gesù¹⁴⁵.

¹⁴⁵ IOANNES A TURRECREMATA, *In Gratiani Decretorum primam doctissimi commentarii*, I, Venetiis, Hieronymus Scotus, 1578, pp. 276-278 «Sequitur secundum ca. in quo ponitur detestatio, et anathematizatio secundae superstitionis, quae aliquae mulieres iudicantes ita religioni convenire comam sibi datam a deo ad velamen, quam ad memoriam subiectionis amputant, et praescindunt. Sed pro pleniori eius intelligentia quaeritur, utrum licite possit mulier sibi amputare, sive praescindere comam. Et arguitur quod non primo ex isto c. Secundo ex sententia Apostoli, unde hoc c. sumptum est. Prima ad Corin. 1 ubi expresse ponit, non decere mulierem comam deponere. in oppositum arguitur sic. Sanctimonialia tonduntur: ergo videtur, quod hoc sit licitum, quoniam alias sacra monialium religio hoc non admitteret. Respondeo dicendum sub duabus conclusionibus. Prima conclusio est, quod indecentissimum est, quod mulieres, sive laicae comam tondant, sive praescindant. Ista conclusio est, huius capit. Est etiam primo Apostoli Pauli prima ad Corint. Undecimo. Cuius conclusionis videntur esse plures rationes. Prima est, quia tales mulieres comam tondentes, videntur agere contra dispositionem divinam, quae illis comam dedit ad ornamentum. Propter quod Apostolus, ubi supra ait. Turpe est mulierem tonderi, et infra mulier si comam nutriat gloria est illi, quia data est illi ad ornamentum, unde subditur, quoniam capilli pro velamine ei dati sunt. Secunda ratio, quia mulieres sic comam tondentes, sive praescindentes, videntur agere contra naturale ius, quod patet sic ratione Apostoli quia cum mulier naturalem habet inclinationem ad comam nutriendam, unde ad hoc student, ut in pluribus diligenter videtur, quod contra ius naturale agant, quae tondentur. Esa.24. Transgressi sunt foedus sempiternum idest ius naturale. Tertia ratio sumitur, quia est signum subiectionis in muliere. Est enim sicut ait Apostolus vir gloria Dei, mulier vero gloria viri, gloria vero Dei est revelanda, gloria vero hominis est occultanda, propter quod decens est caput mulieris velari. Mulier enim cum sit

Nella sua celeberrima *Summa*, anche il già citato Silvestro Mazzolini si chiese se commettesse un qualche peccato/reato la donna che si tosasse, maschilizzandosi. A suo avviso, tale atto era in evidente contrasto col diritto canonico, sia che si trattasse della cosiddetta «chierica», sia che si facesse riferimento all'acconciatura che ha luogo «tramite il taglio dei capelli fino alle orecchie», ciò tuttavia soltanto nel caso in cui ella intendesse rimanere laica, e salvo consuetudine contraria o un qualche stato di necessità, come una malattia o altre simili situazioni. Se, invece, il taglio avveniva senza una giusta causa, la donna peccava mortalmente e doveva essere scomunicata. A questa tesi si opponevano altri canonisti, i quali ritenevano non esservi peccato mortale, se la donna agiva in tal modo soltanto per superficialità o stoltezza, mentre era grave peccato mortale se ella era condotta dalla superstizione o dal meretricio, in totale sprezzo per il significato religioso della chioma, simbolo della soggezione della donna all'uomo¹⁴⁴.

creata propter virum in adiutorium .s. generationis, sicut patiens est propter agens, et materia propter formam, unde dicitur Gen. 2. Non est bonum esse hominem solum faciamus ei adiutorium simile sibi, mulier naturaliter subiecta est viro, velamen autem capitis est signum subiectionis, unde mulier sicut dicit Apostolus debet haber velamen super caput suum, quando Deo assistit orando et per hoc ostenditur, quod non immediate subest Deo, sed subiicitur etiam viro sub Deo, haec enim significat velamen, quod capiti supponitur, unde alia litera, ut dicit S. Thom. Super capitulo habet, quod mulier debet habere potestatem super caput suum, et idem est sensus. Nam velamen est signum potestatis, secundum quod in psalmo dicitur. Imposuisti homines super capita nostra. Secunda conclusio. Mulier non tantum comam amputans, sed ita facere convenire religioni christianae iudicans sive asserens, non modo peccat contra honestatem, sed etiam errat contra scripturam sanctam quam Apostolus docet I. ad Cor. II. de qua in superiori conclusione ista conclusio est manifesta. Unde ad rationes in oppositum dicendum, quod tex. iste intelligitur de laicis mulieribus, et non de religiosis foeminis, quae ecclesiae, et deo dicatae sunt personae, ut 12 q. 1 duo. Et huius ratio potest assignari duplex, secundum S. Thom. super epistolam ad Cor. loco supra nominato. Primo quidem, quia religiosae mulieres ex hoc ipso, quod votum viduitatis, aut virginitatis assumunt Christo desponsatae promoventur in dignitatem virilem, ut pote liberatae a subiectione virorum, et immediate Christo coniunctae. Secundo, quia mulieres intrantes religionem assumunt poenitentiae lamentum. Est autem consuetudo virorum, quod tempore luctus comam nutriant, quasi hoc sit suae conditioni conveniens, mulieres autem econtrario tempore luctus comam deponunt, unde dicitur Hier. 7. Capillum tuum tonde, et sume in directum planctum».

¹⁴⁴ SYLVESTRUS PRIERAS, *Silvestrina Summa, quae summa summarum merito nuncupatur*, Antverpiae, Petrus Bellerus, 1578, pp. 428-429 intorno al travestimento, ma in particolare «quaeritur, utrum peccet foemina se attendens? Et dico, quod foemina

Compare persino, con qualche ironia, il motivo estetico. Il già citato Rodrigo da Cunha y Silva scrive che nemmeno a Vulcano sarebbe piaciuta Venere, se fosse stata calva:

Collige ex textu non debere mulieres comam sibi data a Deo ad velamen, et memoriam subiectionis amputare, et praescindere [...]. Sic etiam apud authores profanos legimus comam in mulieribus esse pulchritudinis signum, et ornatum [...] ne ipsa Venus foeminarum pulcherrima ipsi Vulcano placere potest, si calva esset [...]. Intellige tamen textum de laicis mulieribus, non autem de religiosis foeminis, quae Deo, et Ecclesiae, dicatae sunt [...] quia virgines intrantes religionem assumunt poenitentiae lamentum, mulieres vero tempore luctus comam deponunt [...]. Alia ratio potest adduci; namque coma symbolum est cogitationis, unde magno quidem studio a monialibus cogitationes superfluae amputandae sunt [...]. Potest etiam caeremonia haec abscisse comae, ad mortis votum, aut praeviam animi preparationem referri nam quod solebant morituri prius honoris insignia ne illo habitu morerentur, deponere, capillos praesertim, et capitis honorem [...]. Ex his verbis deducunt DD. quod si castrum habeat arma depicta alicuius domini in signum subiectionis si deleantur illa arma, dicitur tolli subiectionem domino, et sic per dominum possunt vasalli tanquam rebelles puniri, nisi aliter appareat de causa delendi¹⁴⁵.

tonsurari non debet, etiam causa religionis [...] Et intellige non solum de tonsura quae dicitur clerica, sed etiam de rasura, quae fit per abscissionem capillorum usque ad aures [...] quae vult in saeculo remanere, qua etiam excusat consuetudo contraria. Adde etiam necessitas, puta infirmitatis, vel huiusmodi. Si autem id sine necessitate faciat, Summa Ang. dicit etiam peccare mortaliter, cum sit excommunicanda [...] Sed Sum. Ros. tenet contrarium, dicens non esse mortale, si hoc faciat ex levitate aut fatuitate [...] quando hoc facit ex superstitione, et ad facilius meretricandum: et in contemptum significationis comae, id est, subiectionis ad virum [...] resolvens ius subiectionis».

¹⁴⁵ RODERICUS A CUNHA, *Commentarii in primam partem Decreti Gratiani*, cit., pp. 213-214. Si ricava dal testo che le donne non devono tagliare e troncare la chioma donata loro da Dio in guisa di velo e ricordo della propria soggezione [...] Così anche presso autori profani leggiamo che la chioma è attributo di bellezza e ornamento [...] così che nemmeno Venere la più bella fra tutte le donne sarebbe potuta piacere allo stesso Vulcano, se calva [...] Interpreta tuttavia il testo nel senso che tratta delle donne laiche, non invece di quelle religiose, che sono state dedicate a Dio e alla Chiesa [...] poiché le vergini entrando in religione assumono il *poenitentiae lamentum*, le donne invero abbandonano la chioma nel tempo del lutto [...] Può essere addotta un'altra ragione; e infatti la chioma è simbolo di riflessione,

In conclusione, il taglio dei capelli da parte delle donne era stato e restava – fatte salve le consuetudini e le giuste cause individuate dai giuristi – un simbolico atto eversivo contro la struttura gerarchica e organica nella società patriarcale.

5. *Quale pena per la maschilizzazione?*

Il già citato Christoph Crusius osservava che nella repressione criminale dell'occultamento del proprio sesso, *sexus celatio sive abusus*, tutto si riduceva a un problema di accertamento della finalità e della volontà criminali¹⁴⁶. Il giurista spagnolo Pedro Plaza y Moraza (m. 1564), autore di un trattato che circolò ampiamente nella criminalistica dotta di Età Moderna, la *Epitome delictorum causarumque criminalium, ex iure pontificio regio et caesareo*, fu tra quanti – la tesi era controversa – rivendicarono alla giurisdizione religiosa il tema del travestimento femminile, sostenendo che la sua repressione con irrogazione della scomunica dovesse essere trattata dal vescovo, e ritenne altresì che tale reato – salve le consuetudini locali – dovesse comportare *ipso iure* la nota d'infamia e l'inidoneità a testimoniare¹⁴⁷.

onde in verità con grande cura le riflessioni superflue sono troncate dalle monache [...] Questa cerimonia della chioma tagliata può anche essere riferita ad un voto di morte o ad una previa preparazione dell'anima, infatti – poiché i morenti erano soliti deporre prima le insegne d'onore per non morire con quell'aspetto, i capelli soprattutto, e l'ornamento della testa [...] Da queste parole i giuristi deducono che, se un castello rechi dipinte le insegne di un qualche Signore a simbolo di soggezione, se quelle insegne siano cancellate, si ritiene che sia venuta meno la soggezione al Signore, e così i vassalli possono essere puniti dal Signore in quanto ribelli, a meno che non appaia una diversa causa di cancellazione.

¹⁴⁶ CHRISTOPHORUS CRUSIUS, *De indiciis delictorum*, cit., p. 190 «haec sexus celatio sive abusus, ad thema praesens, ut diximus, haud spectat, solum hoc in consideratione est, quo fine et usu reus sive rea sexum mentita fuerit. Voluntas enim et propositum distinguunt maleficia».

¹⁴⁷ PETRUS A PLAZA, *Epitome delictorum causarumque criminalium, ex iure pontificio regio et caesareo*, I, Venetiis, Hyeronimus Scotus, 1573, pp. 77-78 «infamia notantur, et a testimonio repelluntur [...] a cuius quidem punitione immunis erit, si sane his vestibus utatur ex regionis more [...] Postremo has repentinas mutationes vestimentorum posset episcopali dignitate insignitus sub excommunicationis sententia prohibere, eo maxime cum ad episcopalem dignitatem pertineat peccandi occasionem auferre».

In realtà, si trattava di un crimine di misto foro. Per la sua trasversalità fra strutture patriarcali, istanze religiose ed esigenze di ordine cetuale e pubblico, la maschilizzazione si ritrovò perseguita, secondo i casi e le occorrenze, davanti all'Inquisizione, davanti a tribunali religiosi e davanti a tribunali laici di tutti i livelli, financo davanti alla polizia, così come norme che criminalizzavano il travestimento femminile le ritroviamo – come si è visto – nello *ius divinum*, nello *ius canonicum*, ma anche nelle legislazioni laiche, dalle più alte alle più basse.

Sul piano strettamente religioso, la sanzione consisteva in una prima ammonizione sotto pena di scomunica da parte del Vescovo e, in assenza di posteriore emenda, nella scomunica. Si tratta di una prassi stabile e sedimentata dal Medioevo a tutta l'Età Moderna. Per un esempio, si può rinviare a un passo di un testo religioso popolare sui casi di coscienza redatto da Marco Scarsella (sec. XVI)¹⁴⁸. Il riferimento alla causa e alla morfologia del reato determinò in dottrina – e, come si vedrà, nella prassi – graduazioni di colpa. Secondo argomentazioni sviluppate anche dal già ricordato Leonardo Lessio in relazione alla causa, il giudice avrebbe dovuto distinguere secondo una gerarchia di tre livelli di responsabilità:

1. peccato mortale, se il travestimento era compiuto quale veicolo del male;
2. peccato veniale, se compiuto *ex levitate*, cioè con superficiale leggerezza;
3. irrilevanza, se compiuto per giusta causa¹⁴⁹.

Tali argomentazioni esprimevano la *communis opinio*, e si ritrovano nella *Summa Sylvestrina*, nella *Summa Armilla* del piacentino

¹⁴⁸ MARCO SCARSELLA, *Giardino di sommisti nel quale si dichiarano dodecimila, e più casi di coscienza*, I, Venetia, Giacomo Antonio Somasco, 1595, p. 316 «Si dimanda: “Una donna haveva per usanza il stravestire, et andare in habito virile, se peccò? Resp. di sì, et mortalmente, né si deve da alcuno sopportarla. Et il Vescovo la deve avvertire, sotto pena di scomunica, la quale se dopo ammonita non s'emenderà, deve senza rispetto scomunicarla, percióche, quando questo fosse tolleratosi farebbe tanto licentiosa al peccato, che facilissimamente sempre peccarebbe. Et anche quelli chierici, che usassero l'abito secularesco, o donnesco, poiché a loro è prohibito, sotto pena di peccato mortale».

¹⁴⁹ LEONARDUS LESSIUS, *De iustitia et iure*, cit., pp. 727-730.

Bartolomeo Fumi (m. 1555 ca.)¹⁵⁰, nell'*Enchiridion* di Martín de Azpilcueta Jaureguizar (m. 1586)¹⁵¹, e ancora nella *Theologia Moralís* di Alfonso Maria de' Liguori (m. 1787)¹⁵². Un legista di grande fama come André Tiraqueau accanto alle fonti canonistiche adduceva il passo ulpiano sovracitato (D.34.2.23), dove si leggeva che difficilmente gli uomini possono usare vesti femminili e le donne vesti maschili senza incorrere nello scandalo e nella riprensione sociale; e rammentava, al contempo, la disputa fra chi riteneva che dal travestimento derivassero infamia ed esclusione dal ruolo di testimone in processo, come si è visto in Pedro Paolo y Moraza, e chi invece lo negava. Il Tiraqueau era di questo secondo avviso sulla base di considerazioni strettamente giuridiche, giacché non appariva lecito in materia criminale dedurre l'applicazione dell'infamia a una fattispecie per via meramente interpretativa, senza che fosse esplicitamente prevista nel Digesto¹⁵³. Effettivamente il passo delle Pandette non accennava all'infamia, ma si limitava ad attestare la diffusione di una norma sociale, cioè la cattiva fama e l'emarginazione dalla comunità per chi si vestisse con abiti di sesso diverso, salvo ricorrenze periodiche e consuetudini o situazioni particolari. Per fare un esempio, negli archivi di Malines è stato rilevato il caso di una donna che nel 1484 andava in giro vestita da uomo e con atteggiamenti maschili: fu bandita per un anno dalla città e condannata a recarsi in pellegrinaggio a Milano¹⁵⁴, mentre il già citato giurista Johann Friedrich Kandler ricordava che il travestimento

¹⁵⁰ BARTHOLOMEO FUMO, *Somma Armilla*, Venetia, Domenico Nicolini, 1581, ff. 169v, 182r. Su di lui cfr. S. GIORDANO, *Fumi, Bartolomeo*, in DBI, 50, 1998, *ad vocem*.

¹⁵¹ MARTINUS AB AZPILCUETA, *Enchiridion, sive Manuale Confessariorum et Poenitentium*, Lugduni, Gulielm. Rovillius, 1524, f. 323v.

¹⁵² ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Theologia moralis*, I, Torino, Giacinto Marietti, 1846, p. 247 «Si foemina utatur veste virili, prava intentione, aut periculo scandali et vel contra, tantum ex levitate, sine prava intentione, aut periculo scandali et libidinis, veniale tantum erit; alias mortale; nullum vero si ex necessitate. Si mulier utatur veste virili, ex se non est peccatum grave; sed posset grave esse ex circumstantiis periculi libidinis vel scandali [...] Secus autem est tantum veniale; e aliquando nullum, si adsit iusta causa, v.gr. ad se occultandum».

¹⁵³ ANDREAS TIRAQUELLUS, *De legibus connubialibus et iure maritali*, Parisiis, Iacobus Kerver, 1546, f. 34rv.

¹⁵⁴ L.TH. MAES, *Les délits de moeurs dans le droit pénal coutumier de Malines*, in «Revue du Nord», 30, 1948, p. 11.

sessuale era un crimine capitale, punito con la morte, presso i Messicani della Nuova Spagna¹⁵⁵.

Le donne criminali maschilizzate tendevano a interiorizzare quei tradizionali comportamenti che costruivano il genere maschile nella società patriarcale, al punto da farsi la fama di spietate brigantesse, che arrivavano a costituire e comandare bande composte anche da maschi. Il travestimento si collocava talvolta fra brigantaggio e meretricio¹⁵⁶. Il giurista Eliseo Danza da Montefusco (m. 1660)¹⁵⁷ redasse un suggestivo responso sul punto di diritto che le brigantesse travestite da uomo dovessero essere punite con le stesse pene previste per i maschi, benché le pragmatiche napoletane fossero al maschile¹⁵⁸.

Spicca per realismo un brillante saggio giuridico, *Falsum in persona*, presentato nell'Università di Helmstedt il 17 marzo 1700, dove Friedrich Brechtfeldt dedicò un capitolo – *De falsis in sexu* – alle simulazioni sessuali e alla loro pericolosità¹⁵⁹. Sotto questo aspetto,

¹⁵⁵ JO. FRIDERICUS KANDLERUS, *De promiscua vestium utriusque sexus usurpatione*, cit., p. 15 «evenire solet, quod [...] apud Mexicanos in nova Hispania capitale sit crimen, si vir habitu foemineo, aut foemina habitu virili incedat. Quod sane argumentum est, ex legis naturalis instinctu vestium in viris et foeminis distinctionem originem trahere».

¹⁵⁶ Per un caso cfr. GIO. DOMENICO OTTONELLI (m. 1670), *Della cristiana moderazione del teatro*, cit., p. 162 «Per divina proibitione si vieta alla donna l'uso, o più tosto l'abuso della virile veste comune; perché porge occasione alla dishonestà: e la femmina, vestita a modo di huomo, potrebbe con maggiore licenza darsi in preda a licentiosi piaceri. Come l'anno 1634 faceva una meretrice, la quale vestita da huomo viveva nella compagnia di alcuni banditi, andando armata, e cavalcando giornalmente con loro a modo di bandito; et era stimata vero huomo da chi la vedeva, né sapeva la sua malvagità, e dishonesta hipocrisia».

¹⁵⁷ Su di lui cfr. G. STANCO, *Danza, Eliseo*, in DBGI, I, *ad vocem*; G.A. NOBILE MATTEI, *Eliseo Danza. L'immaginario creativo di un giurista barocco*, in «ISLL Papers», 16, 2023.

¹⁵⁸ AELISEUS DANZA A MONTEFUSCOLO, *Tractatus de pugna Doctorum et victoria Advocatorum*, II, Montisfuscoli, Laurentius Valerius, 1636, pp. 153-160. Il *consilium* in questione è riportato per intero *infra* in appendice. Sulla brigantessa si sofferma un altro giurista, IO. IACOBUS ANICHINUS (sec. XVII), *De praeventione instrumentaria ac de recta adversus instrumenta praeveniendi ratione Tractatus sive Commentarium ad Pragmaticam Malitiis, de praevent. moder. et ritus Magnae Curiae Vicariae, praeventionem ordinantes*, Neapoli, Iacobus Gaffarus, 1651, p. 336.

¹⁵⁹ FRIDERICUS BRECHTFELDT, *Falsum in persona*, Helmstedti, Georg-Wolfgangus Hammius, 1700, pp. 18-23.

il travestimento sessuale comportava anzitutto un falso realizzato per via di fatti e non di parole, il quale, secondo la gravità, poteva essere punito con la frusta, con l'esilio e, nei casi più gravi, con la morte¹⁶⁰. La *communis opinio* dei giuristi era, di massima, che la sanzione potesse essere meglio determinata dall'*arbitrium iudicis*: soltanto il giudice poteva calibrare la pena sulle caratteristiche del caso di specie e, soprattutto, valutare le finalità che il travestito cercava di perseguire, scegliendo liberamente fra pena capitale e pena non capitale in tutte le sue varianti¹⁶¹. Ovvio che l'*arbitrium iudicis* tendeva ad assecondare – relativamente – le consuetudini locali e i mutamenti di sensibilità nei confronti di un reato comunque minore. Se si avanza nel tardo Settecento troviamo il celebre criminalista Pierre-François Muyart de Vouglans (m. 1791)¹⁶², che finisce per negare ogni criminosità al mero travestimento sessuale in quanto tale e, più in generale, alla «supposizione di persone», a meno che non ne fossero derivati specifici crimini. La cultura dominante nel diritto dotto francese era ormai profondamente cambiata¹⁶³.

¹⁶⁰ R. RICCIO PEPOLI, *Pratica ecclesiastica de' giudizj criminali*, II, Napoli, Antonio Migliaccio, 1753, p. 93.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 27 «Quemadmodum igitur mares tam profligatae libidinis fuerunt inventi, qui vestibus et ornamentis muliebribus induti sexum ementiti sunt, aliisque delictis ansam dederunt: sic dubium est nullum, quin poenam mereatur is, qui vestibus a sexu suo alienis usus, vestitu foeminaeo simulavit. Poena quidem expressa huic rei statuta non est ab Jureconsultis; arbitrio tamen iudicis ea merito committitur, qui pro diversitate finis, ob quem vestes diversi sexus assumptae, poenam determinabit sive capitalem, si magnitudo id exiget et frequentia commissi; sive non capitalem», ma con analoghe argomentazioni si veda anche la dissertazione del 1672 di JOACH. HENRICUS ALBRECHT HILDES, *Disputatio decima inauguralis de jure vestiario*, in SAMUEL STRYCKIUS, *Dissertationes Iuridicae Francofurtienses*, Francofurti et Lipsiae, Samuel Wohlerus, 1743, p. 265.

¹⁶² Su di lui cfr. A. LAINGUI, *P.-F. Muyart de Vouglans ou l'Anti-Beccaria, 1713-1791*, in «Revue de la Société internationale d'histoire de la profession d'avocat», 1, 1989, pp. 69-80; M. PORRET, *Les "lois doivent tendre à la rigueur plutôt qu'à l'indulgence". Muyart de Vouglans versus Montesquieu*, in «Revue Montesquieu», 1, 1997, pp. 65-95.

¹⁶³ MUYART DE VOUGLANS, *Le leggi criminali nel loro ordine naturale*, [trad.] III, Milano, Buccinelli, 1813, pp. 360-362.

6. *Le causae nell'intrico della prassi*

Di fatto, in molte vicende di travestitismo prodotte dalla società le *causae* enucleate dalla dottrina si sfaldano e perdono nettezza. Un caso del genere fu quello accaduto a Pisa nel 1685, del quale fu protagonista una ragazza, Margherita, che si disse obbligata dal padrone, Marco Rondinosi, a vestirsi da uomo con finalità non ben chiare. Margherita coltivava un rapporto con un certo Michelangelo Barbieri, che infine decise di denunciare l'intera questione al Sant'Uffizio, dove dichiarò pure – su informazioni di Margherita – che il padrone non pregava mai e nemmeno si faceva il segno della croce, non andava mai a messa e impediva alla ragazza di andarci, invocava nottetempo il diavolo e ballava con lui. D'altro canto, il Rondinosi aveva denunciato i due per vari reati con un ricorso al Granduca¹⁶⁴. Indubbiamente egli poteva incorrere in un'imputazione di irrisione del sa-

¹⁶⁴ ADDF, S.O., *St.St.*, M5q, s.n. «Pisa 1685 / Michelangelo Barbieri sponte comparso denanti li 4 maggio 1684 perché un tal Sargente Marco Rondinosi tiene in propria casa una giovinetta chiamata Margarita in habito maschile col nome di Benedetto, e con finta di huomo la fa andare a sacramenti, e crede la tenghi con tal finto habito per non esser obbligato a lasciar la di lei pratica. Dice ciò sapere per essersi detto giovine scoperto seco d'esser donna, havendo io, dice, voluto vederla, e toccarla, l'ho trovata veramente tale, e mi disse volermi pigliare per marito, confessandomi che si trovava dannata, perché il detto suo padrone la minacciava della vita, se havesse mai detto al confessore altro che quello esso gli dicea dovesse dire, cioè "che si era scandalizzato, che era poco devoto, e cose simili, e che lo stesso suo padrone la conducea al confessore, e stava aspettandola, e che questo seguiva una volta l'anno per Pasqua per poter adempiere il precetto della Chiesa e volea che in niuna maniera il confessore potesse penetrare che essa fusse femina. Aggiunga che il Rondinosi conducea la detta giovine così vestita da huomo anche ne' conventi, et in specie la mandò per qualche tempo nel Convento dei frati di San Nicola ad imparar d'instrumenti, e di grammatica da un di questi preti, e che una volta la condusse in processione colla cappa d'una Confraternita. Gli ha detto ancora detta giovane che volea fuggire stimandosi dannata perché detto suo padrone bestemmiava orrendamente, che la notte chiamava il diavolo, si levava da letto e ballava con esso, e gridando essa per la paura, detto padrone la minacciava di volerla ammazzare. Che non dice mai detto suo padrone alcuna oratione, né meno si faceva il segno della Santa Croce, e che tenea essa giovine così serrata perché non volea nemmeno che andasse a messa. Intorno de fama di Rondinosi. Re. Esser tenuto di poca coscienza et saper inimicita recte. Scrive li Sargente nel mandar detta denonzia con sua del corrente mese di novembre che li detti Rondinosi, e giovane donna sono ricorsi dal Gran Duca, accusando il suddetto denuntiante, et il canonico Niepitini di alcuni delitti per li quali si trovano al presente prigioni, ma si discorre che in breve saranno spediti; aggiunge che detto Rondinosi è di cattiva fama».

cramento della confessione, ma la mala fama dei denunzianti spinse i giudici a escludere la giurisdizione del Sant'Uffizio¹⁶⁵.

A Venezia, nel 1636, Annetta Rotta era solita vagabondare per la città vestita da maschio, ferì a morte un uomo in piazza San Marco e, incarcerata, le furono imputati ulteriori reati: fu condannata ad «anni doi continui in una delle prigioni serrate alla luce», sotto pena di bando settennale nel caso in cui fuggisse¹⁶⁶. A Livorno, nel 1761, fu richiesto l'esilio al Consiglio di Reggenza per una certa Anna Bremond, che si vestiva da uomo, cavalcava, teneva la spada al fianco ed era nota per le sue relazioni con vari uomini, che aveva condotto alla rovina¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Ibidem*, «Eminentissimo e Reverendissimo. / È qualche tempo che dovevo inviare a V.E. l'ingiunta dennuntia contro il Sargente Marco Rondinosi, ma per degni rispetti, e per dubio che la materia non fusse sufficiente per riconoscere la causa nel S. Offitio ho differito sino ad hora supplicando V.E. a perdonarmi la tardanza, et a comandarmi ciò che dovrò operare per il S. Tribunale. La causa perché ho tardato, e che ho sospeso la causa, sono che la giovine che ha frequentata i sacramenti in habito maschile assieme con Marco Rondinosi sono ricorsi dal Gran Duca, accusando il denunziante col suo padrone che è il canonico Niepitini d'altre matterie per le quali ancora sono prigioni, ma si discorre che in breve saranno spediti. La publica voce, però, e fama del populo gridano contro il Rondinosi accusandolo di cattivo animo, onde non sarebbe gran cosa che formandosi processo non si rilevasse materia per il S. Offitio: di tutto però starò attendendo le sanctissime ressolutioni della S. Congregatione».

¹⁶⁶ ASVe, *Esecutori contro la bestemmia*, b. 68 «1636 adi 14 giugno / Gli signori illustrissimi Antonio da Canal, Francesco Zen e Marco di Priuli Esecutori contro la Bestemmia, giudici delegati dall'Eccellentissimo Consiglio dei Dieci sotto li 15 ottobre 1632 inteso il processo formato contro Anetta Rotta, imputata di essere solita vagabondare per la piazza vestita in habito maschile, di ferite mortali date nella stessa piazza di S. Marco a Giovanni Marinoni (?) sotto li 23 giugno 1632 et inoltre per la morte di altre persone come più diffusamente in processo hanno SS. EE. sententiato ut infra. Che suddetta Anetta Rotta resti condannata anni doi continui in una delle prigioni serrate alla luce, dalla quale fuggendo sia e s'intendi bandita da questa città di Venezia e Dogado e da tutte l'altre città, terre e luoghi del serenissimo Dominio, terrestri e marittimi, navilii, armati e disarmati per anni 7 continui. Rompendo il confine essendo presa sia condotta in questa città e posta nella medesima prigione per il suddetto tempo degli anni doi, quali finiti, ritorni poi al bando, e questo quante volte contrafarà. Con taglia alli captori, ovvero interfettori fatta legittima fede dell'interfettione di lire 300 de piccoli delli suoi beni se ne saranno se non delli denari deputati alle taglie». Sul travestitismo a Venezia cfr. S. RADI, *Una questione di confine: il travestitismo femminile nell'Età Moderna*, in G. CHIODI, CL. POVOLO (a cura di), *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia (secoli XVI-XVIII)*, II, Verona, Cierre, 2004, pp. 681-708 (ed ivi bibliografia).

¹⁶⁷ ASFi, *Consiglio di reggenza*, n. 646, c. 80, in particolare [carta strappata in più parti] «Al sig. Governatore di Livorno. 30 settembre 1761 / Sapendo il Consiglio di

La causa, però, poteva consistere anche semplicemente nella necessità di sopravvivere in un mondo largamente costruito per gli uomini. Francesco Polizzi, autore di una cronaca semi-dialettale di Caltagirone – attendibile? –, narra il caso (1698) di una certa Francisca, una povera vedova, rimasta senza sostentamento¹⁶⁸. Iniziò a svolgere in campagna i mestieri propri delle donne, ma ben presto si trovò nella necessità di esercitare, per sussistenza, anche quelli maschili. Per praticità e per maggior decoro decise di maschilizzarsi, vestendosi da uomo e cambiando il nome in Francesco. Lavorava con i contadini e partecipava alle loro riunioni. A Caltagirone tutti la chiamavano «uomo femina». L’Inquisitore del Sant’Ufficio, Bonaventura Capello, venne a conoscenza del fatto e la ritenne una strega con il potere di cambiare sesso: mandò i suoi sbirri a prelevarla, lei cercò di fuggire, ma fu catturata. Il fatto destava curiosità nel paese e nelle guardie, che discutevano – e scommettevano – se fosse maschio o femmina e cercavano anche di appurarlo fisicamente. Davvero suggestivo fu lo scambio verbale fra lei e l’Inquisitore riportato dal cronista. Francesca avrebbe dichiarato che si era maschilizzata soltanto perché ridotta alla fame, di essere una persona perbene e di non causare danno a nessuno:

V.S. Reverendissimo che cosa mi dice ijo sogno persona diabene e per tanto fazzo questa cosa che di donna adivento

Reggenza che in codesta città vi sia una certa Donna Antonia Bremont, la quale facendo una vita molto scandalosa cagiona non poco dissesto alla quale ricerca mi a incaricato che da V.E. le sia fatto intimare l’esilio da tutto lo stato e perché non venga a fermarsi in qualche altra parte del Gran Ducato potrebbe procurare che seguisse per via di mare [...] In questa città di Livorno non vi è la più scandalosa donna che certa Antonia Bremont la quale in primo luogo si fa lecito di andar vestita per la città in abito da uomo cingendo spada, facendosi vedere spesso a cavallo in tale abito galoppando per la città. La medesima tiene amicizia con più persone, e fino certi ebrei e mesi sono aveva l’amicizia di certo turco Ali, che le sprema bene la borsa e questa amicizia mancò perché il turco quasi spiantato sene torno nei suoi paesi e si disse pubblicamente che lavasse [procurato] il malfrancese. Si è fatta vedere e spessissimo di notte alle Pubbliche [case] e Pasticcerie con diversi giovanastri. Listessa a una amicizia che sono più mesi di certo Pieretto negoziante ricco chiamato per nome sig. Emanuele Sifanto di nazione greca di età di anni 24 circha, il quale riceve le mercanzie che spedisce il Bej di Costantinopoli [...] con molto pregiudizio alle sostanze di detto giovine [...].»

¹⁶⁸ Dall’episodio è stato tratto il romanzo di M. ATTANASIO, *Correva l’anno 1698 e nella città avvenne il fatto memorabile*, Palermo, Sellerio, 1994.

huomo, che mi fazzo campagniota, lo fazzo per travagliare, per moscarmi un tozzo di pani, eachossi ijo per questa cosa achui nni fazzo danno, a chui dugnu fastiddio, mi Patrone mi pare a mia di fare da questo muodo perché non agio negozzij con nessuno, la quali ci neghozziava troppo sponte.

Bonaventura Capello, da parte sua, avrebbe compreso la situazione e – non è dato sapere se per *pietas* personale ovvero ricordando l’eccezione canonistica della *necessitas* al divieto di maschilizzazione – l’avrebbe lasciata libera di continuare a lavorare come un uomo:

Và figlia mia che ai ragione vattene a fai come attia ti piace, perché aggio conosciuto la tua liberarità che sinociente và ti torno e dico che sei benedetta¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Il brano della cronaca concernente la storia di Francisca è edito in M. MANDALARI, *Ricordi di Sicilia*, 1, Catania, Niccolò Giannotta, 1897, pp. 50-51 «Nelli Anno 1698 [«Si notifica di una donna la quale andava per la cita vestuta di huomo, e poi si mandava alla campagna no atravagliare con li huomini alla giornata e per far questo fu perseguita dalla giustizzia, che la volevano charciarare, per lui essere troppo sfaciata»]. / In questo presente anno, nella nostra città avendosi a trovare una donna di nomo chiamata Francisca, la quali ci aveva morto il marito, che era un huomo di campagna doppo che appe morto il marito, poverella si dette di andare a travagliare alla campagna, però di così legieri, candava di agenti conoscenti, e travagliava vestuta di donna, si resfandava la ghonnella e poi si metteva a travagliare, cioè zzaporiva lavori, intempo di arrimondare vigni andava arremondare, ancora andava a scippare lino e fave e tutto quello che poteva in certi servigi legieri e via discorrendo. / Mentre che stava operando in questa maniera la buona donna non si puotte arrecogliere più, si mise allo verso, la quali andava a travagliare alla campagna come li altri uomini di fuori quanto che dappoi si sfaciau maramente, candava tutto il giorno a travagliare per tutti li campagni in menso con gli altri uomini di fora giornare, poverella non si puotte arracogliere più conforme avete inteso, lachossi mentre che stava facendo questo officio non stette più ci pareva come una verghogna che portava la ghonnella, perché andava a travagliare insieme con li uomini e poi si aveva arresfandare la fauda della ghonnella non ci pareva buono. / E chi fece un giorno sillevau tutto il vestimento di femina e da un subito si vestiu di huomo cioè si misi chausi chausone, e rrubone, canchora si fece il saimerco, e andava vestuta come un uomo di campagna, e poi di nomo si feci chiamari Miseri Francisco, perché, perché la sua faci era tramotata dalli sore e ancora li aria della campagna il suo volto era adiventato hominigno e chelui non era tanta di età, la quali era nelli tempo della gioventù, ma però con tutto questo pareva un bellissimo giovine alli fine era faci di donna, cachossi era chiamata per tutta la città li huomo femina, li quali tutti quanti chui nnihaveva bisogno per un qualchi afare alla campagna andavano spiando e ci dicevano mi date nova figliori di questo Miseri Fran-

cesco li huomo femina, cachossi ciarremase Miseri Francesco li huomo femina quanto che da poi ci facevano fare tutte le servigi della campagna, mentre che lui stava operando da questa maniera, la quali stava travagliando insieme tutti ntra loro con li huomini della campagna eperché ci mangiavano e bevivano, in comunimento, e tutto il giorno non facevano altro che trezziarci ebborrigiarci perché il vino che bevivano soperchio ci faceva gran desordini già missintete, perché gli huomini della campagna quando foniscino di mangiare parlando con riverenza sono tanti porci, nò guardano a Dio. che socciesse un giorno, lo venne a sapere tutto questo, li Inquisitore delli Santo officio, lo quali di nomo chiamato D. Bonaventura Capello soppe tutte li operazione che andava facendo questa buona donna, la quali andava a travagliare alla campagna insieme con tutti li uomini di fuora e poi si diceva che sella facevano servire per Donna. Eachossi sapendo buono il negozio il detto Inquisitore sopponendosi che questa detta Donna avesse operato con un qualche cosa diabolica, cioè voglio dire avesse saputo fare neghozzij di megharii che di donna diventava huomo, e poi di huomo, e poi di huomo diventava donna, lo quali si mise con questo pensiero nella Testa. e chi fece, non ci mise tempo, allura mediate mandau a chiamare a tutti li sbirri dalli capitano, e ancora a tutti li genti della sua Corte delli detto Inquisitore, per farli andare insieme con tutti questi sbirri – per pigliare a questa Donna chiamata homo fimina, li quali appiro ordini che di qual si voglia loco li havevano a trovare. Che li havessero attaccare e strascinarla e portarla charciarata. / Onde havendo havuto questo ordini li buoni sbirri achossi folminante dalli medesimo Inquisitore, in questo menso lo venne a sapere la buona donna tutto questo magisterio, la quali si stava mangiando un morso di pane alla sua casa, e perché lui haveva amici, ci vinnero a manifestarci il tutto, allura sapendo questo si spinse con il morso in bocca sinne uscìu dalla casa alli cursi evassenne fuora della Cità, acharpau la strata verso onde che chiamano bello Mangiare, a bascio più sotto delli Vallone, vicino li Costi chiamati di S. Giuseppe, la quali si va mette sotto di una troffa di Giomarra per amocciarsi, lassamo stare questo. / Hora tornano nelli sbirri da nuovo, havendo avuto li ordini li detti sbirri dalli Inquisitore subito si partiero e andaro alla sua casa ad effetto di pigliarla, per buona fortuna la sua nolla trovaro, li vicini cha la vittero uscire della casa e ancora la vittero quari (quale) strata charpau; subito cello dissero perché li suoi vicini non la portavano troppo in bienne per quello operare che lui faceva la quali di casa stava nelli quartieri di S. Giacomo, nella strata di sopra della Madonna della Stilla. Eachosi li buoni sbirri allura che ntisero che charpau il vallone di bello Mangiare subito ci foro di sopra vannossenne Vallone Vallone tutti quanti cercandola, hora questo neghozzio fu alli 27 di aplire, giorno di dominica, verso a hori 17 in circa li quali ccaminando ccaminando li andaro a trovare, vicino delli lavinare sotto li Costi di S. Giuseppe, e stava in menso di una bellissima Troffa di Giomarra, misa agnuciata come il conto non avesse stato il suo, allura che li detti sbirri la vittero la pigliaro alla fecero spingere e poi si misero a parlare anneghozziare tutti insieme sse lui era donna o puro era huomo, perché li sbirri nolla conoscevano buona a questa buona donna e nelli menso di questi sbirri ciera ancora un Mastro, che faceva robba di choijro, cioè faceva trebursi ecenturi di nomo chiamato M°. Ignaziu Mancuso alias speroni. Lo quali era uno delli portieri delli Santo Officio, hora questo ci voleva passare tempo; nelli neghozziare, che ci faceva, troppo la losingava di molti palori ntrinzzeci, hora noi ialtri ci eramo presenti a questo ffatto, perché ci andaro gran christiani appresso per vedere

Un altro esempio, ricostruito nei dettagli da Samanta Sessa sulle fonti archivistiche¹⁷⁰, è la complessa vicenda di Rosa Stantelli, che ci offre un'ulteriore testimonianza sul mite trattamento del travestitismo – per via di «polizia» – al tramonto dell'Antico Regime. Moglie dell'orologiaio svedese Carlo Fredman, Rosa era una donna pisana che indossava pubblicamente i pantaloni, senza la volontà di celare il proprio sesso e di farsi passare per uomo. Poche sono le informazioni che si hanno su di lei: nacque e visse a Pisa tra il 1753 e il 1837, e sposò, all'età di 24 anni, Carlo Fredman, che di anni ne aveva 64. Soltanto qualche mese dopo il matrimonio, celebratosi nel 1773, il marito, quasi cieco a causa di una malattia agli occhi, chiedeva, per la vita sregolata, capricciosa e libertina della moglie, la di lei reclusione nel Conservatorio delle malmaritate, istituto destinato ad accogliere donne che subivano violenza, ma anche le «irregolari»,

la coriosità che stavano assecotando tanti sbirri auna donna e poi era vestuta di huomo. / Eacchossi parlando parlando, si allanzau che ci voleva ttoccare la Natura, sse veramente era Donna o puro era huomo, e poi voleva fare questo, immenso di tanti christiani che ci havevano andato tutti apresso per vedere questa gran curiosità conforme avete inteso, hora lui poverella vedendossi immenso di tanta chiurma di christiani si vette confusa non si sapeva come addeportarsi, e achossi la buona donna detto chiamata li huomo femina, la quali non si volse lassare mai toccare di quelli sbirri e lui vedendo questo che non si volse lassare persoadere di nessuno muodo, la pigliaro ellattaccaro e poi la portaro nell'inquesitore delli Santo Officio, detto D. Bonaventura Cappello. / Allora che lavette il D. Bonaventura Cappello, la cominciau ad esortarla a dirci palori li quali che stavano biene a lui sopra di nostro Signori Giesu Christo, che pigliau morti e passione e basta alli fine il detto Inquisitore non aveva più che direi, la buona Donna ci respose e ci disse «V.S. Reverendissimo che cosa mi dice ijo sogno persona diabene e per tanto faccio questa cosa che di donna adivento huomo, che mi faccio campagniota, lo faccio per travagliare, per moscar mi un tozzo di pani, eachossi ijo per questa cosa achui nni faccio danno, a chui dugu fastiddio, mi Patrone mi pare a mia di fare da questo muodo perché non agio negozij con nessuno, la quali ci neghozziava troppo sponte». Stante dicendoci tutto il sentimento poveretta. / Onde sentendo questo, il detto di D. Bonaventura Cappello come Inquesitore delli Santo Officio, ci respose e ci disse, «và figlia mia che ai ragione vattene a fai come attia ti piace, perché aggio conosciuto la tua liberarità che sinociente và ti torno e dico che sei benedetta» allora la buona donna si nandau per li fatti suoi, e seguitau conforma faceva di femina operava di huomo, e allora si nandau allogarsi a mese a fare il bordonaro, con li abbato, detto chiamato D. Giacomo Berrenato e quanto andava e veniva la notti e il giorno, e va discorrendo».

¹⁷⁰ S. SESSA, *I 'cattivi' portamenti di Rosa. Transvestitismo e condizione femminile nell'Europa e nella Toscana del Settecento*, a.a. 2008-2009, Università degli Studi di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia. Tutti i documenti che si verranno citando sono stati ricavati da questa fonte.

di condotta disdicevole¹⁷¹. Il 9 novembre 1776 un'anonima denuncia all'Auditore di Firenze lamentava che «un certo Carlo Fredman [...] permette che detta sua moglie vada giorno e notte vestita da uomo, con scandalo della città, insinuandosi ancora nei luoghi pubblici, e per la strada delle tiratoie, e qui abusava delle ragazze [...] colledita e con strumenti adatti per corromperle».

La giustizia di apparato si mosse inizialmente intessendo una rete di avvisi e ammonizioni per convincere Rosa a vestirsi come donna, ma senza successo. L'Auditore Fiscale di Firenze, Giovanni Domenico Brichieri Colombi¹⁷², scrisse all'Auditore di Pisa, Antonio Maria Cercignani¹⁷³ intorno alla necessità di attuare un immediato provvedimento correttivo. Nel gennaio 1777, Rosa venne accompagnata nel carcere delle Stinche ma la sua reclusione non durò a lungo, perché già nel maggio dello stesso anno Brichieri Colombi raccomandava all'Auditore di Pisa di contattare il marito al fine di persuaderlo a riprendere in casa la moglie¹⁷⁴.

Quanto alle ragioni del travestimento, interrogata dall'Auditore del Commissario sul finire del 1776, Rosa aveva inizialmente dichiarato che non disponeva di abiti da donna¹⁷⁵. Ma in una sua supplica diretta al granduca Pietro Leopoldo aggiungeva qualcosa di più. La «fiera flussione d'occhi» del marito, che lo avrebbe costretto ad abbandonare il lavoro, lasciando a Rosa la concreta gestione dell'attività¹⁷⁶, sarebbe stata la *ratio* che l'avrebbe spinta a indossare i panni

¹⁷¹ La supplica di Carlo è datata 27 ottobre 1773. Sugli istituti di ricovero per le donne malmaritate cfr. L. FERRANTE, *L'onore ritrovato. Donne nella Casa del Soccorso di S. Paolo a Bologna (sec. XVI-XVII)*, in «Quaderni Storici», 53, 1983, pp. 499-527; M. CAVINA, *Nozze di sangue. Storia della violenza coniugale*, Bari-Roma, Laterza, 2011, *passim*.

¹⁷² Giovanni Domenico Brichieri Colombi svolse ininterrottamente questa carica, dal 1751 al 1784, allorché essa fu soppressa, e sostituita con quella di presidente del Buongoverno. Si veda G. TURI, *Brichieri Colombi, Giovanni Domenico*, in DBI, 14, 1972, *ad vocem* e più recentemente E. TAVILLA, *Brichieri Colombi, Giovanni Domenico*, in DBGI, I, *ad vocem*.

¹⁷³ Su questo magistrato cfr. D. ZULIANI, *La riforma penale di Pietro Leopoldo*, I, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 130-134; E. DEZZA, *Il Granduca, i filosofi e il codice degli Irochesi. Il principio contumax pro confesso habetur e la riforma leopoldina*, in «Italian Review of Legal History», 3, 2017, pp. 1-79.

¹⁷⁴ S. SESSA, *I "cattivi portamenti" di Rosa*, cit., p. 81.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 187.

¹⁷⁶ *Ivi*, pp. 200-201.

virili «per maggior decoro [...] e per poter con più decenza ricevere in propria casa i bottegai». La giustificazione fornita da Rosa riguardo al proprio travestimento, fondata sul decoro che l'abito virile avrebbe assicurato a una donna che doveva lavorare e spostarsi da sola per la città, pur potendo essere ipoteticamente verosimile, era quantomeno parziale. Che non fossero i soli motivi della sicurezza e del decoro ad averla mossa verso l'adozione dell'abito maschile risulta evidente dal fatto che, durante la sua permanenza nel carcere delle Stinche, Rosa era stata sottoposta a una visita accurata da parte del famoso medico Giovanni Targioni Tozzetti. Due giovani donne incarcerate con la Stantelli avevano infatti riferito di aver giaciuto con la donna, «capace di agire come da uomo», inducendo così il Fiscale a incaricare il medico di visitare Rosa e accertarne la natura femminile, ovvero al contrario rilevare in essa un qualche indizio di ermafroditismo. Preoccupato dai sospetti di una certa «malizia» della donna, a meno di un mese dall'ingresso della Stantelli in carcere, l'Auditore fiscale aveva scritto al vicario di Pisa, di «fare chiamare in codesto tribunale le predette giovani, facendoli spiegare destramente e con un atto stragiudiciale in che cosa la predetta Rosa Stantelli Fredman si trattenesse [...] se procedessero ad alcuna sensualità e come in tal atto la predetta Rosa si contenesse»¹⁷⁷. Ma – specificava l'Auditore Fiscale –, posto che non v'era «querelante in causa né alcun fatto positivo», non ci sarebbe stato alcun capo di imputazione per Rosa¹⁷⁸. Il travestimento in abiti maschili e le rivelazioni delle detenute facevano presumere all'Auditore Fiscale che solo l'ispezione corporale avrebbe potuto smascherare Rosa, come era accaduto pochi anni prima a Caterina Vizzani, la giovane donna morta nel 1743 proprio a Pisa, dopo aver vissuto otto anni in abiti da uomo¹⁷⁹. La lettera del Targioni Tozzetti – accuratamente trascritta da Sessa – è un utile documento non solo per la vicenda in esame, ma anche perché si iscrive perfettamente nella cultura della tarda Età Moderna. Dopo un'accurata ispezione corporale, Targioni Tozzet-

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 138.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Cfr. C. DONATO, *The Life and legend of Catterina Vizzani. Sexual identity, science and sensationalism in eighteenth-century Italy and England*, Liverpool, Liverpool University Press, 2020.

ti concludeva che il corpo nudo di Rosa mostrava in ogni angolo la sua femminilità:

io sottoscritto attesto per la verità, anche con mio giuramento, come avendo in questa sera per ordine dell'illustrissimo sig. Auditor fiscale, visitata, ed attentamente osservata la Rosa di Carlo Fredman di Pisa, ho riconosciuto che il di lei corpo corrisponde esattamente a tutte le più comuni conformazioni dei corpi femminili, cioè non è barbata, né irsuta, è in statura bassa in abito da uomo, ha la voce femminile [...] io non vi ho saputo distinguere niente di diversa struttura, da quel che comunemente vogliono essere nelle donne deflorate, e che hanno partorito, come ha fatto essa Rosa¹⁸⁰.

A partire dal luglio 1777, a Rosa fu permesso di indossare l'abito maschile, ma soltanto se in compagnia del marito nell'occasione della frequentazione del Bagno di S. Giuliano, nota località termale nel contado di Pisa. Alla ristretta possibilità concessale di travestirsi si aggiungeva un'attenta sorveglianza del suo comportamento. Già nel settembre dello stesso anno, infatti, l'Auditore di Firenze scrisse al Commissario di Pisa che «la moglie del noto orologiaio svedese Carlo Fredman che stette in prigione in queste Stinche veste di nuovo da uomo contro le proibizioni che ha avuto e va con scandalo dalle ragazze come prima»¹⁸¹, e il mese seguente egli si indirizzò al Vicario, esortandolo a convocare Rosa Stantelli per farle «intendere alla presenza del nominato suo marito che il governo non vuole tollerare simili mascherate fuori dai tempi permessi» e che «la stessa lasci in dirittura detti abiti se non vuole sottoporsi ad essere arrestata, nel caso continui ad usarli»¹⁸². Convocati nuovamente i due coniugi al Banco di Pisa, fu intimato a Rosa di abbandonare «l'abito virile alla pena della cattura, carcere e arbitrio non obbedendo»¹⁸³, richiedendole un mallevadore *de bene vivendo*, cioè sulla sua buona condotta¹⁸⁴. Di lì a poco si perdono le tracce di Carlo, il cui com-

¹⁸⁰ S. SESSA, *I "cattivi portamenti" di Rosa*, cit., pp. 138-139.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 191.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ivi*, p. 129.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

portamento ondivago nei confronti degli atteggiamenti trasgressivi della consorte appare decisamente ambiguo, in un alternarsi di accettazione e di rifiuto, di affetto e di rancore, di comprensione e di paura. Le ultime notizie su Rosa, invece, ce la attestano convivente dal 1806 al 1831 con una donna francese più giovane di 13 anni, tale Teresa Perimoni¹⁸⁵.

Fra evocazioni dello stato di necessità ed esigenze di lavoro, accanto a pratiche illegali ed evidente omosessualità, la realtà era molto più fluida che non il suo irrigidimento nelle *causae* dei trattatisti.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 196.

CAPITOLO III

DONNE GUERRIERE: GIOVANNA D'ARCO E LE ALTRE

1. *L'ambigua maschilizzazione di Giovanna d'Arco*

Fra le donne soldato maschilizzate, caso emblematico e celeberrimo è quello quattrocentesco di Giovanna d'Arco¹, la cui vicenda ebbe però la particolarità che ella, pur armata e tosata da uomo, non si propose mai come tale. Se Giovanna suscitò irritazione e gelosie nell'esercito francese, si trattò di atteggiamenti minoritari, giacché l'appartenenza al sesso femminile non le impedì di raggiungere un altissimo ruolo di comando, con l'approvazione del proprio Re. I suoi processi di condanna e di riabilitazione *post mortem* hanno fatto scorrere fiumi di inchiostro a una fittissima storiografia.

Da un riesame delle fonti appare qui necessario abbozzare a grandi linee la vicenda in chiave storico-giuridica – una chiave che, prescindendo da poche eccezioni, ha fin troppo scarsamente interessato gli specialisti della Pulzella – con riferimento al problema della maschilizzazione². Rispetto alle norme del Deuteronomio, di Ganges e di Graziano, Giovanna si pose in plateale e mai dissimulato conflitto, andando a contrastarle sul terreno non soltanto dell'uso di abiti e di acconciature maschili, ma anche su quello più delicato

¹ Della vastissima letteratura cfr. G. DUBY, A. DUBY, *Les procès de Jeanne d'Arc*, Paris, Gallimard, 1973.

² Si veda in particolare il ricco saggio di F. BOLDRINI, *Il caso di Giovanna d'Arco*, cit., pp. 247-270.

dell'esercizio di un'attività virile come quella delle armi³, e – accanto a questa – di un'altra attività ancora più prettamente maschile, quella del «comando», sia pure in nome di Dio. Guerriera e comandante: due tratti essenziali nella costruzione del maschile rispetto al femminile nelle società patriarcali. L'immagine maschia di Giovanna andava ben oltre i confini dei dibattiti processuali o dottrinali, se il ciambellano regio e ufficiale giudiziario di Bourges, Perceval de Boulainvillier, nel 1429 immaginava che Dio stesso le indicasse il cammino. «Tu prenderai un vestito da uomo, ti coprirai di un'armatura e sarai un capo militare» avrebbe ingiunto alla Pulzella una voce possente dall'alto dei cieli⁴.

Nella Francia medievale vi erano già state altre donne che si erano fatte guerriere, né sarebbero mancate – in tutta Europa – nei secoli successivi. Nel 1342, ad esempio, Giovanna di Fiandra all'assedio di Haubemont indossò l'armatura, sia pure per un tempo limitato alla situazione eccezionale. Anche Giovanna d'Arco dichiarava che avrebbe dismesso gli abiti maschili quando glielo avesse ordinato Dio, verosimilmente al termine della guerra allora in corso. L'unica differenza sostanziale fra le due era il ceto umile della Pulzella⁵, che ebbe forse un peso sull'intera vicenda ben superiore a quel poco che emerge dalle carte processuali. Vestita da uomo, con un taglio maschile ai capelli, con l'armatura, con un ruolo di *leader* militare, e pure di bassa estrazione sociale. Forse che anche questo profiloattuale destasse scandalo? È verosimile.

In una società nella quale l'apparenza doveva corrispondere all'ordine naturale, Giovanna d'Arco non poteva che sbalordire – nel bene o nel male – con la sua sola presenza, confondendo sessi,

³ QUICHERAT1, pp. 292-293 «Item, contra praecepta Dei et Sanctorum, dicta Johanna assumpsit sibi praesumptuose et superbe dominationem in et supra viros, se constituendo caput et ducem exercitus, aliquando numerosi XVI millum virorum, in quo erant principes, barones et multi alii nobiles, quos omnes sub se, tanquam sub Capitaneo principali, militare fecit». In generale su questo punto cfr. F. MICHAUD-FRÉJAVILLE, *Jeanne d'Arc, dux, chef de guerre*, in «Cahiers de recherches médiévales», 12, 2005, pp. 189-197.

⁴ F. MICHAUD-FRÉJAVILLE, *Un habit déshonnéte. Réflexions sur Jeanne d'Arc et l'habit d'homme à la lumière de l'histoire du genre*, in «Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 34, 2007, p. 177.

⁵ *Ivi*, p. 180, ma anche S. CASSAGNES-BROUQUET, *Chevalereses. Une chevalerie au féminin*, Paris, Perrin, 2013, pp. 172-174.

funzioni e ceti⁶. Né sono mancate ipotesi storiche di una Pulzella fisicamente sospesa fra maschile e femminile⁷, una sorta di ermafrodita o di tribade, ma si tratta di letture che hanno riscosso scarsissimo consenso, in assenza del benché minimo appiglio nelle fonti, che anzi ci dicono espressamente il contrario. In Giovanna d'Arco vi fu una totale mancanza di ambiguità quanto al suo sesso, quello femminile⁸. Nel corso del processo, ella reagì all'imputazione di reati connessi alla maschilizzazione – e alla messa in discussione delle tradizionali differenze sessuali esplicitate in ruoli e simboli esteriori – per il tramite degli esigui strumenti argomentativi che possedeva: fondamentale e ossessivo fu il suo richiamo al volere di Dio⁹.

In una valutazione storico-giuridica di lungo periodo sulla maschilizzazione, appaiono qui di maggiore interesse – piuttosto che gli atti processuali – alcuni fra i numerosi pareri teologici e giuridici che vennero prodotti sul caso¹⁰. Una lettura completa dei sei grossi volumi di Quicherat può offrire alcuni spunti di notevole interesse.

I processi di condanna del 1430 furono organizzati da Pierre Cauchon, studioso di arti e teologia, licenziato in diritto canonico¹¹. Egli inaugurò la procedura quando su Giovanna già correva voce che fosse sfrenatamente priva di tutti quegli attributi di verecondia e onestà richiesti al genere femminile e che si fosse resa pubblicamente oscena per l'uso di abiti virili¹². La sua fama era ben nota anche a Enrico VI, Re di Francia e d'Inghilterra, il quale proclamava in uno scritto – agli atti nel processo – che da qualche tempo una donna,

⁶ *Ivi*, p. 185. Sullo «scandalo» cfr. R. BIANCHI RIVA, *Lo scandalo tra alto medioevo e prima età moderna, Itinerari tra dimensione giuridica, politica e sociale*, Torino, Giappichelli, 2022.

⁷ M. WARNER, *Joan of Arc. The image of female heroism*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1981, pp. 21-24 e *passim*.

⁸ V. HOTCHKISS, *Clothes makes the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe*, New York, Garland, 2000, *passim*; F. MICHAUD-FRÉJAVILLE, *Un habit déshonnéte*, cit., particolarmente pp. 180-182.

⁹ *Ivi*, pp. 175-185 con un'articolata valutazione della bibliografia.

¹⁰ Per una dettagliata e accurata analisi degli atti processuali si rinvia a F. BOLDRINI, *Il caso di Giovanna d'Arco*, cit., pp. 247-260.

¹¹ Su di lui cfr. F. NEVEUX, *L'évêque Pierre Cauchon*, Paris, Denoël, 1987; J. FAVIER, *Pierre Cauchon, Comment on devient le juge de Jeanne d'Arc*, Paris, Fayard, 2010.

¹² QUICHERAT I, pp. 3, 43.

che si faceva chiamare Giovanna la Pulzella, aveva abbandonato gli abiti femminili e «contro il diritto divino, in quanto comportamento abominevole davanti a Dio, condannato e vietato da ogni legge» si era vestita da uomo e armata da soldato: quasi le stesse parole erano ripetute dai membri del Capitolo di Rouen¹³. L'eco della Bibbia e di Gangres è evidente.

Nei primi giorni dell'interrogatorio – il 22, 24 febbraio, e il 3 marzo 1431 – Giovanna evitò di rispondere con precisione sul tema della maschilizzazione, poi ammise di aver cominciato a vestirsi da uomo a Vaucouleurs, ma non ricordava se glielo avessero detto le voci che aveva dentro, voci divine – di San Michele, Santa Caterina, Santa Margherita – secondo lei, voci sataniche secondo gli inquisitori, aggiungendo fra l'altro che non si sarebbe mai tolta l'abito maschile *sine licentia Dei*¹⁴. Alle insistenze dei giudici sul nesso fra voci interiori e abbigliamento, Giovanna dichiarava d'aver sempre seguito esclusivamente il volere di Dio:

Interroguée se la voix lui commande qu'elle prinist habit d'omme respond: «Tout ce que j'ay fait de bien, je l'ay fait par le commandement des voix». Et dit oultre, quant à cest habit, en respondra autre fois, que de présent n'en est point advisée; mais demain en respondra¹⁵.

La questione si intricò di lì a poco, quando si pose il problema del suo diritto di frequentare la messa, per il quale era requisito essenziale l'abito femminile. Giovanna richiese, per il solo tempo strettamente necessario, un abito che si potrebbe definire casto e austero, cioè una «tunicam longam usque ad terram, sine cauda»¹⁶. Interrogata su quali garanzie e vantaggi si aspettasse da Dio per quella scelta, rispose che tanto dall'abito, quanto dalle altre cose che aveva fatto non sperava altro premio se non la salvezza della sua anima, e aggiunse che in ogni caso non riusciva a vedere alcun peccato nell'uso di un abito maschile, né sentiva di compiere azione contro

¹³ *Ivi*, pp. 18, 20.

¹⁴ *Ivi*, pp. 54-55, 66, 94-95.

¹⁵ *Ivi*, pp. 132-133.

¹⁶ *Ivi*, pp. 164-166, 176-177.

la Chiesa, dal momento che combatteva in nome di Dio e del suo vero Re¹⁷.

In giudizio, capo d'imputazione centrale – in mancanza di meglio – fu l'ostinazione di Giovanna a usare armi e abiti virili, secondo lei su ordine divino. Secondo i giudici, si trattava di comportamenti notoriamente «abominevoli davanti a Dio e davanti agli uomini», e vietati «per via di sanzioni ecclesiastiche sotto pena di anatema», così come il suo taglio di capelli maschile appariva in contrasto con ogni pudicizia. Attribuire a un consiglio divino tali atti contro la distinzione fra i sessi significava «bestemmiare contro Dio, contro gli Angeli e contro le Sante, sovvertire la legge di Dio, violare il diritto canonico, fare scandalo contro l'onestà del sesso femminile, pervertire il decoro del culto, approvare chiari esempi di degradazione del genere umano, e indurre gli uomini a questo»¹⁸. L'imputazione era ulteriormente specificata per aver fatto, in un primo tempo, Giovanna, resistenza all'abbandono dell'abito virile persino come condizione – ovvia – per la partecipazione alla messa e per ricevere l'eucarestia. Ai sacramenti ella avrebbe anteposto l'abito maschile, fingendo che fosse per volere divino, atteggiamento che attestava «pertinacia nel peccato, radicamento nel male, difetto di carità, disobbedienza alla Chiesa e disprezzo dei sacramenti divini»¹⁹.

Parimenti, Giovanna continuava a ricusare non solo un abbigliamento congruo, ma anche tutte le altre attività proprie del sesso muliebre. Memorabile una risposta della Pulzella, la quale ribadiva il suo rifiuto quanto alle attività femminili, dichiarando che «sunt satis aliae mulieres pro his faciendis»²⁰. Interrogata se, quando era in patria, avesse praticato i sacramenti e con quali abiti, confermava di averlo fatto regolarmente, ma di non ricordare se avesse avuto indosso armi e abiti maschili²¹: senza il comando di Dio, avrebbe preferito morire piuttosto che adottare vestiti e taglio di capelli femminili²².

¹⁷ *Ivi*, pp. 179, 191-193.

¹⁸ *Ivi*, pp. 222-224.

¹⁹ *Ivi*, p. 227.

²⁰ *Ivi*, pp. 229-230.

²¹ *Ivi*, pp. 265-266.

²² *Ivi*, p. 332.

In un parere fornito da undici avvocati della Curia di Rouen – «aliqui licentiati in canonico, alii in civili, et alii in utroque iure» – vengono giuridicamente enucleate le responsabilità di Giovanna in relazione all’abbigliamento. Quanto alla dismissione dell’abito muliebre e al rifiuto di reindossarlo, ella avrebbe agito scientemente contro la pudicizia e l’onore del sesso femminile, e pertanto si consigliava di procedere senz’altro a sentenza di scomunica. Che avesse ricevuto un ordine da Dio in proposito, non era cosa che si potesse presumere giuridicamente. Quanto al fatto che preferisse restare priva di eucarestia, nei momenti in cui i fedeli erano soliti fare la comunione, piuttosto che dismettere l’abito virile, ella agiva contro le sacre sanzioni, poiché ogni fedele almeno una volta all’anno era tenuto a ricevere il sacramento. Finalmente, il fatto che non intendesse sottomettersi al giudizio della Chiesa militante, si poneva in palese contrasto con l’articolo di fede dell’*Unam Sanctam* e con i sacri canoni. Gli operatori forensi di Rouen rinviavano, infine, ai teologi dell’Università di Parigi il giudizio sui profili meno giuridici e più prettamente teologici della vertenza²⁵.

Nella successiva *admonitio publica* a Giovanna, Pierre Cauchon sintetizzava con chiarezza la condanna della maschilizzazione:

III. Item, eidem declaratum fuit qualiter jam longo tempore perseveraverit portare, contra honestatem sui sexus, habitum virilem, in modum hominum armatorum, et assidue portat sine

²⁵ *Ivi*, pp. 359-360 «Item, quoad dimissionem habitus mulieris et recusationem resumptionis eiusdem habitus, videtur quod ipsa fecit primo contra honorem sexus muliebris; item quod potest moneri reassumere habitum muliebrem, alias, contra ipsam potest procedi ad sententiam excommunicationis; nisi super hoc habuerit mandatum a Deo, quod non est praesumendum. Item in hoc quod dicit quod praediligit carere communione eucharistiae Christi, tempore quo fideles communicare consueverunt, quam dimittere habitum virilem, in hoc, prout videtur, expresse facit contra sacras sanctiones, cum quilibet fidelis semel in anno teneatur recipere eucharistiae sacramentum. Item, quia non vult se submittere iudicio Ecclesiae militantis, videtur venire contra articulum fidei *Unam sanctam*, etc., ac iuris determinationem. Et supradicta semper intelligimus, ut diximus et declaravimus, nisi revelationes assertae a Deo veniant, quod non est verisimiliter credendum. Verumtamen de istis et aliis propositionibus qualificandis et determinandis, in articulis et processu contentis, referimus nos iudicio dominorum theologorum almae matris Universitatis Parisiensis, ad quorum scientiam convenientius spectat ista determinare».

quacumque necessitate; quod est scandalosum, contrarium bonis et honestis moribus; habendo etiam capillos tonsos in rotundum; et haec sunt etiam contra praeceptum Dei, positum Deuteron. xxii: «Non induetur mulier, etc.»; contra praeceptum Apostoli, dicentis quod mulier debet velare caput suum; contra prohibitiones Ecclesiae, in sacris Conciliis generalibus factas; contra doctrinam Sanctorum et doctorum, tam sacrae theologiae quam juris canonici; quodque sunt res mali exempli apud coeteras mulieres, etc. Et praecipue in hoc graviter deficiebat dicta Johanna quod, pro curiositate portandi illum deformem habitum, praeligebat non suscipere sacramentum eucharistiae in tempore ordinato per Ecclesiam, quam hujusmodi habitum relinquere et alterum accipere, in quo decenter et reverenter ipsum sacramentum recipere posset; contemnendo in hoc praeceptum Ecclesiae, propter talem curiositatem, licet tamen super hoc fuerit pluries monita, et maxime circa festa Paschalia, cum diceret se velle audire missam et suscipere sacramentum eucharistiae, et hoc plurimum desiderare; et tunc dictum fuit eidem quod acciperet vestem muliebrem, quod facere recusaverat et recusabat: in quibus, ostendebat se graviter peccare. Quare admonebat eam ab his supersedere, et ut praedictam vestem virilem relinquere vellet.

IV. Item, quod dicta Johanna, non contenta portare istum habitum cum circumstantiis praedictis, imo etiam volebat sustinere quod bene faciebat et non peccabat. Dicere autem quod aliquis bene faciat veniendo contra doctrinas Sanctorum, praecepta Dei et Apostolorum, contemnendo etiam praeceptum Ecclesiae, propter curiositatem unius indecentis et inhonesti habitus, est error in fide; et qui vellet hoc pertinaciter defendere, in haeresim laberetur. Ulterius etiam ista peccata volebat attribuire Deo et Sanctis; in quo blasphemat Deum et Sanctas, attribuendo eis quod ipsis non convenit; nam Deus et Sanctae volunt quod servetur omnis honestas, quod peccata, curiositates et alia evitentur; nec volunt quod praecepta Ecclesiae propter talia contemnantur. Ideo admonebat eam quod desisteret dicere tales blasphemias, nec praesumeret talia attribuire Deo et Sanctis, et, tanquam licita, defendere²⁴.

²⁴ *Ivi*, pp. 388-389, ma anche pp. 392, 394, 429-433. III. Parimenti, alla medesima [Giovanna d'Arco] fu dichiarato che, avendo ella già da lungo tempo perseverato nell'indossare contro l'onestà del proprio sesso l'abito virile, al modo degli

E finalmente, nell'abiura di Giovanna, fra i peccati/reati commessi compaiono in prima fila gli atti di maschilizzazione:

je confesse que j'ay très griefment péchié [...] en portant habit dissolu, difforme et deshonneste contre la décence de nature, et cheveux rongnez en ront en guise de homme, contre toute honnesteté du sexe de femme; en portant aussi armeures par grant présumpcion; en désirant crueusement effusion de sang humain²⁵.

uomini d'arme, e lo porta assiduamente senza alcuna necessità, il che è scandaloso e contrario ai buoni ed onesti costumi; avendo anche ella i capelli tosati circolarmente; e questi atti sono anche in contrasto col comando di Dio, posto in Deuteronomio 22 «Non indossi la donna, etc.»; in contrasto col precetto dell'Apostolo, che dice la donna doversi velare la sua testa; in contrasto con i divieti della Chiesa, emanati nei sacri Concilii generali; contro la dottrina dei Santi e dei Dottori, tanto di sacra teologia quanto di diritto canonico; e poiché sono comportamenti di cattivo esempio per le donne ecc., e in questo caso era particolarmente grave la posizione della detta Giovanna poiché, per il desiderio di portare quell'abito deforme, preferiva non ricevere il sacramento dell'eucarestia nel tempo stabilito dalla Chiesa, piuttosto che abbandonare un siffatto abito e riceverne un altro, allorché con decenza e riverenza avrebbe potuto ricevere il sacramento. In ciò ha disprezzato il comando della Chiesa per tale desiderio, benché oltretutto fosse stata ammonita su questo numerose volte, e particolarmente in occasione della festa della Pasqua, quando ella aveva detto di volere ascoltare messa e di ricevere il sacramento dell'Eucarestia e di desiderarlo moltissimo; e allora le fu detto che accettasse la veste femminile, il che aveva ricusato e ricusava di fare, nel che mostrava di peccare gravemente. Perciò la ammoniva solennemente ad astenersi da tali comportamenti, e a voler abbandonare la predetta veste virile.

IV. Parimenti, la detta Giovanna, non era paga di portare questo abito nelle predette circostanze, anzi voleva persino sostenere che agiva bene e che non peccava. È un errore di fede sostenere che taluno agisce bene comportandosi contro le dottrine dei Santi, i precetti di Dio e degli Apostoli, disprezzando anche il precetto della Chiesa, per il desiderio di un abito indecente e disonesto, e chi lo volesse pertinacemente sostenere cadrebbe nell'eresia. Inoltre anche questi peccati ella voleva attribuirli a Dio e alle Sante, attribuendo loro ciò che a loro non si adatta, infatti Dio e le Sante vogliono che sia conservata una piena onestà e che siano evitati desideri, peccati e altro, e non vogliono che i precetti della Chiesa siano disprezzati a motivo di questi comportamenti.

Perciò la ammoniva ad astenersi da tali bestemmie, e che non presumesse di attribuirle a Dio e alle Sante, e di difenderle come fossero lecite.

²⁵ *Ivi*, p. 447. Io confesso d'avere peccato assai gravemente [...] portando una veste dissoluta, deforme e disonesta contro la decenza naturale, e capelli tagliati in tondo al modo di un uomo, contro ogni onestà del sesso femminile; portando anche armature con grande presunzione.

Dopo l'abiura, fu solennemente rivestita di abiti femminili e i capelli le furono rasati, con il suo permesso e di sua – apparente – volontà²⁶. Come è noto, Giovanna sarà poi nuovamente catturata e incarcerata in abiti maschili – «videlicet tunica, capucio et gippone, cum aliis ad usum viri pertinentibus» – e provocatoriamente dichiarerà di preferirli a quelli femminili, di non aver mai giurato di non farlo, e di ritenerlo più consono all'espletamento della sua missione²⁷. Seguì la definitiva sentenza di condanna in quanto *relapsa* ed eretica, con la consegna della Pulzella al potere secolare per la scelta e l'esecuzione della pena²⁸.

Fu una sentenza politica e faziosa o giuridicamente ineccepibile? Le risposte possono divergere, come divergenti furono i pareri dei contemporanei e di qualche storico, ma esulano dai problemi qui trattati²⁹. Di massima, è stata sottolineata l'evidente politicizzazione dei processi a Giovanna d'Arco, che influenzò pesantemente argomentazioni giuridiche, prassi procedurali e soprattutto l'entità della pena. Lo si potrà verificare meglio nelle prossime pagine dai pareri espressi in materia da teologi e giuristi. Si tratta ovviamente di processi in tempo di guerra con l'imputato in mano ai nemici. Certo è che, per quanto riguarda il solo tema della maschilizzazione, è faci-

²⁶ *Ivi*, p. 453 «Praeterea eidem dictum fuit quod vestes viriles dimitteret et muliebres acciperet, prout eidem per Ecclesiam fuit ordinatum. Quae quidem Johanna respondit quod libenter ipsas vestes muliebres acciperet et per cuncta viris ecclesiasticis pareret et obediret. Ipsasque vestes muliebres sibi oblatas, illico depositis vestibus virilibus, induit, atque insuper capillos quos in rotundum tonsos per prius habebat, abradi et deponi voluit et permisit».

²⁷ *Ivi*, pp. 454-456.

²⁸ Hotchkiss ritiene che la Pulzella sia stata astutamente spinta a reindossare le vesti virili per permettere all'accusa di riaprire il processo e di condannare Giovanna in quanto *relapsa*. Cfr. V.R. HOTCHKISS, *Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*, Routledge, New York-London, 2012, p. 66.

²⁹ Si vedano V. TABBAGH, *Une erreur judiciaire au XV^e siècle: les procès de Jeanne d'Arc*, in B. GARNOT (dir.), *L'erreur judiciaire. De Jeanne d'Arc à Roland Agret*, Paris, Imago, 2004, pp. 13-39; D. LE TOURNEAU, *Les irrégularités du procès canonique intenté contre Jeanne d'Arc, la Pucelle de France (janvier-mai 1431)*, in «Prawo Kanoniczne», 59, 2016, pp. 151-180. In senso contrario W. MÜLLER, *Der Prozeß Jeanne d'Arc. Quellen – Sachverhalt einschließlich des zeit- und geisteswissenschaftlichen Hintergrundes – Verurteilung und Rechtfertigung – rechtliche Würdigung und Schlußbemerkungen*, I-IV, Hamburg, Dr. Kovac, 2004; ID., *Le procès de réhabilitation. Fut-il le vrai procès de Jeanne d'Arc?*, in «Francia - Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 34, 2007, pp. 207-213.

le rilevarne la pressoché totale incongruenza con i dibattiti canonistici e teologici del tempo. E, tuttavia, quello di Giovanna d'Arco fu comunque un tornante storico fondamentale per l'approfondimento concettuale del tema.

2. Jean Gerson e Robert Ciboule davanti al caso di Giovanna d'Arco

Di eccezionale interesse, più che i lineamenti complessivi dei processi a Giovanna d'Arco, sono qui gli orientamenti dei consulenti – segnatamente ecclesiastici, teologi e giuristi di *ius commune* – che, soprattutto nel processo di riabilitazione, vennero chiamati a sviluppare una visione *de iure* dei fatti e diedero vita al più ampio dibattito giuridico su una donna «maschilizzata» in tutta l'età medievale e moderna⁵⁰. La lettura dei sei ponderosi e classici volumi del Quicherat – soprattutto del sesto integrato dal Lanéry – e della connessa letteratura permette di valutare la questione da un osservatorio privilegiato. Occorre premettere che dal punto di vista storico-giuridico le consulenze dottrinali appaiono talvolta deludenti, se rapportate all'ampiezza delle fonti. Più che non l'argomentazione concettuale teologica e/o giuridica gli autori interpellati discutono – talora sinteticamente, talaltra con estrema e confusa prolissità – su capi d'imputazione, *articuli*, che fattualmente condussero alla condanna di Giovanna. Molto scrivono sull'interpretazione della vicenda, poco sulla sua lettura *iure communi*. La definiscono, ridefiniscono, riassumono, accorpano, contestano soprattutto in quanto elenco di «fatti», ovvero pongono in discussione aspetti propriamente tecnico-processuali, in quanto scorretti.

Sono stati qui selezionati i soli pareri che, per argomentazioni e concatenazioni concettuali, sono di qualche interesse sotto il pro-

⁵⁰ Si veda P. DUPARC, *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc*, I-V, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1977-1988. Come già preannunciato, ai fini dei temi qui trattati, si utilizzerà l'ormai classica e diffusissima edizione di Quicherat-Lanéry in sei volumi. Si veda in generale la lucida e puntuale narrazione di PH. CONTAMINE, *La réhabilitation de la Pucelle vue au prisme des tractatus super materia processus: une propédeutique*, in F. NEVEUX (dir.), *De l'hérétique à la sainte. Les procès de Jeanne d'Arc revisités*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2012, pp. 177-195.

filo della maschilizzazione: l'uso delle armi e l'assunzione del ruolo di capo militare e vessillifero, i vestiti da uomo, il taglio dei capelli.

I pareri, presenti soprattutto nel processo di riabilitazione del 1455, si occupano di sfuggita della maschilizzazione in quanto uomo d'armi, assai più di quella fondata sull'abbigliamento e sull'accosciatura. Ciò non significa un totale oblio per l'oltraggio compiuto da una donna che esercitò il mestiere – maschile – delle armi, ma soltanto che il fulcro delle argomentazioni si accentra sulla eventuale «confusione dei sessi»³¹. Sotto questo profilo, appare lapidario il giudizio di condanna dei canonisti³² e dei teologi³³ dell'Università di Parigi³⁴.

La figura di maggiore notorietà fra quanti scrissero intorno al caso di Giovanna d'Arco è senza dubbio quella del teologo Jean Gerson – *doctor christianissimus* – il quale morì nel 1429 e proprio in quell'anno – dopo le prime vittorie di Giovanna e mentre ella era in marcia verso Reims – scrisse il suo brevissimo *Super facto puellae et credulitate sibi praestanda*³⁵, elaborato in esplicita ripulsa della posizione dell'Università parigina, che premeva anche su Roma al fine di una condanna per eresia³⁶. Il saggio fu incorporato fra gli scritti in favore di Giovanna nel processo di riabilitazione e rappresenta anche – insieme alla sua critica al *Roman de la Rose* e alla sua diffi-

³¹ F. MICHAUD-FRÉJAVILLE, *Jeanne d'Arc, dux, chef de guerre*, cit., p. 193.

³² QUICHERAT1, p. 418 «Item, et quod ipsa foemina, praesumptione iuris et de iure, errat in fide, tum primo cum ipsa sit anathema auctoritate canonis, remansitque in eodem statu per magna tempora; tum secundo, quia dicit se malle non recipere corpus Christi, et non confiteri, tempore statuto per Ecclesiam, quam, dimisso habitu virili, reassumere habitum mulierum. Est etiam vehementissime suspecta de haeresi, et super articulis fidei diligenter examinanda».

³³ *Ivi*, p. 415 «Item, quoad quintum articulum, quod dicta foemina est blasphema in Deum et contemprix Dei in suis sacramentis, legis divinae et sacrae doctrinae ac sanctionum ecclesiasticarum praevaricatrix, male sapiens et errans in fide, et se iactans inaniter, et habenda est suspecta de idolatria et execratione sui ac vestium suarum, ritum gentilium imitando».

³⁴ *Ivi*, pp. 414, 415, 417, 418.

³⁵ QUICHERAT3, pp. 298-306. Della vastissima bibliografia cfr. D. HOBBS, *Jean Gerson's Authentic Tract on Joan of Arc: "Super facto puellae et credulitate sibi praestanda" (14 May 1429)*, in «Mediaeval Studies», 67, 2005, pp. 99-155, che affronta e risolve positivamente i dubbi storiografici sulla paternità del saggio e offre anche una edizione critica del testo (*ivi*, pp. 146-155).

³⁶ J.-B. MONNOYER, *Traité de Jean Gerson sur la Pucelle*, Paris, Oeuvre Nationale de Domrémy, 1910, pp. 5-6.

denza verso le donne «mistiche» – una fonte di rilievo nella complessa e discussa posizione di Gerson sulla condizione femminile³⁷. La richiesta di un parere gli venne proposta in questi termini: «Peut-on croire que Jeanne est envoyée de Dieu? De quelle façon doit-on croire en elle? Le port de l'habit d'homme n'est il pas un empêchement à lui octroyer créance?»³⁸.

La sottile riflessione di Gerson prende le mosse, a prima vista sorprendentemente, dal concetto di «probabilità». Molte asserzioni che poi si rivelano false – scrive – sono però verosimili, così come altre che, poi, si rivelano vere, tali appaiono soltanto probabilmente. Qualora sia ben fondata e ben compresa – «si recte fundata sit et recte intellecta» –, l'opinione probabile non può mai considerarsi un errore, sempre che l'asserzione si mantenga consapevolmente entro i confini della probabilità in senso stretto, supportata – sia essa di fatto vera o falsa – da ragioni, apparenze e verosimili congetture³⁹. Quali sono questi indizi? Qui entrano in campo le norme giuridiche religiose, che possono essere sulla fede ovvero sui buoni costumi. Quanto è vero o falso *necessitate fidei* non può essere oggetto di dubbio o di riconoscimento «probabile», giacché «dubius in fide infidelis est». Sulla stessa linea Gerson cita, a questo punto del suo argomento, un passo di Ulpiano consolidato nel Digesto (D.1.14.3), per affermare che l'opinione opposta poteva aver luogo negli affari mondani, non in quelli di fede:

[*Ulpianus libro trigesimo octavo ad Sabinum*] Barbarius philippus cum servus fugitivus esset, romae praeturam petiit et praetor designatus est. sed nihil ei servitutem obstetisse ait pomponius, quasi praetor non fuerit: atquin verum est praetura eum functum. et tamen videamus: si servus quamdiu latuit, dignitate praetoria functus sit, quid dicemus? quae edixit, quae decrevit, nullius fore momenti? an fore propter utilitatem eorum, qui apud eum egerunt vel lege vel quo alio iure? et verum puto nihil eorum reprobari: hoc enim humanius

³⁷ Si veda in particolare Y. MAZOUR-MATUSEVICH, *La position de Jean Gerson (1365-1429) envers les femmes*, in «Le Moyen Age», 112, 2006, pp. 337-353.

³⁸ J.-B., MONNOYER, *Traité de Jean Gerson*, cit., p. 7.

³⁹ QUICHERAT3, p. 299. Sul passo di Ulpiano cfr. *supra* a proposito degli atti compiuti da un Papa eretico o donna.

est: cum etiam potuit populus romanus servo decernere hanc potestatem, sed et si scisset servum esse, liberum effecisset. quod ius multo magis in imperatore observandum est⁴⁰.

Quando è questione di fede religiosa, il calcolo utilitaristico non può salvare – come nel caso del servo/pretore di Ulpiano – qualsiasi atto. Occorre, quindi, distinguere i comportamenti che mettono in discussione o alterano i principi della fede, i quali non possono mai essere sanati nella loro «falsità» accertata *a posteriori*, come avviene, al contrario, nello *ius civile* per i provvedimenti citati da Ulpiano.

Un diverso ragionamento deve svolgersi in relazione a comportamenti sempre connessi alla fede, ma a un livello «più basso», quello della pietà o delle prassi devozionali, fra cui rientrano l'abbigliamento e la possibilità per la donna di fare la guerra, non *necessitate fidei*, bensì *in fide* o *de fide*, da cui il detto «qui ne le croit, il n'est pas dampné». A rendere tali pratiche probabili, ma non vere come dogmi di fede, possono addursi l'incitamento della devozione popolare, ovvero congetture derivanti da testimonianze di fedeli che sostengono di aver visto e sentito qualcosa di divino, purché esse non siano in contrasto con verità di fede. Se ne potrebbero riportare, secondo Gerson, svariati esempi: in materia di concezione della Vergine; in materia di opinioni «probabili» dei teologi; in materia di indulgenze; in materia di venerazione delle reliquie, quale il caso – allora recente – della vertenza nel Parlamento di Parigi sulla devozione per la testa di San Dionigi.

In conclusione, Gerson ritiene che le azioni e le dichiarazioni di Giovanna possano essere accolte in quanto «de pietate fidei et devo-

⁴⁰ Barbario Filippo, nel tempo in cui era servo fuggitivo, richiese l'assegnazione della pretura a Roma e fu nominato pretore. Ma Pomponio sostiene che la servitù non lo ostacolò affatto, così da considerarlo come se non fosse stato pretore, nonostante avesse retto la pretura. E tuttavia consideriamo la questione: se come servo durante la latitanza avesse assunto la dignità di pretore, che cosa diremo? Diremo che emanò editti e decreti privi di efficacia? O diremo che essi furono validi tenendo in conto l'utilità di quanti operarono durante la sua pretura sul fondamento della legge o di qualche altro diritto? E ritengo vero che non siano per nulla inficiati quei provvedimenti: ciò infatti è più ragionevole: giacché anche il popolo romano aveva il diritto di attribuire tale potestà a un servo ma, anche se avesse saputo che era un servo, lo avrebbe reso libero. Il quale diritto tanto più deve essere riconosciuto all'Imperatore.

tionis», soprattutto considerando la causa finale, cioè la restituzione del Regno di Francia al suo legittimo Re, respingendo e debellando i nemici secondo giustizia. Gli atti e i motivi addotti da Giovanna sono quindi senz'altro accettabili in via di probabilità, anche considerando che nelle sue declamazioni non sono ricompresi sortilegi o superstizioni proibite dalla Chiesa, e nemmeno frodi ovvero comportamenti subdoli o rimproverabili quanto alla fede cristiana. Giovanna è una Santa? Il cristiano può decidere liberamente, come nel caso della canonizzazione dei Santi, che attiene alla pia devozione e non alle necessità di fede⁴¹. Alcune circostanze depongono poi decisamente in favore di Giovanna: il Consiglio del Re e gli uomini d'arme credettero – ed è cosa fuori dal comune – alle parole di una *muliercula* giovanissima e di basso ceto, e le assegnarono incredibilmente ruoli di comando, col rischio di essere vinti dai nemici e sbeffeggiati in perpetuo; il popolo credette in lei, sostenuto dall'idea di agire con l'aiuto di Dio per la disfatta dei nemici; i nemici rimasero disorientati e sconfitti. Né Giovanna tenta Dio oltre il lecito: ad esempio, non pretende di essere stata resa da Lui invulnerabile⁴².

È in tale quadro che si colloca l'uso di abiti maschili da parte della Pulzella. La norma è della *lex vetus* biblica, che non è vincolante rispetto alla *nova lex* quanto agli aspetti giudiziali e cerimoniali – come si è visto nel capitolo precedente –, se essi non sono stati cristianamente confermati: è il caso del divieto alle donne di usare abiti da uomini, portare i capelli corti e usare le armi, maschilizzandosi. Secondo Gerson, Deuteronomio 22:5 conserva una *ratio* morale – la proibizione di comportamenti indecorosi, poiché in contrasto con la definizione del proprio sesso –, ma si tratta di un principio che va declinato secondo le situazioni. Applicando alla lettera il passo biblico, si potrebbe altrimenti finire in contrasto con l'essenza della virtù, la quale richiede di tener sempre presente le specifiche circostanze di un comportamento: «quando/perché/come» esso è opportuno. In generale, l'uso delle vesti virili e militari da parte delle donne è indecente, ma nel caso di Giovanna – come emerge da più di un indizio – il Re dei cieli l'ha nominata sua vessillifera contro i nemici,

⁴¹ *Ivi*, pp. 299-301.

⁴² *Ivi*, pp. 302-304.

e infatti ella ha vinto per una causa giusta con l'ausilio degli Angeli, ai quali la verginità è sempre «amica e cognata». Per lo stesso motivo può essere pure tollerato il taglio dei capelli, che Paolo interdice genericamente alla donna:

Concludendum est tandem ex praemissis quod pie et salubriter potest de pietate fidei et devotionis sustineri factum illius Puellae, circumstantiis attentis cum effectu competenti, praesertim ex causa finali quae iustissima est, scilicet restitutio regis ad regnum suum et pertinacissimorum inimicorum iustissima repulsio seu debellatio. Addito praeterea quod in observationibus suis haec Puella non reperitur uti sortilegiis ab Ecclesia prohibitis, neque superstitionibus palam reprobatis, neque cautelis hominum fraudulentis, neque ad quaestum proprium vel aliquid tale subdolum, quum, in attestationem suae fidei, exponat extremo periculo suum corpus⁴³.

Devono, dunque, tacere i detrattori della Pulzella. Con lei è in azione la virtù divina, che può assumere mezzi eterodossi per l'esigenza di raggiungere un fine superiore. E potrebbero essere ripresi tanti esempi storici, a partire dalle Amazzoni e da Camilla, così come casi di necessità o di evidente utilità o di consuetudine approvata, o per autorità o per dispensa dei superiori⁴⁴.

⁴³ *Ivi*, p. 301. Si deve quindi concludere, in coerenza coi principi generali e valutate le circostanze con il relativo effetto, che secondo pietà e devozione si può approvare il comportamento di quella Pulzella, soprattutto in considerazione della causa finale che è giustissima, cioè la restituzione del suo regno al Re e la giustissima resistenza e annientamento di caparbossimi nemici. Si aggiunga, inoltre, che nei suoi comportamenti questa Pulzella non si ritrova aver usato sortilegi proibiti dalla Chiesa, né superstizioni palesemente condannate, né mezzi fraudolenti, né aver agito a proprio vantaggio o per qualcos'altro di subdolo, poiché, a dimostrazione della propria fede, espone il suo corpo all'estremo pericolo.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 304-306 «I. Lex vetus, prohibens mulierem uti veste virili et virum veste muliebri, pro quanto est pure iudicialis, non obligat in nova lege, quia, secundum veritatem tenendam de necessitate salutis, iudicialia antiquae legis ablata sunt nec obligant in nova, ut talia sunt, nisi noviter per superiores ea institui seu confirmari contingat. II. Lex huiusmodi continebat aliquid morale, quod stabile est in omni lege (et illud possumus exprimere, prohibitionem indecentis habitus tam in viro quam in muliere), contra medium virtutis quod observare debet circumstantias omnes debitas, ut, quando oportet, cur oportet, qualiter oportet, et ita de reliquis, ut sapiens iudicabit; de quibus non est hic dicendum per singula. III. Lex huiusmodi nec ut iudicialis, nec ut moralis, dmnat usum vestis virilis in Puella nostra,

Sin qui la disanima di Jean Gerson, che colpisce per originalità e acume di impostazione, benché manchi di confrontarsi – nemmeno citandoli – con il canone di Gangres e la norma del *Decretum*. Come per tanti teologi e canonisti, l'unico suo richiamo è Deuteronomio 22:5, e non senza ragione: si tratta di un divieto di diritto divino. Occorre anche sottolineare che Gerson non fa esplicito riferimento ai limiti naturali della donna: Dio sceglie, nel mistero, i suoi emissari senza distinzione di sesso, di ceto o di età⁴⁵.

Di un altro teologo, Robert Ciboule – rettore dell'Università di Parigi nel 1437, cancelliere di Notre-Dame, decano del capitolo di Evreux, cameriere di Papa Niccolò V⁴⁶ –, è necessario fare menzione per le sue riflessioni specificamente indirizzate sul piano criminale nel contesto dei pareri del processo di riabilitazione. Ha una cifra di teologia morale la sua lunga e puntuale elencazione di quattordici imputazioni⁴⁷. Nella terza egli reagisce all'accusa di «presunzione» mossa a Giovanna. Il motivo sarebbe in una serie di atti che attesterebbero la volontà di superare i confini del proprio sesso, «praedicta Johanna quosdam actus exercere videbatur ultra mensuram propriam et vires femineas». Nelle questioni attinenti all'essere umano occorre verificare che ogni azione sia commisurata alle facoltà naturali dell'agente, compie peccato contro l'ordine naturale chi pone

quam ex certis signis elegit Rex coelestis, tanquam vexilliferam ad conterendos hostes iustitiae et amicos sublevandos; ut in manu foeminae puellaris et virginis confundat fortia iniquitatis arma, auxiliantibus angelis, quibus virginitas amica est et cognata, secundum Hieronymum; et in sacris historiis frequenter apparuit, sicut in Caecilia visibiliter cum coronis ex rosis et liliis. Rursus per hoc salvatur attonso crinium quam Apostolus prohibere videtur in foemina. Obstruatur igitur et cesset os loquentium inique, qui, ubi divina virtus operatur, media secundum finis exigentiam disponuntur; ita ut iam non sit securum detrahare vel culpae ausu temerario ea quae a Deo sunt, secundum Apostolum, ordinata. Denique possent particularitates addi multae et exempla de historiis sacris et gentilium; sicut de Camilla et Amazonibus; sicut praeterea in casibus vel necessitatis, vel evidentis utilitatis, vel approbae consuetudinis, vel ex auctoritate seu dispensatione superiorum. Sed ita pro brevitate sufficient et veritate. Tantummodo caveat pars habens justam causam, ne per incredulitatem et ingratitude vel alias iniustitias, faciat irritum divinum tam patenter et mirabiliter auxilium inchoatum, prout in Moise et filiis Israel, post collata divinitus tot promissa, legimus contigisse. Deus enim etsi non consilium, sententiam tamen mutat pro mutatione meritorum».

⁴⁵ Cfr. Y. MAZOUR-MATUSEVICH, *La position de Jean Gerson*, cit., p. 345.

⁴⁶ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 351-393.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 354-360.

in essere atti che oltrepassano le proprie capacità, anche se in tal caso si presume il peccato non contro la fede, bensì «*contra magnanimitatem*». Non può essere inteso come tale il comportamento della Pulzella per aver esercitato azioni belliche, fin quando in esse non fossero notate specificamente *infidelitas* e *praesumptio*⁴⁸. Sulla stessa linea è l'undicesima imputazione, quella di crudeltà, nel senso di aver ecceduto nell'azione diretta a procurare dolore, senza pietà ovvero senza temperanza, ma – rileva Ciboule – nell'accusa si dimentica che la crudeltà non rientra fra i reati *de causa fidei*, con la pena per essi prevista, né essa si può dedurre soltanto per il fatto che Giovanna portava armi e indossava abiti come fosse un maschio. Ella era, in origine, una semplice e povera ragazza che non sapeva cavalcare, né tantomeno condurre una guerra. In seguito più e più volte, su ordine di Dio per il tramite di San Michele, era andata in soccorso del Re di Francia per il bene della patria e dei sudditi. La guerra in difesa della patria è una guerra giusta – ampiamente trattata da Agostino⁴⁹ –, che non comporta crudeltà, anche qualora vi sia versamento di sangue. Ma se pure quella guerra fosse stata ingiusta, Giovanna aveva sempre offerto la resa e la pace al nemico prima della battaglia, e aveva solitamente portato il vessillo proprio al fine di non uccidere, cosa che, a quanto lei dice, non avrebbe mai fatto. E se pure avesse ucciso qualcuno, parimenti non poteva essere considerata crudele, valendo il principio agostiniano per cui «coloro che conducono la guerra in nome di Dio non sono rei di omicidio»⁵⁰.

In conclusione, la maschilizzazione non è un male di per sé, ma un male in quanto proibito, da verificare in relazione ai singoli casi concreti. E che non sia un male in sé, cioè un male in assoluto, lo dimostrano i tanti casi biblici e storici di donne che portavano armi e facevano la guerra in accordo con Dio. Non è consono all'onestà dell'uomo indossare frequentemente un vestito femminile: né viceversa all'uno e all'altro sesso convengono abiti diversi. Se un uomo usasse solitamente, e non soltanto in caso di necessità o per coman-

⁴⁸ *Ivi*, p. 355.

⁴⁹ Sul punto cfr. A.A. CASSI (a cura di), *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo ed età contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

⁵⁰ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 358-359.

do di Dio o per necessaria difesa della patria e altre simili cause, una veste femminile o viceversa peccherebbe comunque, ma non perché ciò sia in contrasto con la fede, bensì perché sarebbe in contrasto con i buoni costumi⁵¹.

3. *La riabilitazione di Giovanna alla prova dello ius commune: la Opinio di Paolo Pontano*

Dal processo a Giovanna d'Arco emerge con estrema chiarezza il posizionamento del Deuteronomio come paradigma normativo contro la maschilizzazione nella cultura giuridica e teologica: un divieto biblico – per il cristianesimo la cosa ha notevole importanza – che, secondo i casi, può essere completamente dimenticato, può comportare una lieve sanzione ovvero può essere considerato tale da condurre al rogo.

L'uso politico del precetto trovò la sua icona nei processi a Giovanna d'Arco, dove l'adozione dell'abito virile fu uno dei capi di imputazione principali: nel secondo processo la condizione di *relapsa*, che condusse alla pena capitale, fu determinata proprio dalla recidiva nella maschilizzazione. Tra i numerosi pareri redatti in relazione

⁵¹ *Ivi*, pp. 374-376 «Igitur contra naturam est econtra mulierem virilia agere, igitur videtur quod praedicta Johanna contra naturam foeminae ageret maxime deferendo arma et vestes viriles, et sic non poterant bene ista fieri neque bono fine; tenet sequela ex dicto Apostoli dicentis quod non sunt facienda mala ut eveniant bona. Ad hoc, salvo semper meliori iudicio, respondeo quod mulierem indui veste virili aut econtra, similiter mulierem portare arma et invasiva et defensiva ista non sunt dicenda esse per se mala, sed sunt mala aut quia prohibita aut ab eventu qui ex consuetudine et corruptela utendi potest accidere; ratio est quia si essent per se mala, numquam esset aut fuisset licitum uti eis, et tamen certum est quod multae leguntur mulieres in sacra Scriptura et aliis historiis tulisse arma et bella duxisse [...] Ecclesia permittit sicut in recitatione vitae alicuius sancti vel sanctae aut etiam ad iocum quamvis cum omni moderatione sit hoc faciendum. Dicit enim beatus Thoma de aquino [...] Verum est enim quod non pertinet ad honestatem viri communiter et assidue aut frequenter veste muliebri indui nec econtra; utriusque enim sexui diversa congruunt vestimenta; unde si homo uteretur ex consuetudine veste muliebri vel econtra, nisi in casu necessitatis aut de mandato Dei aut pro defensione necessaria patriae et huiusmodi, peccaret non tamen in quantum sic contra fidem sed contra bonos mores [...] Et propter has causas habetur prohibitio in decretis et videtur decretum loqui specialiter de religiosa foemina».

alle gesta di Giovanna, pochi sono quelli in cui emerga una griglia concettuale di qualche spessore sul piano del diritto. Fra questi risalta la *Opinio* di Paolo Pontano⁵², autore anche di una *Consultatio*⁵³. Della sua biografia non si conosce quasi nulla: egli stesso si definisce dottore in diritto comune e avvocato consistoriale, e dovette forse appartenere a una casata umbra ove non mancavano gli studiosi di diritto. In ogni caso, arrivò in Francia nel 1452 in veste di segretario della legazione del Cardinale Guillaume d'Estouteville⁵⁴.

Entrambi i suoi responsi furono redatti per il processo di riabilitazione. La *Consultatio* – qui di minore interesse – si sviluppa in una disquisizione sulle dinamiche fattuali della vicenda, condensata in dodici articoli genericamente in difesa della Pulzella. Più che non un *consilium sapientis* essa dovette essere concepita quale mera griglia dei nodi giuridici su cui avrebbero poi dovuto concentrare i loro pareri i *doctores* consultati nel processo di riabilitazione. Probabilmente anteriore, la *Opinio* si sviluppa invece secondo la tradizionale dialettica di *pro* e *contra*, ben consolidata nei responsi dei giuristi della Scuola del Commento, allora in auge⁵⁵. Il responso si svolge intorno a quattro *quaestiones*:

1. Se le occulte ispirazioni di Giovanna provenissero o meno da Dio.
2. Se Giovanna fosse imputabile o meno per aver fatto la guerra e per aver indossato abiti maschili.
3. Se gli atti da lei compiuti, e per cui fu processata, fossero da condannare ovvero da scusare.
4. Se la procedura utilizzata nei processi contro Giovanna fosse stata regolare.

Nella prima *quaestio* ci si interroga se le rivelazioni e le apparizioni a Giovanna debbano essere considerate di spiriti divini ovvero diabolici, un profilo essenziale per stabilire, poi, se ella abbia agito in nome di Dio o di Satana, e quindi anche per stabilire la liceità del-

⁵² *Ivi*, pp. 35-54.

⁵³ *Ivi*, pp. 55-71, ma sul tema degli abiti particolarmente pp. 59-61.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 35-36.

⁵⁵ Cfr. M. CAVINA, *Consilia: il modello di Andrea Alciato. Tipologie formali e argomentative fra mos italicus e mos gallicus*, in «Clio@Themis», 8, 2015, pp. 1-11.

la sua maschilizzazione. Secondo Pontano, tali valutazioni possono essere compiute con certezza soltanto da Dio, che possiede – come ribadiscono anche varie norme del *Decretum* – l’onniscienza. Il giudice umano deve necessariamente fondarsi su congetture e queste inducono a credere che si tratti di spiriti divini. La prima congettura riguarda la verginità di Giovanna, e qui viene ripresa l’antica e già citata esaltazione della perfezione dello stato verginale in *Decretum* C. 32, q. 5, c. 1 (Ambrogio) per cui «ubicumque Dei virgo est, templum Dei est», anzi «come le nozze riempiono il mondo, così la verginità riempie il Paradiso»: è quindi verosimile che lo Spirito Santo, e non Satana, abbia influenzato una ragazza vergine e credente⁵⁶. La seconda congettura concerne l’umiltà, sempre manifestata dalla Pulzella, una virtù strettamente ancorata alla verginità⁵⁷. La terza congettura si riferisce alla sua onestà di vita: assidua alle Messe, assidua al sacramento della Confessione, assidua nei digiuni, generosa con i poveri⁵⁸. La quarta congettura è in relazione al suo incontro con un Angelo, che inizialmente le ispirò paura e infine gioia, il che è tipico degli Angeli celesti, come comprovato dai teologi⁵⁹. La quinta congettura si fonda sulla qualità degli ordini ricevuti dagli spiriti, sempre intesi a consigliarle un comportamento retto, la pratica della Confessione, la frequenza alle Messe, la conservazione della verginità del corpo, insieme alle lodevoli aspirazioni di Giovanna, che non consistevano – per sua reiterata dichiarazione – in un guadagno terreno, ma soltanto nel conseguimento della salvezza eterna⁶⁰. La sesta congettura riguarda il fatto che Giovanna, alla loro apparizione, era solita farsi il segno della Croce, che pone in fuga gli spiriti maligni⁶¹. La settima congettura deriva dalla chiarezza e dall’umiltà delle voci, in quanto Agostino insegna che quelle degli spiriti malvagi sono involute, capziose e oscure⁶². L’ottava congettura è nel cattolico e devotissimo fine vita di Giovanna: partecipò in lacrime all’Euca-

⁵⁶ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 37-38.

⁵⁷ *Ivi*, p. 38.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, pp. 38-39 (*Decretum* C. 26, q. 4, c. 2).

restia e tra le fiamme invocava il nome di Cristo, terminando i suoi giorni *religiosissime*, mentre gli spiriti satanici l'avrebbero sospinta a una mala morte e all'eterna dannazione⁶³, come ancora Agostino aveva attestato⁶⁴. La nona congettura si riferisce alla *miraculi operatio*, cioè alla sua capacità di predire, allorché la Francia era sull'orlo della disfatta, l'incoronazione di Reims e la cacciata degli Inglesi, anch'esso indizio dell'ausilio di spiriti celesti⁶⁵. La decima congettura richiama un altro, più ampio miracolo: una ragazzina – diciottenne, povera, plebea, estranea a qualsiasi tipo di armi, proprio nel momento in cui erano disperate le condizioni dell'esercito regio – sollevò il morale dei compatrioti, terrorizzò i nemici e conquistò città e fortezze. Come avrebbe potuto compiere tali imprese senza l'aiuto divino? Da miracoli e congetture – indizi che vanno a comporre, unitariamente considerati, una prova – le scelte di Giovanna appaiono, dunque, dettate da spiriti celesti. Tutto ciò che ebbe a compiere fu di per sé lecito, come il Pontano riteneva di aver dimostrato, ma anche se non lo fosse stato lo si sarebbe dovuto giustificare sulla «legge privata» validata dall'ispirazione divina, che deve essere retamente seguita a scapito di qualsiasi altra legge⁶⁶.

Passando alla seconda *quaestio*, il Pontano affrontava il problema della liceità della maschilizzazione della Pulzella come uomo d'armi. Certo la sua era una causa di giusta guerra⁶⁷, della quale ricorrevano i tre requisiti previsti dalle norme di *ius commune*: difesa della patria e resistenza all'invasore; stato di necessità col fine della pace e non della vendetta; consenso del proprio Principe. Ma anche ammesso che la guerra fosse ingiusta e che non vi sarebbe dovuto scorrere sangue, Giovanna aveva sempre dichiarato – come sovrariportato – di non aver mai ucciso nessuno e di aver recato il vessillo per impedire alla propria mano di farlo. In ogni caso, la sua condot-

⁶³ *Ivi*, p. 39.

⁶⁴ *Ibidem* (*Decretum* C. 26, q. 5, c. 14).

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 41-42.

⁶⁷ Si veda PH. CONTAMINE, *La théologie de la guerre à la fin du Moyen Âge: la Guerre de Cent Ans fut-elle une guerre juste?*, in *Jeanne d'Arc, une époque, un rayonnement. Colloque d'histoire médiévale*, Paris, éditions du CNRS, 1982, pp. 9-21. Più in generale A.A. CASSI, *Santa, giusta, umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*, Roma, Salerno Editrice, 2015.

ta era resa lecita dalla *lex privata* o *lex inspirationis*, dimostrata in relazione alla prima *quaestio*⁶⁸.

Finalmente, Pontano passava a trattare col solito sistema dialettico – peraltro attenuato nella disamina degli argomenti *contra* – la maschilizzazione di Giovanna in contrasto con Deuteronomio 22:5, e *Decretum* D. 30, c. 2 (per la chioma) e c. 6 (per gli abiti): «Dubitatur secundo an gestatio habitus virilis in ea culpabilis fuerit vel non». Quanto all'abbigliamento, dove era possibile un diretto richiamo al Deuteronomio, il Pontano – in linea, come si è visto, con la dottrina precedente – pone in secondo piano il *Decretum* graziano. Il travestimento si giustifica, anzitutto, per l'«ispirazione divina», in quanto «ubi spiritus Dei, ibi libertas, et si Spiritu Dei ducimini, non estis sub lege». Illuminante, anche se non esplicitato nel testo, è proprio quest'ultimo richiamo a *Decretum* C. 19, q. 2, c. 2 e a quella «legge privata» – superiore alla «legge pubblica» – che giustifica l'azione dell'individuo se determinata da un «istinto» proveniente da Dio⁶⁹.

Più semplice risolvere il problema del canone del *Decretum*, per il quale era sufficiente richiamare la glossa ordinaria e l'autorità del commento di Guido da Baisio l'Arcidiacono⁷⁰, fonti secondo le quali esso si applicherebbe soltanto in presenza di una causa di lussuria o meretricio, del tutto assenti nel caso di specie. Quando si vestiva da uomo d'arme, Giovanna poteva eccitare gli uomini con cui aveva giornalmente a che fare, ma certamente ben meno di quanto sarebbe avvenuto se avesse utilizzato vesti lussuose e seducenti. Il fine della Pulzella era tutt'altro. Non a caso conservò la verginità entro contesti maschili estremamente duri da controllare. Occorrerà guardarsi dall'imputare come reato quanto ella compì per una buona causa, e

⁶⁸ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 40-41.

⁶⁹ [*Urbanus Papa* [II.] *in capitulo sancti Rufi*] «Duae sunt, inquit, leges: una publica, altera privata [...] Lex vero privata est, que instinctu S. Spiritus in corde scribitur, sicut de quibusdam dicit Apostolus: “Qui habent legem Dei scriptam in cordibus suis” et alibi: “Cum gentes legem non habeant, si naturaliter ea, que legis sunt, faciunt, ipsi sibi sunt lex” [...] Dignior est enim lex privata quam publica. Spiritus quidem Dei lex est, et qui Spiritu Dei aguntur lege Dei ducuntur; et quis est, qui possit sancto Spiritui digne resistere? Quisquis igitur hoc Spiritu ducitur, etiam episcopo suo contradicente, eat liber nostra auctoritate. Iusto enim lex non est posita, sed ubi spiritus Dei, ibi libertas, et si Spiritu Dei ducimini, non estis sub lege».

⁷⁰ Per entrambe queste fonti cfr. il capitolo precedente.

ciò per una semplice argomentazione *de iure communi*, cioè l'analogia con la norma relativa al caso del chierico che si travesta da laico, quando ricorra una giusta causa di timore. In realtà, ella indossò abiti maschili per non essere insidiata e per muoversi più agilmente, e continuò a indossarli giacché gli Inglesi attentarono alla sua pudicizia finanche nel carcere dove fu reclusa. Coerenti con tale ricostruzione, furono le testimonianze rese da Giovanna, che si disse sarebbe stata lieta di usare un abito femminile se le si fosse permesso di essere reclusa in un carcere ecclesiastico e «onesto», insieme soltanto a donne. In sostanza, nel momento in cui fosse cessato il timore di uno stupro, non si sarebbe più rifiutata di vestirsi da donna, ritenendo rettamente che la perdita della verginità fosse più grave che la perdita della vita⁷¹. Un punto giuridicamente solido di questa interpretazione – per quanto soltanto richiamato – è nell'analogia con il caso dei chierici, per i quali – con rinvio alle Decretali, sulla base della glossa ordinaria e della comune opinione degli interpreti – è anatema sciogliere i capelli salvo il motivo dello stato di pericolo⁷².

Pontano contesta per via di fatto che Giovanna abbia mai rinnegato senza giusta causa l'uso di un abito muliebre, illazione smentita dalle testimonianze. Come pure dichiara ammissibile il giuramento della Pulzella al Re – apparentemente illecito in quanto in contrasto con la norma di diritto divino – di non mutare l'abito militare: a detta del Pontano l'illiceità sarebbe comunque sanata dalla buona intenzione soggiacente⁷³. Né Giovanna poteva dirsi *relapsa*, poiché se era stata incolpevole per l'uso dell'abito, lo era anche per il riuso dopo il primo processo: alcuni testimoni avevano asserito che aveva indossato ancora una volta abiti virili soltanto per non essere stuprata. Finalmente, incarcerata la seconda volta, le erano state artatamente sottratte le vesti femminili e lasciate unicamente quelle maschili, che aveva dovuto necessariamente indossare per poter andare a espletare i bisogni naturali. Calzante il richiamo – implicito – al *Liber Extra*, dove si legge che, se qualcuno – in stato di necessità per fame o nudità – abbia rubato cibo, vesti o bestiame, sia tenuto a

⁷¹ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 42-44.

⁷² X 3,1,4 «[Gregorius IX] Si quis ex clericis comam relaxaverit, anathema sit».

⁷³ Il rinvio è a *Decretum* D. 13, c. 2.

fare penitenza tre settimane, ma in caso di restituzione del maltolto non sia costretto a digiunare⁷⁴.

Terza e decisiva *quaestio* era, infine, comprendere se altri atti e fatti addotti in processo dovessero considerarsi da condannare o da scusare: fra questi la dichiarazione di aver abbracciato l'Angelo e le Sante – esseri usualmente considerati incorporei dai teologi – che le avevano parlato, l'aver lasciato la casa di famiglia «*absque licentia patris*» e altri addebiti minori. A tutti questi Pontano risponde con argomentazioni di fatto tratte dalle testimonianze – ad esempio, l'accettazione retroattiva da parte del padre e il principio per cui «*oporteret magis Deo quam patri obedire*» – insieme all'applicazione, talora estesa, di norme dell'*utrumque ius*. Ancora una volta⁷⁵ un'importanza decisiva viene assegnata alla verginità «*tam corporis, quam animae*», tanto apprezzata da Dio e da Giovanna conservata con tutti i mezzi, giacché anche nella vita militare aveva sempre cercato di circondarsi di donne e, comunque, di meglio tutelarsi con abiti da guerriero⁷⁶.

⁷⁴ X 5.18.3 ([*Ex poenitentiali Theodori*]) «*Si quis propter necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem vel pecus, poeniteat hebdomadas tres, et, si reddiderit, non cogatur ieunare*».

⁷⁵ Si veda *supra*, cap. 1.

⁷⁶ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 42-48, ma particolarmente «*Dubitatur secundo an gestatio habitus virilis in ea culpabilis fuerit vel non. Videtur quod sic quoniam si qua mulier suo proposito iudicans utile ut virili veste utatur et propter hoc viri habitum imitetur anathema sit, ca. Si qua mulier 13 et habetur de utroque XVII, ca. Praeterea apostolus praecipit mulierem velare caput suum, non decurtatis crinibus incedere. Secundo quia in hoc videtur pertinax fuisse cum praelegerit non audire missam neque communicare, etc. quando est de praecepto Ecclesiae et sic contempsit mandata Ecclesiae, ca. Omnis utriusque sexus *De penitentiis et remissionibus*; ca. Missas die *De consecratione*; cum similibus. Sed his non obstantibus contrarium arbitror dicendum. Primo, quia si istam habitus gestationem fecit ex inspiratione divina, ut ipsa asserit et praesumitur, ut supra dixi, nullo modo est culpabilis, quia ubi spiritus ibi libertas, ut in dicto cap. Licet *De regular*. In dicto can. Duae sunt leges; nam et Jacob fratris vestibus ad deceptionem patris et fratris supplantationem usus ex eadem spiritus libertate est, quod alias sibi non licuisset. Secundo quia, ut dicit archidiaconus in ca. Si qua mulier, allegatus ille textus intelligitur quando causa luxus aut libidinis hoc ageret, et ita sentiti bi glossa, alias secus. Sed in casu nostro, ut ipsa asserit, non ex luxu, sed ut ad luxum non excitaret viros cum quibus conversaretur; hoc fecit ut minus ad illos placeret ut ipsa asserit et ex testibus constat, igitur non est culpabilis. Plerumque enim ex qualitate habitus mulieris ad libidinem alii provocantur. L. Item, apud Labeonem, §*Si quis indicto*; ca. Si qua mulier. Illud habet loco quando ex luxu, secus si hoc ageret quia timeret*

Punto delicatissimo in quest'ultima parte era la posizione di Giovanna davanti alla Chiesa. Dagli interrogatorii era emersa a più riprese la sua difficoltà, per ristrettezza culturale, a comprendere che cosa significasse esattamente «sottomettersi al giudizio della Chiesa militante», con l'implicita distinzione dal concetto di «Chiesa trionfante»: il *Corpus Iuris Canonici* brulicava di norme che sanzionavano duramente il rifiuto di accettare la sentenza dei giudici ecclesiastici. Verso ciò deponevano certe richieste della Pulzella di essere condotta in giudizio direttamente davanti al Papa, una procedura giuridicamente inusitata, specie per una contadina, ma occorre anche riconoscere che l'organizzatore del processo, Pierre Cauchon, così apertamente legato agli interessi inglesi, era sicuramente *iudex suspectus*, e che la sua parzialità emerse ampiamente nel corso di

virginitatem perdere et se violari: abest enim ut ea, quae propter bonum facimus, nobis ad culpam imputentur, cap. De occidendis. Nam et mutatio habitus clericis permittitur, et assumptio habitus laicalis conceditur, ubi iusta causa timoris exigit habitum transformari, cap. Clerici, ultimo *De vita et honestate clericorum*. Sed ista asserit quod ne violaretur et agilior esset ad resistendum istum habitum gestabat, et pro eo quia alii Anglici tentaverunt eius pudicitiam, igitur excusatur. Patet etiam quia dixit quod si permitterent eam abire vel in carcere ecclesiastico et honesto, vel cum societate mulierum ponerent, erat contenta sumere muliebrem habitum; et sic, ubi cessabat timor violationis, non recusabat gestare mulieris habitum: iste enim metus virginitatis perdendae maior quam mortis esse debet, l. Isti quidem, *Quod metus causa*, l. II §Initium *De origine iuris*; Et propter istam rationem metus ista permutatio permittitur, secundum glossas et doctores in cap. Si quis ex clericis, *De vita et honestate clericorum*, et in cap. indicto Si qua mulier; quae omnis in ista concurrerant cum esset in continua expeditione bellorum. Quarto, non est verum quod ipsa postposuerit non audire missam ne mutaret habitum, imo instanter requisivit audire missam et communicare et quod daretur sibi vestis ad modum filiae unius burgensis et assumeret. Quinto, potest excusari quia dixit se iurasse suo regi quod non mutaret habitum, et si dicas quod iuramentum erat illicitum, respondeo quod hoc incertum est an ex inspiratione bona; praeterea inter haec duo mala constituta, quod eligeret probabiliter dubitabat attenda fragilitate sensus et iuvenili aetate, can. Nervi, et praesertim quod ex hoc ab haeresi excusetur. Sexto in finalibus fuit contenta secundum iudicum arbitrium et sine aliqua conditione habitum dimittere, ut patet ex processu, et sic in hoc non fuit pertinax. Septimo non potuit ex hoc dici relapsa cum si gestatio habitus fuit inculpabilis, ergo et reassumptio. Item, quia ex testibus constat quod reassumpsit ne corrumpere ab attentatibus eam violare. Item, quia, dum esset in lecto, removerunt sibi muliebrem [vestem] et posuerunt virilem ut, si vellet ad necessaria naturae surgere, cogeretur virilem sumere, ut ex testium depositione constat et necessitas non subiicitur legi, cap. [Si quis propter necessitatem] *De furtis* cum similibus. Inhonestius enim fuisset sibi quod sine veste incederet quam si cum virili».

quel giudizio, il cui finale era già scritto quando cominciò. Al solito, Pontano si richiamò alla «legge privata di ispirazione divina» che aveva guidato ogni atto e comportamento di Giovanna. Un altro motivo di giustificazione era la già ricordata ignoranza della Pulzella, a cui riusciva arduo comprendere a sufficienza persino «quid esset Ecclesia», cioè pensare la Chiesa come una grande unità spirituale e non semplicemente come l'edificio in cui materialmente doveva compiere i suoi doveri di cristiana. La sua era una religiosità popolare, che viveva di cose e persone materiali e tangibili: il Papa, i templi cristiani, i sacerdoti. Quando si cercò di farle capire meglio il concetto di Chiesa, non negò mai il potere del Papa e dei chierici nei suoi confronti e nella guida del cristianesimo.

Nel processo di condanna errori e fraintendimenti sui comportamenti della Pulzella erano stati determinati *de facto* dai modi maliziosi e dai raggiri posti in essere dagli Inglesi e dai loro alleati, per farla cadere nell'errore giuridico-teologico: a contestarli Pontano si soffermò nella quarta e ultima *quaestio*⁷⁷. Certo è – concludeva – che con la definizione di «eretico», scolpita nel *Decretum* di Graziano, Giovanna aveva ben poco da spartire⁷⁸.

Se tali sono i lineamenti essenziali dell'*Opinio*, nella *Consultatio* Pontano si limitò a rileggere in senso favorevole alla Pulzella la sequela dei fatti portati a processo e condensati in dodici articoli. Lo scopo del lavoro era qui più modesto: si trattava di proporre per altri consulenti pro-Giovanna i punti giuridici salienti su cui fosse necessario soffermarsi.

4. *I consulenti giuristi e la mutatio ob rationabilem causam*

Thomas Basin – vescovo e *doctor in utroque* di qualche fama come consigliere di Carlo VII e di Luigi XI⁷⁹ – nell'ampia *Opinio et*

⁷⁷ *Ivi*, pp. 46-54.

⁷⁸ C. 24, q. 3, c. 28 «[*Qui proprie dicantur heretici*] Hereticus est, qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatusque sui gratia falsas ac novas oppiniones vel gignit, vel sequitur. Ille autem, qui huiusmodi hominibus credit, est imaginatione quadam veritatis illusus».

⁷⁹ Su Thomas Basin e sulla sua formazione giuridica e religiosa cfr. J. QUICHERAT, *Thomas Basin. Sa vie et ses écrits*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 3,

*consilium super processu et condemnatione Johannaë, dictae Puellae*⁸⁰, redatta per il processo di riabilitazione, richiamò più volte la sintesi della *Consultatio* di Pontano, sulla quale modellò l'intera struttura argomentativa⁸¹. Il processo e la sentenza contro Giovanna dovevano essere impugnati «multipliciter, rationabiliter, iuridice ac veridice», organizzando la materia in due grandi parti. Nella prima, Basin si concentrò su aspetti essenzialmente procedurali, sostenendo la nullità o l'annullabilità del processo di condanna⁸², senza nemmeno trascurare – ed effettivamente non era un particolare trascurabile – l'eccessiva severità dei giudici, che avrebbero dovuto essere indotti a infliggere una pena meno severa, avendo riguardo alla giovane età della diciottenne Giovanna, anche nel caso in cui fosse stato dimostrato che fosse dolosamente colpevole⁸³, e ciò sulla base normativa del Digesto⁸⁴. Nella seconda parte del responso, Basin intese invece dimostrare che, anche ammesso che processo e sentenza di condanna fossero ineccepibili «omni iuris ordine et solemnitate», dagli interrogatorii non si poteva tuttavia affatto desumere che Giovanna fosse «schismatica, haeretica, idolatra, blasphema, et caeteris criminibus irretita», reati per i quali fu costretta ad abiurare e poi condannata *de facto* in quanto *relapsa*⁸⁵. In questa seconda parte, trovò necessariamente spazio la valutazione del mestiere delle armi, dell'abbigliamento marziale e del taglio dei capelli, cioè della maschilizzazione, in apparente contrasto con il diritto divino e con quello canonico. Sotto questo profilo, sono giuridicamente interessanti i richiami normativi. Dove gli era possibile, anche Basin – come si è visto essere l'impostazione largamente maggioritaria – si fondò direttamente sulla *lex divina*, citando il divieto di Deuteronomio

1841-1842, pp. 313-376; G. DE GROËR, *La formation de Thomas Basin en Italie et le début de sa carrière*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 142, 1984, pp. 271-285.

⁸⁰ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 187-235.

⁸¹ Ad esempio, *ivi*, pp. 232, 235.

⁸² *Ivi*, pp. 189-209.

⁸³ *Ivi*, pp. 189, 204-205.

⁸⁴ D. 4, 4, 37,1 «In delictis autem minor annis viginti quinque non meretur in integrum restitutionem, utique atrocioribus, nisi quatenus interdum miseratio aetatis ad mediocrem poenam iudicem produxerit».

⁸⁵ QUICHERAT-LANÉRY6, p. 189.

22:5 e non quello del *Decretum* graziano, che ovviamente non poté non richiamare, quantomeno circa il taglio dei capelli.

La sua difesa della Pulzella si fondò su un'ampia categoria ermeneutica, in cui egli si riallacciava alle riflessioni – già ricordate⁸⁶ – di Tommaso d'Aquino. L'esistenza di una *rationabilis causa* da cui giuridicamente trae origine uno stato di necessità – nel caso di specie, il motivo di nascondersi dai nemici o di tutelare la propria pudicitia ovvero l'impossibilità di reperire abiti femminili – rende lecito alla donna maschilizzarsi, senza alcuna trasgressione né della norma deuteronomica né di quella graziana. L'argomentazione difensiva di maggior richiamo resta comunque, in Basin come in Pontano e in altri consulenti, la *lex privata*, l'álito di Dio. Coloro che sono condotti da questa norma-guida interiore – *lex privata* – sono sorretti dallo spirito divino e sono esenti dallo *ius commune/lex publica*. Ne consegue che la norma deuteronomica e i canoni devono essere applicati restrittivamente, nei soli casi in cui l'abito virile sia indossato e la chioma sia tosata per lascivia o per superstizione pagana, ma non in presenza di una qualche causa ragionevole e onesta ovvero a seguito di una preponderante *lex privata*, tutte condizioni presenti nel caso della Pulzella⁸⁷. Il presupposto del ragionamento risiede-

⁸⁶ Cfr. *supra*, cap. 2.

⁸⁷ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 225-227 «Unde etiam non irrationabiliter existimandum arbitror verum esse quod dixit scilicet se Dei praecepto, per revelationes vocum, huiusmodi virilem habitum et arma sumpsisse et portasse, propter quod contra Dei praeceptum de quos sibi constabat in hoc homini parere non debebat; sed etsi de hoc habitu virili portando et defferendo specialem revelationem non habuisset, suberat tamen causa rationabilis suppositi fundamento suae missionis ad bella gerenda et ipsis intercessendum, propterquam huiusmodi habitum rationabiliter sumere et defferre sibi licebat. Non enim causa lasciviae vel idolatriae superstitionem ob quam Gentiles talibus mutationibus habituum utebantur. Quae fuit ratio propter quam Dominus hoc in lege prohibuit, ut dicit Doctor sanctus II, 2, quaest. 159, articulo secundo. Huiusmodi virilem habitum gestabat, sed, ut dictum est, ne armatos viros et alios, inter quos versari eam oportebat die noctuque, ad concupiscentiam sui provocaret, et ut ad defferendum arma quibus se protegeret expeditior esset. Unde idem doctor in loco allegato dicit quod propter aliquam necessitatem, puta causa occultandi se ab hostibus et pudicitiam suam tuendi, vel propter deffectum alterius vestimenti, vel aliam similem causam, licite mulier uti potest veste virili, absque defensione seu praevaricatione praefatae legis canonicae, aut divinae. Huiusmodi autem mutationis habitum ob rationabilem causam, etiam multarum sanctarum mulierum exempla habemus, quas, religionis et tuendae pudicitiae suae causa, virili veste usque ad supremum vitae exitum

va, dunque, nel credere vere e di origine divina o sacra le «voci», le rivelazioni, le profezie, di cui si proponeva portatrice Giovanna. Se era vero che gli atti di maschilizzazione erano in contrasto con la norma comune, essi non apparivano anomali, tanto che si potevano facilmente enumerare vari casi analoghi narrati devozionalmente nelle storie sacre e nelle vite dei Santi. Acutamente Basin osservava che Giovanna non intese mai sostenere la liceità in assoluto dei suoi comportamenti, presentandoli come legittimi soltanto nella misura in cui e finché erano sostenuti dall'ispirazione divina, e quindi dalla *lex privata*: «nec ipsa dogmatizabat, exemplo suo talia esse a caeteris praesumenda, sed sibi singulariter lege privata, quae divina inspiratio est, esse praecepta»⁸⁸. Con ciò si escludeva qualsiasi finalità eretica o scismatica implicita negli atti di maschilizzazione compiuti dalla Pulzella, che pure non avrebbe mai inteso sottrarsi al giudizio dell'*Ecclesia Militans*, e quindi all'ordine religioso ufficiale⁸⁹.

Fra gli altri consulenti, pochi sono coloro che si segnalano per argomentazioni originali e giuridicamente fondate *in utroque*. Giurista per gli studi, uditore della Rota romana, Teodoro de Lellis conobbe soprattutto una brillante carriera ecclesiastica⁹⁰. In Francia al seguito di Guillaume d'Estouteville intorno al 1451, nel 1453-1454 redasse una estesa *Discussio super duodecim articulis extrac-*

usas legimus, ut de sancta Margareta dicta Pellagius, et de sancta Theodora dicta Theodorus in legenda aurea invenitur. Similiter de sancta Marina dicta Marinus et de quadam Alexandrina virgine nomine Eufrosina dicta Smaragdus, eadem refert frater Vincentius in Speculo historiali, lib. XIII, cap. 74. Quae omnes sub virili veste, in monasteriis virorum, ab omnibus reputatae pro viris, religioſissime ac devotissime vixerunt et, post mortem. primum sexus discretione examinata corpora ostenderunt, et variis miraculis claruerunt. Duae enim sunt leges, publica et privata, ut habetur [Decret. Grat. Causa] XIX, quaest. 2 [can. 2]; Qui privata lege ducuntur spiritu Dei aguntur, et non sunt sub lege communi et publica, quia ubi spiritus, ubi libertas, secundum Apostolum ad Gal. cap. V; unde patet responsio ad ea quae contra ipsam virilis vestis delationem Johannaefacere videbantur. Nam illud Deuteronomii XXII, et canones allegati intelliguntur, ubi mulier virili veste uteretur, aut comam sibi amputaret ad lasciviam aut ob superstitionem, secundum ritum veterem Gentilium, ut dictum est, non autem ubi, vel propter aliquam rationabilem causam et honestam, vel lege privata ducta quae dignior est publica, mulier propter aliquod magnum bonum tali habitu uteretur, ut in facto Johannaefacisse creditur».

⁸⁸ *Ivi*, p. 234.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 231-233.

⁹⁰ Su di lui cfr. D. QUAGLIONI, *De Lellis Teodoro*, in *DBI*, 26, 1988, *ad vocem*.

*tis e confessionibus Johanna*⁹¹, che – come molti fra i responsi del processo di riabilitazione – appare fortemente appiattita sugli atti processuali, rileggendo semplicemente gli interrogatorii e la raccolta delle prove in favore di Giovanna d’Arco. Le sue argomentazioni più interessanti sono forse quelle concernenti la pratica del sacramento della eucarestia in abbigliamento maschile e militare, giustificata in base alle considerazioni correnti tra i fautori della riabilitazione: investitura di Dio, necessità di amalgamarsi agli uomini d’arme, necessità di limitare la loro concupiscenza, necessità di potersi muovere con maggiore efficacia in battaglia senza alcun cedimento al lusso o alla lussuria. Né deve considerarsi eretico chi ricevette i sacramenti in armi, se indossò l’armatura per le necessità dei propri compiti e di una buona causa. Gli esempi archetipici sono quelli classici. Nessuno incolperebbe la beata Marina di aver vissuto travestita da maschio fino alla morte in un monastero maschile circondata da monaci, con i quali partecipava pure ai sacramenti. Lo stesso si può affermare per la beata Eugenia, che in abito maschile visse a lungo in totale castità. Così la Pulzella che, benché ricevesse i sacramenti mentre militava nell’esercito, in quelle occasioni deponava le armi in segno di riverenza⁹². Una ulteriore particolarità della *Discussio* è l’insistenza sulla verginità e sulla castità di Giovanna nel corpo e

⁹¹ QUICHERAT2, pp. 22-58.

⁹² *Ivi*, pp. 41-42 «Quantum ad quintum articulum, in quantum dicitur ipsam asseruisse se Dei praecepto assumpsisse habitum virilem, et in illo habitu Eucharistiae sacramentum suscepisse, consideranda sunt illa quae dixi in primo articulo, ubi hoc ipsum tangitur et data est illa conclusio quod, [cum] probabiliter credatur missa a Deo, ad exercendas res bellicas inter armorum consortia, ad comprimendam concupiscentiam illorum, ad liberius bellica exercenda, non autem ex aliqua superstitione et indecenti ornatu, Dei nutu, assumpserit. Et quod semper dixerit se velle in eo habitu permanere, scilicet quamdiu esset in servitio illo sibi a Deo demandato, et quamdiu Deo placuerit, uti patet ex multis dictis illius positus supra: non debet haereticum judicari si in eo habitu sacramenta sumpsit, quoniam necessitate officii et ministerii suscepti, et bona de causa induebatur. Sicut nec beatae Marinae quis imputabit ad culpam, si in monasterio monachorum, perpetuo in virili habitu, incognita vixit, cum monachis communicans in sacramentis; nec ante foemina patuit, licet calumnia adulterii affecta esset, quam eius corpus post mortem nudatum sexum indicavit. Simile de beata Eugenia, quae in virili habitu diutissime et castissime vixit. Item ipsa Johanna circa ipsam assumptionem Eucharistiae in illo habitu, dicit (quod isti reticent), quod, licet reciperet, tempore quo sequebatur castra, corpus dominicum in eo habitu, non tamen in armis; ex quo ipsius patet religio et reverentia erga sacramentum».

nell'anima, in quanto indizio certo di verità, riprendendo – al solito – il *leit Motiv* tardo-antico⁹³, poiché nei canoni è scritto che soltanto la verginità colma di sé il paradiso⁹⁴.

Un cenno meritano alcune pagine dell'ampia *Opinio* di Jean de Montigny⁹⁵, canonista, attivo a Parigi nell'Università, nel Parlamento e nella Chiesa. Anch'egli cita la norma sull'abbigliamento dalla Bibbia e non da Graziano, sposando interamente l'opinione sostenuta nella già citata glossa di Niccolò di Lira al Vecchio Testamento⁹⁶, dove si sottolinea che il termine ebraico tradotto come «veste maschile» avrebbe dovuto, invece, essere tradotto come «armi maschili», vietando alle donne di portare armi, privilegio strettamente virile, non rispettato dai pagani nella promiscuità delle feste in onore di Marte. A riprova, Jean de Montigny sottolinea la centralità delle parole «Abominevole presso Dio chi lo fa», in quanto nel linguaggio biblico *abominatio* coincide comunemente con idolatria e promiscuità sessuale. Il divieto opera, quindi, contro la libidine, la quale non è il fatto incriminato bensì la sua causa. In altri termini, l'abito corto maschile non è vietato alla donna in quanto tale, ma in quanto indizio di impudicizia⁹⁷. Qui risalta uno snodo centrale del

⁹³ Vedi *supra*, cap. 1.

⁹⁴ QUICHERAT2, p. 47.

⁹⁵ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 277-322.

⁹⁶ Cfr. *supra*, cap. 1.

⁹⁷ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 290-291, in particolare «Abominatio enim in sacra Scriptura communiter accipitur pro idolatria seu pro aliquo ad idolatriam pertinente. Si autem littera praedicta intelligatur de veste communi, prohibetur ibi talis usus vel potius abusus quia est occasio libidinis, quia mulier in veste virili posset licentius cum hominibus luxuriam exercere et similiter vir in veste mulierum quia liberius posset loca secreta mulierum ingredi. Haec de Lira ubi supra. Ex quo videtur quod accipiendo supradictam prohibitionem veteris Testamenti ad litteram ut jacet eam scilicet intelligendo de veste communi et non de armis, adhuc tamen non obstaret ad intellectum supradictum, quia non usus sed abusus propter idolatriam ad luxuriam vitandas videretur esse prohibitus [...] Non enim ex sua natura seu per se vel a suo genere illicitus est habitus brevis vel virilis mulieri, sed ob causam supradictam et decentiam majorem seu honestatem propter sexus mulierum verecundiam servandam, juxta quod dicit Apostolus infirmis membris honorem abundantiorum circumdamus. Cum igitur cessarent omnes causae deferendi habitum muliebrem sive longum, quae supradictae sunt imo et tempus in quo et locus ad quem aliud exigent, ut notum est, cum esset obsidio levanda, etc. non mirum et sine injuria habitum potuit mutare cum non quaereret hoc praetextu se mulierem occultare, sed publicasset et continuo manuteneret se esse

risponso: col pretesto dell'abito, la Pulzella non intese mai occultare la propria identità sessuale, fingersi uomo ed essere percepita dagli altri come tale. Tutt'altro. Ella asseriva e proclamava continuamente di essere la *puella* inviata da Dio, cancellando qualsiasi dubbio sulle sue intenzioni corrotte o malvagie. Tale argomentazione – sostiene Jean de Montigny – vale tanto più nel Nuovo Testamento, che mira alla sostanza invece che alla forma e che non costringe le donne a portare lunghe vesti tipicamente femminili, bensì le induce genericamente a indossare vesti semplici e oneste. Proprio da questa considerazione, deriva che il divieto dell'abito corto maschile non è un divieto assoluto nell'applicazione del diritto canonico, venendo meno quando intervengano cause ragionevoli. Sulla scia della già ricordata glossa ordinaria al *Decretum*, la veste chiusa e non *scissa* è indicata per le donne giacché meno idonea al meretricio e alle pratiche libidinose, come giuridicamente può dedursi anche per via analogica dalla norma del *Liber Extra* che consente ai chierici di vestirsi da laici al fine di evitare lo scandalo nella situazione concreta⁹⁸. Per quanto riguarda poi il portare armi, ancora meno si può pensare a un com-

puellam a Deo missam etc. Ex quo nulla prava aut corrupta intentio notare valebat, quare etc. Quidquid enim agant homines intentio iudicat omnes; proposito enim et voluntate maleficia distinguntur, C. Cum voluntate in principio, De sententia excommunicationis, l. Qui injuriae, in principio, De furtis».

⁹⁸ *Ivi*, p. 292, in particolare «apparet quod per novum Testamentum non astringuntur mulieres ad deferendum longas vestes quas muliebres dicimus, sed honestas et simplices. Ad legem autem canonicam descendendo seu constitutiones Ecclesiae, constat quod per eas non inhibetur susceptio brevis habitus seu virilis, praesertim causis intervenientibus propter quas brevi sit utendum. Et ad hoc est capitulum Si qua mulier suo proposito cum sua glossa, ubi dicitur per glossam in verbo «proposito» in dicto capitulo Si qua mulier, quod proprie facit ad propositum quae magis est habilis et magis parata est in scissa veste quam in clausa ad meretricandum. Et Archidiaconus, super verbo «proposito», dicit malo, scilicet meretricio, secus si bonum habet propositum, scilicet ut peregre proficiscatur vel ut castitatem servet cum alias timeat de ea amittenda, vel si alius necessitatis casus occurreret, non peccat si virili veste utatur tunc ut facilius periculum possit vitare vel bonum opus et honestum propositum perficere secundum Hug. ibi. Quod enim deformatio seu mutatio habitus ex causa concedatur seu etiam permittatur est textus in C. Deus qui De vita et honestate clericorum. Imo etiam episcopus non posset constitutionem facere super habitu mulierum tali vel tali dissentientibus viris; quin, quoad hoc tenerentur mulieres viris suis plus obedire quam episcopo, ut tenet Joan. Andr. in sua mercuriali super regulis juris ea quae de regulis juris in libro VI, quod videtur in hac materia notandum. Cum ergo et propter castitatem servandam, quia inter viros erat conservatura et propter honestum propositum». Cfr. X 3.1.11 («Ad

portamento eretico, giacché da nessun diritto esso è vietato alle donne, soprattutto quando queste agiscano in favore del loro principe in una guerra giusta, né l'eresia può desumersi soltanto dalle armi o dall'abito maschile: «ex quo clare apparet tam ex delatione habitus virilis aut armorum non valuisse dici haereticam»⁹⁹. Deuteronomio 22:5 non è una norma che debba necessariamente essere presa alla lettera e applicata *generaliter* e *indistincte*, come sarebbe nel caso di un precetto contenuto nel Decalogo, ovvero dipendente da esso in via immediata o anche soltanto mediata. Si ritorna quindi su un punto centrale: l'anatema contro l'incongruità dell'abbigliamento con il sesso rientra nel novero di norme bibliche «cerimoniali o giudiziarie», che possono essere cassate o modificate dalla pubblicazione di una nuova legge, e questo è avvenuto a limitazione dell'anatema sulle armi e sugli abiti a opera del Nuovo Testamento, del diritto canonico e delle relative interpretazioni sapienziali¹⁰⁰.

Qualche osservazione di chiusura deve essere dedicata alla *Recollectio, continens novem capitula circa materiam processus et duodecim circa formam eiusdem*¹⁰¹, redatta da Jean Bréhal – professore di teologia a Caen e dal 1452 grande Inquisitore di Francia¹⁰² – a sintesi delle consulenze del processo di riabilitazione, su incarico del legato del Papa, Cardinale d'Estouteville. Il sesto capitolo è

evitandum scandalum possunt religiosi diversi habitus, missi ad praedicandum de novo conversis, se in unum superiorem habitum et propositum conformare»).

⁹⁹ *Ivi*, p. 293 «maxime cum nullo jure caveatur mulieres prohiberi seu arceri a susceptione armorum, praesertim ubi de parte principis, cujus sunt subjectae, justum bellum geritur, de rebus scilicet repetendis aut propulsandorum hominum causa, C. Iustum, quae sunt verba Isidori Ethimologiae». Si veda il noto passo sulla guerra giusta in *Decretum*, C. 23, q. 2, c. 1.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 298 «Nam esto quod prohibitio illa deberet intelligi ad litteram de veste virili absolute seu in quocumque casu, cum non sit de praeceptis Decalogi neque hoc modo, scilicet generaliter et indistincte eam accipiendo possit esse conclusio mediate vel immediate dependens ex dicto Decalogo, necesse est ut diceretur eam inter cerimonialia aut judicialia praecepta connumerari et sic eam generaliter et ad litteram sic acceptam mortiferam esse aut saltem mortuam post publicationem novae legis, cum legalia a praedicta publicatione vigorem perdiderint, et sic standum sit quoad dictum habitum tam legis novi Testamenti quam constitutionum canonicarum ordinationibus et usibus de quibus satis superius dictum est».

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 439-455.

¹⁰² Su di lui cfr. M.-J. BELON, F. BALME, *Jean Bréhal, grand inquisiteur de France et la réhabilitation de Jeanne d'Arc*, Paris, Lethielleux, 1893.

dedicato alla maschilizzazione di Giovanna: vestiti da uomo, partecipazione a fatti bellici e capelli «ad morem virorum in rotundum». L'argomentazione centrale, su cui più si sofferma Bréhal, è, al solito, quella della limitazione di Deuteronomio 22:5 per la sua natura di norma cerimoniale-giudiziaria modificabile anche per la particolare valutazione delle circostanze: nel caso di specie, l'emergenza in cui si trovò ad agire la Pulzella, «regni calamitas et tantopere urgens sibi succurrendi necessitas»¹⁰³. Lo stato di necessità vale a giustificare le formali trasgressioni maschilizzanti: l'abbigliamento, il taglio dei capelli, l'uso delle armi.

La valutazione del contesto e dell'elemento soggettivo o spirituale rappresenta – secondo il Bréhal – una cifra ineludibile e distintiva della cattolicità, per la quale un'azione malvagia diretta a un buon fine, in uno scenario di coerenti circostanze, si tramuta in un'azione virtuosa, e viceversa¹⁰⁴, con l'esplicita ripresa delle considerazioni di Tommaso d'Aquino sulla distinzione dei comportamenti in *boni ex genere/mali ex genere/indifferentes*, e le importantissime conseguenze relativamente all'azione di modificabilità del trattamento per via legislativa, rispettivamente: ordinare, vietare, permettere¹⁰⁵. Non a caso la glossa ordinaria al testo graziano *Si qua mulier* – come si è visto – distingue il fine in *bonum* o *malum*, proprio in quanto l'atto è in sé indifferente, così come il chierico può usare l'abito laico in luogo di quello ecclesiastico, quando ricorra una *iusta causa timoris*, sulla base del *Liber Extra*¹⁰⁶. Bréhal sottolinea con forza che le norme sulla maschilizzazione – abito, capelli, armi – non sono nel

¹⁰³ QUICHERAT-LANÉRY6, p. 440.

¹⁰⁴ *Ibidem*, «Unde sicut contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari et mala circumstantia vestiri et inde ex hoc eam malam seu vitiosam moraliter dici, ita ex opposito contingit aliquam malam operationem ad bonum finem ordinari ac debitis circumstantiis vestiri et ob hoc virtuosam atque bonam moraliter reputari».

¹⁰⁵ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I.2, q. 92, art. 2 «Sunt autem tres differentiae humanorum actuum [...] quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum: et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare [...] Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi: et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes: et respectu horum lex habere permittere. Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali».

¹⁰⁶ X 3, 1, 15.

Decalogo, né sono ad esso connesse per via immediata o mediata, e che la loro deroga vale tanto più nel caso di Giovanna, ispirata da Dio. Devono piuttosto essere vietati o limitati trucchi e pettinature lussuose, in contrasto con l'austerità della pudicizia¹⁰⁷. D'altronde, non andavano trascurate le tradizioni locali francesi, nelle quali si trovano innumerevoli esempi, in particolare in Piccardia, di donne con i capelli tosati a mo' di corona che pregano pubblicamente a capo scoperto con il permesso della Chiesa¹⁰⁸. Per quanto riguarda il fatto che Giovanna portasse abitualmente le armi, Bréhal affermava di non ricordare alcun precetto di legge e di religione che lo vietasse in assoluto, tranne la discussa traduzione di Deuteronomio 22:5, ma la validità della causa e la sua urgenza erano comunque indiscutibili giustificazioni, così come gli esempi biblici e storici¹⁰⁹.

In conclusione, nel processo di riabilitazione della Pulzella risalta ancora l'uso politico delle norme sulla maschilizzazione, benché in direzione contraria a quella dei due processi di condanna. Ma si potrebbe anche aggiungere che in esso – e più in generale negli scritti in favore della Pulzella – la dimensione apicale da cui si dipanano tutte le argomentazioni consiste nell'accoglimento, e non nella demonizzazione, del fondamento mistico, irrazionale – e, pure, plausibile per il credente – della sua esperienza.

5. *Intorno al caso di Jeanne-Claude des Armoises, la «falsa Giovanna d'Arco»*

L'esemplarità e, in certo modo, l'unicità della vicenda di Giovanna d'Arco si può sondare, rievocando brevemente il caso di un'altra aspirante *leader* militare, che addirittura si spacciò per l'autentica Pulzella, scampata miracolosamente al rogo in virtù della protezione divina. Jeanne-Claude des Armoises asserì, per poi ritrattare, di essere Giovanna d'Arco e di essere sopravvissuta alle fiamme con l'aiuto

¹⁰⁷ QUICHERAT-LANÉRY6, pp. 440-445.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 446.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 448-450.

di Dio¹¹⁰. Le prime notizie su di lei risalgono al 1436. Ebbe una vita movimentata e avventurosa, ma finì per sposarsi con il conte Robert de Virnembourg e per stabilirsi a Metz.

Senza entrare nei dettagli di questa vicenda, la fonte di maggiore interesse, per quanto riguarda la sua maschilizzazione, è dottrinale: il *Formicarium*, redatto negli anni 1436-1438 dal teologo e giudice inquisitore tedesco Johannes Nider (m. 1438)¹¹¹. Egli vi racconta che il suo amico Heinrich Kalteisen, al tempo inquisitore a Colonia, ebbe a che fare con la *Dame des Armoises*, che andava in giro armata in abiti maschili, praticando arti magiche e dichiarando di avere la missione divina di sostenere Ulrich von Manderscheid per l'elezione ad arcivescovo di Treviri, facendolo prevalere su un altro aspirante, così come poco tempo prima Giovanna – nelle vesti della Pulzella – aveva fatto incoronare a Reims Carlo VII. Jeanne-Claude riuscì a fuggire e a evitare il giudizio e la prigione con l'aiuto di Robert de Vinembourg, ma fu scomunicata. L'accusa dovette essere quella di eresia ovvero di stregoneria, ed è sulla seconda che il Nider si sofferma in particolare. A tali imputazioni principali si aggiungevano la dissolutezza e la maschilizzazione¹¹².

L'Università e il Parlamento la convocarono a Parigi, dove ella negò pubblicamente di essere l'autentica Giovanna d'Arco e dichiarò di essersi sposata e di aver avuto due figli. Allo stato degli

¹¹⁰ Si veda soprattutto P.-G. GIRAULT, *Les procès de Jeanne-Claude des Armoises*, in F. NEVEUX (dir.), *De l'hérétique à la sainte. Les procès de Jeanne d'Arc revisités*, Caen, Caen University Press, 2012, pp. 197-210 su cui ci si fonderà particolarmente per la ricostruzione del caso, ma si vedano anche A. ATTEN, *Jeanne-Claude des Armoises: ein Abenteuer zwischen Maas und Rhein (1436)*, in «Kurtrierisches Jahrbuch», 19, 1979, pp. 151-180 e PH. CONTAMINE, *Jeanne des Armoises*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, München-Zürich, Artemis, 1991, p. 345.

¹¹¹ Per maggiori informazioni sul teologo domenicano Nider si vedano, in particolare, T. KAEPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, pp. 500-515; S. ABBIATI, A. AGNOLETTI, M. ROSARIO LAZZATI, *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1984, pp. 52-65 e p. 354; M. BRAND, *Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften*, Roma, Angelicum University Press, 1998; G. KLANICZAY, *Entre visions angéliques et transes chamaniques: le sabbat des sorcières dans le Formicarius de Nider*, in «Médiévales», 44, 2003; M.D. BAILEY, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003.

¹¹² Cfr. P.-G. GIRAULT, *Les procès de Jeanne-Claude des Armoises*, cit., *passim*.

studi, la storia non è chiara. Alcune stranezze giuridiche balzano agli occhi, ad esempio una sorta di giurisdizione parigina dei dottori dello *Studium*, spiegabile forse per lo speculare responso dei teologi in ordine alla Pulzella, come pure l'intervento del Parlamento di Parigi, che avrebbe dovuto preludere al giudizio del tribunale inquisitoriale, il solo davvero competente¹¹³. Fine preminente dell'accusa dovette essere quello, ancora una volta politico, di escludere i *rumors* sulla sopravvivenza della Pulzella. Si trattava, insomma, di imporre a Jeanne-Claude des Armoises una pubblica abiura, così come nel settembre del 1430 due sostenitrici di Giovanna furono richieste di ritrattare pubblicamente davanti a Notre Dame: una abiurò e venne immediatamente liberata; l'altra si rifiutò e fu bruciata sul rogo¹¹⁴. Peraltro, la *Dame des Armoises* ritornò successivamente a praticare il mestiere delle armi. Il vero problema era quello di cancellare dall'immaginario popolare il mito della Pulzella salvata dalle fiamme, un mito che doveva essere piuttosto diffuso e di cui questa comparsa della falsa-Giovanna – insieme ad altri casi di quei decenni¹¹⁵ – era concreta espressione¹¹⁶.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*. In quel caso, peraltro, le due si limitavano a sostenere con forza la figura di Giovanna d'Arco e il suo rapporto con Dio; si veda *Journal d'un Bourgeois de Paris de 1405 à 1449*, A. TUETÉY (a cura di), Paris, chez H. Champion, 1881, pp. 259-260 «Item le même jour de septembre, à ung dimenche, furent preschées au parvis Nostre-Dame deux femmes, qui environ demy an devant avoient esté prises à Corbeil et admenées à Paris, dont la plus aînée Pieronne et estoit de Bretagne bretonnant; elle disoit et vray propos avoit que dame Jehanne, qui se armoit avec les Arminalx, estoit bonne, et ce qu'elle faisoit estoit bien fait et selon Dieu. Item, elle recognut avoir deux foyz receu le precieux corps Nostre-Seigneur en ung jour. Item, elle affermoit et juroit que Dieu s'apparoit souvant à elle en humanité, et parloit à elle comme amy fait à autre, et que la darraine foyz qu'elle l'avoit veu, il estoit long vestu de robe blanche, et avoit une hucque vermeille par dessoubz, qui est aussi comme blasphemé. Si ne s'en volt oncques revocquer de l'afermer en son propos qu'elle veoit Dieu souvent [vestu] ainsi, par quoy cedit jour elle fut jugée à estre arce, et le fut, et mourut en ce propos cedit jour de dimenche, et l'autre fut delivrée pour celle heure», ma anche p. 271.

¹¹⁵ Cfr. P.-G. GIRAULT, *Les procès de Jeanne-Claude des Armoises*, cit., *passim*.

¹¹⁶ Si veda, ad esempio, *Journal d'un Bourgeois de Paris de 1405 à 1449*, cit., p. 354 «Item, en ce temps [1440] estoit tres grant nouvelle de la Pucelle, dont devant a esté faicte mencion, laquelle fut arce à Rouen par ses demerites; et y avoit

Il già citato *Formicarium* di Johannes Nider è illuminante. L'opera appare strutturata in forma di dialogo fra un teologo e un allievo. Questi, fra i tanti dubbi su cui si interroga, domanda al Maestro se vi siano al loro tempo uomini buoni ingannati da maghe e streghe. È proprio per rispondere a questa domanda che il Nider rievoca le riflessioni sovracitate del suo amico inquisitore sulla falsa Giovanna, che – come quella vera – non negava la sua appartenenza sessuale, pur maschilizzandosi di fatto. Oltre a ciò, essa faceva sfoggio di poteri che diceva assegnatili da Dio, ma che altro non erano se non vani – e un poco ingenui – esercizi di magia: ad esempio strappava e poi immediatamente faceva ricomporre drappi di tessuto, oppure frantumava e riassembleva il vetro. La falsa Giovanna rientrava tra le donne che, affascinate dall'epopea della Pulzella, la esaltarono e arrivarono talvolta a impersonificarsi in lei. Come per Giovanna, secondo Nider, se era folle pensare che Dio fosse nemico giurato dell'Inghilterra, il suo alone sovranaturale non poteva che essere considerato opera di Satana, così come l'Angelo che diceva darle consiglio doveva, invece, essere uno spirito maligno¹¹⁷. Nel

adong maintes personnes qui estoient moult abusez d'elle, qui creoiert fermement que par sa sainteté elle se fust eschagée du feu et que on eust arce une autre, cuidant que ce fust elle; mais elle fut bien veritablement arce et toute la cendre de son corps fut pour vray gectée en la riviere pour les sorceries qui s'en fussent peu ensuivre».

¹¹⁷ IOANNES NYDER, *Formicarium*, Duaci, sub Circino, 1602, pp. 385-388 «PFG. Suntne nostro tempore boni viri aliqui decepti per magas, vel maleficas tuo iudicio? THEOL. Meum in sequentibus suspendo iudicium, sed ea quae publica vox tradit et fama referam: Habemus hodie sacrae theologiae professorem insignem fratrem Heinricum Kalty, inquisitorem haereticae pravitatis. Hic cum anno proxime praeterito inquisitionis officio in civitate Coloniensi insisteret, ut mihi ipse retulit, percepit circa Coloniā quandam virginem esse quae in habitu virili omni tempore incessit, arma deferebat, et vestimenta dissoluta, velut unus de nobilium stipendiarijs, choreas cum viris ducebat, et potibus ac epulis adeo insistebat, vt metas feminei sexus, quem non negabat, omnino excedere videretur. Et quia eodem tempore (sicut heu hodie) sedem Treuerensis ecclesiae duo pro eadem contententes, graviter molestabant, gloriabatur se unam partem posse et velle inthronisare; sicut virgo Iohanna (de qua statim dicitur) regi Carolo Francorum paulo antea fecerat, in suum eum regnum confirmando, immo illa se eandem Ioannam a deo suscitata esse affirmabat. Cum igitur die quadam cum comite iuniori de Virnenburg, qui eam tuebatur et fovebat, Coloniā intrasset, et ibidem mira in conspectu nobilium fecisset, quae magica arte videbantur fieri, tandem per praedictum inquisitorem, ut inquireretur, diligenter investigabatur, et citabatur publice. Mappam enim quandam dicebatur lacerasse, et subito in oculis

Formicarium l'allievo si dice stupito che un *fragilis sexus* – quello femminile – possa arrivare a tanto. E qui il teologo, nella sua risposta, dà voce alla remota origine patriarcale del rifiuto di figure come

omnium reintegrasse: Et vitrum quoddam ad parietem a se iactatum et confractum in momento reparasse, et similia plura inania ostentasse. Sed misera parere mandatis ecclesiae renuit, comitem antefatum in tutelam, ne capererur, habuit, per quem clam de Colonia educta, manus quidem inquisitoris, sed excommunicationis vinculum non evasit. Quo tandem arctata partes Alemaniae exivit, metasque Galliae intravit, ubi militem quendam, ne ecclesiastico interdico vexaretur, et gladio, duxit in matrimonium. Deinde sacerdos quidam, leno vocandus potius, magam hanc verbis delinivit amatoriis, cum quo postremo furtim recedens, Metensem ciuitatem intravit, ubi velut concubina secum habitans, quali spiritu ducta fuerit cunctis patenter ostendit. Fuit praeterea infra decem annorum spatia noviter in Francia quaedam, de qua praemisi, virgo, Iohanna nomine, tam prophetico spiritu, quam miraculorum potestate, vt putabatur, clarens. Haec enim veste virili semper utebatur, nec ullis doctorum quorumcunque persuasionibus emolliri potuit, ut tales deponeret vestes femineis contenta, praesertim cum se palam virginem et feminam esse protestaretur. Sub hoc, inquit, habitu virili in signum futurae victoriae, ut verbo praedicem, et habitu, a deo missa sum iuvare verum Francorum regem Carolum, et in suo firmare regno, a quo eum fugare nituntur rex Angliae, et dux Burgundiae. Pro tunc enim hi iuncti mutuo caedibus et armis Franciam premebant grauissime. Igitur cum suo domino Ioanna continue velut miles equitabat, futura et fausta multa praedicebat, victoriis bellicis quibusdam intererat, et alia mira talia perpetrabat; de quibus nedum Francia, sed omnia Christianorum regna stupebant. Ad tantam denique praesumptionem venit Iohanna, ut nondum adepta Francia, iam Bohemis, ubi haeticorum multitudo tunc fuit, minas intentaret per literas. Dubitabant exinde seculares et ecclesiastici, regulares et monastici quo spiritu regeretur, diabolico an divino. Scripserunt proinde quidam viri litteratissimi tractatus eius ex parte, in quibus non modo diuersa, sed etiam aduersa de virgine senserunt. Postquam autem regem Carolum in multis iuisset, et firmasset regno annis quibusdam, demum nutu, ut creditur, divino, per Anglicorum armatam capta est, et incarcerata. Accersitis autem et vocatis in magna multitudine magistris tam divini, quam humani iuris multis diebus examinata est. Et prout a magistro Nicolao Amici, licentiato in Theologia audivi, qui ambasiator fuit uniuersitatis Parisiensis, tandem ipsa fassa est se habere familiarem dei angelum, qui iudicio literatissimorum virorum iudicatus est esse malignus spiritus ex multis coniecturis, et probationibus, per quem spiritum velut magam effectam, ipsam ignibus per publicam iustitiam consumi permiserunt, et prout de hac historia rex Angliae nostro imperatori Sigismundo satis late scripto tenus historiam innotuit. Eodem tempore duae feminae prope Parisius surrexerunt, se publice dicentes missas esse adeo, ut Virgini Ioannae essent in subsidium, et quemadmodum a praedicto magistro Nicolao vivae vocis organo audivi, obinde velut magae, vel maleficae per inquisitorem Franciae captae sunt, et per plures sacrae theologiae doctores examinatae, tandem repertae sunt maligni spiritus deliramentis deceptae. Unde cum una ex eisdem feminis se per angelum sathanae seductam conspiceret, ex magistrorum informatione a coeptis resipuit, et errorem, prout debuit, statim revocavit. Alia vero in pertinacia permanens ignibus consumpta est».

Giovanna d'Arco: non c'è nulla di cui stupirsi, gli uomini dotti sanno bene che in natura ci sono tre cose che, se fuoriescono dai confini della propria condizione in diminuzione o in eccesso, sono capaci di raggiungere l'apice del bene o del male: la lingua, l'ecclesiastico e la donna. Tutte e tre sono solite diventare ottime se sono guidate da uno spirito buono, pessime se da uno malvagio¹¹⁸. Descrivendo quanto di eccellente o di perfido al massimo grado possano fare la lingua, l'ecclesiastico e la donna, il Nider si abbandona a un velenosissimo *excursus De mulierum malitia*, in un sovrabbondante florilegio di riprese scritturistiche, patristiche, greco-romane e storiche contro le donne che non rispettino i limiti patriarcali imposti al loro sesso¹¹⁹. In fondo, di questa *Weltanschauung* Giovanna d'Arco fu vittima sacrificale.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 388 «PFG. Mirari non sufficio, quomodo fragilis sexus in tantas audeat prosilire praesumptiones. THEOL. Apud simplices tui similes mira sunt ista, sed in prudentum oculis haec rara non sunt. Sunt enim tria in rerum natura, quae si suae conditionis limites excedunt, aut in diminutione, aut in excessu, bonitatis vel malitiae apicem sibi vendicant: lingua videlicet, ecclesiasticus, et femina, quae si bono reguntur spiritu optima, si vero malo, pessima fieri consueverunt».

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 390-391.

CAPITOLO IV
«STRANI» MARITI
Maschilizzazione e matrimonio

1. *Elena/Eleno de Céspedes, che ebbe marito ed ebbe moglie*

Un singolare processo spagnolo su un caso di matrimonio (1587-1589) offre, in chiave storico-giuridica, alcuni importanti motivi di riflessione. La vertenza riguarda Elena/Eleno de Céspedes, impunita di essersi maschilizzata e di aver sposato prima un uomo e poi una donna. Tribadismo, ermafroditismo, transessualità? Vediamone i dettagli salienti e concettualmente più rilevanti, sulla base della trascrizione degli atti inquisitoriali¹.

¹ Gli atti inquisitoriali, che verranno qui tradotti in italiano nelle loro parti più significative, sono stati pubblicati, correttamente ma con parziali «modernizzazioni», in S. CANO FERNÁNDEZ *et al.* (ed.), *La máscara infame. Actas de inquisición a Eleno de Céspedes*, Madrid, La tinta del Calamar, 2010, a cui si farà riferimento costante, ma il materiale archivistico è oggi online nel sito dell'Archivo Histórico Nacional de Madrid, *Inquisición 254, Exp. 24*. Su Céspedes da ultimo cfr. I. BURSHATIN, *Elena alias Eleno. Genders, sexualities, and "race" in the mirror of natural history in sixteenth-century Spain*, in S.P. RAMET (ed.), *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*, London-New York, Routledge, 1996, pp. 105-122; ID., *Written in the Body. Slave or Hermaphrodite in Sixteenth-Century Spain*, in J. BLACKMORE, G. HUTCHESON (ed.), *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Durham-London, Duke University Press, 1999, pp. 420-456; E. MAGANTO PAVÓN, *El Proceso Inquisitorial contra Elena/o de Céspedes (1587-1588) (Biografía de una cirujana transexual del siglo XVI)*, Madrid, Método Gráfico, 2007; I. RUÍZ RODRIGUEZ, A. HERNÁNDEZ DELGADO, *Elena o Eleno de Céspedes. Un hombre atrapado en el cuerpo de una mujer, en la España de Felipe II*, Madrid, Dykinson, 2017 (si ringrazia il collega Ruíz Rodríguez, per avermi inviato il file dell'opera, non presente nelle bi-

Mulatta², figlia di una schiava nera che aveva avuto una relazione con il padrone, Elena de Cespedes nacque intorno al 1545 ad Alhama di Granada. Intorno ai quindici anni sposò uno scalpellino di Jaén, Cristóbal Lombardo, che sarebbe morto negli anni successivi e da cui ebbe un figlio poi abbandonato. Lasciò la casa, finì una prima volta in carcere a Jerez de la Frontera per una lite con un leone. Fu oggetto di minacce, che la indussero ad andarsene, e da quel momento prese a vestirsi da uomo e a comportarsi come tale. La sua vita cambiò, dovette intessere relazioni con più di una donna e lavorò negli anni come contadino, pastore, sarto, calzettaio, soldato e, infine, come *cirujano*, cioè chirurgo popolare³. Céspedes sapeva leggere e scrivere, aveva libri – ne possedeva ventisette⁴ – soprattutto di medicina. Finalmente decise di risiedere nella zona di Ciempozuelos e di richiedere verso la fine del 1584 la licenza matrimoniale per sposare una ragazza del luogo, María del Caño. Aveva già avuto problemi con le autorità, in quanto il suo aspetto strideva con gli abiti maschili, ma la questione iniziò ad aggravarsi proprio in quell'occasione. Fino ad allora il pettegolezzo sul suo sesso dovette prosperare, ma non pare le arrecasse alcun danno, tranne in un'occasione, quando il *corregidor* di un paese in cui si trovava le intimò di cambiare abito, facendole trascorrere qualche tempo in carcere.

bioteche italiane); I. BURSHATIN, *Actas del proceso de Eleno de Céspedes en el Tribunal de la Inquisición de Toledo, 1587-1589*, in H. CABELLO, A. CARCELLER (ed.), *Caso Céspedes*, Ciudad de México, R.M. Verlag, 2019, pp. 66-109 (per una parziale traduzione in inglese degli atti inquisitoriali); J.G. GARCÍA, *Eleno de Céspedes: cuerpo, performatividad e identidad en el siglo XVI*, in J. BUBELLO et al. (a cura di), *Autobiografía, historia y memoria: Historias de vida como recursos en la enseñanza de la Historia Moderna*, La Plata, EDULP, 2023, pp. 118-152.

² Si sofferma genericamente su questo aspetto di Céspedes, cercando di valorizzarlo fin troppo, E. ORTEGA ARJONILLA, *Céspedes y la Colonialidad del Archivo: Historias de Negritud y Fuga en la Modernidad Española Peninsular*, in «Open Library of Humanities», 7, 2021, pp. 1-20.

³ «Respecto a la Medicina, había cirujanos de academia, universitarios: “ropa larga”; “médicos del pulso” – según Cervantes en “El juez de los divorcios” –, tenían derecho a transporte equino; y cirujanos de cuota o de a pie: “ropa corta, formados en la escuela de la vida, su heredad, cuyo derecho al ejercicio precisaba el pago de 4 escudos» (J.A. ROSELL ANTÓN, *Cervantes y la medicina veterinaria*, in «Anales de la Real Academia de Ciencias Veterinarias de Andalucía Oriental», 32, 2019, p. 132).

⁴ I. RUÍZ RODRIGUEZ, A. HERNÁNDEZ DELGADO, *Elena o Eleno de Céspedes*, cit., p. 98.

La sua sessualità ambigua doveva essere piuttosto evidente, se fu posta, allorché domandò a Madrid la licenza matrimoniale alle autorità ecclesiastiche – questo sarà un momento giuridicamente decisivo –, davanti all’impedimento della sua effettiva maschilità da parte del Vicario Juan Bautista Neroni, che ne aveva avuto notizia proprio dalla pubblica voce: il suo aspetto glabro, senza traccia di barba, i lobi forati delle orecchie suscitavano sospetti⁵. Le venne richiesto se magari fosse un «cappone», cioè un eunuco⁶, e fu fatta oggetto di reiterate visite mediche *ad hoc*, in cui Céspedes non fu priva di una certa reticenza, ma infine fu dichiarata maschio. Nemmeno la celebrazione del matrimonio *in facie Ecclesiae* – l’11 maggio 1586 a Yepes – fugò i dubbi su di lei. A Ocaña fu riconosciuta come donna e denunciata davanti al tribunale laico.

Il procedimento iniziò il 4 luglio 1587 e l’accusa fu incentrata sull’indebita appropriazione di prerogative maschili, in quanto pur essendo donna andava in giro per la città con abiti da uomo, in contrasto con le prammatiche e le leggi del Regno, e si era addirittura sposata⁷. Il processo prese quindi l’avvio da dicerie, generiche impressioni e informazioni, che arrivavano però fino al talamo nuziale, in cui Céspedes si sarebbe servita di una sorta di fallo artificiale, col quale avrebbe deflorato e si sarebbe congiunta con la moglie, che davanti ai giudici – pur solidale con il marito – appariva non poco confusa. A questo stadio del processo, il capo d’accusa principale pare essere quello di sodomia a carico di entrambi i coniugi:

[4 julio 1587]

Io, Lorenzo Gómez, en nombre de Andrés Liñan, alguacil de esta provincia, ante vuestra merced me querello de Elena de Céspedes, natural de Alhama, presa en la cárcel de esta

⁵ Sul rilievo della fama nel processo, in particolare cinquecentesco, cfr. M. CAVINA, *Una fama diabolica: profili del problema probatorio nel processo di stregoneria*, in P. PRODI (a cura di), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 143-155.

⁶ S. CANO FERNÁNDEZ *et al.* (ed.), *La máscara infame. Actas de inquisición*, cit., pp. 13-15.

⁷ M.-C. BARBAZZA, *Un caso de subversión social: el proceso de Elena de Céspedes (1587-1589)*, in «Críticón», 26, 1984, p. 24. Per una recente ricostruzione dell’intera vicenda cfr. I. RUÍZ RODRIGUEZ, A. HERNÁNDEZ DELGADO, *Elena o Eleno de Céspedes*, cit.

gobernación, y de María del Caño, vecina de Ciempozuelos, a las cuales acuso criminalmente. Y digo que la primera de las acusadas, con poco temor de Dios, nuestro señor, en menosprecio de la real facultad, siendo Elena de Céspedes mujer, sin tener sexo de varón ni rastro de serlo, se vino aquí hace muchos años e ilícitamente anda en hábito de hombre, obrando como cirujano. No contenta con esto, catorce meses a esta parte poco más o menos, siendo mujer se casó y veló *in facie Ecclesiae* con María del Caño. Para ello, con hechizos y encantaciones engañó a los médicos que la vieron en Madrid para que declarasen que era hombre, como lo declararon, haciendo burla del santo sacramento del matrimonio, pues siendo mujer se casó con María del Caño, con la cual ha tratado carnalmente catorce meses, teniendo cuenta con un instrumento tieso y liso con el cual cometió delito nefando. Asimismo, sabiendo que era mujer y que le bajaba su regla como a las demás mujeres, María del Caño confiesa que consintió y tuvo por bien que tuviese trato con ella muchas veces con el instrumento tieso y liso con el cual la corrompió, cometiendo juntamente con ella el pecado de sodomía. Las acuso de que cometieron muy graves y atroces delitos dignos de ser castigados por vuestra merced. Por ende, a Elena de Céspedes y a María del Caño, en cumplimiento del juicio y tenida esta mi relación por verdadera en la sentencia que del caso y lugar haya, se las dé por perpetradoras de los delitos por los que se las tiene apresadas y se las condene a las mayores penas según las leyes y premáticas de estos reinos, ejecutándoseles con personas presentes para que sean castigadas como ejemplo, porque otros tomen de no cometer semejantes delitos. Y sobre todo pido juzguen en forma que no acuso de malicia. Otrosí, pido a vuestra merced mande dar juntamente su carta y requisitoria para las juntas de la villa de Madrid, de la de Yepes y de otras partes para que parezca el doctor Francisco Díaz, médico del rey, nuestro señor, y los médicos de la villa de Yepes que tiene declarado ser hombre Elena de Céspedes, para que la vean y reconozcan y declaren que es mujer, y así entiendan qué hechizos y encantaciones les hizo. / El licenciado Marquina⁸.

⁸ S. CANO FERNÁNDEZ *et al.* (ed.), *La máscara infame. Actas de inquisición*, cit., pp. 61-62. Io, Lorenzo Gómez, in nome di Andrés Liñan, governatore di questa provincia, davanti alla signoria vostra denunciò Elena de Céspedes, originaria di Alhama, detenuta nel carcere di questa amministrazione, e María del Caño, abi-

Già, però, ai primi di agosto un cappellano di Ocaña denunciava il caso al Sant'Uffizio di Toledo. Oltre ogni dubbio, la fattispecie rientrava nella giurisdizione dell'Inquisizione e Céspedes fu trasferita nella prigione del Sant'Uffizio a Toledo, mentre María del Caño restò in quella di Ocaña. È giuridicamente molto rilevante il confronto tra la sovrariportata formulazione dell'accusa davanti al tribunale laico e l'analoga esposizione del *fiscal* davanti all'inquisitore don Lopez de Mendoza:

[18 agosto 1587] Yo, el licenciado Sotocameno, fiscal de este Santo Oficio, en la mejor vía, forma y manera que puedo, acuso criminalmente a Elena de Céspedes, por otro nombre llamado Eleno de Céspedes, tejedora, sastre, calcetera, soldado y cirujana, natural de la ciudad de Alhama, residente en Ocaña, presa en las cárceles de esta Inquisición y aquí presente, por hereje, apóstata de nuestra santa fé católica y ley evangélica,

tante di Ciempozuelos, e le accuso in via criminale. E dichiaro che la prima delle accusate, con poco timor di Dio, nostro Signore, a disprezzo della Real Facultad, essendo Elena de Céspedes donna, senza avere sesso maschile né traccia di esserlo, se ne venne qui molti anni fa e illecitamente va in giro con abito maschile, operando come cerusico.

Non paga di questo, quattordici mesi fa poco più o poco meno, pur essendo donna, si sposò *in facie Ecclesiae* con María del Caño. A questo scopo, con stregonerie e incantamenti ingannò i medici che la visitarono a Madrid affinché dichiarassero che era un uomo, cosa che dichiararono, facendosi beffe del santo sacramento del matrimonio, giacché pur essendo donna si sposò con María del Caño, con la quale ha avuto rapporti sessuali per quattordici mesi, servendosi di uno strumento rigido e liscio col quale commise delitto nefando. Parimenti, sapendo che Eleno era una donna e che aveva cicli mestruali come tutte le altre donne, María del Caño confessa di avere consentito e di avere accettato che egli avesse rapporti sessuali con lei molte volte per mezzo dello strumento rigido e liscio col quale la coruppe, commettendo insieme a lei peccato di sodomia. Le accuso di aver commesso gravissimi e atroci delitti, degni di essere puniti da vostra signoria. Pertanto, Elena de Céspedes e María del Caño, a compimento del giudizio e considerata vera questa mia narrazione nella sentenza prodotta su questo caso, siano considerate autrici dei delitti per i quali sono imprigionate e le si condanni alle pene più gravi in base alle leggi e alle prammatiche di questi Regni, facendo giustizia in pubblico, affinché siano punite come esempio, in modo che altri ne deducano di non commettere simili delitti. E soprattutto richiedo che giudichino con correttezza. Parimenti richiedo a vostra grazia di diffondere sentenza e requisitoria a Madrid, a Yepes e altrove affinché sia chiaro che Francisco Diaz, medico del Re nostro signore, e i medici di Yepes, dove si è dichiarato che Elena de Céspedes è un uomo, vedano e riconoscano e attestino che è donna, e comprendano tutti quali stregonerie e incantesimi ebbe a compiere.

o al menos muy sospechosa de serlo. Mujer perjura que siente mal de los sacramentos y en especial del matrimonio, en oprobio y menosprecio de él, como embaidora y embustidera, con invenciones y embelecos ha cometido lo siguiente: Primeramente que, siendo la susodicha nacida mujer esclava cautiva, a contemplación de su ama le pusieron su nombre; en su residencia aprendió de tejer, y tomando edad de tomar estado, se casó y veló con Cristobal Lombardo albañil vecino de Jaén con el cual hizo vida maritable, y durante dicho matrimonio parió un hijo de su marido. Item, siendo ama de un clérigo, aprendió el oficio de calcetero y, en otra casa, el de sastre. Usando dichos oficios, confiesa que por haber reñido con un rufián y amenazas que le hicieron, se determinó de andar en hábito de hombre y dejar el de mujer, como en efecto hizo. En hábito de hombre fue labrador, pastor, sastre, calcetero, soldado y cirujano, y en el discurso de su vida dejó, tomó y mudó el hábito de hombre y de mujer muchas veces en diferentes tiempos, lugares y ocasiones. Item, instigada del demonio añadiendo delito a delito, al no saber con certitudumbre si era muerto su marido, en hábito de hombre y diciendo serlo, procuró casarse con una doncella; con falsa relación y probanza hizo averiguación que era hombre y no mujer, y para probarlo es de presuponer que sobornó a los testigos médicos, cirujanos y matronas que la vieron y que en su favor presentó. Con cautelosa malicia, no consintió que la mirasen por detrás porque no le viesen su natura de mujer, y por sus embustes y embelesamientos juraron que era hombre y tenía los requisitos necesarios para poder casarse y engendrar. Item, con dicha falsa apariencia e información, con nombre y hábito de hombre y en oprobio del matrimonio, se casó y veló *in facie Ecclesiae* con la doncella con la que había tenido amores. Item, con sus embelecos e invenciones ha pretendido dar a entender que es hermafrodita, que tiene dos naturas, una de hombre y otra de mujer, y como hombre ha comunicado carnalmente con muchas mujeres y que, por andar con tantas, se ha casado con una. Item, negando y encubriendo la verdad, ha perjurado ante otras justicias y tribunales, y especialmente ante vuestras mercedes porque, entre otras cosas, siendo preguntada si ha tenido miembro viril para poder tener acceso carnal con mujeres, bajo el juramento que había hecho dijo que sí. Preguntándole si lo tenía ahora, respondió que no, que se le había caído por cierta enfermedad y flaqueza de cimiento. Allende lo suso dicho, es

de presumier que ha hecho, dicho y cometido otras muchas cosas menos graves y las ha visto hacer y decir a otras personas a las que encubre sabía y maliciosamente porque no venga a noticia de vuestras mercedes, de lo que protesto. Por razón de todo lo cual ha incurrido en muchas y muy graves penas en derecho puestas, que son traídas contra la Inquisición como mayores delitos. Aceptando como acepto sus confesiones, en lo que por mi hacer y no en más, pido se la mande condenar en todas la susodichas penas. Otrosí, pido que sea puesta a cuestión de un tormento que le sea dado y repetido tantas veces como hubiere lugar de derecho sobre la intención. En esto pido cumplimiento de justicia y testimonio. Y juro a Dios que esta acusación no la pongo de malicia. Allende por mi acusádo, de nuevo la acuso de que ha tenido tácito pacto con el diablo porque, siendo como es la susodicha mujer, con favor y ayudada del demonio hizo demostración de tener miembro viril para efecto de casarse con una mujer como ella, en menosprecio del sacramento del matrimonio. A vuestras mercedes pido que la castiguen según y como pedido tengo, siendo necesario que sea puesta la susodicha a cuestión de tormento [...] / Josepe Pantoja / El licenciado Sotocameno⁹.

⁹ *Ivi*, pp. 5-9 particolarmente pp. 6-8. Io, Sotocameno, laureato, *fiscal* di questo Sant'Uffizio, nel miglior modo, forma e maniera che posso, accuso in via criminale Elena de Céspedes, altrimenti chiamata Eleno, tessitrice, sarta, calzettaia, soldato e chirurga, originaria di Alhana, residente a Ocaña, imprigionata nelle carceri di questa Inquisizione e qui presente, per eresia, apostasia della nostra santa fede cattolica e della legge evangelica, o quantomeno molto sospetta di esserlo. Donna spergiura – che pensa male dei sacramenti e specialmente del matrimonio in obbrobrio e disprezzo di esso – come truffatrice e mentitrice, per mezzo di trucchi e raggiri ha commesso ciò che segue:

In primo luogo, essendo la predetta nata come donna schiava prigioniera, in considerazione della sua padrona le posero il suo nome; nella sua residenza imparò a tessere e, raggiunta l'età matrimoniale, si sposò con Cristoforo Lombardo, muratore abitante di Jaén, con il quale condusse vita maritale, e durante questo matrimonio partorì un figlio da suo marito.

Parimenti, essendo domestica di un chierico, apprese il mestiere di calzettaia e, in un'altra casa, quello di sarta. Mentre svolgeva tali occupazioni, confessa che, per aver avuto una lite con un lenone e per le minacce che subì, decise di andare in giro con abito da uomo e abbandonare quello da donna, come in effetti fece. In abito da uomo fu contadino, pastore, sarto, calzettaio, soldato e chirurgo, e nel decorso della sua vita prese e cambiò l'abito da uomo e quello da donna molte volte in differenti tempi, luoghi e occasioni.

Parimenti, istigata dal demonio aggiungendo delitto a delitto, senza sapere con certezza se fosse morto suo marito, in abito da uomo e dicendo di esserlo, fece in modo di sposarsi con una ragazza; con false affermazioni e prove fece verificare di

Le accuse a Céspedes erano diventate – nell’atto del *fiscal* – molto più gravi e circostanziate, andandosi a sviluppare in un coerente disegno accusatorio. Il fulcro era nell’eresia, nell’apostasia e nel nesso con Satana, che si sarebbe espresso nel disprezzo per la Chiesa e per il sacramento matrimoniale. Rispetto a tali reati la maschilizzazione, la truffa e la stessa sodomia – oltretutto nella versione *inter foeminas* – finivano per assumere un ruolo strumentale e ancillare. L’imputazione si era progressivamente aggravata per la polivalenza della fattispecie. Né era agevole dimostrare una sorta di transes-

essere uomo e non donna, e per provarlo si deve supporre che subornò i testimoni medici, chirurghi e matrone che la esaminarono e che essa presentò in proprio favore. Con meditata mala fede non consentì che la guardassero da dietro, affinché non notassero la sua natura femminile, e a causa delle sue menzogne e male essi giurarono che era uomo e che aveva i requisiti necessari per potersi sposare e generare figli.

Parimenti, con falsa apparenza e false informazioni, con nome e abito da uomo e in obbrobrio al matrimonio, si sposò *in facie Ecclesiae* con la ragazza con cui aveva amoreggiato.

Parimenti con i suoi trucchi e raggiri ha preteso di dare ad intendere di essere ermafrodita, cioè di avere due sessi, uno maschile e uno femminile, e in quanto uomo si è accoppiato sessualmente con molte donne e, pur andando con tante, si è sposato con una.

Parimenti, negando e occultando la verità, ha spergiurato fra le altre cose davanti ad altri tribunali e sedi di giustizia e particolarmente davanti alle signorie vostre, per il fatto che, essendole stato domandato se avesse avuto membro virile per poter penetrare sessualmente le donne, disse sotto giuramento che lo aveva avuto. Domandandole se lo aveva ancora, rispose di no, poiché le si era staccato per malattia e debolezza di radicamento.

Al di là di quanto sovrariportato, si deve presumere che abbia fatto, detto e commesso molti altri reati meno gravi che sono stati visti e raccontati da altre persone, ma che ella occulta con astuzia e mala fede affinché non siano conosciute dalle signorie vostre, cosa che io contesto.

In ragione di tutto ciò, è incorsa in molte pene assai gravi previste dal diritto, che sono portate contro l’Inquisizione fra i maggiori delitti. Pur accettando come accetto le sue confessioni, per quello che mi attiene e nulla più, richiedo che si stabilisca di condannarla a tutte le predette pene. Altresì, richiedo che sia sottoposta a tortura, praticata e ripetuta tante volte quanto si richiede che abbia luogo di diritto per stabilirne l’intenzionalità. Di questo richiedo adempimento giudiziale e attestazione. E giuro su Dio che questa accusa non la presento in mala fede.

Oltre a quanto ho sostenuto nell’accusa, di nuovo la accuso di aver avuto un patto tacito con il diavolo perché, essendo com’è la predetta donna, col favore e l’aiuto del demonio diede a vedere di possedere il membro virile al fine di sposarsi con una donna come lei, a disprezzo del sacramento del matrimonio.

Alle vostre signorie chiedo che la castigino così come ho richiesto, con la necessità che la predetta sia sottoposta a tortura.

sualità seguita a una evirazione accidentale. Alla domanda rivoltale più volte sul perché si fosse vestita e spacciata per maschio, Céspedes aveva risposto che tutto era avvenuto accidentalmente a seguito di una ferita al membro virile durante una cavalcata circa quattro mesi prima, intorno alla fine di febbraio del 1587. Aveva cercato di curarsi da sola in quanto chirurgo di professione, ma la piaga si era incancrenita e aveva finito col perdere del tutto il pene. Céspedes proclamava di essere maschio. Era prevalso esteriormente il sesso femminile soltanto per un'infermità e, quindi, non poteva essere accusata di aver ingannato la sposa né la famiglia di lei, essendo il matrimonio anteriore all'incidente. Cadutole il membro virile, le era rimasto il grosso «foro» attestato da medici e comari, che le conferiva soltanto un'apparenza di donna: mai aveva inteso disprezzare il sacramento del matrimonio, in quanto era maschio, cristiano e devoto alla Chiesa¹⁰. Davanti all'evidenza schiacciante della mancanza

¹⁰ *Ivi*, pp. 21-23 [Ocaña, a 27 de junio de 1587] «Preguntada que diga qué le ha movido, siendo como es mujer, a mudarse en hábito de hombre, dijo que tiene los aparejos de hombre, que tenía miembro de hombre y genitales y que los perdió por una enfermedad. Preguntada qué tanto ha que tuvo la enfermedad y perdió el miembro de hombre, dijo que hará cuatro meses, yendo de jinete a Yepes, un día se golpeó y se llagó el miembro de hombre, y que después de esto en esta cárcel se ha curado. Preguntada cómo es posible que curándose haya pierdido el miembro, dijo que se le cayó de cáncer y se le vino a perder de todo punto, de manera que no le quedó nada. Preguntada si es verdad que es mujer y tiene natura de mujer formada y no de hombre, dijo que no tenía natura de mujer hasta que se le cayó la natura de hombre y le quedó en su lugar un agujero grande, como quedó dicho por los médicos y comadre de esta villa. Preguntada si es verdad que, siendo como es mujer, hará» quince meses poco más o menos engañó a María del Caño, hija de Francisco del Caño, vecina de Ciempozuelos, y haciendo entender a los padres y a la hija ser hombre, con poco temor de Dios y gran menosprecio del santo sacramento del matrimonio y la orden natural, se casó y veló *in facie Ecclesiae* con María del Caño, dijo que lo que dicho tiene es verdad, que se casó y veló con María del Caño, mujer, y que fue siendo hombre y no mujer. Preguntada si es verdad que prosiguiendo en el delito, fingiendo tener natura de hombre y con miembro postizo y artificial, imitando al natural de hombre sin serlo, tuvo cópula con María del Caño y la corrompió con el miembro artificial, haciéndole entender con tal engaño que era hombre y no mujer, no consintiendo a la dicha María del Caño que con las manos tentase las partes bajas y vergonzosas de esta confesante porque no conociese el defecto dicho de naturaleza ni dejase ver que era mujer, dijo que se remite a lo que dicho tiene, que esta confesante era hombre y como tal la conoció y que es verdad que la dicha María del Caño alguna vez le quiso tentar con las manos sus vergüenzas y no se lo consintió. Preguntada qué tanto ha que esta confesante ho hace ayuntamiento carnal con María del Caño, dijo que hará como mes y medio, no sabe si será poco más

di cicatrici e di segni fisici circa una ipotetica evirazione accidentale, davanti all'evidenza che il sesso – quale che fosse – non poteva essere cambiato tanto facilmente, il solo richiamo possibile era al sovrannaturale, a Satana, di cui Céspedes si dichiarava vittima, finendo però per essere sospetta – agli occhi dell'Inquisizione – come presunta adoratrice, e quindi eretica e strega, una volta esclusa dai medici l'ipotesi dell'ermafroditismo. D'altronde, la maschilizzazione di Céspedes era andata ben oltre l'abbigliamento e il taglio dei capelli, includendo persino il mestiere delle armi e quello del cerusico, interdetti alle donne. Era divenuta medico per via di praticantato, senza alcun titolo, ed era già stata accusata per questo, una imputazione cui ovviò ottenendo – sostanzialmente dietro pagamento – la patente per poter fare salassi, purgare e operare in via chirurgica¹¹.

Rimaneva il fatto che aveva sesso di donna senza alcuna cicatrice, senza alcun segno che inducesse a ritenere che fosse mai stata uomo. Nell'udienza del 3 agosto 1587, furono chiamati due medici *doctores* e un cerusico *licenciado*, ai quali fu chiesto sotto giuramento se fosse mai possibile che l'imputata potesse aver avuto l'organo sessuale maschile. Dopo un esame accurato sul corpo di Céspedes, essi conclusero che era una donna e che non fu mai ermafrodita, né recava segni o cicatrici per aver avuto e poi perso i testicoli, a seguito di intervento chirurgico. In conclusione «Elena de Céspedes nacque ed è donna. E come tale ha tutti i segni della femminilità. E mai è stata ermafrodita. Secondo i criteri della buona medicina,

o menos. Preguntada qué tantos días habrá que sintió esta confesante de su natura de manera que no pudo tener cópula con mujer, dijo que hará quince que no pudo tener acceso con su mujer. Preguntada qué tanto pasó desde el último día que tuvo acceso con María del Caño hasta que se sintiótan mal como dijo que no pudo tener acceso con su mujer, dijo que no tiene memoria. Preguntada si es verdad que el miércoles pasado se contaron diez días desde que esta confesante se juntó con María del Caño para tener copulaciones con ella, dijo que no se acuerda. Preguntada con qué miembro y de qué materia era con el que conocía a la dicha María del Caño, dijo que con con el que Dios le dio de hombre natural. Preguntada si María del Caño sabía y entendía claramente que esta confesante era mujer y, sin embargo de saberlo, se juntaba enojosamente con ella, siendo cómplice y parte de los dichos delitos, dijo que siempre le tuvo por hombre. Preguntada si al presente es hombre, dijo que es hombre y que le falta el miembro y en lugar de él tiene un agujero por la enfermedad que tiene dicho».

¹¹ *Ivi*, pp. 28-29.

non è possibile che lo sia stata, né che abbia avuto il membro virile». Céspedes reagì, sostenendo che quei medici e cerusici intendevano primeggiare su di lei, senza sapere quello che dicevano. Era vero che aveva ora l'organo genitale femminile e non quello maschile, ma soltanto perché le era «caduto», come già aveva dichiarato con competenza di *cirujano*¹². Dietro impulso del suo difensore, il dottor Gómez Velasco, il 3 settembre Elena de Céspedes presentò, allora, una dichiarazione da lui redatta, in cui, fra l'altro, chiamava in causa coloro che l'avevano certificata di sesso maschile al tempo del matrimonio:

[3 septiembre 1587] A mí me fue dada copia del cargo que se me ha hecho de la publicación de los testigos que contra mí deponen. Habiéndolo visto todo, digo que, sin embargo de lo contenido en sus dichos y declaraciones, yo debo ser absuelta y dada por libre en este juicio por las causas siguientes. Lo primero, porque no he dicho ni hecho maliciosamente cosa alguna contra nuestra fè católica contra lo que manda y enseña la santa madre Iglesia. Porque, aunque siendo como soy mujer, me casé *in facie Ecclesiae* como varón, no lo hice por desacato ni menosprecio del sacramento del matrimonio ni por otro mal fin, sino por estar en servicio de Dios, nuestro Señor, y por verme con aptitud y potencia de varón para el uso del matrimonio, como lo tengo manifestado y declarado en mis confesiones. Lo otro, porque para haberme casado procedió licencia del vicario de Madrid y por su orden y mandado me vieron médicos y personas peritas que, por vista de ojos, declararon con juramento haber en mí aptitud de varón y las otras cosas naturales y necesarias para el uso del matrimonio. Pido que los médicos, cirujanos y las demás personas que me vieron y saben algo de lo susodicho sean examinadas y ratificadas en este Santo Oficio, para que conste ser verdad lo que yo tengo dicho y declarado. Lo otro porque, aunque al presente no tengo el vigor y aptitud de varón que tenía y tuve al tiempo que me casé, es porque me fue dañando y cancerando el miembro viril y, por evitar mayor daño y el peligro que se podía recrecer a mi salud, me lo fui cortando poco a poco, como patentemente se ve por las señales y cicatrices que ahora tengo, las cuales pido

¹² *Ivi*, pp. 48-50.

vean otros médicos y cirujanos peritos para que conste de esta verdad y se entienda no haber en mí el enga Ivi ño y embuste que dicen los médicos que ahora me vieron, los cuales se engañaron, como manifestamente se verá por las susodichas señales. Por todo lo cual y por las demás causas y razones que en mi favor hacen, pido y suplico a vuestras mercedes me absuelvan y den por libre, y, cuando esto no haya lugar, me impongan la penitencia con mucha misericordia, para lo cual al Santo Oficio de vuestras mercedes imploro. Concluyo definitivamente, / Il dottor Gómez de Velasco / Eleno de Céspedes¹⁵.

Il 15 settembre 1587, furono chiamati a deporre due medici – Francisco Diaz e Joan de Las Casas – che avevano certificato la virilità di Céspedes ai fini della licenza matrimoniale. Singolare la po-

¹⁵ *Ivi*, pp. 39-40. Mi fu data copia dell'imputazione e della pubblicazione dei testimoni che depongono contro di me. Avendo visto il tutto, dichiaro che, al di là del contenuto nelle sue parole e affermazioni, io devo essere assolta e messa in libertà in questo giudizio per le cause e ragioni seguenti.

Anzitutto, perché non ho detto né fatto con malizia cosa alcuna contro la nostra santa fede cattolica né contro ciò che comanda e insegna la Santa Madre Chiesa. Per il fatto che, anche essendo donna – come sono –, mi sposai *in facie Ecclesiae* come maschio, non lo feci per dissacrazione e disprezzo del sacramento del matrimonio né per un altro cattivo fine, bensì per stare al servizio di Dio, nostro Signore, e perché mi vedevo con attitudine e potenza maschili nell'esercizio del matrimonio, come ho manifestato e dichiarato nelle mie confessioni.

Poi, perché per essermi potuto sposare ottenni anteriormente la licenza del vicario di Madrid, e per suo ordine e mandato mi videro medici e persone esperte che, a vista d'occhio, dichiararono con giuramento esserci in me attitudine da maschio, insieme agli altri aspetti naturali e necessari nell'uso del matrimonio. Richiedo che i medici, cerusici e altre persone che mi videro e sanno qualcosa di quanto detto sopra siano esaminati e ratificati in questo Sant'Uffizio, affinché risulti che sia attestata la verità di quello che io ho detto e dichiarato.

Poi, perché il fatto che al presente non possiedo il vigore e la capacità che avevo ed ebbi al tempo in cui mi sposai, dipende dal danno e dalla cancrena del mio membro virile, e dipende dal fatto che per evitare maggior danno e il pericolo della ricrescita del pene me lo venni tagliando a poco a poco, come si vede ora in modo chiaro dai segni e dalle cicatrici, che richiedo vedano altri medici ed esperti cerusici affinché risulti questa verità e si comprenda non esserci in me l'inganno e il raggio come dicono i medici che mi visitarono ora. Essi si ingannarono, come manifestamente si vedrà per i suddetti segni.

Per tutti questi motivi e per le restanti cause e ragioni che militano in mio favore, richiedo e supplico le Signorie Vostre che mi assolvano e liberino, e, se questo non abbia luogo, mi impongano una penitenza molto misericordiosamente, per il quale fine imploro il Sant'Uffizio delle Signorie Vostre. Concludo definitivamente.

sizione di Francisco Diaz, medico di Filippo II, oltre che scienziato di fama e autore di testi pionieristici proprio in materia urologica¹⁴. Come e perché egli avesse certificato l'anno precedente la maschilità di Céspedes resta inesplicabile, se non pensando alla superficialità o alla corruzione, non essendo certo sufficienti i numerosi interventi che l'imputata aveva praticato sui propri genitali per simulare la virilità e ottenere la licenza matrimoniale¹⁵. Il giudice pretese che essi ripetessero l'esame medico-legale davanti al Sant'Uffizio, sotto giuramento e «secondo le regole della buona medicina della quale hanno ottenuto i titoli». Entrambi conclusero che al tempo del matrimonio Céspedes possedeva il membro virile, ma che ora – dopo nuovo esame – era evidente la presenza degli organi genitali femminili, né si poteva considerare ermafrodita, né erano presenti cicatrici o segni di operazioni chirurgiche.

La causa di una tale stranezza? Non poteva che essere stato un inganno di Céspedes, realizzato con l'ausilio di Satana che aveva operato sulla loro vista e sul loro tatto: per quel che ora rilevavano, l'imputata non era mai stato né uomo né ermafrodita, ma sempre e soltanto una donna come tutte le altre¹⁶. Satana odia Dio e la Chie-

¹⁴ Cfr. F. DÍAZ, *Compendio de Chirurgia*, Madrid, Cosín, 1575; ID., *Tratado nuevamente impresso de todas las enfermedades de los riñones, vexiga y carnosidades de la verga y urina*, Madrid, Sánchez, 1588.

¹⁵ Sul punto è di notevole interesse il saggio, in chiave di storia della medicina, di E. MAGANTO PAVÓN, *La intervención del dr. Francisco Díaz en el proceso inquisitorial contra Elena/o de Céspedes, una cirujana transexual condenada por la Inquisición de Toledo en 1587*, in «Archivos Españoles de Urología», 60, 2007, pp. 873-886, ma anche ID., *El Proceso Inquisitorial contra Elena/o de Céspedes (1587-1588) (Biografía de una cirujana transexual del siglo XVI)*, Madrid, Méto-do Gráfico, 2007.

¹⁶ S. CANO FERNÁNDEZ et al. (ed.), *La máscara infame. Actas de inquisición*, cit., pp. 51-52, in particolare [15 settembre 1587] «Preguntados el doctor Francisco Díaz y el licenciado Casas qué vieron en Elena de Céspedes dijeron que tenía miembro de hombre proporcionado a su cuerpo y testículos, y dijeron que esta era la misma persona que así se nombraba. Preguntados si la dicha Elena de Céspedes era hombre y mujer dijeron que, según ahora habían visto, era mujer como todas las demás mujeres. Preguntados si tiene sexo de hombre hermafrodita, dijeron que no. Preguntados si tiene alguna cicatriz o señal por donde se pueda ver que haya sido hombre, o en caso que hubiera tenido miembro, que se lo hubiera cortado o caído, dijeron que no tenía señal de haber tenido tal miembro de hombre. Preguntados si, como sus dichos dicen, Elena de Céspedes tenía el miembro proporcionado y de buen color con sus testículos, el doctor Francisco Díaz dijo que al tiempo que

sa cattolica, e ama porre in ridicolo ed esporre allo scandalo e al disprezzo i santi sacramenti, quello del matrimonio *in primis*, facendo assumere le fattezze maschili a una femmina, in modo da far celebrare nozze oscene fra due donne¹⁷.

Certo, qualche domanda l'ingenua María del Caño avrebbe potuto porsi su un marito che lei stessa riconosceva averle sempre impedito di toccare con mano i genitali – «sus partes vergonzosas» –, affermando che era cosa poco «onesta» per una donna, pur in costanza di matrimonio. Soltanto una volta, mentre Céspedes dormiva, le percorse con la mano la camicia da notte sino all'inguine e poté palpare una massa gonfia – «bulto» – di forma imprecisa, proprio laddove sapeva che gli uomini avevano le loro «vergogne»: non aveva capito di cosa si trattasse esattamente, né che forma avesse, né se fosse di carne. Confusamente ribadiva di aver sempre considerato suo marito un vero uomo e, siccome era arrivata vergine alle nozze, credeva che tutti gli uomini fossero come lui, anche se non era mai rimasta incinta. Su domanda del giudice intorno a eventuali tracce mestruali, ricordava che talvolta aveva osservato macchie di sangue sulla camicia da notte del marito in corrispondenza dell'inguine. Aveva pure notato che Céspedes era priva di barba e peli, e che aveva i lobi delle orecchie forati, ma – diceva e, in fondo, si trattava di una dichiarazione difficilmente contestabile – si era fidata ciecamente del vicario del vescovo che aveva concesso la licenza¹⁸.

La fase degli interrogatorii si protrasse a lungo, senza grossi colpi di scena e con un quadro ormai delineato nel senso della colpevolezza di entrambe, fra eresia, tribadismo, maschilizzazione e sodomia, ma, nell'udienza del 17 novembre 1587, fu letta un'abilissima

lo vio la tuvo por hombre y que debió ser ilusión del demonio, algún arte tan subtil qua bastò para engañar a este tanto en la vista como en el tacto, porque lo miraba con buena fe. El licenciado Joan de las Casas dijo lo mismo que el doctor Francisco Díaz. Preguntados si están desengañados que ahora fuese por ilusión del demonio y por embuste de la dicha Elena de Céspedes, si juraron contra lo que en realidad es verdad, que Elena de Céspedes es y siempre ha sido mujer, dijeron que ellos confiesan que han sido engañados y que Elena de Céspedes es mujer y que no puede haber sido hombre ni tiene señales de tal, y que, como dicho tienen, fue ilusión del demonio y embuste de la maldaventurada mujer, que con algún artificio los engañó».

¹⁷ *Ivi*, pp. 16-17.

¹⁸ *Ivi*, pp. 63-67.

memoria redatta dall'avvocato difensore Tello Maldonado, che aprì la strada, se non a una sentenza di innocenza, quantomeno a un ragionevole dubbio:

[17 noviembre 1587] Yo, Elena de Céspedes, respondiendo a la publicación de los testigos que me fue dada y a la acusación que por parte del fiscal de este Santo Oficio me fue puesta, en la cual me acusa de que siendo mujer y habiéndolo siempre sido, sin ser posible otra cosa, me hice hombre y demostré serlo, con pacto expreso o tácito con el demonio, para casarme con otra mujer, como yo me casé, en menosprecio del sacramento del matrimonio, digo que, sin embargo de lo en ellas contenido, yo debo ser absuelta y dada por libre de todo lo contra mi pedido por parte del fiscal, y pido y suplico a vuestras mercedes justicia mediante y por lo siguiente: Lo primero, por todo lo general que se suele decir y alegar. Lo otro, porque las dichas publicación y sanción exceden a las confesiones y declaraciones que tengo hechas en esta causa, y en dicho exceso las niego en todo y por todo según y como en ellas se contiene, afirmándome en mis confesiones, que contienen todo el hecho de la verdad. Lo otro, porque, yo, con pacto expreso y tácito del demonio, nunca me fingí hombre para casarme con mujer como se me pretende imputar. Lo que pasa es que, como en este mundo muchas veces se han visto personas que son andróginos – que por otro nombre se llaman hemafroditos –, que tienen entrambos sexos, yo también he sido uno de estos. Al tiempo que me pretendí casar, prevalecía más en el sexo masculino. Naturalmente era hombre y tenía todo lo necesario de hombre para poderme casar, y de que lo era hice información y probanza ocular de médicos y cirujanos, los cuales me vieron y tentaron, y testificaron con juramento que era hombre y me podía casar con mujer, y, con la dicha probanza hecha judicialmente, me casé por hombre y con licencia del juez competente; la cual probanza de los médicos y cirujanos pido y suplico a vuestras mercedes se traiga y se ponga en este proceso para que con ella se determine mi causa, porqué así conviene a mi justicia. Lo otro, porque los dichos de mujeres, con quienes yo he tenido ayuntamiento carnal, que están en esta causa examinados, constatarán ser yo hombre con efectos de tal, al tiempo que tenía ayuntamiento con el primer testigo de los tres que se me dieron en publicación y me tenía por hombre y así lo dice.

Lo otro, porque no obstante lo que dicen los dos testigos de los tres que se me dieron en esta última publicación – que naturalmente yo no he podido ser hombre, sino que si lo he parecido ha sido por ilusión del demonio –, esto les parecen y así hablan de parecer y vanas creencias, y no me dañan porque yo naturalmente he sido hombre y mujer, y, aunque esto sea cosa prodigiosa y rara que pocas veces se ve, no son los hemafroditos, como yo lo he sido, contra naturaleza. Lo otro, porque no procurándose, como no se prueba, haber habido ilusión, arte o pacto tácito o expreso de demonio, no es ni debe presumirse, pues en duda, conforme derecho, nunca se ha de presumir delito. Lo otro, porque no me daña el haberme casado primero como mujer con hombre y después haberme casado como hombre con mujer, porque cuando me casé con hombre prevalecía en el sexo femenino, y, muerto mi marido, después prevalecía en el sexo masculino y me pude casar con mujer, y así está determinado que se puede hacer. Lo otro, porque si ahora no parece en mí sexo masculino ni miembro viril, es porque me dio una enfermedad en él, la cual me vino a consumir, y yo, como cirujano que he sido, me lo curé y fui cortando poco a poco hasta que no quedó nada de él. Cuando me trajeron a este Santo Oficio, traje unas llagas que vieron los médicos que me entraron a ver y dijeron que, salidas las costras, quedaba cicatrizado aquello que ha venido a quedar en el sexo femenino. Por todo lo cual y lo que más en mi favor pueda y deba hacer, suplico a vuestras mercedes me absuelvan y den por libre de todo lo contra de mí pedido por parte del fiscal, en lo que se hará justicia, cuyo cumplimiento pido y concluyo en forma definitiva. / El doctor Tello Maldonado / Y luego, *in continenti*, notifique la conclusión hecha por la dicha Elena de Céspedes al licenciado Sotocameno / Iñigo Ordóñez / Elena de Céspedes, natural de Alhama¹⁹.

¹⁹ *Ivi*, pp. 71-73. Io, Elena de Céspedes, rispondendo alla pubblicazione delle testimonianze che mi è stata data e all'accusa che mi fu mossa da parte del *fiscal* di questo Sant'Uffizio, nella quale egli mi accusa – senza valutare altre possibilità – che, essendo donna ed essendolo sempre stata, mi feci uomo e dimostrai di esserlo, per mezzo di un patto espresso o tacito col demonio, al fine di sposarmi con un'altra donna, il che avvenne nel disprezzo del sacramento del matrimonio, affermo che, nonostante il contenuto dell'accusa, io devo essere assolta e liberata da tutto quello che è stato richiesto contro di me dal *fiscal*, e richiedo e supplico le signorie vostre di fare giustizia sulla base e a causa di quanto segue:

Primo motivo, a causa di tutto quanto si dichiara e si allega.

Gli effetti dell'intervento di Tello Maldonado furono subito

Altro motivo, perché la pubblicazione e le dichiarazioni eccedono dalle confessioni e dichiarazioni che io ho fatto in questa causa, e in questo eccesso le nego in tutto e per tutto secondo e come in esse si contiene, limitandomi alle mie confessioni, che contengono tutta la verità.

Altro motivo, perché io non mi finì mai uomo, per mezzo di un patto espresso o tacito col demonio, al fine di sposarmi con una donna, come si pretende di imputarmi. La verità è che, come in questo mondo si sono viste molte volte persone androgine ovvero, con altro nome, ermafrodite, le quali hanno entrambi i sessi, anch'io sono stata una di esse. Al tempo in cui intesi sposarmi, prevaleva in me il sesso maschile. Ero naturalmente uomo e avevo tutte le caratteristiche maschili necessarie per potermi sposare, e che lo fossi è fornita attestazione e prova oculare di medici e cerusici, i quali mi videro e mi palparono, e attestarono con un giuramento che io ero un uomo e mi potevo sposare con una donna, e sulla base di detta prova resa in via giudiziale, mi sposai come uomo e con licenza del giudice competente; la quale prova di medici e cerusici richiedo e supplico le signorie vostre che si porti e si ponga agli atti processuali affinché con essa si risolva questa causa, poiché questo è conveniente per rendermi giustizia.

Altro motivo, perché le testimonianze delle donne, con le quali ho avuto rapporti sessuali, esaminati in questa causa, attesteranno che io ero uomo a tutti gli effetti al tempo del rapporto quantomeno con una delle tre accettate in giudizio, e tale mi considerava.

Altro motivo, perché, nonostante quello che dicono le altre due (cioè che io per natura non potevo essere uomo e che, se sono loro apparso tale, ciò è avvenuto per illusione del demonio) si tratta di una loro impressione, e questo non mi condanna perché io per natura sono stato uomo e donna, e, benché questa sia cosa inconsueta e prodigiosa che avviene raramente, gli ermafroditi come me non sono contro natura.

Altro motivo, non essendoci prova, così come non c'è prova, che ci siano stati illusione, arte ovvero patto tacito o espresso con il demonio, ciò non è né deve presumersi, perché nel dubbio, secondo il diritto comune, mai si deve presumere un delitto.

Altro motivo, perché non mi condanna l'essermi sposato prima come moglie con un uomo e poi essermi sposato come marito con una donna, perché quando mi sposai con un uomo prevaleva in me il sesso femminile, e, dopo la morte di mio marito, andò a prevalere in me il sesso maschile e mi potei sposare con una donna, e questo è lecito.

Altro motivo, perché, se ora non appare in me il sesso maschile e il membro virile, ciò avvenne in seguito a una malattia genitale, la quale mi stava consumando, e io, come chirurgo qual sono, me lo curai e lo andai tagliando poco a poco finché non ne restò nulla. Quando mi portarono a questo Sant'Uffizio, avevo ancora alcune piaghe viste dai medici che entrarono a vedermi e dissero che, una volta cadute le croste, restava rimarginato quello che rimaneva a definire il sesso femminile.

Per tutti questi motivi e per tutto ciò che ancora io possa e debba addurre in mio favore, supplico le signorie vostre di assolvermi e lasciarmi libero da ogni addebito addotto contro di me dal *fiscal*, così che si farà giustizia, il cui compimento richiedo, e concludo in forma definitiva.

chiari. Tutti i confusi elementi che parevano sfociare fatalmente nel rogo di Céspedes furono rilette e riordinati da Maldonado in una stringente strategia difensiva, fondata su un profilo fino a quel momento valutato, ma tenuto in secondo piano: l'ermafroditismo. Esso riportava il caso nell'eccezione, ma pur sempre entro l'ordine naturale, escludendo la necessità di ipotizzare accordi e apporti satanici. L'alternanza fra preminenza maschile e preminenza femminile rendeva ragione dei due matrimoni successivi, soltanto apparentemente confliggenti, giustificando, al contempo, le variazioni nell'abbigliamento e nelle professioni lungo la vita di Céspedes.

Nella relazione finale sul processo, i giudici inquisitoriali conclusero che, «per alcune giuste cause», avevano deciso di non infliggere una condanna tanto grave quanto avrebbero potuto e *stricto iure* dovuto, ma di usare equità e misericordia. In realtà, dalla verbosissima motivazione risulta con chiarezza che essi non credettero – almeno non tutti o non del tutto – alla ricostruzione per fasi sessuali della vicenda, così come proposta dalla difesa. Però, il dubbio ormai c'era. Céspedes fu, dunque, condannata – *penitenciada* – a dieci anni di reclusione in un ospedale, dove avrebbe lavorato senza paga nelle infermerie, ma prima avrebbe dovuto presentarsi in pubblico *autodafé* nella plaza de Zocodover di Toledo domenica 18 dicembre 1588, nelle vesti di penitente con corona e insegne che rendevano manifesto a tutti il suo delitto, abiurando, però, soltanto *de levi*. A margine le furono pure prescritte cento frustate nelle pubbliche strade di Toledo e altre cento nelle strade di Ciempozuelos²⁰. La

²⁰ *Ivi*, pp. 77-82, ma si veda in particolare pp. 80-82 «el gobernador de aquella villa [Ocaña] la hizo presa, de donde la habían traído presa a este Santo Oficio. Preguntada como siendo mujer pudo dar a entender a los médicos y testigos que era hombre, dado caso que disimulase el sexo de mujer con los remedios que dice hizo, dijo que en realidad de verdad ella era y fue hermafrodita, que tenía dos sexos, de varón y hembra, y que lo que en esto pasaba era que, cuando ella parió, con la fuerza que puso en el parto resultó que quedó con cierta manera de miembro viril, con el cual quedó dispuesta y apta para tener acceso a mujeres como hombre y así lo tuvo. Se había hecho ver en secreto de un cirujano y este le dijo que era hermafrodita. Fuera de una mujer, ninguna otra supo que ella tuviese sexo de mujer, porque lo encubrió siempre con mucho recato. Tampoco lo supo la propia mujer con quien se había casado. De presente no tenía sexo de hombre sino de mujer porque las partes de hombre que le habían nacido se las había acabado de quitar estando presa en Ocaña, y después se le acabaron de caer en las cárceles del Santo Oficio, porque por un gran flujo de sangre y dolor de riñones causado de

vicenda di Céspedes suscitò scandalo e morbosa curiosità, al punto che qualche tempo dopo la si dovette destinare a un diverso nosocomio, in quanto una massa di curiosi procurava disordine e disturbo, entrando nell'ospedale soltanto per vederla e per discutere se fosse uomo, se fosse donna o se fosse entrambi²¹.

2. *Uno sfuggente connubio: maschilizzazione e omosessualità femminile*

Dalla vicenda esemplificativa della Céspedes si può ricavare che i reati contestati in caso di matrimonio fra due donne, una delle quali travestita da maschio, prescindendo dall'eresia e dalla stregoneria, erano l'irrisione del sacramento – nell'Europa cattolica –, il travestimento e il falso in quanto tale, a cui si aggiungeva soprattutto il crimine – gravissimo nelle possibili conseguenze – dei rapporti sessuali contro natura: la sodomia femminile²².

andar a caballo se le vino a llagar y fue necesario venirlo a cortar poco a poco, de modo que había dado sin él, de que todavía tenía las llagas por cerrar. Aunque era verdad que había nacido mujer, como tenía confesado, no había hecho embuste, lo cual era verdad so cargo del juramento que había hecho, y no tenía más que decir. Habiendo sobre todo comunicado con su letrado y hechas las diligencias que había pedido con su acuerdo y parecer, concluyó para sentencia definitiva visto todo y consultado con personas de letras y otras conciencias. Por todo lo cual fallamos contra la dicha Elena de Céspedes, que si el rigor del derecho hubiéramos de seguir, la pudiéramos condenar gravemente, pero queriendo habernos con ellas con equidad y misericordia por algunas justas causas que a ello nos mueven, mandamos que en pena de sus delitos, y para ejemplo de otros, sea castigada para no cometer semejantes embustes y engaños a salir al presente acto de la fe en forma de penitente, con coronas e insignias que manifiesten su delito, donde se le lea esta sentencia y abjure de levi; y otro día se le den cien azotes por las calles públicas de esta ciudad y otros cien por las de la villa de Ciempozuelos, en la forma acostumbrada, donde también se le torne a leer esta sentencia, un día de domingo o fiesta, en la iglesia parroquial de la dicha villa, y esté reclusa por diez años en el hospital que por nos le será señalado para que sirva sin sueldo en las enfermerías de él, lo cual todo haga y cumpla so pena que será castigada con todo rigor. Por esta nuestra sentencia definitiva, así lo pronuncia y manda en estos efectos y por ellos nuestro tribunal. / Don Rodrigo de Mendoza / Don Lope de Mendoza / El licenciado Joan de las Casas».

²¹ *Ivi*, pp. 83-84.

²² Il generale sul matrimonio e la sessualità nel diritto canonico cfr. G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico. II. Il matrimonio e le sessualità diverse: tra istituzione e trasgressione*, Padova, Cedam, 1984.

A differenza della omosessualità maschile, quella femminile destò tiepido – anche se costante – interesse nella grande maggioranza dei teologi e dei giuristi, al punto da ingenerare anche a livello storiografico il «mito dell'impunità lesbica»²³. Più che postulando una «costruzione al maschile dell'omosessualità nel diritto», come è stato spesso sostenuto, il fenomeno dell'omosessualità femminile è da leggersi nell'impatto del tribadismo sull'immaginario popolare, in quanto privo – solitamente – di penetrazione e, quindi, di quel carattere sovversivo rispetto all'ordine naturale che è invece proprio dell'omosessualità maschile per la dispersione del seme e per il coito *extra vasum*. Il nesso della omosessualità con la maschilizzazione – più o meno chiaro, più o meno probabile – si evidenzia soprattutto nelle ipotesi di «matrimoni fra donne», come quello della Céspedes. La donna, come si è visto in quest'ultimo caso, vi appare colpevole di spregio del sacramento del matrimonio e di eventuale sodomia, finendo per rientrare nella giurisdizione della Sacra Inquisizione²⁴. In senso lato, l'omosessualità femminile oscilla nello *ius commune* tra la lieve fattispecie della *mollities* e, in ipotesi, quella gravissima di una artificiosa «sodomia» contro-natura, parificata a quella maschile.

Per quanto riguarda il versante teologico-canonistico punto di riferimento fu la celebre lettera «normativa» di Paolo di Tarso ai Romani (1, 26-27):

Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami; infatti, le loro femmine hanno cambiato i rapporti naturali in quelli

²³ L. CROMPTON, *The Myth of Lesbian Impunity Capital Laws from 1270 to 1791*, in «Journal of Homosexuality», 6, 1980-1981, pp. 11-25.

²⁴ Sul tema da ultimo si vedano gli studi di F. ALFIERI, «*Sub ficto habitu virili*». *Identità, finzione e matrimonio tra le carte del Sant'Uffizio*, in G. CIAPPELLI, S. LUZZI, M. ROSPOCHER (a cura di), *Famiglia e religione in Europa nell'età moderna. Studi in onore di Silvana Seidel Menchi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 161-174; ID., *Il discorso su tribadi e sodomiti in età moderna. Tra volontà di punire e difficoltà di dire*, in U. GRASSI, V. LAGIOIA, G.P. ROMAGNANI (a cura di), *Tribadi, sodomiti, invertite e invertiti, pederasti, femminelle, ermafroditi*, Pisa, ETS, 2017. Alcuni spunti si trovano in M. CATTANEO, «*Vitio nefando*» e *Inquisizione romana*, in M. FORMICA, A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Diversità e minoranze nel Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 55-77. Più in generale cfr. F. LEROY-FORGEOT, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Paris, PUF, 1997; V. LAVENIA, *Un'eresia indicibile. Inquisizione e crimini contro natura in età moderna*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2015.

contro natura. Similmente anche i maschi, lasciando il rapporto naturale con la femmina, si sono accesi di desiderio gli uni per gli altri, commettendo atti ignominiosi maschi con maschi, ricevendo così in sé stessi la retribuzione dovuta al loro traviamiento.

Se a proposito delle femmine il testo paolino appare non privo di ambiguità, potendo alludere a rapporti sodomitici eterosessuali, i primi commentatori – nei secoli successivi e non solo – furono concordi nel leggerlo in rapporto alla condanna del tribadismo²⁵. Per tutti ricordiamo la *Summa* di Tommaso a proposito del *vitium contra naturam*, che consiste in quel particolare tipo di lussuria caratterizzato dalla *ratio deformitatis*, una difformità dall'ordine naturale che rende indecente e peccaminoso il piacere sessuale – per sua natura collegato necessariamente alla procreazione – includendo masturbazione e «atti impuri» (*immunditia/mollities*), zoofilia e sodomia in senso ampio. Sulla scorta del già citato passo di Paolo, la sodomia ricomprende parimenti quei rapporti fra uomini e quei rapporti fra donne identificabili quali «pratiche non dirette alla procreazione, ma soltanto al piacere sessuale»: sotto questo profilo l'elemento della penetrazione potrebbe risultare indifferente²⁶.

²⁵ L. CROMPTON, *The Myth of Lesbian Impunity*, cit., p. 14.

²⁶ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., [Secunda Secundae, qu. 154, art. 11], p. 1688 «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ibi est determinata luxuriae species ubi specialis ratio deformitatis occurrit quae facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectae, quod est commune in omni vitio luxuriae. Alio modo, quia etiam, super hoc, repugnat ipsi ordini naturali venerei actus qui convenit humanae speciei, quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu, causa delectationis venereae, pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiae, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio modo, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum vel feminae ad feminam, ut apostolus dicit, ad Rom. I, quod dicitur sodomiticum vitium. Quarto, si non servetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum; aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos. Ad primum ergo dicendum quod ibi enumerantur species luxuriae quae non repugnant humanae naturae. Et ideo praetermittitur vitium contra naturam. Ad secundum dicendum quod bestialitas differt a malitia, quae humanae virtuti opponitur, per quendam excessum circa eandem materiam. Et ideo ad idem genus reduci potest. Ad tertium dicendum quod luxuriosus non intendit generationem humanam,

Nello *ius civile*, le riflessioni dei legisti bassomedievali trovarono una *sedes materiae* nel *Codex giustiniano*, in un rescritto del 290 degli Imperatori Diocleziano e Massimiano (C.9.9.20):

Foedissimam earum nequitiam, quae pudorem suum alienis libidinibus prosternunt, non etiam earum, quae per vim stupro comprehensae sunt, inreprehensam voluntatem leges ulciscuntur, quando etiam inviolatae existimationis esse nec nuptiis earum aliis interdicti merito placuit²⁷.

Il testo è, in verità, di dubbia lettura, come è stato giustamente rilevato, e non sembra essere centrato con chiarezza sul tribadismo, evocato dai generici richiami iniziali alla dissolutezza femminile²⁸. Già nella glossa accursiana in calce al termine *Foedissimam* si legge tuttavia che «loquitur in principio quando mulier sponte commisit stuprum cum aliquo. Alii dicunt loqui cum foemina agit ut vir: sicut econtra vir ut foemina»²⁹. La stessa distinzione verrà ripresa nel commento di Cino da Pistoia (m. 1336)³⁰ intorno al 1314:

Foedissimam. Foedissimam. Haec lex potest duobus modis intelligi. Uno modo, quando mulier patitur stuprum,

sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quaeritur in vitio contra naturam».

²⁷ Le leggi puniscono la disgustosa iniquità delle donne che rovinano la propria pudicizia con le lascivie altrui, ma non l'irrepreensibile volontà delle donne sturate con violenza, giacché fu decretato a buon diritto che restassero di reputazione inviolata e che non fosse proibito ad altri di sposarsi con loro.

²⁸ L. CROMPTON, *The Myth of Lesbian Impunity*, cit., p. 15 «The *lex foedissimam*, as it was called from its opening word, appears to have been formulated to protect the rights of rape victims by removing them from the class of unchaste women (prostitutes, etc.) whom Romans of the upper ranks were legally forbidden to marry. It seems unlikely that the first part of the law, which is entirely vague in its reference to female sexual misconduct, was designed to create any new offenses or to be used in place of earlier statutes. Rather it merely seems to imply that older laws were not to be revoked, except for violated women. The language of the law suggests that a controversy over the rights of such women (or of the men who sought to marry them) had arisen in the courts and that the Emperors wished to confirm a decision in their favor». Sul diritto romano antico cfr. E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, Rizzoli, 2006.

²⁹ *Codex [...] Accursii commentariis*, Parisiis, Gulielmus Merlin, 1559, [gl. ad l. *Foedissimam*] col. 2033.

³⁰ Su di lui cfr. P. MAFFEI, *Cino Sinibuldi da Pistoia*, in DBGI, I, ad vocem.

succumbendo viro. Alio modo potest loqui, quando patitur stuprum, succumbendo alteri mulieri. Sunt enim quaedam mulieres foedissima nequitia tentae, quae libidinem suam exercent in alias mulieres, easque infectantur ut viri, sicut de quibusdam maledictis publicè fertur. Not. Quod stuprum per vim illatum, nullam notam infamiae infert, et nullum peccatum³¹.

La pena di morte in caso di sodomia maschile era, invece, prevista dalla *l. Cum vir* (C. 9.9.30)³², riferita dalla dottrina di *ius commune* sia a uomini che a donne. Citatissimo, quale autore di tale interpretazione estensiva³³, fu tra i legisti Bartolomeo da Saliceto³⁴. Gli autori della Scuola giuridica del Commento si limitarono a rinviare sistematicamente a queste poche *auctoritates* in calce a *Foedissimam*. Una obiezione la troviamo in pieno Cinquecento nelle pagi-

³¹ CYNUS PISTORIENSIS, *In Codicem [...] commentaria*, Francofurtiae, Sigmund Feirabendt, 1578 [Torino, Biblioteca d'Erasmus, 1964], f. 546va. Questa legge può essere intesa in due modi. In un modo, facendo il caso di una donna che subisce uno stupro, accoppiandosi con un uomo. In altro modo, può fare riferimento al caso in cui essa subisce uno stupro, accoppiandosi con un'altra donna. Ci sono infatti alcune donne possedute da disgustosa iniquità, che esercitano la propria lussuria su altre donne, e le infettano come gli uomini, come si dice pubblicamente per via di certe maldicenze. Si noti che lo stupro procurato con la violenza, non comporta alcuna nota d'infamia, e nessun peccato.

³² «*Imperatores Constantius, Constans. Cum vir nubuit in feminam, femina viros proiectione quid cupiat? ubi sexus perdidit locum, ubi scelus est id quod non proficit scire, ubi venus mutatur in alteram formam, ubi amor quaeritur nec videtur: iubemus insurgere leges, armari iura gladio ultore, ut exquisitis poenis subdantur infames, qui sunt vel qui futuri sunt rei*» (sulla *l. Cum vir* cfr. D. DALLA, *Ubi Venus mutatur. Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Milano, Giuffrè, 1987). Laconica fu la glossa accursiana (*Codex [...] Accursii commentariis*, cit., [gl. *ad l. Cum Vir*] col. 2040) «Casus. Lex ista tractat de quodam turpissimo stupro, et est materia huius legis turpissima: tamen per elegantia verba tradita est: quod laudabiliter fecit Imperator. Hanc legem potes videre per te. Vivianus».

³³ BARTHOLOMAEUS A SALYCETO, *In vii. viii. et ix. Codicis Libros Commentaria*, Venetiis, Sub insigne aquilae renovantis, 1576, f. 222vb «Cum vir. Sodomitae sunt infames et cum gladio sunt puniendi h.d. Ibi, porrecturam, ut enim foemina in opere naturae, secundum naturam porrigit vires, ita masculus in casu isto in opere naturae porrigit vires, et idem dicas si foemina agit in foeminam, ut dixi supra eo.l. foedissimam», e sulla *foedissimam* si veda *ivi*, f. 219ra, dove riprende la glossa accursiana già citata.

³⁴ Su di lui cfr. G. SPECIALE, *Bartolomeo da Saliceto*, in DBGI, I, *ad vocem*.

ne di un autorevolissimo criminalista. Tiberio Deciani (m. 1582)³⁵ contestò la linea interpretativa sulla *l. foedissimam* sostenuta dalla glossa e poi da Bartolomeo da Saliceto, ritenendola incongrua rispetto alla lettera della legge. In essa si intendevano tutelare la castità e la verginità, che evidentemente non gli apparivano in discussione nel rapporto fra donne, a meno che nella coppia una delle due non agisse come maschio, e ciò in virtù di una diffusa deformazione naturale – «ut plures habent» – che le permettesse di realizzare il crimine, la cui specificità era nella penetrazione. Non conoscendo una definizione precisa, Deciani scriveva di «nimphium [= nymphaeum] magnum, idest carunculam quandam excrescentem»: una pratica ben nota alla lussuriosa Saffo, ma anche agli antichi Egiziani che procedevano preventivamente per via chirurgica, proprio al fine di rendere impossibile tale rapporto³⁶.

Formatosi all'Università di Salamanca, il giurista spagnolo Antonio Gómez (m. 1572)³⁷, commentando le *leges Tauri* – più specificamente i §§80-82 sull'adulterio –, finiva per trattare dei rapporti sodomitici: vi si prevedevano la pena di morte e la confisca del patrimonio per entrambe le parti. Il tema della sodomia appariva ributtante ai giuristi che se ne occupavano. Bartolo – ricordava Gómez – dichiarava che non era solito insegnare agli studenti la *l. Cum Vir* e i suoi problemi interpretativi in connessione anche col matrimonio, proprio per la turpitudine della materia che gli creava imbarazzo, mentre lapidariamente Alberico da Rosciate affermava che nella *l. Cum Vir* risultavano accattivante lo stile, orribile la materia, giusto

³⁵ Su di lui cfr. Tiberio Deciani (1509-1582). *Alle origini del pensiero giuridico moderno*, M. CAVINA (a cura di), Udine, Forum Edizioni, 2004.

³⁶ TIBERIUS DECIANUS, *Tractatus criminalis*, II, Augustae Taurinorum, apud haeredem Nicolai Bevilaquae, 1593, f. 165r «castitas vel virginitas corrupta restitui non potest neque corrumpi. Ergo, nisi forte ea quae rapuit nimphium magnum haberet in vulva, ut plures habent, idest carunculam quamdam excrescentem aliquando adeo ut erigatur ad modum virgae, eaque ad coitum incitentur uti mares [...] et refert Galenus quos Aegyptios omnibus virginibus carunculam illam praecidere, ne excrescat, atque ideo cum aliis mulieribus coeant [...] et Sapho libidinoso mulier, quae plures coeundi modos invenit».

³⁷ Su di lui cfr. V. MARCHETTI, *L'invenzione della bisessualità. Discussioni tra teologi, medici e giuristi del XVII secolo sull'ambiguità dei corpi e delle anime*, Milano, Bruno Mondadori, 2001, *passim*.

il contenuto, «pulcher stylus, turpis materia, sententia iusta»³⁸. Joos de Damhouder (m. 1581)³⁹ si limitava a richiamare Alberico da Rosciate e Bartolomeo da Saliceto, ma non volle soffermarsi sulle *sodomiticae mulieres* per non scandalizzare né turbare: l'omosessualità maschile e femminile, infatti, era materia da trattare con grande cura – *cum omni verecundia et reverentia* – per non urtare la sensibilità del *pious lector*⁴⁰. Si trattava comunque di un reato perseguito dalla giustizia laica e da quella ecclesiastica. Per tutti, scriveva l'autorevolissimo criminalista Giulio Claro (m. 1550)⁴¹ che «hoc crimen est communis fori: et ideo de eo cognoscere potest uterque iudex, scilicet ecclesiasticus, et secularis»⁴².

Sulla sodomia nello *ius commune* e nella teologia si aprirebbe un discorso assai ampio, che interessa qui soltanto relativamente al versante femminile in collegamento alla tematica del matrimonio. Non di poco conto era, in particolare, la distinzione fra il crimine – molto minore – di *mollities* e la sodomia in senso stretto, reati che – come si è visto a proposito della *l. Foedissima* – ben potevano aver luogo in entrambi i sessi. La questione emerge qui unicamente per il fatto che il matrimonio fra donne con una delle due travestita da uomo, come nel caso della Céspedes, poteva comportare l'imputazione di *mollities* ovvero quella – estremamente grave – di sodomia. Sul punto, nel dibattito giuridico e teologico si annoverano autori che concepivano la sodomia ristretta ai rapporti che comportassero la penetrazione *extra vasum*, e altri che vi ricomprendevano ulteriori atti sessuali non diretti alla procreazione, che potevano figurare nella *mollities*, sui cui contenuti i criminalisti continuarono a dibattere fino al Settecento inoltrato⁴³.

³⁸ ANTONIUS GOMEZIUS, *Ad Leges Tauri Commentarium*, Matriti, Petrus Marin, 1780, p. 705.

³⁹ Su di lui cfr. E.I. STRUBBE, *Joos de Damhouder als criminalist*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 38, 1970, pp. 1-65.

⁴⁰ IODOCUS DAMHOUDERIUS, *Enchiridion rerum criminalium, vulgo Practica*, Lugduni, Sebastianus Bartolomaeus Honoratus, 1555, pp. 330, 334.

⁴¹ Su di lui da ultimo cfr. M. CAVINA, *Un inedito di Giulio Claro (1525-1575): il «Trattato di duello»*. Edizione del manoscritto [Madrid] Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, g.II.10, Bologna, BUP, 2022, ed ivi bibliografia.

⁴² IULIUS CLARUS, *Opera Omnia, sive Practica civilis et criminalis*, Genevae, Samuel Chouër, 1666, p. 451.

⁴³ Si veda, ad esempio, JOH. SAM. FRID. BOEHMERUS (m. 1722), *Ad Bened. Carpovii jc. practicam novam rerum criminalium*, Florentiae, Ad signum spei, 1833, pp. 413-414.

Una delle più puntuali esposizioni giuridiche di Età Moderna su questo argomento è quella di un autore assai poco noto, il frate francescano piemontese Ludovico Maria Sinistrari (m. 1701)⁴⁴, conosciuto soprattutto per la sua opera sulla stregoneria e l'esorcismo. Qui egli interessa per il suo trattato *De delictis et poenis*, ove dedica due ampie sezioni ai reati di *mollities* e sodomia, nelle quali sintetizza con grande chiarezza il problema di quale fosse la «natura» ivi chiamata in campo secondo le diverse interpretazioni dei giuristi, dai quali dissentiva, in quanto sostenitore di una posizione rigorista diretta a collocare la *mollities* – e il tribadismo – entro la sodomia. A lui si deve una trattazione molto precisa del concetto, della prova e della pena, sintetizzando la dottrina dei due secoli precedenti. Egli esordisce scrivendo che non si trovava in nessun diritto la pena per il crimine di *mollities*, e di conseguenza sanzionarlo dipendeva dall'*arbitrium iudicis*, benché assai raramente venisse portato in tribunale⁴⁵. Tutt'al contrario, Sinistrari era propenso a considerarlo un reato rilevante, eventualmente aggravato da diverse circostanze: ad esempio, se lo avesse commesso una *persona sacra*, come una monaca, ovvero se fosse stato compiuto con violenza. Sanzioni arbitrarie per eccellenza avrebbero dovuto essere congiuntamente la pena pecuniaria e la condanna alle triremi⁴⁶.

Ben diverso era il caso della sodomia, su cui concordavano nella pena di morte tanto il diritto divino biblico quanto il diritto romano. Se la sodomia doveva sempre essere punita con la morte di entrambe le parti *de iure antiquo*, *de iure novissimo* la novità consisteva nel fatto che la pena capitale era «qualificata» come *poena ignis* – il rogo⁴⁷, anche se la criminalistica, già con l'aretino Angelo Gambiglioni (m. 1461)⁴⁸, appare più legata alla tradizionale *poena gladii*, cioè alla

⁴⁴ Lo cita ampiamente Fernanda Alfieri nei saggi sovracitati, ma anche in F. ALFIERI, *Impossibili unioni di uguali. L'amore fra donne nel discorso teologico e giuridico (secc. XVI-XVIII)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 2012, pp. 33-53.

⁴⁵ LUDOVICUS M. SINISTRARUS DE AMENO, *De delictis et poenis tractatus*, Venetiis, Hieronymus Albriccius, 1700, p. 253.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 250-253.

⁴⁷ *Ivi*, p. 706.

⁴⁸ Su di lui cfr. P. MAFFEI, *Gambiglioni, Angelo*, in DBGI, I, *ad vocem*.

decapitazione⁴⁹, ferma restando la *confiscatio bonorum*. Circa la divergenza fra rogo e decapitazione, Sinistrari scriveva che in Italia nel diritto statutario era diffusa anche la forca, con l'aggravante che veniva applicata pure ai nobili, benché infamante⁵⁰. Comune opinione dottrinale riteneva che la pena di morte del diritto romano-canónico non potesse essere derogata localmente se non in misura limitata. Secondo Joos de Damhouder la sodomia – comunque fosse realizzata –, il massimo fra tutti i crimini, doveva giustamente essere punita con la morte sul rogo, il massimo fra i supplizi, e soltanto le modalità potevano essere discusse, cioè se il sodomita bruciasse vivo o già morto per previo strangolamento, da decidersi secondo il ceto e le circostanze⁵¹. Nell'Italia di pieno Cinquecento era pratica comune portare alle fiamme il cadavere del sodomita già strozzato con un laccio, il che era ampiamente confermato dalle consuetudini e dagli statuti. Lo statuto locale in tali casi non possedeva l'autorità per sostituire la pena di morte con altra minore, «si statutum, puniret sodomiam poena pecuniaria, non valeret»⁵². D'altronde, se si considerava sodomia ogni rapporto sessuale contro natura, il reato poteva assumere configurazioni estremamente varie nelle interpretazioni capziose dei giuristi d'Età Moderna. Basti ricordare che Joos de Damhouder vi faceva rientrare il coito di cristiani con Turchi, Saraceni e Giudei⁵³. E ancora uno dei massimi criminalisti del Seicento, Benedict Carpzov (m. 1666)⁵⁴, si domandava se dovesse considerar-

⁴⁹ ANGELUS ARETINUS, *De Maleficiis Tractatus*, Venetiis, Franciscus de Franciscis, 1578, particolarmente f. 377v.

⁵⁰ *Ivi*, p. 261.

⁵¹ IODOCUS DAMHOUDERIUS, *Enchiridion rerum criminalium, vulgo Practica*, cit., p. 333 «Cum enim hoc peccatum sit omnium maximum et execrandum, non simpliciter et levi morte puniendum est, sed maximis suppliciis, et execrandis modis, ad terrorem aliorum mulctandum est. Puniuntur enim (ut dictum est) omnes Sodomitici (exceptis mollibus, in prima specie) incendio ignis; alii vivi, alii prius strangulatione enecti, pro qualitate personarum, factorum, et circumstantiarum».

⁵² IULIUS CLARUS, *Opera Omnia, sive Practica civilis et criminalis*, cit., p. 452, ma non nel testo del Claro, bensì nelle *additiones* dei curatori di questa edizione.

⁵³ IODOCUS DAMHOUDERIUS, *Enchiridion rerum criminalium, vulgo Practica*, cit., p. 335.

⁵⁴ Su di lui cfr. Benedict Carpzov, *Neue Perspektiven zu einem umstrittenen sächsischen Juristen*, G. JEROUSCHEK, W. SCHILD, W. GROPP (hrsg.), Tübingen, Edition Diskord, 2000.

si sodomia il rapporto sessuale, regolare e diretto alla procreazione, ma compiuto con un marito o una moglie ebrei⁵⁵.

Intorno al tema assai circoscritto che qui interessa, cioè l'imputazione di sodomia in un rapporto omosessuale femminile, la tesi ampiamente maggioritaria fra i criminalisti di Età Moderna, a cui aderì anche Gómez, distingueva se nel rapporto fra le due donne venisse o meno usato un qualche strumento artificiale che facesse le veci dell'organo genitale maschile, comportando quindi una penetrazione contro natura. Dalla vicenda di Céspedes si è potuto rilevare che tale distinzione era in auge anche nella prassi giudiziaria⁵⁶. Se ciò era più usuale fra due tribadi, non era escluso fra uomo e donna, specie nel caso del marito impotente, a proposito del quale Gómez segnalò due vicende giudiziarie avvenute a Salamanca e a Cordova ai suoi tempi. Soltanto in caso di penetrazione artificiale si rientrava, secondo Gómez, nella sodomia con tutte le relative conseguenze, altrimenti si doveva fare riferimento alla *mollities*, usualmente sanzionata – come si è visto – con pena arbitraria. In un caso del genere, ancora Gómez ricordava di essere stato richiesto di un responso, ma di averlo rifiutato essendo incerto sulla pena, mentre un suo amico giudice a Granada rammentava una propria sentenza, con la quale erano state condannate le due imputate alla fustigazione e alle galere⁵⁷. Se tale visione del Gómez esprimeva la *communis opinio*, specificando anche che nella pena straordinaria non dovesse rientrare la pena di morte, non mancò qualche voce – isolata – come quella di Giacomo Menochio (m. 1607)⁵⁸, il quale sostenne che sulle colpevoli di *mollities* l'*arbitrium iudicis*

⁵⁵ BENEDICTUS CARPZOV, *Practica Nova Imperialis Saxonica Rerum Criminalium*, II, Wittebergae-Francofurti, B.Ch. Wustius, 1684, p. 215, ma in generale sulla pena per il reato di sodomia pp. 208-216. Analoghe riflessioni venivano compiute dalla dottrina di *ius commune* in tema di bestialità (cfr. G. MAZZANTI, *Habere rem cum iudea a christiano est rem habere cum cane iuris interpretatione. La damnata commixtio e il reato di bestialità nella dottrina giuridica di diritto comune*, in «Historia et Ius», 11, 2017).

⁵⁶ Per tutti cfr. PROSPERUS FARINACCIUS (m. 1618), *Praxis et Theoricae Criminalis*, IV, Lugduni, Iacobus Cardon, 1631, p. 503.

⁵⁷ ANTONIUS GOMEZIUS, *Ad Leges Tauri*, cit., p. 707. Riferisce di un caso francese NICOLAUS BOERIUS (m. 1539), *Decisiones Aureae*, Lugduni, Antonius Vincencius, 1544, f. 175v.

⁵⁸ Su di lui cfr. CH. VALSECCHI, *Menochio, Jacopo*, in DBGI, II, *ad vocem*.

potesse applicarsi senza alcun limite, pur trattandosi di una *species* del *coitus contra naturam*⁵⁹.

3. *Il De matrimonio duarum foeminarum sexu masculino simulato inito di Christian Gottlieb Ehrenhauß*

Nella Germania luterana che non conosceva il matrimonio come sacramento, pur conservandone il nesso con la riflessione teologico-morale, il 12 dicembre 1729, nella Facoltà giuridica dello *Studium* di Erfurt, Christian Gottlieb Ehrenhauß, giurista protestante, tenne una disputa inaugurale in diritto sul tema del matrimonio concluso fra due donne, simulando – una delle due – il sesso maschile. Fu un'ulteriore prova che il fenomeno era tutt'altro che raro, quanto meno non lo era in Turingia, se l'Ehrenhauß teneva a sottolineare in apertura l'attualità della questione, mai trattata specificamente, a dispetto della mole di scritti che affollavano la materia del matrimonio nella letteratura di *ius commune* degli ultimi secoli. A suo parere non era mai stato espressamente enucleato quel nodo giuridico, considerando scontato che le due parti fossero di sesso diverso. Al contrario, la sempre crescente malizia degli uomini arrivava a disapplicare persino le norme più elementari del vivere civile – come quella, naturalissima, per cui gli sposi devono essere di sesso diverso a fini procreativi – e aveva fatto sì che contro la legge e contro la natura si accoppiassero talvolta, per mezzo di qualche finzione, un uomo con un uomo e una donna con una donna: ciò giustificava la sua riflessione giuridica⁶⁰. Se il problema della maschilizzazione – scriveva – si riscontrava in più di un ambito contrattuale, nel *contractus matrimonialis* risultava di particolare rilievo, distinguendo fra simulazione degli *essentialia* e simulazione degli *accidentalia*. Nei secondi

⁵⁹ IACOBUS MENOCHIVS, *De arbitrariis iudicum quaestionibus et causis*, Coloniae Agrippinae, Ioannes Gymnicus, 1605, p. 407 «Quintus coitus contra naturam est, qui dicitur contra naturam naturae ipsius sexus, ut quando due mulieres inter se actum venereum faciunt, fricando et se corrumpendo: non enim hoc est fecundum naturam naturae mulieris».

⁶⁰ CHRISTIANUS GOTTLIEB EHRENHAUB, *De matrimonio duarum foeminarum sexu masculino simulato inito*, Erfordiae, Litteris Groschianis, 1729, pp. 3-4.

rientravano, ad esempio, la simulazione di ricchezza, bellezza, onestà; fra i primi si annoveravano la simulazione del consenso, della verginità, dell'identità della persona: solo simulazioni come queste erano tali da determinare senz'altro la nullità, in quanto colpivano requisiti necessari per la perfezione del matrimonio. Il problema che interessava l'Ehrenhauf era, quindi, la simulazione del sesso (*simulatio sexus*), insieme alle sue conseguenze nel campo del diritto⁶¹.

Premessa generale è l'esistenza, nell'ordine di natura, di due generi, quello maschile e quello femminile, a cui secondo alcuni – si ritornerà più avanti sul tema – se ne aggiungerebbe un terzo, quello degli ermafroditi. Il sesso maschile e quello femminile si stagliano, però, nell'ordine naturale connessi fra di loro al fine necessario della riproduzione⁶². Non ci sarebbe stato, dunque, alcun dubbio in materia, se non fosse che nella prassi si verificavano casi, in cui persone dello stesso sesso, tramite simulazione, celebravano il matrimonio e contraddicevano le fondamenta delle nozze senza darsene pensiero⁶³. Una fattispecie del genere si era presentata a Friburgo in Brisgovia nel 1725:

Foemina quae septimo aetatis suae anno, mutatis vestimentis foemininis nomine in masculinum, subsimulato hoc sexu masculino per varios annos non solum in metalli fodinis operas metallici exhibuit, et, deinde diversis vicibus militia nomen dedit, ibique summa cum laude fuit, sed et quod maximum circa annum aetatis suae 15 aliam foeminam uxoris nomine sibi iunxit, sponsalia in praesentia testium uxoris matris celebravit, non minus et sacerdotalem copulam adhibuit, et per decem annos cum sua uxore omnibus insciis unam instituit oeconomiam, donec totum negotium casu quodam incidente, patefactum fuerit, ubi tempore visitationis publicae simulatus ille maritus, apud alius mariti absentis foeminam thoro illius deprehendebatur⁶⁴.

⁶¹ *Ivi*, pp. 8-9.

⁶² *Ivi*, pp. 10-12.

⁶³ *Ivi*, p. 12 «inveniuntur tamen casus, ubi personae aequalis sexus, simulato ab altera sexu vero, neglecto omni ordine et iuffu naturali, matrimonium celebrant, eiusque praecepta turbant et flocci pendunt».

⁶⁴ *Ivi*, pp. 13-14. Una femmina, che a sette anni di età, mutati nome e vestiti femminili in maschili, sotto questo sesso simulato per vari anni non solo nelle miniere di metallo esercitò il lavoro di minatore, e poi si arruolò nell'esercito diverse volte dove fu soldato con somma lode, ma addirittura circa a quindici anni di età si

Un ulteriore caso, fra storia e fantasia, era già stato commentato da un altro giurista germanico, Filippo Camerario (m. 1624)⁶⁵. Una donna di alto ceto si innamorò della figlia di un povero di Costantinopoli e per averla si travestì da uomo, si fece musulmana, andò ad abitare non lontano da lei, la chiese e ottenne in sposa, ma la prima notte di nozze – una volta spogliatasi e avvicinata alla ragazza – fu scoperta e denunciata. Il prefetto dei giannizzeri, davanti a cui fu condotta, la redarguì. La donna ribatté che egli ignorava la forza dell'amore – «nescis quid valeat amor» – e quello le rispose che Dio soltanto la conosceva e che l'aveva regolata secondo i suoi disegni, ordinando tosto che venisse affogata senza processo. Il Camerario chiosava acidamente la storia, scrivendo che in tal modo andarono a finir male gli amori della «vecchietta»⁶⁶.

Ehrenhauf, dal canto suo, proponeva la fattispecie di un matrimonio formalmente perfetto, nel quale gli sponsali erano stati conclusi e la *copula sacerdotalis* aveva avuto luogo, eppure quel negozio non aveva alcun valore di matrimonio in quanto simulato e nullo, alla stregua dei contratti in cui ci si obblighi a ciò che non si è in grado di fare o dare. Il contratto di matrimonio postula la soddisfazione del «debito coniugale»⁶⁷, e quindi non può che essere nullo il contratto concluso da chi sia inabile per sesso, così come nullo è il consenso di chi ignori che l'altra parte non è di sesso diverso: la fonte di riferimento – sia pure malamente citata – è D.44.7.31 in materia di contratti⁶⁸. L'errore sulla persona e l'errore sul suo sesso

congiunse ad un'altra femmina col nome di moglie, celebrò gli sponsali in presenza dei testimoni e della madre della moglie, e pure si sposò con la cerimonia davanti al sacerdote, e per dieci anni con sua moglie, senza che nessuno conoscesse la verità, condusse una vita familiare, finché casualmente tutto l'affare fu svelato per un certo incidente, quando al tempo della *publica visitatio* quel marito simulato, presso la donna dell'altro marito assente, fu portato via dal talamo di lei.

⁶⁵ Su di lui cfr. W. KÜHLMANN, *Camerarius, Philipp*, in *Verfasserlexikon-Frühe Neuzeit in Deutschland 1520-1620*, 1, Berlin, de Gruyter, 2011, *ad vocem*.

⁶⁶ CHRISTIANUS GOTTLIEB EHRENSHAUF, *De matrimonio duarum foeminarum sexu masculino simulato*, cit., p. 13; PHILIPPUS CAMERARIUS, *Operae Horarum sive Meditationes Historicae. Centuria Secunda*, Francofurti, Ioachimus Wildius, 1658, p. 177.

⁶⁷ M. CAVINA, *Nozze di sangue. Storia della violenza coniugale*, cit., *passim*.

⁶⁸ Per errore Ehrenhauf cita l.31 ff de C. et A., mentre il titolo del Digesto richiamato è il *De obligationibus et actionibus*, dove si trova il testo utilizzato: «*Mae-cianus libro secundo fideicommissorum. Non solum stipulationes impossibili con-*

riguardano necessariamente gli *essentialia contractus*, e per errore sulla persona si intendono tutte quelle condizioni, in base alle quali gli uomini sono uomini e le donne sono donne, mentre l'essenza del contratto coniugale comporta che l'uomo presti il suo consenso alla donna e la donna all'uomo⁶⁹. E anche se non vi sia al momento della conclusione del matrimonio un'espressa menzione della *copula carnalis*, questa è da considerarsi implicita, in quanto fine primario. La stessa benedizione sacerdotale non è sufficiente a perfezionare un contratto che sia giuridicamente inesistente⁷⁰. Se ciò vale per castrati ed eunuchi, che sono comunque di sesso maschile e quindi diverso da quello della moglie, tanto più varrà per i matrimoni fra due femmine o fra due maschi⁷¹. Né a Ehrenhauß pare di qualche rilievo la tesi per cui – soprattutto in area protestante – fine primario del matrimonio non sarebbe la procreazione, bensì il reciproco aiuto, come nel caso di coppie troppo anziane per procreare ovvero in quello di coniugi di cui uno o entrambi siano sterili, con riferimento a *Decretum C. 32, q. 7, c. 27*⁷². Anzitutto, egli ritiene che ben diversa *ratio* sia alla base del matrimonio di anziani, nel quale la coppia comunque corrisponde alla usuale differenziazione sessuale, mentre talvolta si registrano pure gravidanze in età impensabili. Per quanto riguarda poi l'aiuto reciproco, non gli pare possa considerarsi il fine primario del matrimonio, ritenendo che per quella necessi-

dicioni applicatae nullius momenti sunt, sed etiam ceteri quoque contractus, veluti emptiones locationes, impossibili condicione interposita aequae nullius momenti sunt, quia in ea re, quae ex duorum pluriumve consensu agitur, omnium voluntas spectetur, quorum procul dubio in huiusmodi actu talis cogitatio est, ut nihil agi existiment adposita ea condicione, quam sciant esse impossibilem».

⁶⁹ Sull'errore come vizio contrattuale in generale si veda A. LEGNANI ANNICHINI, *L'errore-vizio nella dottrina basso-medievale*, in S. DI MARIA, G. SANTUCCI (a cura di), *Ignorantia vel facti vel iuris est. L'errore fra passato e presente*, Napoli, Jovene, 2023, pp. 45-76. Sull'*error in qualitate personae* nel matrimonio canonico si rinvia, da ultimo, a D. TARANTINO, *Tracce di diritto romano nelle cause canoniche di nullità matrimoniale in età contemporanea*, *ivi*, pp. 133-165.

⁷⁰ CHRISTIANUS GOTTLIEB EHRENHAUB, *De matrimonio duarum foeminarum sexu masculino simulato*, *cit.*, pp. 14-16.

⁷¹ *Ivi*, p. 18.

⁷² In particolare «§1. Manet vinculum nuptiarum, etiam si proles, cuius causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur, ita, ut iam scientibus coniugibus non se filios habituros, separare se tamen vel ipsa causa filiorum, atque aliis copulare non liceat».

tà siano più idonee altre tipologie contrattuali, come la società o la locazione, al posto di un inopportuno *coniugium simulatum*. Egli auspicava che giuridicamente l'impossibilità di procreare dovesse essere valutata al momento della conclusione del matrimonio – così nel caso della donna maschilizzata – e non successivamente a seguito di un imprevedibile e casuale accidente, come di solito avveniva⁷³. Il dibattito dottrinale, fino agli anni in cui Ehrenhauf scriveva, si era incentrato sulla legittimità del matrimonio che non avesse per fine la riproduzione, facendo l'ipotesi di vecchi e di impotenti, senza prendere in esame la patologia del matrimonio fra due soggetti dello stesso sesso⁷⁴. Al contrario, questa era una ipotesi da tenere in considerazione, in quanto le conseguenze sul piano del diritto erano molteplici. Ad esempio, nel caso in cui una femmina nel matrimonio – nullo – fra donne concepisse un figlio da altri, non si sarebbe trattato di adulterio né si sarebbe dovuta applicare la relativa pena, bensì quella ordinaria per stupro⁷⁵.

Restava il problema della qualificazione del reato e della pena da applicare. Il reato di sesso simulato (*simulatio sexus*) era ricompreso nel *crimen falsi*, a cui si connetteva – in caso di nozze – il reato minore di vilipendio del rito del matrimonio, «abusus copulae sacerdotalis, et reliquorum matrimonii solemnium». La donna maschilizzata – mutato il nome, mutati gli abiti e simulato il sesso maschile – si proponeva all'atto del matrimonio come persona diversa da quella che realmente ella era, si rendeva abominevole davanti a Dio per Deuteronomio 22:5, e davanti alle leggi secolari era da qualificare come falsaria⁷⁶.

La pena, per Ehrenhauf, doveva variare a seconda che entrambe le parti fossero consapevoli e avessero agito congiuntamente, ovvero che una delle due fosse stata ingannata dall'altra e si fosse sposata nell'ignoranza del vero sesso del marito. Di fatto, costei non avrebbe avuto necessità di far nulla allorché avesse scoperto la simulazione, essendo quel matrimonio inesistente *ipso iure*, anche per

⁷³ CHRISTIANUS GOTTLIEB EHREHAUF, *De matrimonio duarum foeminarum sexu masculino simulato*, cit., pp. 20-22.

⁷⁴ *Ivi*, p. 22.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 23-24.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 24-26.

quanto pattuito negli sponsali in materia patrimoniale. Se, invece, entrambi i coniugi fossero consapevoli della simulazione e del falso, cosa ampiamente presumibile nell'ipotesi in cui la vita di coppia fosse proseguita per lungo tempo senza denuncia, avrebbero subito entrambe la pena. Quale pena? In linea con una delle più classiche impostazioni della dottrina di *ius commune* in Età Moderna, la soluzione era rimessa all'*arbitrium iudicis*⁷⁷:

Ut vero poena omni tempore delicto adaequata esse debet, ita nulla nisi arbitraria obtinere poterit, quippe quam crimen falsi, ad quod iuxta supra deducta casus praesens merito refertur, recipit et pro qualitate Circumstantiarum determinatur [...] plurimis tamen in casibus fustigatio dictatur et relegatio, hoc loco poena falsi alias usitata quoque aggravatur, quia concurrat abusus Copulae Sacerdotalis, hinc et in casu Ereybergensi Scabini Lipsienses Mens. Jul. 1726. dictitarunt relegationem perpetuam; Facultas vero Iurid. Lips. relegationem decennem cum refusione expensarum Mens. Decembr. eodem anno iniunxit⁷⁸.

Il falso si componeva di tre elementi essenziali, in assenza dei quali il reato veniva meno: alterazione della verità; dolo; danno altrui, anche se più d'un autore non includeva quest'ultimo elemento, che rendeva molto più complessa la vertenza in tribunale. Il fine primario era quello – religioso e civile – di evitare lo scandalo e l'inoservanza delle leggi divine e umane⁷⁹. Quanto ai contenuti sessuali,

⁷⁷ Si veda M. MECCARELLI, *Arbitrium. Un aspetto sistematico degli ordinamenti giuridici in età di diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1998.

⁷⁸ CHRISTIANUS GOTTLIEB EHRENSHAUB, *De matrimonio duarum foeminarum sexu masculino simulato*, cit., pp. 28-29. Invero come la pena in ogni tempo deve essere proporzionata al delitto, così non potrà applicarsi se non una pena arbitraria, poiché tale è per il *crimen falsi*, nel quale rientra giustamente il caso trattato secondo quanto sopra considerato, e la pena è determinata sulla base della qualità delle circostanze [...] ed essa si estende fino al supplizio capitale, se l'entità del crimine lo richieda [...] tuttavia in moltissimi casi sono previsti la fustigazione e il confino, in questi territori la pena del falso comunque consueta viene anche aggravata, poiché concorre l'abuso della copula sacerdotale, quindi nel caso di Friburgo gli scabini di Lipsia nel mese di luglio del 1726 sostennero il bando perpetuo; invece la Facoltà giuridica di Lipsia ingiunse il confino decennale con rifusione delle spese nel mese di dicembre del medesimo anno.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 29-31, in particolare «Potius circumstantiae hoc loco satis aperte demonstrant, quod, licet etiam altera pars contenta velit esse putativo et simulato illo

Ehrenhauf sosteneva la distinzione, su cui ci si è già soffermati, fra la sodomia naturale o artificiale – ma sempre contro natura e intesa in senso ampio⁸⁰ – e la *mastupratio et frictio*, cioè il reato minore di *mollities*, secondo la terminologia più consueta presso i giuristi italiani, da punirsi con una cauta pena arbitraria e non, come la sodomia, con il fuoco o la decapitazione⁸¹.

4. *Travestitismo e tribadismo in tribunale*

La maschilizzazione, reale o metaforica che sia, postula la relatività storica, sociale e culturale, se non dei sessi, certo dei ruoli sessuali⁸². In questo senso deve essere letto anche il suo stretto legame

marito, nequaquam tamen eius petito annuendum sit, siquidem per se et sua natura ita comparatum est nenegotium, ut nullo defendi possit iure, non solum enim scandalum in Ecclesia et caetu fidelium praebent non parvum, sed et, quod maximum est, Sanctione illa divina et humana una cum benedictione singulari, quae a divina maieftate coniugibus imposita est, nefando modo abutuntur, nec non preces quae a ministro ecclesiae noviter nuptis praeleguntur, ludibrio habent, dum optime non ignorant illud quando dicitur: “Crescite et multiplicamini”, minime ad eos applicari posse: ut ideo maxima deprehendatur laesio intuitu ecclesiae et Reipublicae, cuius omnino interest, ut sanctiones promulgatae etiam a subditis serventur, ulterius et vigilare debent Magistratus ut mali omni quo fieri potest modo, tollantur, eiiciantur ne tanquam sentina malorum reliquos seducant, aut dato scandalo, eoque non remoto, iis fenestra aperiatur eadem scelera perpetrandi. Insuper et contemptus solus legum laesionem involvit, dum subditus contra eas faciendo et debitam obedientiam denegando, iniuriam infert Legislatori, hinc ut a principe vindicetur, altera parte licet non contradicente, summa exigit necessitas eiusque autoritas».

⁸⁰ *Ivi*, pp. 31-32, particolarmente «Videtur quidem primo intuitu sub hac relatione latitare species Sodomiae, et hinc illius quoque esse applicandam poenam, communiter enim Sodomiam esse statuunt omnem nefandam libidinem contra naturam, vel generis, vel sexus, vel iuxta huius quidem Naturam, at praepostero more exercitam, et ideo triplici, eam committi modo afferunt; Si vel homo cum bruto commiscetur, de quo videri potest [...] vel mas cum mare aut foemina cum foemina congregitur, [...] et eo etiam Mastuprationem et frictionem referendam esse urgent, [...] sub voce Sodomiae comprehendunt omnem libidinem illicitam carnalem, quae modo non ordinario et ad procreandum idoneo committitur, ut hinc praesens excessus merito ad illam referi debeat».

⁸¹ *Ivi*, pp. 32-33.

⁸² L. GUIDI, *Patriottismo femminile e travestimento sulla scena risorgimentale*, in L. GUIDI, A. LAMARRA (a cura di), *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Napoli, Filema, 2003, p. 59.

con l'omofilia, in quanto – come osserva Marjorie Garber – la storia del travestitismo⁸³ e la storia dell'omosessualità si intersecano e si intrecciano costantemente, sia volontariamente che involontariamente⁸⁴. Non è strano che la narrazione dei casi di travestimento nel matrimonio non accogliesse o ponesse in secondo piano la «causa omosessuale», a livello affettivo ed erotico. Condivisibili le osservazioni di Lorenzo Benadusi:

Solitamente, l'idea che una donna potesse vestirsi e comportarsi da uomo, per poter allacciare più facilmente relazioni sentimentali con altre donne, non era presa in considerazione anche di fronte a episodi chiaramente riconducibili all'omosessualità. Persino di fronte ai matrimoni tra donne, avvenuti grazie al travestimento di una delle due partner, si preferiva immaginare che alla base dell'unione ci fosse l'inganno e non la reciproca volontà di trovare un espediente sicuro per vivere liberamente la storia d'amore. Credere che la moglie fosse all'oscuro della vera sessualità del marito era in fondo un modo per trattare un argomento di sicuro interesse per il pubblico, proprio perché così stravagante e accattivante, senza però affrontare la questione dell'amore tra donne e delle relazioni lesbiche⁸⁵.

Peraltro, se scarso è l'interesse di legislatori, teologi e giuristi per l'omosessualità femminile, questa è – allo stato degli studi – ancora pressoché invisibile nelle carte processuali⁸⁶, ma occorre chiosare que-

⁸³ Il termine fu coniato nel 1910 dal medico tedesco Magnus Hirschfeld, il quale usò «Transvestiten» per descrivere coloro che abitualmente e volontariamente si mostrano in abbigliamenti non propri del loro sesso (cfr. M. HIRSCHFELD, *Die Transvestiten: eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb mit umfangreichem casuistischen und historischen Material*, Berlin, Alfred Pulvermacher & Co, 1910). Per maggiori informazioni bio- e bibliografiche su Hirschfeld cfr. A. MIELI, *Patologia sessuale*, in «Rassegna di studi sessuali», 1, 1921, pp. 81-94.

⁸⁴ M. GARBER, *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*, London, Penguin, 1993, p. 131.

⁸⁵ L. BENADUSI, *Dalla paura al mito dell'indeterminatezza. Storia di ermafroditi, travestiti, invertiti e transessuali*, in E. RUPINI, M. INGHILLERI (a cura di), *Transessualità e scienze sociali: identità di genere nella postmodernità*, Napoli, Liguori, 2008, p. 27.

⁸⁶ J. MURRAY, "Twice marginal and Twice Invisible: Lesbians in the Middle Ages", in V. L. BULLOUGH, J. BRUNDAGE (ed.), *Handbook of Medieval Sexuality*, New York, Garland, 1996, pp. 191-222.

sta comune conclusione della storiografia in materia, sottolineando la persistente mancanza di una ricerca sistematica e convincente sulle fonti d'archivio. Devono essere presi, quindi, con molta cautela i dati quantitativi sinora proposti dagli studiosi. Sylvie Steinberg, ad esempio, ha fatto riferimento ai soli dieci casi che, lungo tutta l'Età Moderna, furono portati dinanzi al *Parlement* di Parigi⁸⁷, mentre sono attualmente documentate soltanto cinque o sei condanne a morte per omofilia fra donne, di cui forse due esclusivamente per atti sessuali⁸⁸. Molto più spesso il travestitismo compare tra i capi di imputazione in collegamento ad altri reati. A tale *communis opinio* storiografica si può agevolmente obiettare che il travestitismo sessuale, colto come singolo reato, dovette essere represso anzitutto dal diritto tradizionale comunitario, e poi soprattutto ai livelli più bassi della giurisdizione d'apparato, con una giurisprudenza talvolta meramente orale o perduta, della quale vi sono davvero pochi repertori attendibili e studiati in questa chiave.

Il più risalente processo, di cui si abbia attualmente notizia e in cui i giudici abbiano emesso una condanna a morte per relazioni omosessuali femminili, è quello del 1477 contro Katherina Hetzeldorfer, che fu giustiziata per annegamento nel fiume Reno, vicino a Spira. Due anni prima l'imputata aveva lasciato la città natale, Norimberga, in abiti maschili e in compagnia di una donna nobile di Wertheim che, secondo una testimonianza, sarebbe stata rapita da Hetzeldorfer e da lei chiamata abitualmente «sorella»⁸⁹. Vestita da uomo, Katherina aveva intessuto precedentemente numerose relazioni omosessuali, ma fu portata in giudizio solo quando vi risultò implicata una donna di alto rango⁹⁰.

⁸⁷ S. STEINBERG, *La confusion des sexes*, cit., pp. 15-17, 20.

⁸⁸ L. CROMPTON, *The myth of lesbian Impunity*, cit., p. 17; D. DANNA, *Amiche, compagne, amanti. Storia dell'amore tra donne*, Milano, Mondadori, 1994, pp. 42-43; P. LUPO, *Lo specchio incrinato. Storia e immagine dell'omosessualità femminile*, Venezia, Marsilio Editore, 2001, pp. 203-204.

⁸⁹ Si legge nelle carte processuali (SASp, 1A 704/II, fol. 12r-14r) «daz sie die jhenne, die sie jr swester nennet, eym edelmann empfuert habe vnd nit jr swester sye». Un ringraziamento speciale al dott. Wolfgang Knapp dell'Archivio di Stato di Speyer per avermi inviato la copia digitalizzata degli atti superstiti del processo. Cfr. H. PUFF, *Female Sodomy: The Trial of Katherina Hetzeldorfer (1477)*, in «The Journal of Medieval and Early Modern Studies», 2000, 30, pp. 41-61; Id., *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400-1600*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, pp. 32-35.

⁹⁰ R. HIS, *Das Strafrecht des deutschen Mittelalters*, 2, Weimar, Hermann Bohlaus, 1935, p. 168.

Diverso fu il destino di Agatha Dietschi di Wehingen, nota come Hans Kaiser o Schnitter Hensli, bandita nel 1547 dalla città di Friburgo per eresia, per aver vissuto come uomo e per aver sposato nel 1538 una donna, Anna Reuli. Al processo, Anna – anch'essa arrestata – aveva prima dichiarato di non sapere che il marito fosse una donna, poi aveva ammesso di averlo scoperto, ma di aver taciuto per paura di reazioni violente da parte della comunità: un'affermazione, quest'ultima, che meriterebbe un approfondimento. Aveva anche insistito sul fatto che mai avevano avuto rapporti sessuali, pur essendo stato trovato Hans in possesso di uno «strumento fallico» che avrebbe usato spesso con Anna. Marx, l'amante di Anna, intervenne in sua difesa, testimoniando che conobbe quest'ultima già sposata ma ancora vergine, e che dunque non vi era stata penetrazione. I giudici dovettero credergli, e questo spiegherebbe la mitezza delle pene: la mancata punizione di Anna e la condanna alla gogna con un collare di ferro per Agatha, bandita per sempre dalla città⁹¹.

Vari indizi, fra cui la testimonianza di Ehrenhauß, inducono insomma a ritenere che i casi nella prassi fossero ben più numerosi di quanto ci dicono i materiali giudiziari oggi noti. Già la difficoltà e, alle volte, qualche «stranezza» nell'accertamento del sesso delle parti – come si è visto nel caso Céspedes – dovevano lasciare un certo spazio ai matrimoni omosessuali.

L'ipotesi delle nozze fra donne fa capolino, talvolta, tra le fonti più disparate. L'umanista francese Henri Estienne (m. 1598) riporta la vicenda di una donna di Fontaines che, travestita da uomo, sposò un'altra donna e fu arsa viva nel 1566⁹². Più o meno negli stessi anni, Montaigne (m. 1592), nel suo *Diario* di viaggio in Italia, racconta la storia di una certa Mary impiccata nel 1580 a Montier-en-Der. Originaria della zona di Chaumont-en-Bassigny, insieme a sei o sette ragazze del luogo decise di adottare un'identità di genere maschile, pare al fine di andare più facilmente in giro per il mondo. Si trasferì, poi, a Montier-en-Der e sposò una donna, con la quale visse per cin-

⁹¹ H. PUFF, *Sodomy*, cit., pp. 33-34.

⁹² Sarebbe stata bruciata dopo la scoperta della «meschanceté de laquelle elle usoit pour contrefaire l'office de mari». Cfr. H. ESTIENNE, *Apologie pour Herodote ou Traité de la conformité des merveilles anciennes avec des modernes*, I, la Haye, Henri Scheurleer, 1735, p. 163.

que mesi. Riconosciuta e denunciata, fu processata e condannata a morte per delle «invenzioni» illecite, al fine di compensare il difetto del suo sesso, giacché sosteneva che avrebbe preferito soffrire piuttosto che tornare a essere una ragazza⁹³.

Sono stati segnalati alcuni casi anche in Svezia. Elisabeth – Lisbetha – Olsdotter (m. 1679), dopo aver lasciato il marito e i figli, si vestì da uomo e prestò servizio come soldato con il nome di Mats Ersson. Il 24 ottobre 1679 fu portata davanti alla Corte d'Appello di Svea a Stoccolma e accusata di: abbandono del tetto coniugale; travestimento; frode per supposizione di sesso; bigamia; omosessualità; spregio e irrisione del matrimonio, per aver sposato una persona dello stesso sesso; furto, per aver ricevuto illegalmente uno stipendio da soldato; frode, per aver intrapreso una professione, quella militare, che non aveva il diritto di svolgere. Fu giudicata colpevole di tutti questi crimini e fu condannata alla decapitazione. Tuttavia, per la natura insolita del caso, esso fu inviato alla Corte Reale per la revisione, la quale, il 12 novembre 1679, confermò il verdetto e stabilì di mandare Lisbeth all'esecuzione in abiti maschili, ma con un copricapo femminile⁹⁴, a dimostrarne plasticamente la colpa.

⁹³ Cfr. MICHEL DE MONTAIGNE, *Journal du Voyage de Michel De Montaigne en Italie, Par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581*, Città di Castello, Lapi, 1889, pp.10-11 «Nous apprimes là trois histoires mémorables. L'une que madame la douairiere de Guise de Bourbon, âgée de quatre vingt sept ans, estoit encor vivante, et faisant encor un quart de lieuë de son pied. L'autre, que depuis peu de jours il avoit esté pendu à un lieu nommé Montirandet, voisin de là, pour telle occasion: sept ou huit filles d'autour de Chaumont en Bassigni complottarent, il y a quelques années, de se vestir en masles, et continuer ainsi leur vie par le monde. Entre les autres, l'une vint en ce lieu de Vitry sous le nom de Mary, gaignant sa vie à estre tisseran, jeune homme bien conditionné et qui se rendoit à un chacun ami. Il fiança audit Vitry une femme, qui est encor vivante; mais pour quelque desaccord qui survint entre eux, leur marché ne passa plus outre. Depuis estant allé audit Montirandet, gaignant tousiours sa vie audit mestier, il devint amoureux d'une fame, laquelle il avoit épousée, et vescu quatre ou cinq mois avecque elle avec son contentement, à ce qu'on dit; mais ayant esté reconnu par quelcun dudit Chaumont, et la chose mise en avant à la justisse, elle avoit esté condamnée à estre pendue ce qu'elle: ce qu'elle disoit mieux souffrir que de se remettre en estat de fille, et fut pendue pour des inventions illicites à supplir au défaut de son sexe».

⁹⁴ G. FUR, *Reading Margins: Colonial Encounters in Sápmi and Lenapehok-ing in the Seventeenth and Eighteenth centuries*, in «Feminist Studies», 32, 2006, pp. 491-521.

Carl Lapp, un Sámi, morì nel 1694 nella parrocchia svedese di Hed. Durante i preparativi per l'inumazione, i vicini scoprirono che era di sesso femminile. Lo riferirono al parroco locale, che portò la questione all'Alta Corte. I documenti del tribunale mostrano che non era chiaro quale tipo di sepoltura dovesse ricevere «il lappone», come era denominato nella comunità. Al momento della morte, Carl era sposato in seconde nozze da tredici anni. La moglie sosteneva di non conoscerne il sesso, poiché si erano uniti in matrimonio da anziani e non avevano mai avuto rapporti sessuali. Tuttavia, Carl aveva avuto un figlio dalla prima moglie, entrambi morti. Il tribunale indagò sulla natura della relazione con le mogli e sull'esistenza del figlio, e concluse che egli era colpevole di «aver partecipato al peccato di fornicazione che la precedente moglie aveva portato avanti e di averlo taciuto e nascosto, di aver permesso che il bambino fosse battezzato e di averlo riconosciuto come suo e, dopo la morte della precedente moglie, di aver continuato nel suo intento malvagio e nel suo grave peccato con continuo disprezzo per l'ordine sacro di Dio». Il fatto che avesse deliberatamente cambiato il suo sesso, unito al fatto di aver ripetutamente «abusato della santa istituzione del matrimonio», giustificava la pena di morte secondo le leggi svedesi. Per questo motivo, venne sepolto nella foresta invece che nel terreno consacrato del cimitero della chiesa⁹⁵.

Neppure in Italia mancano i casi di collegamento fra tribadismo e travestitismo. Caterina Vizzani (m. 1743), *alias* Giovanni Bondoni, per otto anni si finse uomo a seguito delle sue inclinazioni sessuali: venne scoperta soltanto alla sua morte in sede di autopsia⁹⁶. Maria Teresa Rizzi, *alias* Giovanni Antonio Chiesa, dopo «longa, et penosa carcerazione», fu umiliata in pubblica fustigazione per le strade di Novara ed espulsa dalla diocesi per aver sposato Maria Maddalena

⁹⁵ *Ibidem*. Si veda anche L.J. RUPP, *Sapphistries: A Global History of Love Between Women*, New York, New York University Press, 2009.

⁹⁶ GIOVANNI BIANCHI, *Breve Storia della vita di Catterina Vizzani, romana, che per ott'anni vestì abito da uomo in qualità di servidore, la quale dopo varj casi essendo in fine stata uccisa, fu trovata pulcella nella sezione del suo cadavero*, Venezia, S. Occhi, 1744. Sul caso si veda C. DONATO, *The Life and legend of Catterina Vizzani*, cit., ma anche M. BARBAGLI, *Storia di Caterina che per ott'anni vestì abiti da uomo*, Bologna, Il Mulino, 2014.

Minola⁹⁷. Giovanna Maria Wincklerin di Dresda, il 9 aprile 1725, si presentò a Roma al tribunale del Sant'Uffizio per autodenunciarsi, in quanto, sotto le mentite spoglie di Giovanni Maurizio, si era sposata con una vedova la quale, una volta scoperta la natura del marito, l'aveva denunciata al tribunale viennese del concistoro⁹⁸.

In un ampio studio di documenti d'archivio per il periodo 1550-1839, Rudolf Dekker e Lotte van de Pol hanno rintracciato ben 119 casi di travestitismo di donne olandesi tra il XVII e il XVIII secolo. Fra questi non mancano casi legati all'omosessualità. Ad esempio, Maria van Antwerpen, nata a Breda nel 1719, fu condannata all'esilio dal tribunale della città olandese di Gouda il 23 febbraio 1769 per «frode grossolana ed eccessiva nel cambiare il proprio nome e la propria qualità» e per «essersi fatta beffe delle leggi sacre e umane riguardanti il matrimonio». Vestiva con abiti maschili, si era data un nome da uomo e nel 1746 si era arruolata come soldato con il nome di Jan van Ant, e l'anno dopo aveva sposato Johanna Kramers che ignorava il suo vero sesso. Nel 1751 fu scoperta e condannata all'esilio, ma un paio di anni dopo un'altra donna, Cornelia Swartenberg, nubile e per di più incinta, la convinse a vivere nuovamente come uomo per farsi sposare. Il matrimonio ebbe luogo nel 1762, e Maria continuò a presentarsi come uomo, marito, soldato e persino padre. A chi l'accusava di aver violato le leggi divine e umane sposando un'altra donna, essa rispose che «aveva preso [la sua sposa] come una sorella»⁹⁹ e che era rimasta una devota cristiana: la maschilizzazione sarebbe stata l'unico modo per sfuggire alla povertà e alla prostituzione, restando pura¹⁰⁰.

Nell'ottobre 1606, a Leiden, la Corte condannò all'esilio a vita – nonostante la richiesta della pena di morte da parte dell'accusa – Maeyken Joosten per essersi maschilizzata e aver sposato nel maggio dello stesso anno Bertelmina Wale. Nel 1641, ad Amsterdam, Hen-

⁹⁷ F. ALFIERI, "Sub ficto habitu virili", cit., pp. 161-173.

⁹⁸ ID., *Impossibili unioni di uguali. L'amore fra donne nel discorso teologico e giuridico (secc. XVI-XVIII)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 2012, pp. 33-53.

⁹⁹ R. DEKKER, L.C. VAN DE POL, *The Tradition of Female Cross-Dressing in Early Modern Europe*, London, Macmillan, 1989, p. 26.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 64-69.

drickje Lamberts van der Schhuyl venne condannata per essersi vestita con abiti maschili e per aver intrapreso una relazione con una certa Trijntje Barents contro ogni ordine naturale, «come se l'uno fosse stato un uomo e l'altra una donna». Fu condannata alla fustigazione e all'esilio dalla città per 25 anni, mentre Trijntje Barents subì soltanto la frusta, ma non fu esiliata, al fine di mantenere separate le due donne¹⁰¹. Condannata alla pena capitale per aver sposato un'altra donna fu Catharina Margaretha Lincken, nota come Anastasius Lagrantinus Beuerlein e con altri nomi maschili, arruolata nelle truppe di Hannover e di Polonia: nel 1721 fu processata in Prussia per sodomia, apostasia – complicata da rituali eterodosi – e travestimento sessuale. Il Re in persona, Federico Guglielmo I, stabilì le modalità della condanna: fu impiccata e il suo corpo fu bruciato¹⁰².

Le informazioni sul rapporto fra travestitismo e tribadismo in Età Moderna sono purtroppo ancora frammentarie e, quindi, necessariamente poco coerenti, né è sempre chiaro se queste incongruenze siano dovute soltanto alla scarsità delle fonti storiche o anche, in qualche misura, agli atteggiamenti alquanto contraddittorii dell'epoca nei confronti dell'omosessualità femminile¹⁰³. Faderman riconosce che le donne omosessuali utilizzavano il travestimento, ma ritiene che il tribadismo sarebbe stato raramente la causa principale di questa scelta. Tale motivazione sessuale sarebbe stata secondaria

¹⁰¹ R. DEKKER, L.C. VAN DE POL, *The Tradition of Female Cross-Dressing*, cit., p. 79. Il primo a parlare di van der Schuyt fu NICOLAAS TULP, *Observationes medicae*, Amsterdam, apud Ludovicum Elzevirium, 1641. Tulp era stato membro della corte che condannò la ventisettenne Hendrickje, per essersi travestita e aver avuto relazioni con altre donne.

¹⁰² Si veda soprattutto, in chiave medico-legale, F.C. MÜLLER, *Ein weiterer Fall von conträrer Sexualempfindung Mitgetheilt*, in «Friedreich's Blätter für gerichtliche Medicin und Sanitätspolizei», 42, 1891, pp. 279-300, che ritrovò e trascrisse la documentazione nell'Archivio segreto prussiano a Berlino, ma oggi cfr. A. STEIDELE, *In Männerkleidern. Das verwegene Leben der Catharina Margaretha Linck, hingerichtet 1721*, Berlin, Insel, 2021. Di minore rilievo B. ERIKSSON, *A Lesbian Execution in Germany, 1721: The Trial Records*, in «Journal of Homosexuality», 6, 1981, pp. 27-40; L. CROMPTON, *Homosexuality and Civilization*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 2006, pp. 473-475.

¹⁰³ M.E. WIESNER, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 54.

rispetto alla decisione di maschilizzarsi¹⁰⁴, diversamente dall'opinione – più convincente – di Dekker e van de Pol, per i quali il travestitismo fu lo schermo principale delle relazioni omosessuali femminili¹⁰⁵, giacché pare ovvio che la scelta di vivere come uomini conseguisse a una scelta sessuale. Gli esempi sovrariportati sono utili ad attestare, come la punta di un iceberg, la diffusione europea del fenomeno.

5. *La fenomenologia del falso ermafrodita nel matrimonio «travestito»*

Un altro fenomeno da non sottovalutare – ancora istruttivo il caso di Céspedes – è l'ambiguità sessuale, ma «naturale», dell'ermafrodita, uno schermo che dovette essere talora utilizzato da tribadi travestite quale esimente per sfuggire alla condanna capitale per sodomia. Fra il maschile e il femminile, l'ermafroditismo – già toccato dai giuristi romani e meglio approfondito dai giuristi bassomedievali di *ius commune*¹⁰⁶ – rappresentava una trasgressione della natura e del diritto, ponendosi al confine fra i generi e fra punibilità e assoluzione ma, talvolta, dovette rappresentare, nell'Europa moderna, un mezzo per mascherare l'omosessualità, e in specie il tribadismo¹⁰⁷. Per un primo esempio, si può menzionare che in Sicilia Maria Francesca Petrulla, intorno al 1637, dopo essere stata sposata sette anni a Trapani, – a quanto si diceva – divenne uomo e le crebbe la barba, suscitando scalpore al punto che il Viceré, Principe di Paternò, la inviò alla Corte di Madrid per la straordinarietà del caso, e là avrebbe

¹⁰⁴ L. FADERMAN, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, London, The women's press, 1985, pp. 50, 54.

¹⁰⁵ R. DEKKER, L.C. VAN DE POL, *The tradition of female transvestism in early modern Europe*, cit., p. 55.

¹⁰⁶ Sul tema si veda il ricco saggio di A. FIORI, *Lo spazio giuridico delle minoranze sessuali nel Medioevo. Gli ermafroditi*, in R. SORICE (a cura di), *Diritto, Minoranze. Storie*, Roma, Historia et Ius, 2023, pp. 105-131.

¹⁰⁷ S. STEINBERG, *La confusion des sexes*, cit., p. 98; M. ROTHSTEIN, *The Androgyne in Early Modern France. Contextualizing the Power of Gender*, New York, Palgrave MacMillan, 2015, pp. 2-3.

avuto un beneficio ecclesiastico e sarebbe stata fatta sacerdote¹⁰⁸. In assenza di un matrimonio omosessuale, la trasformazione sessuale – vera o presunta – suscitava spesso una mera curiosità, in quanto portento.

Fatalmente, però, la problematica della maschilizzazione si incrociava di fatto con quella dell'ermafroditismo, oggetto di una vasta storiografia, nella quale non si può non rinviare ad un documentato e articolato volume – pur non sempre condivisibile, soprattutto sul piano storico-giuridico – di Valerio Marchetti¹⁰⁹. Nelle fonti, agili sintesi giuridiche sull'ermafrodita sono il *De irregularitatibus* del canonista Simone Maioli (m. 1598)¹¹⁰ e uno schematico capitolo, *De Hermaphroditorum jurebus ex Jure tam canonico, quam civili*, di un saggio di Caspar Bauhin (m. 1624)¹¹¹. Più specificamente sui problemi di diritto matrimoniale si può rinviare alle riflessioni del celeberrimo Thómas Sánchez (m. 1610)¹¹², e su quelli medico-legali a uno dei pionieri della materia, il romano Paolo Zacchia (m. 1659)¹¹³, sino al più tardo saggio di Johann Heinrich Wolfart, giurista protestante di Hanau (m. 1783), che sintetizzò la criminalistica degli ultimi due secoli in chiave progressista¹¹⁴. Da questa saggistica emergo-

¹⁰⁸ ANTONINO MONGITORE, *Della Sicilia ricercata nelle cose più memorabili*, I, Palermo, Francesco Valenza, 1742, pp. 13-14.

¹⁰⁹ V. MARCHETTI, *L'invenzione della bisessualità*, cit.

¹¹⁰ SIMON MAIOLUS, *De irregularitatibus, et aliis canonicis impedimentis*, Romae, Ioseph de Angelis, 1575, pp. 60-63. Su di lui cfr. V. MARCHETTI, *L'invenzione della bisessualità*, cit.

¹¹¹ CASPAR BAUHINUS, *Hermaphroditorum monstrosorumque partuum natura ex Theologorum, Jureconsultorum, Medicorum, Philosophorum et Rabbiorum sententia*, Oppenheimii, Hieronymus Gallerus, 1614, pp. 393-400. Su di lui cfr. V. MARCHETTI, *L'invenzione della bisessualità*, cit.

¹¹² THOMAS SANCHEZ, *Disputationes de Sancto Matrimonii Sacramento*, II, Antverpiaee, Martinus Nutius, 1607, pp. 415-416. Sul Sánchez cfr. F. ALFIERI, *Nella camera degli sposi. Thomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*, Bologna, Il Mulino, 2010.

¹¹³ PAULUS ZACCHIA, *Quaestiones medico-legales. Opus iurisperitis apprime necessaria, medicis perutile, caeteris non iniucundum*, Avenione, Ioannes Piot, 1657, pp. 491-500, che in questa materia, entro la categoria dei «mostri», si applica in particolare ad aspetti medici e alle modalità di prova della natura sessuale. Sullo Zacchia cfr. Paolo Zacchia. *Alle origini della medicina legale. 1584-1659*, A. PASTORE, G. ROSSI [a cura di], Milano, Franco Angeli, 2008.

¹¹⁴ JOHANNES HENRICUS WOLFART, *Tractatio iuridica de sodomia vera et spuria hermaphroditii*, Francofurti ad Moenum, Joh. Frid. Fleischer, 1742, che riporta anche il testo di un suo *consilium* in materia.

no con chiarezza le discriminazioni che, nel Medioevo e ancora nella prima Età Moderna, comportava lo *status* di ermafrodita, nonché il loro lento superamento. In un interessante *consilium*, il già citato Agostinho Barbosa riprende tutti i termini del dibattito in relazione al caso di una monaca, presunta ermafrodita, propendendo per una valutazione diversificata, più permissiva nel caso dei laici, meno nel caso dei chierici¹¹⁵.

La storiografia ha valorizzato particolarmente il contributo del giurista spagnolo Lorenzo Mateu y Sans (m. 1680)¹¹⁶ nell'ampia e polemica sezione del suo *Tractatus de re criminali* dedicata a un caso – reale o fantasioso – di cui si discuteva alla Corte di Madrid in quegli anni:

Publice ferebatur per hanc regiam urbem anno 1663 quod in uno ex oppidis Regni duo hermaphroditi nati fuere, quorum unus educatus fuit sub habitu, et specie viri, alius vero sub habitu, et specie foeminae. Ii, sive scienter, sive ignoranter alterutrius conditionem, matrimonium in facie ecclesiae contraxerant, minime detecta illa qualitate Parocho, aut Praelato Diocesano. Ex promiscuo usu Veneris, ambo eodem tempore in utero gestantes inventi fuerunt. Qui sub specie, et habitu viri contraxerat, prudenter, ut scandalum, atque erubescientiam vitaret, ad hanc urbem se contulit, ubi sumpto habitu foemineo puerpera factus fuit. Disceptabatur inter viros doctissimos, quos Aula fovet, an licitus esset promiscuus usus corporum inter similes coniuges. Quidam ex magnatibus a me quaerebat, an hoc crimen reputandum, et qua poena puniendum?¹¹⁷.

¹¹⁵ AUGUSTINUS BARBOSA, *Vota decisiva et consultiva canonica*, II, Lugduni, Haeredes Prost Philippus Borde et Laurentius Arnaud, 1647, [Votum 100] pp. 190-192. Si veda *infra* in appendice il testo completo.

¹¹⁶ Su di lui estesamente V. MARCHETTI, *L'invenzione della bisessualità*, cit.

¹¹⁷ LAURENTIUS MATTHAEU ET SANZ, *Tractatus de re criminali controversiarum usufrequentium*, Lugduni, Claudius Bourgeat, 1676, pp. 377-393, ma pp. 379-380. Correva voce qui a Madrid nel 1663 che in un villaggio del Regno erano nati due ermafroditi, dei quali l'uno fu educato con veste e modi da uomo, mentre l'altro con vesti e modi da donna. Costoro, fossero o meno a conoscenza della reciproca condizione, si sposarono in chiesa, senza aver informato il parroco o il vicario diocesano della loro condizione. Dalla relazione sessuale fra loro, entrambi furono ritrovati gravidi contemporaneamente. Quello che si era sposato con abito e modi maschili, per evitare lo scandalo e la vergogna, si trasferì in questa città, dove vestito da

Si noti, nelle ultime righe del testo, che a Mateu y Sans fu richiesto quale pena dovesse erogarsi ma, ancor prima, se si fosse in presenza di un reato vero e proprio. Questa davvero bizzarra vicenda dei due ermafroditi, che si sposano e rimangono entrambi gravidi nello stesso periodo, offrì il destro a Mateu y Sans per una dotta trattazione del matrimonio dell'ermafrodita in chiave progressista, che è stata adeguatamente – forse sin troppo – valorizzata, a testimonianza di una sostanziale depenalizzazione dell'ermafroditismo, che si sarebbe venuta affermando proprio nel corso della tarda Età Moderna¹¹⁸. Qui, peraltro, esso interessa, come già specificato, per le finzioni compiute da tribadi nella prospettiva di sfuggire alle terribili pene della sodomia femminile. Non si dimentichi che Céspedes evitò il rogo appellandosi al proprio presunto ermafroditismo, che i medici non le riconobbero affatto, ma di cui ella seppe accortamente offrire alcuni indizi, sufficienti a sollevare il dubbio nei giudici.

L'essere umano intersessuale aveva rappresentato un problema già ben noto al diritto romano, che lo aveva risolto concedendogli la scelta del sesso preponderante fra i due coesistenti – (D.1.5.10) «[Ulpianus 1 ad sab.] Quaeritur: hermaphroditum cui comparamus? et magis puto eius sexus aestimandum, qui in eo praevallet» –, una *electio sexus* che sarà fatta propria anche dalla Chiesa¹¹⁹. L'ermafroditismo rappresenta la patologia di essere fisicamente bisessuale, non uomo non donna, ovvero uomo e donna a un tempo, talvolta con la prevalenza di un sesso sull'altro, una prevalenza che po-

donna si presentò come partoriente. Fra uomini dottissimi, che operano in questa Corte, si discuteva se fossero lecite le pratiche sessuali fra simili coniugi. Uno dei notabili mi domandava se tutto ciò doveva essere considerato un crimine e con quale pena dovesse punirsi.

¹¹⁸ Cfr. V. MARCHETTI, *L'invenzione della bisessualità*, cit.

¹¹⁹ Si veda F. TREGGIARI, *L'impossibilità della perfezione sessuale* in utroque: *un parere di Baldo sullo status giuridico dell'ermafrodito*, in C. FROVA, F. TREGGIARI, M.A. PANZANELLI FRATONI (a cura di), *Maestri, insegnamenti e libri a Perugia. Contributi per la storia dell'Università (1508-2008)*, Milano, Skira, 2009, p. 123 «La Chiesa, che pure tollerava il matrimonio tra ermafroditi, li obbligava per questo a giurare la *electio sexus*, a giurare cioè di utilizzare solo un organo genitale, quello verso il quale maggiormente inclinavano, vietando che potessero fare promiscuamente l'ufficio del marito e della moglie e scongiurando così che paternità e maternità potessero riunirsi in un unico individuo. L'interdetto religioso sulle pratiche bisessuali era assistito da quello civile che consacrava la netta gerarchia tra i due sessi».

teva addirittura mutare nel corso della vita. Sul filo delle soluzioni romane, il diritto comune seguì la via di disconoscere come naturale il dimorfismo di genere, imponendo all'ermafrodita la scelta del genere giuridico «prevalente», salvando con ciò l'ideale dicotomico, «il genere misto essendo incompatibile con i generi semplici»¹²⁰. Il problema sociale dell'ermafrodita, dunque, risiede proprio nella sua potenziale mobilità sessuale¹²¹.

Nel 1612 Jacques Duval¹²², nel *Traité des Hermaphrodits*, riportava il caso di Marin le Marcis, imputato nel 1601 dinnanzi al Parlamento di Rouen «per il cambio d'abito e di nome», che per questo – scrive ancora il medico e professore di medicina – «rischiava di perdere la vita»¹²³. Si tratta, senza dubbio, del più discusso processo a un presunto ermafrodita nella storiografia della Francia del XVII secolo¹²⁴. Marie le Marcis, nata a Caux il 15 ottobre 1579, era stata battezzata, vestita e considerata una ragazza fino all'età di vent'anni quando, all'improvviso, cambiò i suoi abiti, si fece chiamare Marin, si fidanzò e diede la sua parola di matrimonio a una donna, Jeanne le Fevre, con cui ebbe più volte rapporti sessuali¹²⁵. Dopo essere stata imprigionata per dissolutezza e omosessualità, Marin venne visitata e gli esperti – due ostetriche, un medico e due chirurghi – conclusero che non vi era alcun segno di virilità. Accertandone il sesso femminile, finirono così per determinare

¹²⁰ *Ivi*, p. 124.

¹²¹ A.R. JONES, P. STALLYBRASS, *Fetishizing Gender: Constructing the Hermaphrodite in Renaissance Europe*, in J. EPSTEIN, K. STRAUB (ed.), *Body guards. The cultural politics of gender ambiguity*, New York, Routledge, 1991, p. 90.

¹²² Su di lui cfr. V. MARCHETTI, *L'invenzione della bisessualità*, cit.

¹²³ J. DUVAL, *Traité des Hermaphrodits, accouchemens des femmes, et traitement qui est requis pour les relever en santé, et bien élever leurs enfans*, Rouen, l'imprimerie de David Geuffroy, 1612, p. 383. Tale fu lo scandalo per la storia dell'«ermafrodita di Rouen» che una sentenza del Parlamento del 4 aprile 1612 ordinò il sequestro delle copie stampate del trattato e ne vietò la vendita. Si veda in particolare J. DUVAL, *L'ermafrodita di Rouen. Una storia medico legale del XVII secolo*, V. MARCHETTI (a cura di), Venezia, Marsilio, 1988.

¹²⁴ S. STEINBERG, *La confusion des sexes*, cit., pp. 42, 118-119; J. HARRIS, *Hidden Agendas*, cit., pp. 183-184; P. GRAILLE, *Le troisième sexe: être hermaphrodite aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Éditions Arkhê, les Belles-Lettres, 2011, pp. 109-112; C. MCCLIVE, *Masculinity on trial: Penises, Hermaphrodites and the Uncertain Male Body in Early Modern France*, in «History Workshop Journal», 68, 2009 pp. 53-56; M. LAFLAMME, *Le genre au tribunal: l'hermaphroditisme devant la justice de la France d'ancien Régime*, tesi dottorale, Università di Ottawa, 2016, pp. 15-36.

¹²⁵ JACQUES DUVAL, *Traité des Hermaphrodits*, cit., pp. 383-388.

la condanna di Marie per il crimine di «sodomie et luxure abominable», per aver liberamente abusato del sesso, e ancora per aver violato la natura, offeso l'onestà pubblica, ingannato la Chiesa e profanato i santi sacramenti¹²⁶. Il procuratore del Re richiese la pena più severa che potesse essere comminata per sodomia, lasciando intendere di considerare il comportamento di Le Marcis totalmente inaccettabile, amorale e pericoloso per il mantenimento della pace sociale e della rigida divisione della società in maschile e femminile:

[que laditte Marcis] estre condamnée a faire reparation honorable, teste et pieds nuds, tant au pretoire de ce lieu que devant le portail de l'Eglise de Saint-Sauveur de cedit lieu. Et après laditte Marie le Marcis estre bruslee vive, et son corps reduit en cendre, ses biens et heritages acquis et confisque au Roy¹²⁷.

Dopo aver fatto ricorso contro la sentenza di Montivilliers, Le Marcis fu portata davanti al Parlamento di Rouen, che ordinò un nuovo esame medico: «les plus anciens médecins, chirurgiens, et obstetrices exerçans en laditte ville, feroient exacte visitation dudit Marcis». Tutti i periti confermarono il primo referto, tranne Duval che, a seguito di un'ispezione fisica, sostenne di aver trovato il suo membro virile. Nel verdetto del 7 settembre 1601, il Tribunale di Rouen condannò Marie le Marcis a mantenere l'abito femminile fino all'età di 25 anni e le proibì espressamente di vivere con qualsivoglia persona di entrambi i sessi, pena l'ergastolo¹²⁸.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 396-397 «changé son habit de fille, qu'elle avoit porté l'espace de vingt ans, en habit d'homme. Et après avoir changé le nom de Marie qu'elle avoit, au nom de Marin, et sous tel nom fait abjuration de la Religion prétenduë reformée devant le sieur Penitencier de Roüen à fin de contracter mariage en l'Eglise Catholique [...]. Mesmes pour avoir abusé de leur sexes sous tel prétexte [...] que laditte Marie le Marcis estoit deuëment attainte et convaincuë d'avoir mal prins l'habit, usurpé le nom et voulu mendier fausement le sexe d'homme. Et sous ce prétexte commis avec laditte Jeane Le Febvre, crime de Sodomie, et de luxure abominable».

¹²⁷ *Ivi*, pp. 397-398 [che la detta Marcis] sia condannata a fare un'onorevole riparazione, a capo scoperto e a piedi nudi, sia presso il pretorio di questo luogo che davanti al portale della chiesa di Saint-Sauveur di questo luogo. E dopo che la detta Marie le Marcis sarà bruciata viva e il suo corpo ridotto in cenere, i suoi beni e le sue proprietà saranno acquisiti e confiscati dal Re.

¹²⁸ *Ivi*, pp. 440-441 «que la Cour a mis et met l'appellation et ce dont est appellé au néant, et en amendant le jugement, a ordonné et ordonne, que les prisons

Diverso fu il caso di Geneviève Petitjean, nata nel 1698 e dal 1714 sposa di Edme Barbié, di cui assunse il cognome. Nel giugno 1724, dopo dieci anni di matrimonio, smise di vivere con il marito e si trasferì altrove. Poco dopo essere uscita di casa, Petitjean iniziò a frequentare una donna di nome Michelin. Il processo a Geneviève Petitjean, nota comunemente come Barbié, fu celebrato nel 1724, a seguito di una denuncia anonima, nella quale si affermava che essa era solita vestirsi da uomo e proclamarsi ermafrodita. L'autore della lettera chiedeva che la Petitjean fosse visitata da due chirurghi, che attestassero effettivamente la condizione di ermafrodita, al fine di evitare che usasse questo suo stato ambiguo per poter «consumare il suo vizio» con la Michelin. Alcune chiacchiere circolanti sostenevano addirittura che le due donne si chiamassero reciprocamente e pubblicamente marito e moglie, e che si comportassero come se fossero legittimamente sposate. È questo presunto stato di ermafrodita alla base del procedimento penale avviato contro di lei. Nel corso dell'interrogatorio, condotto dal commissario di polizia Divot, Michelin aveva affermato sotto giuramento che Petitjean era donna e, a supporto della sua tesi, aveva aggiunto che l'imputata le aveva confessato di aver avuto un figlio dal marito e che questo bambino era morto due o tre giorni dopo la nascita all'Hotel-Dieu. Le affermazioni di Michelin, che cercava di dimostrare con insistenza ai magistrati lo stato femminile della compagna, mettevano involontariamente quest'ultima in una posizione scomoda e pericolosa, a rischio di essere incriminata per sodomia. Michelin affermò, tuttavia, di non aver mai visto Petitjean vestita da uomo, bensì costantemente con gli abiti imposti dal suo genere. L'imputata, a sua volta, ribadì di aver sempre fatto uso di vesti femminili e di essersi travestita, maschilizzandosi, solo nei giorni di Carnevale. Per provare il suo sesso, durante l'interrogatorio affermò altresì che «qu'elle s'offre a toute visite que besoins sera». Barbié fu visitata dagli esperti dello Châtelet di

seront ouvertes ausdits le Marcis et le Febvre. Et neanmoins enjoint à laditte le Marcis reprendre et garder l'habit de femme, jusques à l'age de 25 ans, ou que par justice autrement en ait esté ordonné. Cependant luy a fait tres-expresses inhibitions et deffenses, d'habiter avec aucunes personnes de l'un ou l'autre sexe, sur peine de vie».

Parigi, i quali conclusero, nella loro relazione del 20 ottobre 1724, che Petitjean era una donna e che possedeva tutte le parti proprie del sesso femminile nella loro conformazione naturale¹²⁹. La legge non condanna l'ermafroditismo: ciò che punisce è il travestimento, nel caso in cui l'ermafrodita non indossi gli abiti del sesso assegnatogli dal tribunale. Alla fine, sia Geneviève Petitjean sia Michelin furono rilasciate con un'ordinanza del 18 ottobre 1724¹³⁰. I giudici non erano stati in grado di provare, al di là di ogni dubbio, che Petitjean praticasse il travestitismo, cosa che processualmente avrebbe fatto la differenza. Non essendo né ermafrodita né travestita, Geneviève Petitjean fu rilasciata dallo Châtelet di Parigi a meno di un mese dall'inizio del procedimento giudiziario, benché il commissario di polizia di Parigi ritenesse che «questa relazione [tra Michelin e Petitjean] provocasse un grande scandalo» e che lei fosse meritevole di essere punita¹³¹.

Il processo a Geneviève Petitjean dimostra ancora una volta che il sistema della giustizia nella Francia dell'*Ancien Régime* non poteva tollerare deroghe alla divisione della società tra maschile e femminile. Unicamente sulla base di voci pubbliche e di una lettera anonima, secondo cui Petitjean si vestiva da uomo e si autoproclamava ermafrodita, la giustizia si era messa in moto per convalidare o invalidare legalmente la pubblica fama. Di fronte all'assenza di prove inconfutabili, il tribunale dovette rilasciare le due imputate – nonostante le dicerie insistessero sull'omosessualità – senza nemmeno ordinare che non potessero più vedersi.

A Grenoble nel 1732 iniziò la vicenda di Anne Grandjean, figlia legittima di Jean Baptiste Grandjean e Claudine Courdier, che aveva

¹²⁹ Che la finalità fosse quella di accertare il sesso dell'imputata è chiaro già dal preambolo della relazione, laddove si legge «nous médecins et chirurgiens ordinaires du Roy et sage femme jurée au Chatelet de Paris [...] nous nous sommes transportés [...] pour scavoir s'il est vray qu'elle soit hermaphrodite [...]». Cfr. M. LAFLAMME, *Le genre au tribunal*, cit., p. 95.

¹³⁰ «Les nommées Barbier et Michelin ont été arrêtées et conduites à l'hospital en vertu d'un ordre du Roy du 25 septembre 1724. Parce que la première se disoit hermaphrodite et se déguisoit tantôt en habit d'homme et tantôt en habit de femme, et passoit pour le mary de la Michelin. Mais comme cette Barbié a été visitée et que par le raport des chirurgiens, elle ne se trouve point hermaphrodite [...]. On croit qu'elles peuvent être mises en liberté». Cfr. M. LAFLAMME, *Le genre au tribunal*, cit., p. 95.

¹³¹ *Ivi*, p. 96.

abusato dell'ambiguità della sua anatomia, «abusant d'une bizarrerie que la nature a produit en elle et croyant se faire passer pour garçon en a pris les habits», per contrarre matrimonio con un'altra donna¹³². Fu all'età di quattordici anni, quando «la natura sembrava voler disporre di lei in modo diverso»¹³³, che si rese conto di non essere una femmina come era stata designata alla nascita, bensì un uomo. Mentre provava una forte attrazione sessuale per le donne, «la presenza degli uomini la lasciava indifferente e tranquilla»¹³⁴. Di fronte a questa situazione, i genitori decisero che avrebbe dovuto consultare il suo confessore. Egli scoprì che essa aveva innegabili segni di virilità e le ingiunse di non indossare abiti femminili, in quanto non conformi al suo vero sesso, aggiungendo che ciò avrebbe costituito un grave reato di travestitismo. Nel 1746, Anne Grandjean, con il consenso dei genitori, assunse i panni maschili, si fece chiamare Jean e iniziò a comportarsi socialmente secondo il suo nuovo genere¹³⁵. Il 24 giugno 1761, dopo aver lasciato Grenoble per Chambéry, Anne Grandjean sposò Françoise Lambert. La coppia ebbe rapporti sessuali in diverse occasioni, senza che Lambert sospettasse che Anne fosse nata femmina¹³⁶, fino a quando, a Lione, dove la coppia si

¹³² Nicolas-Toussaint Lemoine des Essarts ha dedicato un saggio a questa vicenda nel primo volume delle sue *Cause Célèbres*, dove descrive la procedura penale nonché i principali argomenti giuridici emersi durante il processo (NICHOLAS-TOUSSAINT LEMOINE DES ESSARTS, *III^e cause: Affaire Grand-Jean*, in F. GAYOT DE PITAVALL [ed.], *Causes célèbres et intéressantes, avec les jugements qui les ont décidées*, Parigi, Lacombe, 1773, pp. 184-216). Si veda inoltre una memoria scritta dall'avvocato François-Michel Vermeil, che ha fornito un'analisi giuridica completa del caso con l'obiettivo di dimostrare l'innocenza di Anne Grandjean (FRANÇOIS-MICHEL VERMEIL, *Mémoire pour Anne Grandjean, connu sous le nom de Jean-Baptiste Grandjean, accusé et appelle contre Monsieur le Procureur général, accusateur et intimé*, Paris, imprimerie de Louis Cellot, 1765).

¹³³ NICHOLAS-TOUSSAINT LEMOINE DES ESSARTS, *III^e cause: Affaire Grand-Jean*, cit., p. 187.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Il padre di Grandjean firmò persino un certificato di emancipazione con il nome di Jean-Baptiste Grandjean anziché Anne Grandjean, proponendo il cambiamento di sesso del figlio. Cfr. M. LAFLAMME, *Le genre au tribunal*, cit., p. 101.

¹³⁶ Il matrimonio fu preceduto, come previsto dalla legge, dalla pubblicazione di tre bandi. Secondo des Essarts, non furono sollevate opposizioni. Con questo matrimonio, Anne Grandjean era potenzialmente colpevole di due gravi reati: profanazione del sacramento del matrimonio e sodomia, poiché tutti i matrimoni dovevano essere consumati per essere considerati legali davanti ai tribunali. La coppia

era trasferita in cerca di lavoro, una donna di nome Legrand, prima amante di Grandjean, informò la Lambert che suo marito era un ermafrodita e non un uomo come aveva dichiarato per tre anni. Allarmata da questa rivelazione, Françoise Lambert consultò il confessore, che le consigliò di interrompere immediatamente la convivenza per non perpetuare il crimine di cui era vittima. La donna lo riferì a Jean Grandjean, che le suggerì di consultare il Gran Vicario di Lione, affinché si pronunciasse definitivamente sulla legalità del loro matrimonio. Prima che la coppia potesse presentarsi davanti al Gran Vicario, i magistrati di Lione vennero a conoscenza della verosimile nullità del matrimonio e avviarono un procedimento penale per profanazione del sacramento. Un primo processo si tenne presso il siniscalco di Lione, la cui sentenza fu emessa il 20 ottobre 1764. Anne Grandjean fu dichiarata colpevole di aver «abusato del sacramento del matrimonio sposando come uomo una donna chiamata Françoise Lambert»¹³⁷. La sentenza fu severa, ma senza pena di morte:

Anne Granjeon auvoit été condamnée a faire amendes honorables la corde au col au devant de la porte principale de l'Eglise primatiale de laditte ville de Lyon et au devant de celle du Palais roial de justice ou elle seroit conduite par l'executeur de la haute justice aiant Ecriteau portant ces mots/ fille soidisante hermaphrodite, profanatrice du sacrement de mariage/et dans ces deux endroits tenante en ses mains une torche de cire ardente du poid de deux livres, declarer a haute

riuscì a sposarsi nonostante le formalità legali che richiedevano all'officiante di verificare l'identità dei futuri sposi. Sul certificato di matrimonio, una copia del quale è stata rilasciata su richiesta del Procuratore del Re presso la Seneschaussée di Lione il 17 agosto 1764, non compare il nome di Anne, bensì quello di Jean, figlio di Jean-Baptiste. Cfr. M. LAFLAMME, *Le genre au tribunal*, cit., pp. 102-103.

¹³⁷ Durante il suo interrogatorio, Françoise Lambert comunicò alle autorità giudiziarie di aver conosciuto Grandjean vestito da uomo, che si presentò come Jean. Dichiarò inoltre di aver conosciuto Grandjean carnalmente solo dopo il matrimonio, quando Egli «ha introdotto [...] un corpo di dimensioni considerevoli, immobile e senza calore, che tuttavia le ha provocato sensazioni e l'ha fatta bagnare [...]». Secondo la perizia, firmata in particolare dal chirurgo Claude Champeaux, chiamato dalla corte per giudicare del genere giuridico di Grandjean, è stato grazie al suo clitoride allungato che la stessa è riuscita a penetrare Lambert. Cfr. C. CHAMPEAUX, *Réflexions sur les hermaphrodites, relativement à Anne Grandjean qualifiée comme telle dans un Mémoire de Me Vermeil, avocat au Parlement*, Lyon, chez Claude Jacquenod fils, 1765.

et intelligible voix, qu'elle a sciemment abusée du sacrement de Mariage en epousant comme homme la nommée Françoise Lambert, tandis qu'elle avoit toutes sortes de raisons de croire fille dont elle se repend tout en demandoit pardon a Dieu, au Roy et a la justice a être attachée au carcan aiant le même Ecriteau dans les places du Terreaux de laditte ville de Lyon pendant trois jours des marchés consecutifs et y rester chaque jour l'espace de deux heures battue et fustigée nue de verges le troisieme jour dans tous les lieux et carrefours accoutumés de laditte ville de Lyon et à l'un d'iceux marquée sur l'Epaule droite d'un fer chaud portant l'empreinte d'une fleur de lys et fait bannie a perpétuité du ressort de laditte sénéchaussée¹³⁸.

Nella seconda metà del Settecento, Anne ebbe una pena dura, ma decisamente più mite della condanna a morte di Marguerite Malaure nel 1691, dell'ergastolo di Angélique de la Motte d'Apremont nel 1661 e del rogo di Antide Collas nel 1599. I magistrati ordinarono che la Grandjean, dopo essere stata marchiata, fosse vestita con abiti da ragazza dal boia dell'alta giustizia in un luogo pubblico e che le fosse proibito da quel momento di indossare abiti da uomo sotto pena maggiore¹³⁹. Fu in un contesto di lotta contro il travestitismo che i magistrati di Lione condannarono Anne Grandjean a farsi vestire pubblicamente con abiti conformi al suo genere legale, quasi volendo utilizzare il suo caso come esempio per riaffermare l'illegalità del travestitismo, del furto d'identità e soprattutto della profanazione del sacramento del matrimonio. Le venne vietato non solo di frequentare Françoise Lambert, ma an-

¹³⁸ Anne Grandjean è stata condannata a fare onorevole ammenda con una corda al collo davanti alla porta principale della Chiesa e a quella del Palazzo Reale di Giustizia, dove sarebbe stata condotta dall'esecutore dell'Alta Corte, portando un cartello con scritto «cosiddetta ragazza ermafrodita, profanatrice del sacramento del matrimonio» e in questi due luoghi tenendo in mano una torcia di cera ardente del peso di due libbre, dichiarando a voce alta e comprensibile che aveva consapevolmente abusato del sacramento del matrimonio sposando come uomo la chiamata Françoise Lambert [...] di essere legata in una camicia di forza [...] per tre giorni consecutivi e di rimanervi ogni giorno per due ore, picchiata e fustigata nuda con verghe il terzo giorno in tutti i luoghi e incroci abituali della detta città di Lione, e segnata sulla spalla destra con un ferro rovente recante l'impronta di un giglio e bandita in perpetuo dalla giurisdizione del suddetto siniscalco. Cfr. M. LAFLAMME, *Le genre au tribunal*, cit., p. 104.

¹³⁹ *Ivi*, p. 105.

che di convivere con qualsiasi altra donna¹⁴⁰. Anne Grandjean era presumibilmente un'ermafrodita, che si comportava socialmente come un uomo e non secondo il sesso assegnatole giuridicamente alla nascita. È questa usurpazione dell'identità giuridica maschile che sembra aver causato la severità della sentenza di primo grado e la sua pubblica umiliazione¹⁴¹.

Nella Germania protestante, due suggestive sentenze furono pubblicate da un giurista di Erfurt, Wilhelm Hieronymus Brückner (m. 1736)¹⁴², nelle sue *Decisiones Iuris Matrimonialis*: esse appaiono entrambe interessanti, sotto più di un profilo, relativamente al clima germanico protestante. La prima risale al 1578. Davanti al Consistorio del Principe di Sassonia a Meiningen, fu discussa la vertenza di un'ermafrodita nato nel villaggio di Kilgel, Caterina, battezzata come donna, sempre vestita con abiti muliebri e cresciuta tra le femmine. A ventitré anni si fece uomo e intendeva sposare una ragazza senza il consenso del padre di lei, che sospettava e obiettava la possibile assenza degli attributi maschili nell'aspirante marito. Tale contrarietà fu confermata in tribunale da un medico e due ostetriche. La decisione fu che il dissenso paterno era ben fondato e che quel matrimonio non poteva aver luogo. Tuttavia, se posteriormente il probabile'ermafrodita fosse diventato pienamente maschio con la convalida di specifiche visite mediche, avrebbe potuto ripresentarsi e, se la ragazza – consapevole di ogni aspetto della situazione – fosse stata d'accordo, si sarebbero potuti sposare¹⁴³. Il Bruckner era scettico. A suo avviso, le memorie di femmine che diventavano maschi erano fantasiose – *fabulosae* – e, nell'ipotesi in cui un uomo sposasse una donna che poi appariva essere un uomo, il matrimonio doveva essere annullato, a salvaguardia del principio irrinunciabile della diversità di sesso fra i coniugi¹⁴⁴.

¹⁴⁰ P. DARMON, *Le tribunal de l'impuissance, virilité et défaillances conjugales dans l'Ancienne France*, Paris, Seuil, 1979, p. 62.

¹⁴¹ P. GRAILLE, *Le troisième sexe*, cit., p. 105.

¹⁴² Su di lui cfr. CH.G. JÖCHER, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, 1, Leipzig, Gleditsch, 1750, coll. 1412-1413.

¹⁴³ HIERONYMUS BRUCKNERUS, *Decisiones Iuris Matrimonialis*, Francofurti-Lipsiae, Augustus Boetius, 1692, pp. 440-442. Per il testo si veda *infra* in appendice.

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 438-439.

Dopo più di un secolo, nel 1684-1685, sempre davanti al Consistorio del Principe di Sassonia a Meiningen, fu portata la causa matrimoniale di un possibile ermafrodita, Johannes W. Juvene, di trent'anni, del villaggio di Kaza, che era stato battezzato ed educato come maschio, e portava abbigliamento maschile. Costui aveva concluso gli sponsali con una vedova di trentadue anni, Margaretha S., che aveva consentito credendolo uomo a tutti gli effetti, ma che rifiutava di presentarsi davanti al sacerdote per la *copula sacerdotalis* senza prima avere certezza della piena capacità sessuale del coniuge. L'ermafrodita fu visitato da un chirurgo di fiducia del padre di Johannes, Michaël Brehmius, il quale attestò un difetto incurabile, tale da renderlo sessualmente né maschio né femmina. Johannes, peraltro, si rifiutò di sottoporsi a un nuovo esame ad opera di un chirurgo scelto dal Consistorio, che sciolse gli sponsali, in quanto il consenso della vedova era stato inficiato dall'errore causato dal silenzio di Johannes sulla sua ambigua condizione. Il tribunale lo condannò alle spese e gli intimò di non procedere a ulteriori trattative matrimoniali in nessun luogo, sinché non fosse stato formalmente visitato, fosse stato certificato come maschio e avesse ottenuto il permesso del Consistorio¹⁴⁵.

Davanti alla sentenza di ripudio per insufficienza sessuale, – «quia foeminae ad cohabitationem coniugalem non sufficeret» – Johannes pose un problema giuridico: gli era interdetto di sposarsi con qualsiasi donna non fosse a conoscenza della sua situazione ovvero avrebbe potuto farlo, se mai avesse trovato una compagna che avesse accettato di sposarsi con lui consapevole del suo stato, «si aliquam inveniret, quae status ipsius conscia cum ipso contenta vivere vellet, hoc permitti posset?». La *Deliberatio* del Consistorio richiese di presentare l'eventuale trattativa matrimoniale al fine dell'autorizzazione. Questa gli sarebbe stata accordata, se avesse scelto una moglie anziana, *mulier annosa*, che avesse ormai messo da parte le pratiche sessuali, oppure una moglie particolarmente giovane e di buona fama, che ambisse alla continenza e a cui, pertanto, non interessassero i rapporti intimi col marito. Il problema, che si pose esplicitamente il Consistorio, fu di non spianare la strada all'adulte-

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 435, ma la sentenza p. 440. Per il testo si veda *infra* in appendice.

rio, destando scandalo. La delibera era, comunque, in evidente contrasto con il principio per cui il fine primario del matrimonio era la procreazione e che, quindi, esso doveva essere interdetto a chi uomo/donna non potesse adempiervi¹⁴⁶: vi emergeva con limpidezza la diversità protestante.

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 435-438.

CAPITOLO V
LECITE MASCHILIZZAZIONI

1. *Ad instar masculi: le finzioni del diritto tra regine e mercantesse*

In alcuni casi, anche in una società fortemente patriarcale, può essere tollerabile, se non opportuna, l'attribuzione di alcuni diritti, tradizionalmente maschili, alla donna. La soluzione comporta una finzione giuridica¹: la femmina è visualizzata dal diritto – dotto o tradizionale – come maschio. È considerata *ad instar masculi*, nel consueto lessico sessista ma in chiave pregnantemente giuridica. Si può ricordare – già oggetto di numerose ricerche² – l'ipotesi della mercantessa, la cui capacità di compiere legittimamente negozi giuridici di rilievo si ritrova nei dibattiti dei legisti, dallo *ius commune* al diritto codificato. Un'idea complessiva si può ricavare da alcuni stralci di opere di giuristi francesi del XIX secolo. Troplong, ad esempio, tessé l'elogio dell'emancipazione della donna per via dell'esercizio del commercio – «le commerce la relève de son incapacité»³

¹ Sulla *fiction iuris* si veda, da ultimo, F. TODESCAN, *Diritto e realtà: storia e teoria della fictio iuris*, Padova, Cedam, 1979. Su tematiche parzialmente tangenziali, si veda la corposa indagine di S. MENZINGER, *Finzioni del diritto medievale*, Macerata, Quodlibet, 2023.

² Cfr. B. PASCIUTA, «*Juribus masculorum gaudeat*», cit., *passim*, che indica come punti di riferimento bibliografico A. GROPPi, *Il lavoro delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 1996; A. BELLAVITIS, *Il lavoro delle donne nelle città dell'Europa moderna*, Roma, Viella, 2016.

³ M. TROPLONG, *Le droit civil expliqué suivant l'ordre des articles du code*, 18, Paris, Charles Hingray, 1847, p. 302.

– assimilata all'uomo tanto negli aspetti lucrativi che in quelli sanzionatorii della professione:

Quant à la femme commerçante, il était juste que la loi ne tînt pas compte de la faiblesse de son sexe, car sa profession de commerçante la fait réputer aussi capable que l'homme: *redacta est ad instar masculi*, comme disent les docteurs. Enfin c'eût été se jeter dans l'exagération que de craindre pour elle ces pactes contraires à la pudeur dont la loi se montre préoccupée dans d'autres circonstances. La femme commerçante a l'habitude des affaires; elle qui sait si bien défendre ses intérêts, elle peut défendre sa personne, et l'inexpérience qui se présume si facilement dans le sexe est moins à redouter en ce qui la concerne⁴.

Ma era istituito ben più risalente, con precedenti riguardevoli nel *droit coutumier* e nella celebre *ordonnance* del 1667⁵, né tantomeno limitato alla sola Francia. Nella maschilizzazione «lecita» rientrano, dunque, – come si è già accennato *supra* nell'introduzione – tutti quei casi in cui il diritto, sia esso dotto o tradizionale, riconosce «eccezioni» per via di finzione, in cui la *mulier* viene considerata *ad instar masculi*, e in quanto tale accede a diritti o ruoli normalmente riservati agli uomini. Alcuni di questi casi furono schiettamente di diritto tradizionale. In altri, l'origine popolare – scardinante le armonie del diritto con la richiesta pressante di risposte giuridiche – fu sussunta e rielaborata nelle ca-

⁴ *Ivi*, p. 246.

⁵ Nella vasta bibliografia, si vedano per tutti M.D. DALLOZ, *Répertoire méthodique et alphabétique de législation, de doctrine et de jurisprudence*, 12, Paris, au bureau de la jurisprudence générale, 1851, p. 436 «L'art. 2 de la loi du 17 avril 1832 porte: «Ne sont pas soumis à la contrainte par corps en matière de commerce: 1. Les femmes et les filles non légalement réputées *marchandes publiques*». La femme marchande publique a toujours été contraignable par corps: *Negotiatrix enim mulier, vinculis cogitur aes alienum exsolvere, licet in sacris potestateque mariti constituta sit* (Chopin sur Paris, lib. 2, tit. 1, n. 9; Brodeau sur Louet, lett. F., som. 11). Le droit commercial et les privilèges des foires de Champagne étaient supérieurs aux privilèges du sexe [...] Le commerce relève la femme de son incapacité: *ad instar masculi redacta est*; il n'y a même d'exception pour l'épouse, car. l'art. 220 c. civ. l'affranchit en quelque sorte de la puissance maritale, lorsqu'elle est marchande publique». Sul tema emblematico della *contrainte par corps* cfr. V. LUCQ, *Commentaire de la loi du 21 mars 1859 sur la contrainte par corps*, Bruxelles, J. Rozez, 1859, p. 136; H. JACQUART, *Commentaire de la loi du 27 juillet 1871 sur la contrainte par corps*, Bruxelles, Bruylant-Christophe, 1871.

tegorie del diritto dotto. Ogni incremento di poteri, «perfezionando» la donna, la rende più somigliante – giuridicamente – all'uomo:

E così, nonostante la regola dica che la natura muliebre è fragile e che a causa della *imbecillitas sexus* la donna non può fare ciò che invece può fare l'uomo, quando il diritto ha bisogno di giustificare un'azione femminile – eccezionale, comunque, o perché non prevista o perché addirittura contraria alla regola generale – allora finge fino al punto da considerare la donna uomo. Le mercantesse che fanno affari, le badesse che governano le abbazie e le loro immense pertinenze, le regine che danno giustizia sono donne 'eccezionali' e dunque, in quanto tali, esse agiscono *viriliter*⁶.

Badesse, reggenti e addirittura regine⁷, quando la legge di successione lo permettesse, rappresentavano ovviamente casi apicali, in cui l'assimilazione al maschio – ferma la conservata femminilità materiale – arrivava ad essere preponderante. I trattatisti di Antico Regime osservavano con curiosità che in Spagna «i figli del Re sono chiamati Infanti, nome che gli resta ancorché sieno ammogliati. Le figlie si chiaman Infante [= sing. Infanta]. Ma, quando non vi sono maschi, la primogenita in spagnuolo si chiama Infante come se fosse maschio»⁸. Tratteggiare alcuni esempi di tale cifra della dimensione giuridica può essere illuminante.

1.1. *La praefectio ungherese*

Un campo di elezione per le finzioni giuridiche di maschilizzazione fu la materia delle successioni *mortis causa*, dove i diritti della donna erano particolarmente compressi. Se ne possono addurre alcuni significativi esempi. Nel Regno di Ungheria, quantomeno dal XIV secolo, comparve l'istituto della *praefectio* che attribuiva alle donne uno *status* giuridico analogo a quello maschile, senza – pare –

⁶ B. PASCIUTA, «*Juribus masculorum gaudeat*», cit., p. 381.

⁷ In generale cfr. C. CASANOVA, *Regine per caso. Donne al governo in Età Moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2019.

⁸ AGOSTINO PARADISI, *Ateneo dell'uomo nobile*, III, Lione, Anisson, Posuel, Rigaud, 1711, p. 317.

espandersi al di fuori del ceto nobile, bensì strumentalizzato dalla monarchia in una complessa politica di accentramento⁹. Si tratta di un allargamento del diritto di successione della figlia «come se fosse un maschio» gestito dal potere regio. Ancora nel XIX secolo il giurista Antonio Virozsil (m. 1868) scriveva che «praefectio est privilegium pro foemina, ut ad instar masculi haeredis in bonis ad solos masculos pertinentibus, in horum defectu succedere possit»¹⁰. Le conseguenze della *praefectio* erano così enumerate da Frank:

Effectus legitimae praefectionis sunt:
 Quoad praefectam: haec instar masculi succedit, et acquisitrix habetur;
 Quoad bona: haec naturam suam, quod solum masculinum sexum sequantur, retinent;
 Quoad successores: isti nobiles fiunt¹¹.

Ma l'istituto lo si ritrova anche in un'interessantissima operetta cinquecentesca di Stephan Werböczy (m. 1542)¹², *Decretum latino-hungaricum sive Tripartitum Opus Iuris Consuetudinarii inclyti Regni Hungariae*, ove già si evidenziava una sua natura di donazione/privilegio del Re:

in casu, quo Regia majestas puellam seu mulierem aliquam in juribus paternis, vel etiam fraternis (si frater ipse haeredibus careat, et praefectioni consentiat) in verum haerodem, et successorem masculinum simpliciter praefecerit, non

⁹ Ş. TURCUŞ, *Caterina de Medieş, i Francescani ed i Romeni di Medieşu Aurit oppure sulle vicende ecclesiologiche transilvane dei secoli XIII-XIV*, in «Revue Roumaine d'Histoire», 40-41, 2001-2002, pp. 27-28; Á. MÁTÉ, *Il ruolo di 'capro espiatorio' delle regine, ovvero la favola Griselda come 'Speculum Reginae' nella storia ungherese*, in «Rivista di Studi Ungheresi», 15, 2016, p. 8, che, in chiave storico-giuridica, rinvia a *Magyar jogtörténet*, B. MEZEY (a cura di), Budapest, Osiris, 2004, p. 89.

¹⁰ ANTONIO VIROSZIL, *Jus Publicum Regni Hungariae a primordiis hujus Regni usque ad recentissima tempora*, Budae, ex typographia Caes. Reg. scientiarum Universitatis hungaricae, 1854, p. 64.

¹¹ IGNÁC FRANK, *Principia Iuris Civilis Hungarici*, 1, Pestini, Eggenberger et Wigand, 1829, p. 277.

¹² Celebre giurista e statista ungherese, Werböczy fu incaricato di accompagnare l'imperatore Carlo V a Worms e fu lodato dal Papa Clemente VII nella disputa con Martin Lutero alla Dieta imperiale di Norimberga. Su di lui e sulla sua raccolta di diritto consuetudinario ungherese (*Tripartitum*) cfr. M. RADY, *Customary Law in Hungary: Courts, Texts, and the Tripartitum*, London, Oxford University Press, 2015.

inserendo scilicet in literis praefectionalibus utrunque sexum: tunc hujusmodi jura possessionaria, mortua ipsa muliere, solummodo in filios (si habuerit, aliter autem rursus in Fiscum Regium) devolvuntur, et filiae suae juribus duntaxat earum Quartalitiis, de eisdem, juxta hujus Regni confuetudinem provenire debentibus, contentari debebunt¹³.

Werböczy, conoscitore esperto del proprio diritto tradizionale, si pose una specifica *quaestio* circa la trasferibilità della *praefectio*, nel caso di due fratelli, da una linea all'altra. La sua interpretazione fu in senso restrittivo, per l'analogia con il regime della donazione e a vantaggio del regio fisco, «praefectio autem vim, naturamque Donationis repraesentare dignoscitur»¹⁴. Ma in materia successoria gli esempi possono essere più numerosi.

1.2. *Le filiae nuptae in familia*

Due passi della Bibbia, Numeri:27 e 36, nella loro lettura congiunta, consentivano di sviluppare argomentazioni suggestive a proposito della successione delle figlie. In Numeri:27 le figlie di Zelofcad si presentarono al cospetto di Mosè e di tutto il Consiglio di governo e dissero:

¹³ STEPHANUS WERBÖCZY, *Decretum latino-hungaricum sive Tripartitum Opus Iuris consuetudinarii incltyti Regni Hungariae*, Bartphae, Jacobus Klöszl, 1643, p. 37.

¹⁴ *Ivi*, pp. 97-98 «Item ulterius quaeritur, si duo fuerint fratres carnales, aut divisionales, quorum uterque (sexui masculino destituto) filias suas, in propriis bonis, ac juribus suis possessionariis, seorsum et diverso tempore, in haeredes masculinos, vel etiam utrunque sexum per Principem praefici et creari procuraverit, neutro fratrum hujusmodi praefectionem alterius impugnante, utrum deficientibus filiabus, vel haeredibus, aut posteritatibus unius fratris, bona et jura ipsarum possessionaria, in filias, vel posteritates alterius fratris superextantis, devolvantur ratione consanguinitatis earum, vel in Regium Fiscum condesendant? Dicendum, quod Regio Fisco erunt applicanda. Quoniam ille non successionis, vel consanguinitatis jure, sed praefectionis virtute, bona ipsa adepta fuisse dignoscuntur. Praefectio autem vim, naturamque Donationis repraesentare dignoscitur, et ejusmodi Donatio seorsim, et non conjunctim facta fuisse reperitur, ideo tanquam inter alienas personas, divisim et diverso tempore facta reputantur, et per consequens in Fiscum Regium derivantur: prout in Donationibus quoque fratrum carnalium post divisionem impetrandis (si nomen alterius fratris divisi non interferatur) fieri consuevit, quod scilicet deficiente fratre impetratore, bona post divisionem obtenta, non in fratrem superviventem, cum quo divisus fuerat, condesendant: sed collationi Regiae majestatis subjaceant».

Nostro padre è morto nel deserto. Egli non era nella compagnia di coloro che si adunarono contro il Signore, ma è morto a causa del suo peccato, senza figli maschi. Perché dovrebbe il nome del padre nostro scomparire dalla sua famiglia, per il fatto che non ha avuto figli maschi? Dacci un possedimento in mezzo ai fratelli di nostro padre.

Mosè si recò dal Signore, riferì il quesito, e Quegli rispose:

Le figlie di Zelofcad dicono bene. Darai loro in eredità un possedimento tra i fratelli del loro padre e farai passare ad esse l'eredità del loro padre. Parlerai inoltre agli Israeliti e dirai: Quando uno sarà morto senza lasciare un figlio maschio, farete passare la sua eredità alla figlia. Se non ha neppure una figlia darete la sua eredità ai suoi fratelli. Se non ha fratelli darete la sua eredità ai fratelli del padre. Se non ci sono fratelli del padre, darete la sua eredità al parente più stretto nella sua famiglia e quegli la possiederà. Questa sarà per i figli di Israele una norma di diritto, come il Signore ha ordinato a Mosè.

Qui occorre riferirsi a Numeri:36, dove i capifamiglia dei figli di Gàlaad sollevarono, ancora davanti a Mosè, un problema cruciale: l'ipotesi che le figlie di Zelofcad si sposassero con uomini di diversa tribù. In tal caso «la loro eredità sarà detratta dall'eredità dei nostri padri e aggiunta all'eredità della tribù nella quale esse saranno entrate; così sarà detratta dall'eredità che ci è toccata in sorte». Il Signore, tramite Mosè, stabilì che le figlie «si mariteranno a chi vorranno, purché si maritino in una famiglia della tribù dei loro padri. Nessuna eredità tra gli Israeliti potrà passare da una tribù all'altra, ma ciascuno degli Israeliti si terrà vincolato alla tribù dei propri padri».

Non ebbe grande successo, a quanto sembra, nello *ius commune* questa soluzione biblica, cioè la devoluzione dell'asse ai figli maschi, ma in loro assenza alle figlie purché non sposate ovvero sposate con membri con cui sussista un nesso agnatizio benché remoto. Prescindendo dalla successione nelle comunità ebraiche, diversa era la successione di diritto romano, e così le forme in uso

fra statuti e diritti tradizionali, tesi a garantire una posizione di preminenza ai figli maschi e in particolare al primogenito¹⁵.

Non mancarono, però, alcune riflessioni dottrinali come quelle dei già citati Jacques Bonfrère e Cornelio a Lapide. Il primo circoscrisse il dettato divino ai beni immobili – già in vita esclusi dall'arbitrio del padre –, libera la destinazione degli altri a piacimento del testatore: la *ratio* era la conservazione del nome e dei beni nella linea agnaticia. Come fossero maschi, le figlie acquistavano l'eredità in assenza di figli, purché nubili ovvero sposate ad un membro della stessa casata¹⁶. Cornelio a Lapide si domandava la causa per cui Dio nella Bibbia operava «tanta cura conservationis et distinctionis familiarum», e vi ritrovava un principio già di sapore cristiano¹⁷.

Un altro esteso richiamo alle pagine mosaiche è in un lunghissimo responso – seguito da ben trentadue *subscriptions* – del dotto canonista Marcello Severoli (m. 1707), titolare di importanti cariche alla Curia romana¹⁸. Facile dedurre che si trattava di una vertenza successoria di grande rilievo, riguardando la nobile famiglia dei Ricasoli. Con parole sue, il giurista riprendeva il principio mosaico,

¹⁵ Da ultimo cfr. S. FECCI, *L'esclusione delle donne dalla successione ereditaria in Italia tra Medioevo ed Età Moderna: una questione aperta*, in «Rivista di Storia del Diritto Italiano», 91, 2018, pp. 149-181.

¹⁶ IACOBUS BONFRERIUS, *Pentateuchus Moysis*, cit., pp. 921-922, ma particolarmente p. 864 «Intellige has leges de bonis immobilibus, de quibus nullo modo poterat parens moriendo per testamentum vel aliter dispondere vel alienare et ad aliam familiam transferre; de bonis autem mobilibus poterat quis sive per testamentum, sive aliter dispondere, alienare, vel filiabus relinquere. Siquis autem ab intestato decessisset, eodem modo haec mobilia ad sanguine proximos devolvebantur quo immobilia, nisi quod de his pars etiam ad filias pertineret, non item pars bonorum immobiliorum, nisi eo casu quo quis absque liberismasculis decederet, idque necessarium esset ad conservandum patris nomen et familiam. Ratio autem cur alias nihil de bonis immobilibus ad filiam perveniret, ea erat, quia filia per matrimonium non remanet in patris familia, sed transfertur in viri familiam: eo tamen casu quo parens absque liberis masculis decessisset, manebat secundum quid de patris familia, quandoquidem aliquem ex filiis posset ad avi familiam transferre, eique hereditatem ispius adscribere [...] Hoc est, firmum, inuiolabile. In Hebraeo est, *et erit filiis Israel in statutum iudicij*, hoc est, in statutum, secundum quod Iudicibus erit iudicandum et ferenda fententia».

¹⁷ CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarii in Sacram Scripturam*, I.2, cit., p. 923.

¹⁸ MARCELLUS SEVEROLUS, *Reponsum. II, in Causa Florent. Success. Ab Intest. De Ricasolis*, in CARDINALIS [IOHANNES BAPTISTA] DE LUCA, *Sacrae Rotae Romanae Decisiones recentissimae [...] in praestantissimo ipsius Theatro Veritatis et Iustitiae*, II, Venetiis, Paulus Balleonius, 1707, pp. 465-497.

sostituendo *familia* a *tribus* e facendo appello all'autorevolezza di una maschilizzazione giuridica di diritto divino, anche se consapevole – con qualche obiezione – che quelle norme bibliche erano solitamente considerate prive di attuale cogenza¹⁹. Già la sintesi del suo argomentare appare suggestiva:

Foemina nupta in familia est habenda pro masculo ac uti masculus diiudicanda, ad effectum successionis. Foemina nupta in familia beneficio legis, aut verisimilis mentis disponentis videtur mutare sexum, et in ea esse extinctam conditionem muliebrem, ex quo non est considerandus sexus, sed id quod per sexum repraesentatur. Idem in similibus terminis agnationis artificialis arguunt Doctores²⁰.

Nell'interpretazione degli statuti – assai importanti nel caso di specie –, se non come regola, quantomeno come esempio, poteva ben essere addotta una norma emanata da Dio per mano di Mosè agli Israeliti. D'altro canto, estendendo a fini successori l'agnazione al di là dei gradi solitamente considerati²¹, la *familia* poteva andare a coincidere con la *tribus* di Numeri:27 e 36, convalidando diritti ereditari della figlia *ad instar masculi*. La riflessione di parte della dottrina del XVII secolo sulla *agnatio artificialis* rappresentava un utile supporto argomentativo. Unica era la *ratio* nella Bibbia e nei correnti statuti, che disciplinavano la successione *ab intestato*. La *ratio conservandae agnationis* era talmente radicata che per il richiamo e l'applicazione di Numeri:27 e 36 non era nemmeno necessaria una *interpretatio extensiva*, bensì una semplice *interpretatio intellectiva*:

Prout sane, et hac de causa istaque ratione tanquam unica, et finali esse condita similia fere omnia Statuta, quamvis in eis non legatur expressum, communiter habetur a Doctoribus traditum, et a tribunalibus receptum, ex quo nulla alia potest

¹⁹ *Ivi*, p. 472 «etsi lege Mosaica hodie non videamur obstringi, iurique a Deo Israelitis tradito, non simus obnoxii, nihilominus omissio, quod non desunt, qui asserunt easdem Leges, etiam ad praesens posse decisionem Causarum allegari, maxime illas, quae non fuerunt per legem posteriorem immutatae, ut praecipue, quoad legem, de qua est fermo».

²⁰ *Ivi*, p. 467, ma particolarmente pp. 480-481.

²¹ *Ivi*, pp. 476-477.

excogitari ratio, quae sit tam certa, quemadmodum est ista conservandae agnationis, sicque quoties ratio alia diversa non exprimitu, ea sit coniecturanda, et praesumenda, quae iustos, et sapientes Conditores probabilius movere potuit, prout est ista conservandae agnationis, ideoque sola videatur admittenda uti interpretatio non extensiva, sed intellectiva²².

In altri termini, non si doveva presumere che lo statuto intendesse escludere dalla successione le femmine in quanto femmine, né chiamarvi i maschi in quanto maschi: esso era mosso «ad effectum conservandi familias, et agnationes»²³. Su questa linea argomentativa, Vivio arrivava a sostenere che «ubicumque vero in dispositione est facta mentio de masculino ratione frequentiori usu appellatione non excluditur foemina», né mancava qualche *auctoritas* a suo favore, come sempre avveniva nel tardo *ius commune*. Il risultato ermeneutico è abbastanza sorprendente e certamente arguto: negli statuti in materia successoria il riferimento non è al maschile o al femminile *stricto sensu*, bensì a quella *ratio* – la tutela dell’agnazione – che con essi si intende rappresentare²⁴.

1.3. *La masculiatio napoletana*

Un termine inconsueto, quello della maschilizzazione, ma non del tutto. Una sua precisa ed emblematica comparsa la conobbe in un istituto successorio consuetudinario napoletano, la *masculiatio*, per il quale se il fratello, dopo la morte del padre, non avesse maritato la sorella ovvero non le avesse pagato la dote entro l’età di sedici anni compiuti, essa poteva richiedere di essere *masculiata* (maschilizzata), cioè di essere considerata come un maschio a fini successorii, il che non sarebbe stato possibile secondo lo *ius Regni*. Un giurista seicentesco, Carlo De Rosa (m. 1712)²⁵, osservava che il lessico *masculiatio/masculiata* era estraneo tanto al diritto comune quanto al diritto tradizionale:

²² *Ivi*, p. 474.

²³ *Ivi*, pp. 477-478.

²⁴ *Ivi*, p. 481.

²⁵ Su di cfr. I. BIROCCHI, M.N. MILETTI, *De Rosa, Carlo Antonio*, in DBGI, I, *ad vocem*.

Et foeminae non maritatae, nec dotatae post 16. annum, et post requisitionem factam masculis, ad hunc effectum dicuntur masculiatae, quae vox fuit incognita de iure communi, nec minus innotuit compileribus harum consuetudinum sed inolevit in ore nostrorum pragmaticorum, et foemina masculiata nil aliud sonat, nisi foemina, quae potest uti iure masculi, et habitata ad succedendum simul cum masculis servata forma iuris communis²⁶.

La denominazione era, invece, germinata nella lingua dei *pragmatici* del foro di Napoli in relazione alla specificità del diritto tradizionale, accolta entro il diritto dotto. Ancora a metà dell'Ottocento, Giacinto Mosca (XIX sec.)²⁷ scriveva che il diritto delle sorelle a succedere *viriliter* – nel caso in cui i fratelli avessero trascurato di dotarle «secondo il paraggio» – «da' dottori con barbara voce dicevasi mascolinazione»²⁸.

Teologi, fisici e filosofi – scriveva Carlo D'Alessio, avvocato napoletano, intorno al 1705 – affermano che la donna si può trasformare in maschio: mai o con estrema difficoltà può avvenire il contrario. E poi – anche se fosse possibile – perché un uomo dovrebbe trasformarsi in donna? La femmina è un maschio leso e mutilato, come già sostennero Aristotele e Galeno. E ancora – ricordava D'Alessio – Tommaso d'Aquino denomina la donna «maschio d'occasione». Insomma, se mai si deve cambiare di genere, sono le donne che ambiscono a trasformarsi in maschi, giacché la natura stessa desidera la perfezione, e appare quindi protesa a popolare il mondo di uomini più che di donne. Su queste premesse culturali, si fonderebbero le *Consuetudines neapolitanae* (1306), quando – agli occhi del diritto – «trasformano» la femmina in maschio. Infatti, se il fratello non avesse maritato la sorella ovvero non le avesse pagato la dote entro l'età dei sedici anni compiuti, essa avrebbe potuto a buon diritto richiedergli di essere *masculiata*, cioè di essere considerata co-

²⁶ CAROLUS DE ROSA, *Glossographia et scriptiones ad consuetudines neapolitanas ad leges patrias, et ad mores suae genitalis sedis*, in *Consuetudines neapolitanae cum glossa Napodani*, Neapoli, Dominicus Antonius et Nicolaus Parrinus, 1733, p. 51.

²⁷ Su di lui cfr. F. AIMERITO, *Mosca, Giacinto*, in DBGI, II, *ad vocem*.

²⁸ GIACINTO MOSCA, *Comentario su le leggi di procedura ne' giudizi civili e commerciali*, 9, Napoli, stamperia di Niccola Mosca, 1847, p. 129.

me maschio a fini successorii, in contrasto con lo *ius Regni*. In virtù della *Constitutio in aliquibus*, il fratello era tenuto a maritare la sorella e a dotarla, tuttavia essa non poteva mai pretenderlo, anche se «per mille anni» – scriveva ancora D’Alessio – egli non si fosse affatto preoccupato di adempiere ai suoi doveri²⁹, offrendo una limpida sintesi di un istituto largamente trattato in sede dottrinale, la cui cifra è nel confronto e nell’osmosi fra diritto tradizionale, *ius Regni* e *ius commune*³⁰.

La limitazione dei diritti successorii della donna fu notoriamente un profilo giuridico che con modulazioni diverse contrassegnò l’intera storia della famiglia patriarcale³¹. Una consuetudine successoria napoletana, singolare soprattutto per l’uso del termine *masculiatio* – poi tradotto in via ufficiale con quello di *mascolinazione* –, prevedeva dunque che le figlie, se a sedici anni non fossero state maritate né munite di dote, dopo esplicita richiesta ai fratelli³², potessero succedere al pari di costoro, in quanto *masculiatae*, cioè *mascolinate*:

Che i maschi, escludendo le femmine, erano tenuti a dotare secondo il paraggio la sorella; e, laddove differissero di

²⁹ CAROLUS DE ALEXIO, *Meliorationes allegationum diversorum jurisconsultorum*, Neapoli, Nicolaus Rispolus, 1706, [n. 2], p. 11.

³⁰ Se ne veda il testo *infra* in appendice.

³¹ Cfr. G. DELILLE, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli, XV-XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1988; A. ROMANO, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell’Italia medievale e moderna*, Torino, Giappichelli, 1994, p. 147; A. BERRINO, *L’eredità contesa. Storie di successioni nel Mezzogiorno preunitario*, Roma, Carocci, 1999; L. MONACO, ‘*Hereditas e Mulieres*’. *Riflessioni in tema di capacità successoria della donna in Roma antica*, Napoli, Jovene, 2000; A. BERRINO, *La femmina masculiata*, in L. GUIDI, A. LAMARRA (a cura di), *Trasferimenti e metamorfosi. Percorsi dell’identità di genere tra epoche e culture*, Napoli, Filema, 2003, pp. 39-49; S. FECI, *L’esclusione delle donne dalla successione ereditaria in Italia*, cit., pp. 149-181.

³² Soltanto ai fratelli, come scriveva PAULUS STAIBANUS IUNIOR, *Resolutiones Forenses Decisae*, Neapoli, Hieronymus Fasulus, 1667, [cent. II, res. 102], pp. 22, 107 «non tenebitur pater in eius vita dare filiae virilem, licet eam distulerit maritare ultra decimumsextum annum, prout tenetur fratre, quia Consuet. Neap. quae loquitur in successoribus differentibus maritar sorores non extenditur ad parentes». Quanto ai complessi problemi suscitati dalla dote anche in relazione alla *masculiatio* cfr. VINCENTIUS DE FRANCHIS, *Decisiones Sacri Regii Consilii Neapolitani*, Francofurti, Iohannes Baptista Schönwetterus, 1672, pp. 317-318; FRANCISCUS MARIA CONSTANTINUS, *Observationes forenses practicabiles*, II, Venetiis, Paulus Balleonius, 1712, pp. 91-98.

maritarle sino all'età di anni sedici, succedevano virilmente come i maschi: ciò da' dottori con barbara voce dicevasi 'mascolinazione'. Ed in ciò la consuetudine di Napoli differiva dalla costituzione del regno, secondo la quale la femmina non poteva cercare la virile porzione se il fratello differiva di maritarla³³.

E i figli delle *masculiatae* succedevano secondo la linea maschile³⁴. Le *Consuetudini della città di Napoli* non usavano il termine

³³ GIACINTO MOSCA, *Comentario su le leggi di procedura ne' giudizi civili e commerciali*, 9, Napoli, Nicola Mosca, 1847, p. 129. Si vedano anche MATTHAEUS DE AFFLICTIS, *Decisiones Sacri Regii Consilii Neapolitani*, Venetiis, Ad signum Concordiae, 1584, [159] p. 118 «si soror interpellavit fratrem, ut ipsam maritet et dotet [...] soror ipsa tanquam masculiata poterit petere successionem, ut dicitur in dicta prima consuetudine. Sed extra civitatem Neapolis nunquam ex mora fratris potest soror petere, sed paragium tamen. Et ita firmat glo. Neap. in consuetudine 'si moriatur' in verbo 'differentibus' dum dicit quod de iure Longobardo frater excludit sororem simpliciter absque temporis praefinitione, sed tenetur secundum paragium maritare, dicit ipse. Et idem videtur in regno per constit. Regni 'In aliquibus'; G.M. SECONDO, *Ciclopedia ovvero Dizionario universale delle arti e delle scienze*, VI, Napoli, con Privilegio del Re, 1752, p. 73 «MASCULIATA, nelle nostre Consuetudini di Napoli, dinota la donna, che ha passati i sedici anni, e non è maritata. / MASCULIAZIONE, è un termine, introdotto nel nostro Foro, per dinotare quelle donne nubili, che passati gli anni sedici, non sono state maritate da loro fratelli. Ha questa voce tratta la sua origine dalla Consuetudine di Napoli, *si moriatur aliquis*, la quale stabilisce, che morendo uno *ab intestato*, lasciati figliuoli, e figliuole, succedono al morto i soli maschi, escluse affatto le femmine, le quali solamente debbono avere dall'eredità paterna il loro paragio. Ma se da' fratelli si differisce, senza legittime cagioni, maritarle per tutto gli anni sedici della loro età; in questo caso, elle succedono come i mascoli per eguali parti, e porzioni, poiché passati gli anni sedici, e non ritrovandosi maritata la donna, si dice dalla legge municipale masculiata, come se fosse divenuta, per la trascuragine de' fratelli nel non maritarla fino a quella età, di condizione mascolina, e perciò capace di succedere, come un mascolo all'eredità del comun padre. Questa Consuetudine è meno dura della Costituzione *in Aliquibus*, poiché in questa Costituzione per quanto tempo si trascura da' fratelli il maritar le sorelle, sempre queste restano escluse dalla successione paterna, ma nella Consuetudine vengono abilitate dalla trascuragine de' fratelli».

³⁴ GASPAR DE LEO, *Consilium*, in BAPTISTA MARTIANESIVS (ed.), *Responsa seu Consilia [...] ex praestantissimis quibusque Iurisconsultis*, 1, Venetiis, Marcus Amadorus, 1573, [n. 77] ff. 179v-181v, ma in particolare f. 180r «appellatione fratris soror non continetur, preterquam si esset masculiata, quia tunc ipsa soror masculiata seu eius descendentes reputantur ac si esset frater masculus et descendentes ex fratre masculo, ergo textus consuetudinis praedictae expresse excludit sororem non masculiatam a successione fratris existente fratre masculo, seu sorore masculiata, prout proprie est in casu nostro, et ita in facti contingentia

masculiatio, ma definivano l'istituto in apertura della sezione dedicata alle successioni *ab intestato*, nel primo titolo, prima consuetudine, *Si moriatur*:

Si moriatur aliquis, vel aliqua intestatus vel intestata, relictis filiis, et filiabus, nepotibus et neptibus, et deinceps, seu nepotibus solum ex praemortuis filiis; filii una cum nepotibus, et neptibus, et deinceps, succedunt parentibus in stirpem. Et tenentur ipsi successores maritare forores, et amitas secundum paragium, et facultates. Eas autem ipsis successoribus differentibus maritare usque ad annos sexdecim completos secundum paragium et facultates ut dictum est, succedunt et possunt petere porcionem de bonis paternis, et maternis virilem ut fratres, et alii successores praedicti, qui tenentur eis dare paragium. Idem iuris est in nepotibus, et neptibus, et aliis liberis descendantibus; avis, vel proavis ab intestato decedentibus; non extantibus parentibus eorum nepotum, et neptum, seu pronepotum, et proneptum. Et omnia, quae dicta sunt de nepotibus, pronepotibus, neptibus, et proneptibus, et deinceps, intelligantur in descendantibus ex masculis³⁵.

Carlo De Rosa, che ne fu rinomato commentatore seicentesco, osservava che il lessico *masculiatio/masculiata* era estraneo tanto al diritto comune quanto al diritto consuetudinario:

Et foeminae non maritatae, nec dotatae post 16. annum, et post requisitionem factam masculis, ad hunc effectum dicuntur masculiatae, quae vox fuit incognita de iure communi, nec minus innotuit compileribus harum consuetudinum sed inolevit in ore nostrorum pragmaticorum, et foemina masculiata nil aliud sonat, nisi foemina, quae potest uti iure masculi, et habilitata ad succedendum simul cum masculis

fuit bis per sacrum Regium consilium iudicatum in fortioribus terminis, quod etiam quando soror non masculiata superexistens non fuit dotata excluditur a successione fratris alio fratre superstite, quod etiam fortius cum in casu nostro dicta Matocia mater dicti Thomae actoris ex cuius perfona venit fuerit dotata, ut in processu plene liquet».

³⁵ *Consuetudines neapolitanae cum glossa Napodani*, Neapoli, Dominicus Antonius et Nicolaus Parrinus, 1733, p. 57, con ricchissimo apparato di glosse e note, a decorrere dalla glossa trecentesca di Napodano Sebastiani (m. 1368), su cui cfr. L. LOSCHIAVO, *Napodano, Sebastiani*, in DBGI, II, *ad vocem*.

servata forma iuris communis, et quaenam sit ratio, quod mulier cum differtur maritari, admittitur ad succedendum [...] quod vera ratio est, quia foemina est exclusa modaliter, qui modus debet in certo tempore adimpleri, quo non servato cessat exclusio, tamquam si fuisset exclusa sub conditione non verificata³⁶.

La denominazione nacque, dunque, spontaneamente nella lingua degli operatori del foro di Napoli, ad indicare una donna che era percepita dal diritto come fosse un maschio ai fini delle sue pretese successorie, parificate a quelle dei fratelli, ad eccezione di talune tipologie di beni, *in primis* quelli feudali, e fatta salva la valutazione delle circostanze da parte del giudice³⁷. Tale ammorbidimento del diritto successorio di spirito apertamente patriarcale non mancò di suscitare talune tardive e misogine ironie:

Però è mai da presumersi che il solo elasso del tempo, che è un fatto inesorabile ed indipendente dalla volontà umana, senza altra ragione, fosse capace di recare tanto danno alla linea mascolina, quando le donne potevano pure non maritarsi a sedici anni, per fatto indipendente dal volere dei fratelli o nepoti, come ad esempio per bruttezza, per deformità e simili?³⁸

La figlia – ragionava non senza sottigliezza il De Rosa – era privata soltanto *modaliter* della successione al padre, e nel caso in cui il *modus*, cioè lo specifico onere, fosse assolto, l'esclusione veniva meno. Le femmine apparivano *ac si masculi essent* per una evidente e limitata finzione, giacché era chiaro che «licet soror masculiata

³⁶ CAROLUS DE ROSA, *Glossographia et scriptiones*, cit., p. 51.

³⁷ IO. ALOYSIUS RICCIUS, *Collectanea Decisionum*, IV, Romae, Andraeas Phaeus, 1615, [n. 754] p. 13. Ed ancora HECTOR CAPYCIUS LATRUS, *Decisiones novissimae Sacri Reg. Cons. Neapol.*, I, Genevae, Leonardus Chouët, 1681, [59] p. 230 «Nihil aliud enim importat masculiatio, quam habilitatio foeminae ad succedendum ius commune, ac si consuetudo non adesset in contrarium [...] Tamen haec omnia subiiciuntur iudicis arbitrio, qui considerare debet facultates, locum et modum, et ex his cognoscere si frater malitiose distulit maritare».

³⁸ G. ABIGNENTE, *Il diritto successorio nelle province napoletane dal 500 al 1800*, Nola, S. Felice, 1881, pp. 184-186 (cit. in A. BERRINO, *La femmina masculiata*, cit., p. 46).

habetur loco masculi, re vera non est masculus»³⁹. E prima del De Rosa, analoghe preoccupazioni di limitare il significato di un istituto – segnato dal nome così, apparentemente, eversivo di *masculiatio* – aveva manifestato, con analogia acutezza, Giovanni Battista Odierna (m. 1678)⁴⁰ nelle sue *Controversiae forenses*, affrontando varie questioni come il rapporto tra sorella masculiata e sorella non masculiata: fermo il punto che anche la figlia, come il figlio, è una porzione della carne del padre, e in quanto tale rivela la sua soggiacente affinità col fratello, riverberantesi sul piano successorio⁴¹. Sulla *masculiatio* si sedimentò, infatti, una ricchissima letteratura giuridi-

³⁹ CAROLUS DE ROSA, *Glossographia et scriptiones*, cit., pp. 50, 80.

⁴⁰ Su di lui cfr. E. CORTESE, *Odierna, Giovanni Battista*, in DBGI, I, *ad vocem*.

⁴¹ IO. BAPTISTA HODIERNA, *Controversiarum forensium liber unicus*, Augustae Taurinorum, Franciscus Boschius, 1667, pp. 137-138 «Item, et secundo respondetur, quod consuetudo, licet dicat sororem non dotatam esse masculiatam, attamen non facit eam, uti masculum, ita vt alios excludat, solum autem vult, ut qualitas illa foemina per consuetudinem exclusa tollatur de medio, ac si consuetudo ipsa non adesset, reducendo negotium ad ius commune Romanorum, per quod aequaliter succedunt masculi; et foeminae, et sic per masculiationem, consuetudines ipsae tolluntur de medio, ut singulariter advertit D.Regens de Pont.in cons.74 n. 11. In fi. lib. I. quo fit, ut quamvis soror masculiata, cum fratre concurrat, non tamen sororem fratre non existente excludat, ut decisum retulit Vinc. de Franch. in decis. 411. sub nu. 4. vers. fuit etiam in dila causa ex eo, quia, ut asserit de Pont. dicto cons. Consuetudines ipsae non praetulerere foeminas foeminis, sed solum voluerunt eas esse exclusas propter masculos, cum respectu ipsarum consuetudines ipsae sileant. Et quamvis soror masculiata fratre existente, non masculiatam excludere videatur, non tamen est ipsa masculiata, quae non masculiatam excludit, sed existentis fratris a quo ipsa masculiata capit, et non a sorore non masculiata, et sic soror non masculiata, non excluditur a sorore, sed ab ipso masculo, qui cum ea iure suo utitur, et sic attenditur ius commune inter masculiatam, et fratrem, ob cuius contumaciam fuit masculiata, ius autem consuetudinarium inter ipsum fratrem, et non masculiatam ita in puncto declarat D. Prouenzal. maximus nostris temporibus consuetudinista d. observ. 27. sub nu. 14. ac Caput. d. p. 1. §.10 nu. 48. vers. si vero. At in nepte repraesentante patrem aliud dicendum quia per consuetudines non reducitur repraesentatio ad ius commune Romanorum, neque sit in poenam, aut in contumaciam alterius, ut sorore masculiata, imo expresse habilitatur ad repraesentandum ipsum patris sexum, etiam ad amittae exclusionem, cum onere dotandi, ut in Consuetudine Si moriatur, quod etiam fuit declaratum procedere in linea collateralis, ut supra diximus. Nec verum est diversum esse personam patris, et personam filii, nam ut in his puris terminis satis docte responderunt Rovit. d. cons. 74. nu. 9. et latius Rob. de repraesent. libr. i. cap. 6. filia censetur portio corporis patris transfusa in procreatione illius, ob quod dicitur vera caro, et portio patris, et sic, ut talis potest se masculum dicere».

ca⁴², composta di laboriosi saggi e accesi dibattiti sui profili tecnici più minuti, a testimonianza – col conforto di numerose *decisiones* – dell’impatto sociale della *masculiatio* fra le *élites* sociali napoletane. Si pensi, ad esempio, alle polemiche di Carlo Antonio Bottiglieri – dovette nascere nel 1625 e ultimare nel 1650 il suo ponderoso volume su paraggio e *masculiatio*⁴³ – in ispecie contro l’opera di Andrea Molfese (m. 1620), commentatore delle consuetudini napoletane anteriore di qualche decennio⁴⁴. L’istituto si radicava in tre differenti ma connesse situazioni:

1. quando, compiuti sedici anni, la donna richiedesse formalmente o meno ai fratelli di venire maritata ovvero di ricevere la dote, ed essi evitassero di adempiervi;
2. quando il padre avesse istituito erede la figlia *in capillo*, cioè illibata, al fine di trasmettere alla futura prole lo *ius masculiationis*;
3. quando i fratelli senza alcuna coazione giuridica ammettessero le sorelle alla successione con loro⁴⁵.

Il profilo della illibatezza, condizione essenziale – secondo alcuni giuristi – per aspirare alla maschiezza, non è senza significato. La donna non deve essere stata posseduta da un uomo perché la finzione possa essere adottata. Carlo Antonio Bottiglieri sottolinea una *ratio* moralizzatrice della *masculiatio*: impedire le tentazioni carnali della donna per il prorogarsi del suo stato nubile a seguito della negligenza o dell’avidità dei fratelli⁴⁶. Ma anche Andrea Molfese pone

⁴² Si veda ad esempio C. DE URSILLIS, *Aureae iurium addictiones, annotationes [...] ad decisiones Sacri Consilii D. Matthei de Afflicto*, Venetiis, Iacobus Anellus de Maria et Baptista de Christophoro, 1576, [370] pp. 550-553.

⁴³ Nelle ultime righe del suo trattato egli stesso afferma di averlo terminato a 25 anni nel 1650. Cfr. CAROLUS ANTONIUS BOTTILERIUS, *De successionibus ab intestato tractatus*, Neapoli, Hector Cicconius, 1653, p. 188. Lo ricorda fra quei giuristi del *Regnum* del Seicento «la fama de’ quali non è perita» A. ZUCCAGNI ORLANDINI, *Corografia storica e statistica dell’Italia e delle sue isole*, XI, Firenze, presso gli Editori, 1884, p. 453.

⁴⁴ Avvocato, poi docente e infine chierico a Napoli, considerato un «oracolo» per le questioni in materia consuetudinaria. Su di lui cfr. M. PIGNATA, *Molfese, Andrea*, in DBGI, II, *ad vocem*.

⁴⁵ CAROLUS ANTONIUS BOTTILERIUS, *De successionibus ab intestato tractatus*, cit., pp. 126-129, 142-146 e *passim*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 152.

come prima *ratio* dell'istituto il fine della continenza, dando ragione di un singolare contrasto fra *ius commune* e *ius consuetudinarium*. Secondo il diritto comune, in caso di *stuprum* la donna può essere esclusa dalla dote e diseredata, se esso venga commesso prima dei venticinque anni. Passati i venticinque anni invece no, giacché la colpa è del padre, che ha trascurato di maritarla, «non debet impu-
tari filiae, quae in illa aetate vix resistit contra fervorem naturae». Stiano quindi ben attenti i maschi – esclamava Molfese – a trovar marito alle femmine nel tempo idoneo, se non intendono essere disonorati. Tuttavia, il diritto consuetudinario, radicato sulle necessità specifiche di Napoli, ridusse l'età da 25 a 16 anni per la particolare passionalità delle donne locali:

nam solo consuetudines propter maiorem malitiam, qua pollutent foeminae in hac civitate, voluerunt abbreviare tempus, et in reliquis remanet dispositio iuris communis. Verum si mulier nubere sine consensu patris, vel fratris, sed non peccavit in corpus suum, et tunc si nupsit cum condigno suae conditionis, masculi conqueri non possunt, et consequenter non est digna, ut privetur paragio, nec ut a padre exhaereditur: si vero nupsit viro indigno, et tunc si adesset culpa patris, vel fratris, idem dicendum est, quod de stupro commisso, sic etiam si non adesset eorum culpa: nam ibi determinata, hic etiam vigent: eo magis quia minus dedecus est familiae, ut mulier illa ducat virum indignum, quam ut peccet in corpus suum⁴⁷.

Se il controllo della dissolutezza femminile costituisce la prima *ratio* della *masculiatio*, la seconda *ratio* consiste nel tradizionale *favor matrimonii*, o anche nell'utilità di favorire la procreazione legittima per uno Stato bene ordinato. La terza *ratio*, infine, si rinviene nel chiamare alla successione sia i maschi che le femmine, pur con una posizione subordinata delle seconde ai primi per le regole del patriarcato⁴⁸. Il Bottiglieri aggiungeva una quarta *ratio*, che con

⁴⁷ ANDRAEA MOLFESIO, *Commentaria ad consuetudines neapolitanas per quaestiones distributa*, Neapoli, Lazarus Scorignus, Lazarus Scorignus, 1613, p. 174.

⁴⁸ *Ivi*, p. 175. Si veda anche LAELIUS CAPUTUS, *Ad consuetudines neapolitanas*, Neapoli, Lazarus Scorignus, 1623, pp. 161-178.

un appello all'*aequitas* meglio circostanziava la terza, «sed satis videtur esse aequitati consonum, ut mulier gravata in hoc, quod praefertur ei masculum, relevetur in hoc, quod si non dotetur, non praeferatur»⁴⁹.

Ma anche sulle sue *rationes* portanti, l'istituto della *masculiatio* – espressione della consuetudine e dei pragmatici – suscitava dissensi. Altri autori ponevano altri requisiti. D'Alessio aggiungeva, oltre al fatto che la figlia non fosse stata maritata entro il sedicesimo anno e che i fratelli non avessero ricevuto formale richiesta a tempo debito, che il comportamento di questi fosse doloso, «habeant potentiam ac facultatem maritandi, ita ut dolose differant maritare». E aggiungeva che la donna doveva considerarsi *ipso iure masculiata* nel momento in cui i fratelli avessero affermato che non intendevano pagare il paraggio ovvero si fossero resi maliziosamente contumaci. Nel frattempo le alienazioni volontarie e non necessarie di beni erano da considerarsi nulle in relazione alla porzione riservata alla sorella⁵⁰.

Un altro profilo dottrinale dell'istituto si può sintetizzare in una sorta di gioco di parole di Molfese, per il quale *numquam masculiatio sequitur sine culpa masculorum*⁵¹. La *masculiatio* ne risultava definita anzitutto in quanto pena, con un sapore religioso o comunque moralizzatore, andando a riformare la durezza successoria del patriarcato. Era opinione comune, ma fu Bottiglieri che ne accentuò particolarmente questo profilo⁵². L'intero lessico della *masculiatio*, però, è impregnato di maschiezza, il sessismo imperversa in ogni riga, e non è un caso che la parola sia nata dall'uso comune e non dai testi giuridici dotti. *Masculiatio* proviene dal metagiuridico, dalla cultura patriarcale, consuetudinaria e prevalentemente orale.

⁴⁹ CAROLUS ANTONIUS BOTTILERIUS, *De successionibus ab intestato tractatus*, cit., p. 128. L'idea della *masculiatio*, quale fase del processo di miglioramento dei diritti successorii femminili, arriverà sino al XIX secolo: «Ora al paraggio si aggiunge una penale (*masculiatio*), mercé di cui la condizione femminile viene agguagliata alla maschile, circa i dritti di successione» (V. LOMONACO, *Studii storici sui principii della Legislazione*, in «Atti della reale accademia di scienze morali e politiche in Napoli», 13, 1875, p. 157).

⁵⁰ CAROLUS DE ALEXIO, *Meliorationes*, cit., p. 11.

⁵¹ ANDRAEA MOLFESIO, *Commentaria ad consuetudines neapolitanas*, cit., p. 175.

⁵² CAROLUS ANTONIUS BOTTILERIUS, *De successionibus ab intestato tractatus*, cit., *passim*.

Chiunque abbia titolo nella successione *ab intestato* «deve» essere maschio e, se non lo è, deve diventarlo, deve trasformarsi in esso.

1.4. *Il caso della famiglia pirenaica*

Scriveva Strabone, a proposito dei Cantabri, che, accanto a pratiche tradizionali di estrema brutalità, altre ne seguivano che non erano certamente brutali. Un potere inusuale, nell'Antichità, era attribuito fra loro alle donne⁵³. La moglie riceveva la dote dal marito, e le figlie avevano diritti ereditari e procuravano il matrimonio ai fratelli.

Fra Medioevo ed Età Moderna, la specificità consisteva non in un vero e proprio matriarcato, bensì in una singolare eguaglianza fra i due sessi. Nei Pirenei occidentali e centrali – in particolare nel Comminges, Couserans e in sezioni di territori non lontani, fra Paese Basco, Andorra, Navarra, Aragona – fu radicato, sin quasi ad oggi, un diritto tradizionale, che negava i capisaldi dei ruoli domestici e della successione secondo l'esperienza europea occidentale, con una marcata emancipazione del sesso femminile⁵⁴. Restavano il ruolo primario e il vantaggio connessi alla primogenitura, ma il primogenito era il figlio nato per primo, fosse esso maschio (*ainat*) o femmina (*ainada*). Il/la primogenito/a diventava il/la capo-famiglia (*etxeko-jaun*) e restava saldamente a capo della *domus*, mentre i cadetti – maschi e femmine – solitamente se ne allontanavano per andare a vivere altrove, il che avveniva in quelle zone sin verso il 1970⁵⁵. Di fatto, il matrimonio – *marriage croisé* – avveniva sistematicamente fra un/a primogenito/a e un/a cadetto/a. Il marito/cadetto andava a vivere nella casa della moglie/primogenita e viceversa, esclusi i matrimoni fra primogeniti. Oltretutto, davanti alla comunità per diritto tradizionale il matrimonio e la convivenza cominciavano già

⁵³ STRABONE, *Geografia*, III,4,18.

⁵⁴ Per tutti cfr. I. GRATACOS, *Fées et Gestes. Femmes Pyrénéennes: un statut sociale exceptionnel en Europe*, Toulouse, Privat, 1987, ed ivi bibliografia, ma anche J.-F. SOULET, *La vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 1974.

⁵⁵ I. GRATACOS, *Fées et Gestes. Femmes Pyrénéennes*, cit., pp. 77-81.

con gli sponsali, mentre il matrimonio in senso stretto era celebrato solitamente al momento della nascita di un figlio anche vari anni dopo gli sponsali⁵⁶. Tutto il resto avveniva di conseguenza. Il cadetto, che sposava una *airetèra* (ereditiera, primogenita), perdeva il suo cognome, prendeva il *nom de maison* della moglie, portava con sé una dote, era soggetto per le vendite di una certa entità alla previa autorizzazione «maritale» di lei⁵⁷.

In questa esperienza non si avvertì la necessità di una qualche forma di maschilizzazione esteriore, ma nella sostanza, nell'oralità della norma comunitaria condivisa, la primogenita acquistava, pressoché nella loro interezza, le prerogative maschili. Con tutto ciò, restava una famiglia organica e con diversità di ruoli, ma delle due coordinate che identificavano da millenni il potere nella famiglia patriarcale, cioè il sesso e l'età – come già scriveva Aristotele⁵⁸ –, restava soltanto la seconda.

2. *Le «vergini giurate» albanesi*

2.1. *Un patriarcato arcaico*

Proprio in quanto prodotto di società patriarcali, forme di maschilizzazione lecite si ritrovano nei diritti tradizionali di molte parti del mondo, con influenze sulla cultura giuridica dotta, che non possono essere adeguatamente comprese qualora non siano collocate in uno scenario concettuale e antropologico ben più ampio. Se potranno, in prospettiva, sottoporsi ad esame istituti quali, ad esempio, il *mustergil* dell'Iraq meridionale⁵⁹, i *bacha posh* afga-

⁵⁶ *Ivi*, pp. 89-90.

⁵⁷ *Ivi*, p. 94.

⁵⁸ Cfr. M. CAVINA, *Il padre spodestato*, cit., pp. 12-13; Id., *Nozze di sangue*, cit., pp. 15-16.

⁵⁹ Cfr. S. WESTPHAL-HELLBUSCH, *Institutionalized Gender-Crossing in Southern Iraq*, in S.O. MURRAY, W. ROSCOE (ed.), *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*, New York, New York University Press, 1997, pp. 233-243.

ni⁶⁰, le *sadhin* indiane⁶¹, in Europa è noto il fenomeno delle *virginat e bitume* albanesi.

Nel 1855, l'etnografo serbo Milorad Medakovic, mentre svolgeva una ricerca sul campo presso la tribù dei Rovci, al confine tra l'Erzegovina e il Montenegro, riferì di aver incontrato una ragazza di nome Milica che, non avendo fratelli, aveva giurato di rimanere nubile per essere un figlio «surrogato» del padre. La ragazza indossava abiti maschili, portava le armi e nella sua comunità le era stato accordato lo stesso rispetto che spettava a un uomo⁶². Non molti anni dopo, nel 1867, Johann Georg von Hahn, console austro-ungarico nei Balcani ottomani e illustre albanologo, narrò di aver incontrato, nel corso di alcune visite avvenute nel 1863 nella zona di Mat e in altre regioni montuose dell'arcidiocesi di Durazzo, quattro ragazze che avevano pubblicamente rinunciato al matrimonio e avevano deciso di comportarsi come uomini⁶³. Una delle vergini, Martschella di Tena, aveva preso questa decisione perché si era innamorata di un uomo che non poteva sposare⁶⁴, mentre l'altra, Mara di Perlati, perché non aveva voluto prendere per marito un turco di Lurja, l'uomo che suo zio aveva scelto per lei. Quando compì 17 anni, costei

⁶⁰ J. NORDBERG, *The Underground Girls of Kabul: the Hidden Lives of Afghan Girls disguised as Boys*, New York, Crown, 2014; L. ÅHÄLL, *Gender*, in R. BLEIKER (ed.), *Visual Global Politics*, London, Routledge, 2018, pp. 150-156. Sulle parziali analogie fra vergini giurate e *berdache* femminili cfr. A. XHAHO, *Sworn Virgins, male and female berdaches: a comparative approach to the so-called 'third gender' people*, in «Gender Questions», 1, 2013, pp. 112-125.

⁶¹ Cfr. P. PHILLIMORE, *Unmarried Women of the Dhaula Dhar: Celibacy and Social Control in Northwest India*, in «Journal of Anthropological Research», 47, 1991, pp. 33-50.

⁶² M. MEDAKOVIĆ, *Život i običaj Crnogoraca*, Novi Sad, Matica Srpska, 1860, pp. 23-24.

⁶³ J.G. VON HAHN, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*, Vienna, kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1867, pp. 31-33. Sulle prime due, Dilla di Delbinischt e Britza di Bischkasi, Hahn si limita a dire che si la loro maschilizzazione non ha nulla a che vedere con vicende relative a promesse di matrimonio: «Dilla von Delbinischt und Britza von Bischkasi waren noch nicht verlobt, als sie ihr Geschlecht vertauschten, die erste heisst nun Petro, die zweite Jon».

⁶⁴ *Ivi*, p. 32 «Martschella aus Tena im Bezirke von Skella hatte eine Liebschaft mit einem jungen Mann, der in seiner Kindheit mit einer Andern verlobt worden war. Als dieser nun genöthigt wurde, dem Drange der Seinen zu weichen und die ihm Anverlobte zu heirathen, um mit deren Verwandten nicht in Blutfreundschaft zu gerathen, da wechselte Martschella ihr Geschlecht und heisst von da an Dschin».

si presentò agli anziani del paese e spiegò che il turco aveva tentato di costringerla ad abbracciare la fede musulmana, pertanto Mara intendeva diventare uomo per salvarsi l'anima. Così – racconta ancora Hahn – avrebbe chiesto allo zio le armi di suo padre e si sarebbe fatta chiamare Pietro di Perlatai⁶⁵. Tutte e quattro avevano pubblicamente rinunciato al matrimonio e fatto giuramento di rimanere illibate.

Plasmato anche da influenze religiose, e ben noto nella letteratura antropologica, l'istituto delle vergini giurate affonda le sue radici in un'indistinta Antichità. Tatomir Vukanović lo ritiene un relitto di una antichissima età matriarcale greca e latamente europea⁶⁶, mentre Donato Martucci ne evidenzia le radici in sintonia con le note teorie di Bachofen⁶⁷. Chi propone nessi con il mito delle Amazzoni, chi con l'idolatria e il paganesimo, chi con pratiche animistiche, chi col culto della Vergine: diffusa e condivisibile è l'opinione di origini, comunque, precristiane⁶⁸. Che si tratti di un fenomeno antico lo

⁶⁵ *Ivi*, p. 31 «Es leben gegenwärtig vier solcher männlicher Jungfrauen. Die berühmteste ist Mara von Perlatai, also eine Landsmännin von Skanderbegs treuem Feldhauptmann, Peter von Perlati. Sie gehört der Familie der Presa Doj an, und hatte ihre Eltern früh verloren. Ihr Oheim verlobte sie als Kind an einen Türken aus Lurja. Als sie nun 17 Jahre alt geworden und der Türke sie holen wollte, da trat sie vor den Altenrath ihres Ortes und erklärte, dass der Türke sie zwingen würde, seinen Glauben anzunehmen, und dass sie daher, um ihre Seele zu retten, Mann werden wolle. Sie verlangte also von ihrem Oheim die Waffen ihres Vaters und führt sie bis auf den heutigen Tag als Peter von Perlatai».

⁶⁶ T. VUKANOVIĆ, *Virdzine*, in «Glasnik Muzeja Kosova i Metohije», 6, 1961, *passim*.

⁶⁷ D. MARTUCCI, *Donne che diventano uomini? Le vergini giurate nella cultura tradizionale albanese*, in «ANUAC. Rivista della Società Italiana di Antropologia Culturale», 2, 2014, pp. 35-60.

⁶⁸ Per una rassegna delle principali opinioni cfr. F. ÇABEJ, *Sitten und Gebräuche der Albaner*, in «Revue internationale des études balkaniques», 2, 1935, pp. 218-234; I. ZAMPUTI, *Pozita shoqnore e grues malësore shqiptare sipas kanunit*, in «Buletini i Universitetit Shtetëror të Tiranës - Seria Shkencat Shoqërore», 15, 1961, pp. 101-123; A. GJERGJ, *Gjurmë të matriarktit në disa doke të dikurshme të jetës familjare*, in «Buletini i Universitetit të Tiranës - Seria Shkencat Shoqërore», 17, 1963, pp. 284-292; M. BARJAKTAROVIĆ, *Problem tobelija (virdžina) na Balkanskom poluostrvu*, in «Glasnik Ethnografskog Muzeja», 28-29, 1965-1966, pp. 273-286; M.S. FILIPOVIĆ, E. HAMMEL, *Among the people, native Yugoslav ethnography: selected writing*, Ann Arbor, Michigan Slavic Publications, 1981; K. KASER, *Die Mannfrau in den Patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat*, in «Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft»,

dimostra anche la sua estensione oltre i confini geografici, etnici e religiosi. L'istituto era conosciuto nelle regioni montane più remote dei Balcani – soprattutto di maggioranza albanese –, in eguale misura tra le popolazioni ortodosse, cattoliche e musulmane.

Lo *status* di vergine giurata viene espresso con appellativi diversi nelle lingue balcaniche: *tobelija* in Bosnia; *tombelija* in Montenegro; *tybeli* in albanese kosovaro ovvero, ancora, *muzana* o *muskobanj* in serbo-croato. La natura polivalente delle vergini giurate si riflette, almeno in parte, nei diversi termini utilizzati per definirle: *virdzina/virdzin* (vergine giurata), *tobelija* (dal turco *tovbe*, che significa pentimento, voto), *ostajnica* (colei che rimane legata alla famiglia principale, da *ostajati*, che significa rimanere), *momak devojka* (ragazzo-ragazza), *muskobana* o *muskaobanja* (una donna che sembra un uomo e si comporta come un uomo). Tutti questi vocaboli mescolano i generi linguistici nello stesso modo in cui a volte le vergini giurate attraversano le linee sociali di genere. L'area di diffusione – non omogenea – è localizzata nell'ampio territorio montuoso delle Alpi Dinariche, attualmente diviso tra Albania, Kosovo, Montenegro e Bosnia-Erzegovina⁶⁹. Jelka Vince Pallua ritenne di identificare più precisamente lo spazio geografico originario dell'istituto nei pressi del lago di Scutari, tra Shkodra e Trebinje, e attribuì alla mobilità della società pastorale la sua emersione occasionale fuori dai confini dati, tra la baia di Lim e l'Adriatico⁷⁰. Le specificità delle comunità claniche patriarcali e delle tribù di questa regione dinarica – indipendentemente dalle frontiere statali, dalle nazioni e dalle religioni – hanno generato e reso possibile la persistenza di questo fenomeno, che è andato scemando, fin quasi a svanire, soltanto do-

5, 1994, *passim*; A. YOUNG, *Women who become Men. Albanian Sworn Virgins*, Oxford, Berg Publishers, 2001; A. DUSHI, *Virgjëreshat e përbetuara shqiptare: nga praktika e jetës zakonore në objekt studimi antropologjik dhe në subjekt trajtimi letrar*, in ID. (kur.), *Folklori: përtej kufijve*, Prishtinë, Instituti Albanologjik, 2011, pp. 331-355.

⁶⁹ D. MARTUCCI, *Donne che diventano uomini?*, cit., pp. 46-47; M. GUSIĆ, *Ostajnica-tobelija-virdzin kao drustvena pojava*, in M.S. LALEVIĆ (ed.), *Tréci kongres folklorista Jugoslavije*, Cetinje, s.e., 1958, pp. 55-64.

⁷⁰ J. VINCE PALLUA, *Zagonetka virdzine: Etnoloska i kulturnoantropoloska studija*, Zagreb, Institut drustvenih znanosti Ivo Pilar, 2014, pp. 58-59 e pp. 168-169; L. STEVANOVIĆ, M. PRELIĆ, *Becoming a Woman-Man. Notes on the Phenomenon of Sworn Virgins in the Balkans*, in «Aspasia», 17, 2023, pp. 73-93.

po la disgregazione dell'ex Jugoslavia e la caduta del regime di Enver Hoxha. La tradizione del rigido sistema patriarcale tribale sviluppatosi in alta montagna, che ha resistito ai rapidi cambiamenti e alle contaminazioni a seguito dell'invasione turca dei Balcani, attualmente è in gran parte scomparsa nei suoi aspetti strutturali e funzionali.

Per comprendere le specificità e le ragioni di questo, oggi eccezionale ma emblematico, istituto giuridico, verosimile reliquia di società orali sepolte, è necessario soffermarsi sul contesto – fortemente patriarcale – in cui esso è sorto. Il fenomeno delle vergini giurate – afferma Mildred Dickemann – è apparso «principalmente nelle regioni montane, dove un'economia mista pastorale-agricola sosteneva casati patrilineari annidati e impegnati in continue faide. I lignaggi avevano territori definiti ma contesi, codici giuridici orali elaborati, una rigida segregazione sessuale nelle associazioni e nelle attività, e uno *status* nettamente inferiore per le donne rispetto agli uomini»⁷¹. In queste tribù dell'Albania settentrionale la vita sociale è stata regolata per secoli dal diritto consuetudinario, *Kanun*, cioè da un complesso di norme rimaste allo stato orale sino al Novecento. Un diritto tradizionale, rocciosamente arcaico e patriarcale, che è sopravvissuto alla tormentata occupazione ottomana, protrattasi per ben cinque secoli, così come – con più fatica – al cinquantennio di dittatura comunista. Per comprendere il ruolo che ancora oggi questo diritto popolare svolge in Albania occorre liberarsi dalla tentazione di esaminarlo alla luce di categorie occidentali, evitando di cristallizzare il tessuto tradizionale entro le maglie di un vero e proprio corpo normativo, perché ciò equivarrebbe a fraintendere la complessa tradizione popolare, di cui i *Kanun* sono l'espressione apicale⁷².

⁷¹ M. DICKEMANN, *The Balkan sworn virgin: a traditional European transperson*, in B. and V. BULLOUGH, CH. JAMES (ed.), *Gender Blending*, Amherst, Prometheus Press, 1997, p. 198.

⁷² Sul sistema giuridico consuetudinario albanese si veda soprattutto F. PATTETTA, *Introduzione*, in *Codice di Lek Dukagjini ossia diritto delle montagne d'Albania*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1942, pp. 5-45, ma anche M. HASLUCK, *The unwritten Law in Albania*, J.H. HUTTON (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1954, e da ultimo D. MARTUCCI, *Pratiche tradizionali in movimento: il Kanun tra cronaca e tradizione*, in M. GENESIN, J. MATZINGER (hrsg.), *Nordalbanien*.

La scelta di usare il vocabolo *Kanun* risponde a quanto scritto da Giuseppe Valentini:

abbiamo usato il termine tradizione giuridica al singolare (corrispondente del resto al singolare Kanun con cui è conosciuta), perché effettivamente in quella sua parte essenziale è unica e uniforme. Tuttavia si parla anche di kanune (leggi) al plurale. Anzitutto lo si usa al plurale per indicare quegli usi giuridici locali, oppure quelle concrete determinazioni che le comunità locali di tempo in tempo hanno deliberato di apportare alle prescrizioni di massima ed indeterminate del Kanun generale [...]. Ma si suole parlare di kanune come se si trattasse di diversi codici (sempre naturalmente non scritti), ben distinti fra loro⁷⁵.

Si tratta di raccolte di diritto tradizionale albanese che, in larghi ed estesi reticolati, poco visibili ma efficientissimi, hanno disciplinato per secoli l'interno montuoso dell'Albania, da intendersi in senso etnico-linguistico (*Shqipëria Madhe*), comprendente anche la parte meridionale del Montenegro, il Kosovo, una parte della Macedonia e la regione della Ciamuria nel nord della Grecia. L'Albania montuosa non ha conosciuto lo *ius commune*, quel diritto dotto che nell'Europa occidentale ha permeato di sé l'evoluzione giuridica medievale e moderna. La cultura «alta» non è riuscita a penetrare tra le Alpi dinariche e, laddove si è infiltrata, non solo si è trovata di fronte a un magma di norme sociali fluido e inafferrabile, ma è stata anche soggetta a silenziose ibridizzazioni provenienti dal «basso». Questo complesso di prassi giuridiche – civili, penali e politiche, secondo

Linguistisch-kulturhistorische Erkundungen in einem unbekanntem Teil Europas, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2009, pp. 119-136; ID., *I Kanun delle montagne albanesi. Fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Bari, Edizioni di Pagina, 2010; D. HOXHA, *A proposito del diritto tradizionale albanese*, in M. CAVINA (a cura di), *Diritto tradizionale. Itinerari di ricerca fra diritto, storia e antropologia*, Bologna, Il Mulino, 2023, pp. 197-219. In generale su un piano marcatamente divulgativo cfr. S. CAPRA, *Albania proibita. Il sangue, l'onore e il codice delle montagne con la versione integrale del 'Kanun' di Lek Dukagjini e saggi di Gjon Gjemarkaj e Arben Xoxa*, Milano, Mimesis, 2000.

⁷⁵ G. VALENTINI, *Skanderbeg e il Kanun*, in H.G. BECK, A. SCHMAUS (hrsg.), *Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients*, VIII, München, R. Trofenik, 1970, pp. 11-13.

le categorie occidentali – che si era andato formando ed evolvendo, consolidandosi e tramandandosi di generazione in generazione era, infatti, «un diritto poco formalizzato, affidato principalmente a regole elaborate socialmente, divenute consuetudinarie, che venivano trasmesse oralmente»⁷⁴.

Per *Kanun* si intende, quindi, l'intero complesso dei principi, delle istituzioni, delle norme e delle prassi tradizionali albanesi, indipendenti dal diritto statale, quando questo apparve, e con esso conviventi. Ad oggi, accanto ai più celebri *Kanun di Lek Dukagjini* e di *Skanderbeg*, si possiedono le varianti del *Kanun i Malëve* e del *Kanun di Labëria*, relativi alle zone a sud-est del fiume Vjosa, nel meridione del Paese. Si tratta di codici, in qualche modo «creati» nel Novecento da studiosi di varia estrazione culturale, che raccolsero dalla voce della popolazione la grandissima parte delle usanze, sistematizzate e in parte «tradite» secondo approssimativi modelli codicistici di stampo occidentale⁷⁵. In tutte le raccolte di diritto tradizionale albanese possiamo individuare una sezione fondamentale e permanente, immutabile, una sorta di *Grundnorm*, che ricomprende lo statuto della famiglia e i principi etico-morali (*institutiones*): *Besa* (*fides*), *Mikpritja* (ospitalità) e *Burrnija* (virilità). Il principio morale cardine, attorno a cui ruota tutto il sistema giuridico tradizionale, è l'onore (*nder*) – onore del singolo, necessariamente uomo – che è anche patrimonio comune del *fis*⁷⁶, cioè del casato: di esso è custode la donna. Un'altra vasta sezione dei *Kanun* si presenta come accidentale, composta da norme mutevoli secondo il tempo, specialmente in materia di giustizia commutativa, penale e processuale. È la parte che maggiormente ha subito l'influenza del diritto dotto e della religione, e vi compaiono, pertanto, numerose disposizioni relative

⁷⁴ M.R. FERRARESE, *Prima lezione di diritto globale*, Bari-Roma, Laterza, 2012, pp. 45-46.

⁷⁵ F. PATETTA, *Introduzione*, cit., *passim*.

⁷⁶ Leonard Fox, il traduttore inglese del *Kanun*, sottolinea una sorprendente somiglianza tra il diritto consuetudinario degli albanesi del nord e quello dei popoli del Caucaso settentrionale. Citando l'antropologo tedesco di inizio Novecento Adolf Dirr, Fox ci informa che i due sistemi di diritto consuetudinario possono essere considerati praticamente intercambiabili. L. FOX, *Introduction*, in GJ. SHITJEFEN (ed.), *The Code of Leke Dukagjini*, [trad.] New York, Gjonlekj Publishing Company, 1989, pp. xvi-xix.

alla *koiné* cristiana e, in parte, a quella islamica⁷⁷: «Il dominio romano non trapiantò tutto l'organismo del suo diritto se non nelle città» scriveva Giuseppe Valentini «lasciando ai *conventus* delle tribù illiriche una certa autonomia, imitato in ciò, a quanto sembra, dagli imperi che gli succedettero, il bizantino, lo slavo, il veneto e il turco»⁷⁸. È proprio questo amalgamarsi di fonti diverse che, secondo il celebre storico del diritto Pier Silverio Leicht, ha reso l'Albania «una terra privilegiata sia perché ancora in parte conserva un'originalità che altrove è scomparsa sotto l'impulso livellatore dell'uniformarsi del costume, sia perché fu attraverso i secoli un punto di incrocio delle influenze e delle culture, anche giuridiche, più diverse»⁷⁹.

2.2. *La posizione della donna e le ragioni della maschilizzazione*

L'istituto che maggiormente risente di questo caleidoscopio di fonti, fra dettati normativi, regole etiche e cetuali, prassi domestiche e consuetudinarie, è sicuramente la famiglia: una famiglia allargata patriarcale, patrilineare e patrilocale, che rappresenta il fulcro della società tradizionale albanese⁸⁰. I *Kanun* dipingono un sistema sociale fondato su aggregati domestici gerarchici per sesso ed età, sviluppati per cerchi concentrici sempre più ampi con al centro la famiglia nucleare, poi la tribù, la *bajrak*, e infine il gruppo gentilizio denominato *fis*, guidato dal più anziano del ceppo ovvero – nel caso in cui venisse destituito – dal consiglio di famiglia composto dai maschi maggiorenni⁸¹. Nessuna regione dei Balcani ha creato un modello

⁷⁷ Questa dicotomia è stata evidenziata da Giuseppe Valentini, uno dei primi missionari gesuiti a cui si deve l'inizio dello studio del diritto tradizionale albanese: «io lo dividerei in due parti [il Kanun], l'una di massima, l'altra decretale; o sotto altro punto di vista, l'una fondamentale e immutabile, l'altra accidentale e mutabile». Cfr. G. VALENTINI, *Considerazioni preliminari e generali sul «Kanun» detto «di Lek Dukagjini»*, in «Studime e Tekste», serie I, Juridike, 1, 1943, p. 49.

⁷⁸ G. VALENTINI, *Il clero cattolico e il diritto tradizionale albanese*, in «La Civiltà Cattolica», 95, 1994, p. 73.

⁷⁹ P.S. LEICHT, *Note alle consuetudini giuridiche albanesi*, in «Lares», 14, 1943, pp. 127-139.

⁸⁰ Cfr. G. LERNER, *The creation of patriarchy*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 219.

⁸¹ Cfr. R. DARESTE, *Les anciennes coutumes albanaises*, in ID., *Nouvelles études d'histoire du droit*, III, Paris, Larose et Forcel, 1906, pp. 53-75; S. VILLARI,

patriarcale più oppressivo per le donne di quella del nord dell'Albania. Nel 1910, Edith Durham ne ha descritto gli altopiani settentrionali come «the only spot in Europe in which the tribal system has been preserved intact up to the present day and along with it a mass of very ancient customs [...] and primitive conditions»⁸². Le famiglie di quei territori erano così fortemente patrilineari che si riteneva che un bambino «s'ka gjakun e nanes», cioè non avesse sangue «materno», ma solo quello paterno. Questo perché il diritto consuetudinario distingue i legami di parentela tra la femmina e i suoi consanguinei (*gjini*) da quelli intercorrenti fra il maschio e i suoi consanguinei (*gjak*)⁸³. In particolare, il *Kanun* considera i legami di consanguineità fra parenti per via maschile (*lisi i gjakut* – albero del sangue) ben più rilevanti di quelli tra consanguinei per via femminile (*lisi i tamlit* – albero del latte)⁸⁴. Si tratta di una distinzione rilevante se si considera che alla donna erano negati tutti i «diritti del sangue», vale a dire tutti quei diritti che il *Kanun* riconosce ai soli maschi, come ad esempio il diritto alla successione *mortis causa* o il diritto di proprietà fondiaria⁸⁵. La donna non poteva partecipare al consiglio

Le consuetudini giuridiche dell'Albania nel Kanun di Lek Dukagjin, Roma, Società Editrice del Libro Italiano, 1940, pp. 18, 75-79, 81-82, 99-100; M. CAVINA, *Il padre spodestato*, cit., pp. 285-290.

⁸² E. DURHAM, *High Albania and its Customs in 1908*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 40, 1910, p. 457.

⁸³ B. PALAJ, *Sul Kanun delle Montagne*, in «Studime e Tekste», serie giuridica, 1, 1943, p. 131.

⁸⁴ «La discendenza da parte del padre si chiama l'albero del sangue (della consanguineità)» (KLD §700), «La discendenza per parte della madre si chiama "l'albero del latte" (dell'affinità)» (KLD §701). Si vedano G. VALENTINI, *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, in «Annali Lateranensi», IX, 1945, p. 24; A. DOJA, *Le sexe de la naissance*, in «Mélanges. Ethnologie française», 25, 1995, p. 651; ID., *À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises*, in «La Ricerca Folklorica», 38, 1998, pp. 63-74; D. MARTUCCI, *Donne che diventano uomini?*, cit., p. 37.

⁸⁵ «La proprietà è legata al sangue, e quindi agli uomini, l'intero sistema che giustifica tale affermazione, elimina allo stesso tempo le donne, che non trasmettono il sangue, e di conseguenza neanche la proprietà» (P.H. STAHL, *La regione tribale albanese*, in «Incontri meridionali», 8, 1988, p. 53). Cfr. anche G. VALENTINI, *Il clero cattolico e il diritto tradizionale albanese*, in «La civiltà cattolica», II, 1944, pp. 111-137; A.J. SHRYOCK, *Autonomy, Entanglement, and the Feud: Prestige Structures and Gender Values in Highland Albania*, in «Anthropological Quarterly», 61, 1988, pp. 113-118.

del villaggio, né testimoniare individualmente (KLD §561) o collettivamente (KLD §1045), né poteva essere accettata la sua delazione (KLD §1088)⁸⁶.

In un siffatto contesto, lo spazio riservato al genere femminile era estremamente circoscritto. La nascita di una figlia era considerata una vera e propria sventura, perché le donne «nascevano per la famiglia del marito e non per quella del padre», posto che tramandavano il solo sangue della casa maritale⁸⁷. Si legge, infatti, nel *Kanun* che al momento della nascita di una femmina «piangevano perfino le travi di casa»⁸⁸. Scriveva il missionario Ernesto Cozzi che «se la nascita d'un figlio maschio (*dial-i*) vien salutata da parte dei parenti ed amici con spari di fucile, in segno di gioia, e tutti i vicini si effondono in congratulazioni coi genitori ed in interminabili auguri all'indirizzo del neonato, la nascita d'una figlia (*vaiz-a*) forma una vera delusione pei genitori»⁸⁹. Ma non solo. Secondo il *Kanun* più noto e influente d'Albania, quello cosiddetto di Lek Dukagjini [KLD III.5.29], la donna risulta essere sotto una rigidissima potestà dei maschi della famiglia:

Grueja asht shakull per me bajtë / Grueja njifet si calikë per me bajtë sa të jetë në derë të burrit, se prindja s'hjekin dore prej sojet, e ndalin per vedi e mbi vedi të përgjegjmen per te, por edhe me lypë arsye, me ba me e gjetë gja⁹⁰.

⁸⁶ «Prej cdo beje granija e fmija jane te jashtuem prej Kanunit» (KLD §561); «Poronike do te jene asish: a) qi mos te jene gjete ne be te rrejshme; b) qi mos te ke ne ndo'i mllef as kundra lagjes, qi ban be, as kundra asaj, qi veshtron ben; c) qi mos te jene gjind lloftare, qi vjerrin shpirtin ne krrabe per nje mulle buke; d) qi, nemose me hamende, mund te diejn ndo'i pune, a mund t'a hetojn ma letas; e) s'do te jene gra, 'se kanuja si xen; f) qi mos te jene te betuem e mnisa» (KLD §1045); «Gruen s'e xen kanuja per kapucar» (KLD §1088).

⁸⁷ Il *Kanun* distingue già nel linguaggio i legami di parentela che intercorrono tra la donna e la famiglia d'origine (*gjini*) da quelli tra l'uomo e i suoi consanguinei (*gjak*). Cfr. D. MARTUCCI, *L'albero del latte. La donna nel diritto consuetudinario albanese*, in «Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto», 2, 2012, pp. 181-206.

⁸⁸ Cfr. D. MARTUCCI, *Donne che diventano uomini?*, cit., p. 37.

⁸⁹ E. COZZI, *La donna albanese*, cit., p. 314.

⁹⁰ *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, S. GJËÇOVI (kur.), s.l. [Lezhe], s.e., s.d. [1999], p. 19. [La donna è un otre da tenere / La donna è un contenitore che deve «portare» finché si trovi nella porta (= a casa) del marito, se i genitori non rinunciano a lei e risultano responsabili per lei per se stessi e sopra se stessi, ma anche per chiedere

La netta subordinazione femminile legittimava l'eventuale violenza esercitata su di lei dal padre, dai fratelli o dal marito⁹¹, perché la donna non ha onore, «*erz s'kaa*». In molte regioni dell'Albania settentrionale, i genitori della sposa – nel giorno del matrimonio – affidavano al giovane marito un «proiettile di corredo» all'interno della dote, con il quale lo sposo aveva il diritto di uccidere la moglie se ella avesse tentato di lasciarlo o se lo avesse tradito. Secondo il *Kanun*, se la ragazza non si sottometteva e non sposava l'uomo scelto per lei dal padre, doveva essergli consegnata con la forza insieme ad una cartuccia: se la ragazza avesse tentato di fuggire, il marito avrebbe potuto ucciderla con la cartuccia dei genitori e, se così fosse stato, il sangue della ragazza sarebbe stato «perso» e sarebbe rimasto non vendicato, essendo l'impulso alla sua uccisione munito del benessere del padre. L'uxoricidio poteva essere legittimamente commesso in caso di adulterio e di inosservanza delle regole tradizionali nei confronti degli ospiti. Per questi due atti di infedeltà il marito aveva il diritto di uccidere la moglie, senza incorrere in una faida di sangue, poiché i suoceri ne avevano garantito la condotta con la cartuccia⁹². Sebbene in linea di principio l'uomo non avesse diritti sulla vita della donna, gli era tuttavia riconosciuto il potere «di picchiarla e di legarla se disprezzava le sue parole e i suoi ordini»⁹³.

ragione se fa o se le succede qualcosa]. Le traduzioni che qui si propongono differiscono parzialmente da quelle comunemente circolanti.

⁹¹ I. WHITAKER, *A Sack for Carrying Things: the Traditional Role of Women in Northern Albanian Society*, in «*Anthropological Quarterly*», 54, 1981, pp. 146-156.

⁹² Il *Kanun* di Lek Dukagjini definisce al paragrafo 33 i doveri della moglie (KLD §33): «*Grueja a ne detyre: a) me i a ruejte nderin burrit; b) me i rroge pa zhibla; c) me i ndej nen sundim; d) m'u pergjegje detyrve te kunores; e) me rrite e me mkambe fmin me ndere; f) me i ndeje gadi me te veshmen e te mbathmen (kah e qepmja); g) mos me i u perzie ne fejes te te bijve e te te bijave [preservare l'onore di suo marito, servire suo marito in modo irreprensibile, sottomettersi al suo dominio, adempiere ai suoi doveri coniugali, allevare i suoi figli con onore, tenere vestiti e scarpe in buon ordine, e non interferire nei fidanzamenti dei suoi figli e delle sue figlie]*». Quanto ai diritti, invece, si limita a una sola frase nel paragrafo 34: «*Tagri i grues. Grueja ka tager me lypë prej burrit të mbajtmen, veshen e mbathen [La moglie ha il diritto di chiedere al marito il sostentamento, i vestiti e le scarpe]*».

⁹³ KLD §58 «*Tagri i burrit mbi gruen. Burri ka tager: a) me kshellue e me qortue gruen; me rrahë e me lidhë gruen e vet, kur te mbrijë me i a perbuzë fjalën e urdhnit*».

La famiglia era governata da *Zoti i shtëpisë* – signore della casa – e, secondo il *Kanun*, alla morte del padre il dominio della casa spettava al primogenito, riconoscendo come erede soltanto il figlio e non la figlia⁹⁴. Per uscire da questa sottomissione la donna aveva una sola possibilità: diventare vergine giurata (KLD XII.23.1228), guadagnando così tutti i diritti maschili, salvo quelli politici:

Virgjinat (femnat, qi veshen si burrë): s'veçohen prej grash tjera, posë qi janë të lira me ndejë nder burra, porse pa tager zanit e kuvendit [*Le vergini (donne che si vestono da uomo) non si distinguono dalle altre donne, se non per il fatto che sono libere di stare fra gli uomini pur senza diritto di parola e di voto*]⁹⁵.

Essa viene chiamata *burrnesha*, cioè «maschia» (in albanese, *burrë* [uomo] + *neshë* [suffisso femminilizzante]), ovvero *virgjinat e bitume*, cioè «vergine giurata». Il termine deriva dal fatto che la metamorfosi in uomo si compie sulla base di un giuramento di verginità – variabili le formalità – davanti a testimoni: è attestata, di massima, la presenza di dodici anziani del villaggio⁹⁶. Sul punto si è rilevata l'assonanza, anche nel numero, con i *coniuratores longobardi*⁹⁷.

⁹⁴ Presso le tribù dell'Albania settentrionale il diritto tradizionale proibiva alle donne di comparire davanti agli uomini che visitavano le loro famiglie, nessuna donna mangiava con il marito, mangiare con una donna era considerato degradante per un membro della tribù. F. TARIFA, *Balkan Societies of 'Social Men': Transcending Gender Boundaries*, in «Societies without borders», 2, 2007, pp. 75-92.

⁹⁵ *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, cit., p. 108.

⁹⁶ Scrive Edith Durham: «if she could find twelve elders of her tribe group to act as con-jurors she could swear perpetual virginity. If she broke the vow the honour of the con-jurors was blackened and a blood-feud ensued. It was not easy for her to find twelve con-jurors» (E. DURHAM, *Some tribal origins laws and customs of the Balkans*, London, Georg Allen & Unwin Ltd., 1928, p. 194). Si veda soprattutto A. GJERGJI, *Gjurmë të matriarktit në disa doke të dikurshme të jetës familjare*, cit., p. 286, ma anche M. DICKEMANN, *The Balkan Sworn Virgin. A Cross-Gendered Female Role*, in S.O. MURRAY, W. ROSCOE (ed.), *Islamic Homosexualities: culture, history, and literature*, New York, New York University Press, 1997, p. 200.

⁹⁷ Su questa analogia sia consentito rinviare a D. HOXHA, *A proposito del diritto tradizionale albanese*, in M. CAVINA (a cura di), *Diritto tradizionale*, cit., pp. 197-219.

La condizione per emanciparsi dalla inferiorità di genere è, dunque, la rinuncia all'intera natura fisica e morale di donna, cattolica ovvero – sebbene più raramente – ortodossa o musulmana⁹⁸. Si tratta di un fenomeno che, pur essendo circoscritto nelle sue coordinate geografiche e demografiche, è di notevolissimo interesse in quanto singolare prodotto del patriarcato albanese, probabilmente il più radicale nell'intera storia europea. O forse l'unicità albanese tale ci appare, in quanto l'arcaica arretratezza dell'area ha conservato – sino a oggi e, quindi, sino alle analisi degli studiosi otto-novecenteschi – istituti di diritto tradizionale orale, che ben poterono essere maggiormente diffusi, come attestano le tracce sovracitate in Iran, Afghanistan e India.

Le *burrnesha* si maschilizzano anche nell'abbigliamento. Indossano i pantaloni del padre di famiglia, vivono la loro vita come fossero uomini e come uomini sono considerate dal diritto e dalla comunità, pur nella consapevolezza della loro natura femminile. Si attribuiscono un nome maschile, si vestono con abiti virili⁹⁹, portano capelli corti. Rinunciando al sesso, alla maternità, ai figli, guadagnano lo *status* di uomini a tutti gli effetti, a eccezione dei diritti politici: vendicano i torti, portano le armi, possono acquistare proprietà immobiliari ed ereditare¹⁰⁰, tutti diritti che i *Kanun* riservano esclusivamente ai maschi. Rappresentano la famiglia, ne difendono il ruolo sociale e acconsentono al matrimonio delle sorelle. La conversione assume, quindi,

⁹⁸ R. GRÉMAUX, *Donna diventa uomo nei Balcani*, in F. BISOGNO, F. RONZON (a cura di), *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere tra culture*, Milano, Il Dito e La Luna, 2007, pp. 209-210.

⁹⁹ L'abbigliamento maschile è un aspetto particolarmente rilevante della maschilizzazione delle vergini giurate, come sottolinea A. YOUNG, *Women who become Men*, cit., pp. 97-110.

¹⁰⁰ A proposito del diritto di ereditare, le consuetudini erano varie. Cozzi scrive che «presso le tribù dell'Albania la donna è inabile a ereditare. Però in base al principio delle leggi consuetudinarie che cioè “due ragazze formano un maschio”, se due figlie rimangono orfane, e dichiarano di rimaner ‘vergini’, esse godono vita natural durante l'usufrutto di tutta la sostanza paterna, sebbene vi siano altri eredi maschi. Se invece rimane orfana una sola figlia e senza avere altri congiunti maschi, questa di solito può godere pure l'usufrutto dell'eredità paterna fino a che rimarrà “vergine”. Ma se essa avesse altri attinenti maschi, questi devono provvedere al suo sostentamento» (E. COZZI, *La donna albanese con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari*, in «Anthropos», 7, 1912, p. 318). Si veda anche I. ZAMPUTI, *Pozita shoqnore e grues malësore*, cit., pp. 103-106.

una dimensione giuridico-sociale che permette alla donna di acquisire uno *status* sostanzialmente pari a quello dell'uomo: rinunciando alla sua femminilità, essa consegue un «onore» maschile.

La «maschia» che veniva meno al giuramento era punita con la morte, anticamente – pare – per lapidazione nel Montenegro, per rogo nell'Albania del Nord¹⁰¹. Una volta prestato il giuramento, la donna non poteva cambiare idea per assumere nuovamente ruoli femminili. Infrangerlo avrebbe portato vergogna all'intera famiglia e al *fis*. Coon evoca l'eventualità che una vergine rompa il suo giuramento e si sposi: sarebbe bruciata viva, ma non si conoscono casi del genere¹⁰². Le tradizioni – come sempre – variavano localmente fra loro. In altre aree balcaniche, infatti, lo *status* di vergine giurata – quantomeno dalla fine dell'Ottocento – sembra potesse essere formalmente abbandonato, per ritornare al genere femminile ed eventualmente al matrimonio¹⁰³.

La rottura del giuramento e il successivo matrimonio della vergine giurata potrebbero, però, anche legittimare una faida di sangue e mettere lei e i maschi della sua famiglia a rischio di essere uccisi. Il rifiuto del fidanzato precedente significava anche il rifiuto della sua famiglia, con la quale il fidanzamento era stato solitamente concordato alla nascita di lei, con conseguente disonore e obbligo di vendetta.

Le vergini giurate erano – e sono –, pertanto, donne biologiche e «uomini sociali», ovvero donne per natura e uomini in società per scelta personale o del padre, che in mancanza di figli maschi designava solitamente per questo ruolo la figlia più giovane¹⁰⁴. Quattro erano le *causae* di tale genere di maschilizzazione:

1. *La gestione del patrimonio familiare*. Ciò avveniva allorché morissero i genitori e mancassero fratelli adulti, cioè di almeno 15 anni compiuti.

¹⁰¹ R. GRÉMAUX, *Donna diventa uomo nei Balcani*, cit., p. 202.

¹⁰² C.S. COON, *The mountains of Giants. A racial and cultural study of the north Albanian Mountain Ghegs*, Cambridge-Massachusetts, Peabody Museum Press, 1950, p. 24; A. GJERGJI, *Gjurme te matriarkatit*, cit., p. 290.

¹⁰³ L. GAVRILOVIC, *Tobelije*, in «*Glasnik Etnografskog muzeja*», 47, 1986, pp. 67-79.

¹⁰⁴ A. YOUNG, 'Sworn Virgins' as Enhancers of Albanian Patriarchal Society in Contrast to Emerging Roles for Albanian Women, in «*Etnološka Tribina*», 39, 2009, p. 121.

2. *La dimostrazione di affetto filiale.* Nel caso in cui i genitori fossero inabili al proprio sostentamento e non avessero avuto figli maschi, a essere minacciata non era solo la patrilinearità, ma anche il funzionamento economico del *fis*, soprattutto in quelle situazioni in cui il padre era assente o era morto. Si usava, infatti, indurre una figlia ad assumere il ruolo di vergine giurata, al fine di trasmetterle per via ereditaria le proprietà della famiglia qualora mancassero figli maschi, non essendo questo ammesso in linea femminile, *linja e tamblit*. Fu questo il caso, ad esempio, di Mikas (Milica) Karadzic (ca. 1862-1934), che già dalla nascita, subito dopo la morte del padre, venne cresciuta come un maschio e si comportò sempre come tale¹⁰⁵. Una *burrneshë* è una donna che ha scelto – o è stata costretta a scegliere da antiche leggi consuetudinarie – di diventare uomo e di vivere la sua vita come tale. In qualche modo, pertanto, la trasformazione di una figlia in figlio rappresentava anche un espediente per la difesa del sistema patrilineare. In particolare, una figlia maschilizzata era in grado di ereditare la terra, di portare avanti il culto domestico della famiglia e, persino, di continuare la discendenza familiare, fungendo da padre adottivo del figlio di una sorella, come nel caso di Drko Memić che, diventando uomo, poté adottare *de facto* il nipote, lasciandogli poi il lignaggio e l'intero patrimonio, quando morì nel 1956¹⁰⁶. Tatomir Vukanović, invece, riporta il caso di una vergine giurata albanese, Salija, che aveva incontrato in Me-tohija (Kosovo) e che si era maschilizzata col nome di Sali, avendo

¹⁰⁵ Poiché il padre era morto in battaglia prima che Milica nascesse, la madre di suo padre e la madre di lei la prepararono a diventare un maschio “padrone di casa”. «Milica was called with a male form of her name, Mikas, and nobody has ever, not even today, called her differently. [...] She occupies herself only with male jobs, celebrates her father’s Patron Saint [krsna slava] [...]. When she was young she went to battles, in short, in everything she behaves as a man-head of the household. All her surroundings respect her for that. As she could not marry, she remained in the house alone, and in her old age was very poor. [...] She herself would find it a grave insult if she were called a woman»: M. GUŠIĆ, *Pravni položaj ostajnice - virđineše u stočarskom drustvu regije Dinarida*, in V. ČUBRILOVIĆ (ed.), *Odrebe pozitivnog zakonodavstva i običajnog prava o sezondavstva i običajnog prava o sezonskim kretanjima stočara u Jugoistočnoj Evropi krozvekovne*, Beograd, Srpska akademija nauka i umetnosti, 1976, p. 271.

¹⁰⁶ M. BARIJAKTAROVIĆ, *Problem tobelija (virđzina) na Balkanskom poluostrvu*, cit., pp. 273-274.

rifiutato un matrimonio per porsi in condizione di allevare il fratello minore¹⁰⁷.

3. *La ripulsa di un matrimonio imposto e indesiderato*. Qualora la donna fosse già stata impegnata in fidanzamento, prima di farsi vergine giurata doveva risolvere il problema della vendetta del promesso sposo e della famiglia di lui. A tale scopo doveva presentare dei *dorzan*, cioè dei mallevadori, i quali garantissero che non avrebbe mai preso marito, restituendo al contempo l'eventuale dote già assegnata¹⁰⁸. Barjaktarović ricorda i casi di Dula Hasanović e Duna Sabanović Murtezaj che, agli inizi del Novecento, divennero vergini giurate per sfuggire a matrimoni indesiderati: ambedue si maschilizzarono¹⁰⁹.

4. *La vendetta di sangue*. Merita maggiore attenzione l'influenza che la spirale delle vendette nel nord dell'Albania esercitò sulle concrete dinamiche dell'istituto delle vergini giurate. In una terra arida e tormentata da turbolenze cruente, che conducevano spesso a situazioni di latitanza per i membri maschili della famiglia – vuoi perché morti, vuoi perché *të ngujuar*, cioè imprigionati in casa per non essere uccisi in una faida –, essere *burnesha* consentiva alla donna di «supplire» a importanti funzioni maschili¹¹⁰, risolvendo alcune ricorrenti patologie della famiglia patriarcale¹¹¹.

¹⁰⁷ T. VUKANOVIĆ, *Virzine*, in «Glasnik Muzeja Kosova i Metohije», 6, 1961, p. 91: «[Salija] [...] took a male name Sali. All her life she remained in her parental house, raised her brother's children, and was the head of the household [...] She did all the male jobs, in the house and the field, living a male's life for years».

¹⁰⁸ E. COZZI, *La donna albanese*, cit., pp. 318-319; A. DOJAN, *Instrumental Borders of Gender and Religious Conversion in the Balkans*, in «Religion, State and Society», 36, 2008, p. 61; D. MARTUCCI, *L'albero del latte*, cit., p. 186.

¹⁰⁹ M. BARJAKTAROVIĆ, *Problem tobelija (vidzina) na Balkanskom poluostrvu*, cit., p. 278.

¹¹⁰ J. STRAUSS, *The Virgins Who Live Like Men and Treat Women as Inferior*, in «Daily Telegraph», 6 Feb. 1997, p. 15.

¹¹¹ Sul legame tra vendetta e vergini giurate si veda G. VON HAHN, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*, cit., p. 31 «Ein solcher Geschlechtswechsel ist auch das einzige Mittel für ein Mädchen, um sich von einem Verlöbniß loszusagen und ihre Angehörigen vor der Blutrache der Familie des verschmähten Bräutigams zu bewahren». Più recentemente B. DENICH, *Sex and power in the Balkans*, in M.Z. ROSALDO, L. LAMPHERE (ed.), *Woman, culture and society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

2.3. *La vergine giurata come uomo sociale*

La maschilizzazione di queste donne albanesi non passa solo attraverso il linguaggio, ma si manifesta anche nella scelta di tagliarsi i capelli e di indossare abiti virili, il tipico copricapo maschile (*ksula*) e il *xhurdi*, un giacchetto di lana usato esclusivamente dagli uomini, in assonanza – come si è visto – con le coordinate usuali nella maschilizzazione in Europa occidentale. Sono numerosi, infatti, gli studiosi che hanno inserito le vergini giurate all'interno della categoria del *cross-dresser*, tanto che si è parlato esplicitamente di «Albanian custom of female transvestitism»¹¹². Che il fenomeno non fosse omogeneo, peraltro, già lo aveva rilevato Ernesto Cozzi nei primi anni del Novecento:

Succede talvolta che le ragazze rimaste “vergini” prendono pure il vestito da maschio ed anche le armi, ed assumono pure un nome maschile: però tali casi sono relativamente assai rari. Imperocchè sia nella Piccola come nella Grande Malcchia si ritiene talcosa come onta e vergogna. Sta il fatto che fra tutte le vergini della Piccola Malcchia solo due nella tribù di Suma vestono da uomo, però senza portare l'armi, ed una nella tribù di Plani, la quale però usa i vestiti di maschio solo allorché deve recarsi al monte col gregge. Nella Grande Malcchia, dove non sono poche le “vergini”, ne avvenne una nella tribù di Reçi, ragazza di 14 anni, che nel suo abbigliamento maschile difficilmente si indovina il suo sesso; ed un'altra nella tribù di Lohe, certa Marùka e Kol Dods, la quale veste regolarmente da uomo e s'aggira sempre armata, mostrandosi in tutto il suo portamento quale un maschio, e facendo uso più d'una volta del suo fucile nelle lotte della tribù. Oltre a queste due se ne danno due nella tribù di Hoti, certa Gjyste e Gjek Palóks e certa Cub Dashia. Eccettuate queste nominate in nessun'altra tribù della Grande e della Piccola Malcchia si danno delle vergini che portano i vestiti da uomo e le armi, malgrado le asserzioni e le fotografie pubblicate in questo riguardo su d'un periodico tedesco, e mi rincresce che l'autore, tratto in inganno da false informazioni, sia incorso in molte inesattezze su questo soggetto¹¹³.

¹¹² A.J. SHRYOCK, *Autonomy, Entanglement, and the Feud*, cit., p. 116.

¹¹³ E. COZZI, *La donna albanese*, cit., p. 319.

Non diversa era la posizione di Giuseppe Valentini:

Se [le vergini] intendono di mascolinizzarsi possono in vario grado assumere veste maschile: il primo grado consisteva nel tagliarsi i capelli, portare berrettino e bende intorno al capo come gli uomini, nonché il *xhurdí*, capo di vestiario che, fuori della Mirdita, è esclusivo degli uomini; il secondo grado consisteva nel vestire interamente da uomo; il terzo nel portare anche le armi; il secondo e ancor più il terzo erano casi però rari; il terzo avveniva più ordinariamente in famiglie in cui non rimanesse vivo maschio alcuno per fare una vendetta¹¹⁴.

La stessa varietà è stata sottolineata anche da Schulz, autore di un articolo sul settimanale *Woche* contro cui aveva polemizzato Cozzi. L'autore tedesco aveva affermato che nel 1907, nelle tribù cattoliche della Malsija, su un totale di circa 200 *Virschen*, soltanto tra le 10 e le 15 unità erano completamente vestite da uomo e ancor meno portavano usualmente le armi, mentre la larga maggioranza delle *virgineshë* erano abbigliate da donna e l'unico elemento che contrassegnava il loro speciale *status* era una bianca *çalma*, che ne avvolgeva il capo¹¹⁵. A seguito delle trasformazioni consuetudinarie, secondo Ernesto Cozzi, la totale maschilizzazione – comprensiva dell'abbigliamento da maschio, delle armi e del nome maschile – sarebbe divenuta più rara davanti all'affermazione di forme e modalità più moderate, al punto che ne restavano soltanto pochi casi, in quanto l'opinione pubblica locale avrebbe considerato questa

¹¹⁴ G. VALENTINI, *Il clero cattolico e il diritto tradizionale albanese*, cit., p. 29. Ne fanno eco le parole di Durham (E. DURHAM, *Some tribal origins laws and customs of the Balkans*, cit., pp. 194-195): «In the Malsia e Madhe she can, if she pleases, dress as a man. She associates with the men on equal terms, and eats and smokes with them. She may carry arms. [...] I met altogether four virgins who wore men's clothes, but none carried arms. [...] Among the Dukagini I met several virgins, but all wore women's dress. [...] In the Dukagini tribes, where the virgins do not wear men's dress, they cannot inherit and live on and work the land during their life-time as in Malsia e Madhe».

¹¹⁵ E. SCHULZ, *Albanisches Mannweibertum*, in «Die Woche. Moderne Illustrierte Zeitschrift», 40, 1907, pp. 1758-1763, particolarmente p. 1760 «Unter den etwas zweihundert Virschen, die in zehn Pfarreien der verschiedenen Stämme gezählt werden, machen von dieser Erlaubnis nur 10 bis 15 Gebrauch; alle anderen fragen Frauenkleidung und zeichnen sich nur durch ein be sonderes Kopftuch von weißer Farbe aus».

prassi estrema quale oggetto di «vergogna»¹¹⁶. Verosimilmente tali mutamenti furono determinati da influenze religiose, giacché il travestitismo era osteggiato sia dal cristianesimo sia dall'Islam. Gli altri osservatori novecenteschi registravano, invece, di massima una perdurante maschilizzazione nell'abbigliamento e nelle armi. Fu René Grémaux il primo a collocare il dibattito sull'identità di genere e a coniare il concetto di «uomo sociale», al di là dell'eventuale tribadismo:

With regard to the virgins' role in the prevalent man/woman division, it must be stressed that its impact is not merely affirmative. Virgins challenge common concepts of femininity, of which motherhood and dependence on men are basic traits, and moreover they threaten the clear-cut demarcation of both genders. In transvestite Balkan virgins, we see this inherent ambiguity and ambivalence substantially reduced by their classification as "social men", as well as by prescriptions and restrictions concerning their sexual behaviour¹¹⁷.

L'antropologa Mildred Dickemann descrive le vergini giurate come «transgendered individuals who have become social men leading masculine lives»¹¹⁸. Roland Littlewood le interpreta seguendo le concezioni di Georg Simmel, per cui l'introduzione di un terzo elemento in un sistema binario pervasivo può servire a mitigare l'assolutezza di quest'ultimo. Le vergini giurate, quindi, sono generalmente percepite come donne che diventano uomini (*gender crossing*) piuttosto che come espressione di un «terzo sesso» (*multiple gender*)¹¹⁹, restando salvo il binarismo di genere.

Tutti questi studiosi leggono il fenomeno nell'ottica dell'inversione di genere, focalizzando l'attenzione sul fatto che una donna per nascita – intesa come categoria biologica – diventa a tutti gli

¹¹⁶ E. COZZI, *La donna albanese*, cit., p. 319.

¹¹⁷ R. GRÉMEAUX, *Woman becomes man in the Balkans*, in G. HERDT (ed.), *Third sex, Third gender*, New York, Zone Books, 1994, p. 246.

¹¹⁸ M. DICKEMANN, *The Balkan sworn virgin: a traditional European transperson*, in L. VERN BULLOUGH, CH. JAMES (eds.), *Gender Blending*, Amherst, Prometheus Press, 1997.

¹¹⁹ R. LITTLEWOOD, *Three into two: the third sex in Northern Albania*, in «Anthropology & Medicine», 9, 2002, pp. 37-50.

effetti un uomo secondo alcuni, ovvero al tempo stesso un uomo e una donna secondo altri¹²⁰. Pertanto, il genere «fluido» delle vergini giurate sarebbe una questione di performatività estremamente interessante, usando l'idea di *performance* espressa da Judith Butler, in cui il genere è inteso quale categoria discorsiva, prodotta ed eseguita attraverso la stilizzazione di genere del corpo: «there is no gender identity behind the expression of gender; that identity is performatively constituted by the very 'expressions' that are said to be its results»¹²¹. Butler sostiene, dunque, una prospettiva che interpreta il genere come frutto di atti performativi, determinati da norme sociali¹²²: l'adozione fattuale di comportamenti tipicamente maschili, quali l'abbigliamento e gli atteggiamenti virili, trasformerebbe queste donne in uomini¹²³. A supporto della teoria del terzo sesso e della difficoltà di includere le vergini giurate all'interno del binarismo di genere, Tatomir Vukanović ricorda che, pur essendo queste donne maschilizzate considerate uomini sociali, rimanevano donne, tanto che nel contesto sociale delle faide erano trattate come tali. Una vergine giurata era, nel contempo, sia uomo e donna sia «né uomo né donna», *between* e *betwixt*. Dello stesso avviso sono Stevanović e Prelić, per i quali, anche quando le vergini giurate accettano completamente il nuovo ruolo sociale di uomo, esse non cessano di essere donne, diventando, quindi, contemporaneamente donna e uomo.

¹²⁰ Ciò corrisponde alla distinzione tra natura e cultura, tra sesso biologico e genere socialmente costruito nel modo in cui gli antropologi, a partire da Margaret Mead e le femministe della seconda ondata, comprendevano quelle categorie. Il sesso è inteso come pre-discorsivo e iscritto nel corpo, «silenzioso nella sua materialità, mentre il genere è, invece, una conseguenza sociale e culturale del sesso»: M. MEAD, *Sex and temperament in three primitive societies*, New York, Morrow, 1963, pp. 280-281.

¹²¹ J. BUTLER, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1999, p. 33.

¹²² M. ROSSI, *Documenting ambiguous gender identity in the mountains of Albania*, in «Ambigua. Revista de Investigaciones sobre Género y Estudios Culturales», 5, 2018, pp. 80-109.

¹²³ Per tale tesi si vedano soprattutto R. GRÉMAUX, *Woman Becomes Man in the Balkans*, in G. HERDT (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York 1996, pp. 241-281; ID., *Donna diventa uomo nei Balcani*, cit., pp. 177-219. E più recentemente anche L. STEVANOVIĆ, M. PRELIĆ, *Becoming a woman-man. Notes on the phenomenon of sworn virgins in the Balkans*, in «Aspasia», 17, 2023, pp. 73-93.

E, infatti, taluni termini utilizzati per identificarle rilevrebbero tale *cross-gendering*: è il caso di *devojka-momak* (*girl-boy*) o di *momak-devojka* (*boy-girl*)¹²⁴. Tuttavia, anche per coloro che abbracciano la teoria del terzo sesso o quella del *cross-gender*, la maschilizzazione è funzionale alla conservazione della società. Ciò corrisponde all'intuizione teorica di Butler secondo cui «gender can be rendered ambiguous without disturbing or reorienting normative sexuality at all. Sometimes gender ambiguity can operate precisely to contain or deflect non-normative sexual practice and thereby work to keep normative sexuality intact»¹²⁵.

Questa tradizionale maschilizzazione albanese si inserisce, come si è visto, in un contesto etnico-culturale più largo, caratterizzato da un forte patriarcato e da complicate ed etnograficamente controverse pratiche extragiuridiche. Certo è che antropologicamente le vergini giurate scelgono deliberatamente di diventare uomini e non hanno consapevolezza di un terzo sesso. Come dimostra efficacemente Antonia Young, le *Burrnesha* non devono essere frettolosamente lette come transessuali, *transgender* o addirittura *cross-dressers*. Si tratta di concetti, in gran parte occidentali e «urbani», del tutto inadeguati e decontestualizzati¹²⁶. La loro maschilizzazione non è un atto individuale, da intendersi come espressione sessuale ovvero come manifestazione di comportamenti sessualmente determinati, ma piuttosto come un forte atto sociale, che comporta una posizione privilegiata accolta dalla comunità per diritto tradizionale. Le pratiche di *gender-crossing* e *cross-dressing*, invece, comportano una scelta personale, senza mai essere connesse a ruoli sociali.

Di diverso avviso è l'antropologo Andrew Shryock, secondo il quale, per quanto siano socialmente maschie, la caratteristica essenziale delle vergini albanesi è la loro asessualità¹²⁷. Tale opinione trova riscontro nel giuramento di verginità, su cui si concentra anche

¹²⁴ P. ŠARČEVIĆ, *Virzine – konstruisanje rodnog identiteta*, Thesis, Filozofski Fakultet, Belgrade, 2008.

¹²⁵ J. BUTLER, *Gender trouble*, cit., p. 173.

¹²⁶ A. YOUNG, *Women who become Men*, cit., *passim*.

¹²⁷ A.J. SHRYOCK, *Autonomy, Entanglement, and the Feud*, cit., p. 116.

Liljana Gavrilović¹²⁸, all'interno del quadro teorico del c.d. "funzionalismo strutturale" proposto da alcuni sociologi, tra cui Emile Durkheim (1912), Talcott Parsons (1951) e Robert Merton (1957). Jelka Vince Pallua interpreta il fenomeno come un ricatto del diritto consuetudinario, la cui funzione principale è quella di soddisfare i bisogni della famiglia e della società, e trova proprio in questa funzione la ragione dell'elevato *status* sociale e dell'enorme rispetto di cui godevano le vergini giurate¹²⁹. Karl Kaser¹³⁰ ritiene che l'istituto delle *Burnnesha* sia sorto *de facto* per correggere l'errore sistemico dell'ordine patrilineare che caratterizza la società patriarcale. In particolare, egli ha messo l'accento sulla sua potenziale debolezza, laddove si finisce per fare affidamento solo sulla linea di parentela maschile o agnaticia. Questo controllo specifico della sessualità delle vergini giurate e il divieto di sposarsi non le privavano completamente della genitorialità. Si è visto che una possibilità era quella di adottare il figlio di una sorella, come nel caso di Drko Memić, nata Nurija, che allevò un nipote, adottandolo all'età di otto anni. Per Brujić e Krstić la *ratio* fondante l'istituto sarebbe, quindi, eminentemente quella di salvaguardare l'onore della famiglia, garantendo un capofamiglia maschio degno di stima¹³¹.

Il giuramento di verginità per Kingsley Davis andrebbe, invece, letto all'interno del concetto di reciprocità. Il sesso può essere «scambiato con qualcosa di altrettanto prezioso»¹³². Chi giurava di rimanere vergine lo faceva in cambio di alcuni benefici economici e sociali, cioè per poter svolgere determinate funzioni che in quelle società erano precluse alle donne. Anche Fatos Tarifa evidenzia che l'atto stesso del voto di verginità può essere inteso come un «sistema compensativo». La vergine giurata rinunciava al proprio genere, al privilegio della maternità e ai ruoli familiari e sociali a esso correlati in cambio di ruoli e diritti sociali assegnati solo agli uomini. Poteva

¹²⁸ L. GAVRILOVIĆ, *Tobelije: Zavet kao osnov sticanja pravne i poslovne sposobnosti*, cit., pp. 67-79.

¹²⁹ J. VINCE PALLUA, *Zagonetka virdzine*, cit., p. 135.

¹³⁰ K. KASER, *Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat*, in «L'Homme», 5, 1994, pp. 59-77.

¹³¹ M. BRUJIĆ, V. KRSTIĆ, *Sworn Virgins of the Balkan Highlands*, in «Traditiones», 50, 2021, pp. 113-130.

¹³² K. DAVIS, *Human society*, New York, Macmillan, 1949, p. 33.

anche conservare per tutta la vita i beni paterni¹³³: se era figlia unica conseguiva l'intero patrimonio; in caso contrario lo divideva con i fratelli. Una vergine giurata poteva controllare l'intera famiglia e poteva presenziare alle assemblee maschili, sebbene non avesse diritto di voto. Poteva portare le armi, poteva mangiare assieme agli uomini e fumare in loro compagnia. Una vergine giurata poteva partecipare alle guerre e alle faide, talvolta indossando vesti virili talaltra solo radendosi la testa come un uomo¹³⁴.

In conclusione, il giuramento di rimanere vergine può essere qualificato come un atto sociale propositivo e funzionale che determinava benefici sia per le vergini giurate sia per la comunità. Questo sinallagma rappresentava un meccanismo di fuga per le donne costrette a matrimoni non desiderati e a relazioni di estremo sfruttamento economico e disuguaglianza sociale prodotte da un patriarcato arcaico. È la risposta al quesito che si poneva Simone de Beauvoir nel suo celeberrimo volume *Le deuxième sexe*: «Comment trouver l'indépendance au sein de la dépendance?»¹³⁵.

2.4. Chiesa cattolica e vergini giurate

Un'altra sintomatica dinamica consuetudinaria è rappresentata dall'accostamento delle vergini giurate al fenomeno delle monache *sine regula*, che interessò buona parte dell'Europa occidentale e che

¹³³ F. TARIFA, *Balkan Societies of 'Social Men'*, cit., p. 86.

¹³⁴ Così Edith Durham, nel suo *High Albania*, descrive una vergine giurata incontrata nel primo decennio del XX secolo: «Here we found one of the Albanian virgins, who wear male attire. While we halted to water the horses, she came up – a lean, wiry, active woman of forty-seven, clad in very ragged garments, breeches and coat. She was highly amused at being photographed, and the men chaffed her about her 'beauty.' Had dressed as a boy, she said, ever since she was quite a child because she had wanted to, and her father had let her. Of matrimony she was very derisive – all her sisters were married, but she had known better [...]. She treated me with the contempt she appeared to think all petticoats deserved – turned her back on me, and exchanged cigarettes with the men, with whom she was hail-fellow-well met. In a land where each man wears a moustache, her little, hairless wizened face looked very odd above masculine garb»: E. DURHAM, *High Albania*, cit., p. 80.

¹³⁵ S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, I, Paris, Gallimard, 1976, p. 36.

fu progressivamente condannato dalla Chiesa¹³⁶. Il cosiddetto *Kanon di Skanderberg* [KS §985] prevede la possibilità di divenire vergine giurata *për shpirt*, cioè per anima, tramite un voto religioso¹³⁷. Tale previsione ha spinto diversi autori a ritenere che vi fosse un legame tra il giuramento di verginità e il voto ecclesiastico di castità. Ad esempio, nel 1910 Paul Siebertz rileva che il giuramento di verginità può essere compiuto *ante Ecclesiam* e che da quel momento la *virgina* entra «sotto la protezione della Chiesa»¹³⁸. Cozzi fa notare che «questa dichiarazione di verginità non ha alcunché di comune col voto di castità della chiesa, e collo stato monacale religioso che in queste montagne non esiste»¹³⁹ e, in un altro scritto, in risposta a quanto affermato da Siebertz, sostiene che «questa dichiarazione di rimaner vergine vien fatta dalla ragazza affatto privatamente in seno alla sua famiglia e mai davanti alla chiesa»¹⁴⁰. A riprova del fatto che non vi era il benessere della Chiesa, Cozzi ricorda che nella tribù di Plani, intorno al 1715, molte di queste monache si riunirono¹⁴¹, incoraggiate da un certo padre Angelo da Braciliano, in una comunità poi abolita, per non meglio specificati *giusti motivi*, da Clemente XIII nel 1763:

¹³⁶ E. MAKOWSKI, *A Pernicious Sort of Woman: quasi-religious Women and canon Lawyers in the later Middle Ages*, Washington, Catholic University of America Press, 2005; V. MUSARDO TALÒ, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2006; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *La vita religiosa femminile alla fine del Medioevo: temi e problemi*, in A. HOROWSKI (a cura di), *Litterae ex quibus nomen Dei componitur. Studi per l'ottantesimo compleanno di Giuseppe Avarucci*, Roma, Ist. Storico dei Cappuccini, 2016, pp. 291-311 (ed ivi bibliografia).

¹³⁷ D. MARTUCCI, *Donne che diventano uomini?*, cit., p. 42.

¹³⁸ P. SIEBERTZ, *Albanien und die Albanesen. Landschafts und Charakterbilder*, Wien, Manz, 1910, p. 146.

¹³⁹ E. COZZI, *Le tribù dell'Alta Albania*, in «Studime e Tekste», serie giuridica, 1, 1943, p. 320.

¹⁴⁰ Id., *La donna albanese*, cit., p. 320.

¹⁴¹ È presumibile che all'inizio del XX secolo fossero ben visibili le rovine di quella che veniva comunemente chiamata «la casa delle vergini», come accenna Schulz (E. SCHULZ, *Albanisches Mannweibertum*, in «Die Woche», 40, 5 October 1907, pp. 1758-63, in part. p. 1763: «Dort bei den Púlati lie gen noch die Trümmer eines Hauses, das im Volksmund allgemein unter dem Namen "Haus der Wirtschen" bekannt ist. Die Wirtschen dieses Stammes traten zusam men und beschlossen, auf gemeinsame Kosten ein Haus zu bauen, in dem alle zusammen wohnen wollten»).

Solo nell'archivio parrocchiale di Shoshi ávvi una memoria, la quale ci racconta che nella tribù di Plani vi furono molte giovani che mediante la predicazione e il buon esempio del P. ANGELO da Braciliano stabilirono verso l'anno 1715 di abbracciare lo stato verginale e consacrarsi a Dio, cosa insolita in queste contrade. Veduto ciò gli abitanti del luogo pensarono di fabbricare una casa appartata per le dette monache, acciò potessero più facilmente attendere alle cose spirituali. La S. Congregazione Romana per ordine di Clemente XIII abolì per giusti motivi questa adunanza di monache nel 1763, sebbene ne lodasse il buon proposito e il desiderio di castità; e ordinò che ognuna avesse a rimanere nella propria casa. L'abitazione, ove dimoravano queste monache, si vede demolita sotto gli orti, dalla casa parrocchiale di Plani, a cui tuttora appartiene. Cessata quell'adunanza non cessò però il costume di farsi monaca. E molte ragazze già fidanzate senza il loro consenso arrivate all'età maggiorenne volendo sottrarsi alla forza, si tingevano in nero le vesti, cingevansi con una rozza fune a guisa delle antiche monache di S. Chiara, il ché cagionò grandi dicerie fra il popolo. I missionarii cercarono a tutta possa di persuaderle a deporre quell'insolito vestire, ma indarno [...]. Però coll'andar del tempo quest'uso religioso andò scomparendo, ed ora non ne rimane traccia presso i montagnoli; se toglì però tre o quattro zitelle che essendo state allevate presso qualche istituto religioso di Scutari, senza abbracciarne poi la regola, si posero al servizio di qualche missionario conducendo in tutto, anche nel vestito, una vita monacale esemplare, sì che gli stessi montanari le chiamano col nome di murgésh-a = monaca per distinguerle dalle altre «vergini» delle quali tenni parola, e colle quali non hanno a che fare¹⁴².

La dichiarazione di verginità – secondo Cozzi – non ha nulla a che vedere con il voto di castità, perché a differenza delle vere e proprie monache, queste «vergini» non sono vincolate alla castità da un giuramento con valore vincolante per la Chiesa. Per quanto riguarda quest'ultima, infatti, le *virginat*, che pure erano spesso chiamate dai compaesani «monache» (*murgeshe*), potevano vivere castamente per sempre, ma senza esserne obbligate sul piano religioso. Peral-

¹⁴² *Ibidem*.

tro, Cozzi appare contraddirsi, quando in una nota specifica meglio il concetto di *murgesha*:

Oppure semplicemente morg-a. Nelle grandi montagne usasi di solito quest'ultimo termine per designare anche le altre "vergini" [...]. Anche nella città di Scutari si danno in abbondanza di tali murgesha vestite completamente in nero, velate con uno scialle di questo colore. L'anno scorso (1910) però i capi cristiani delle città emanarono una legge in forza della quale "d'ora in poi è vietato alle ragazze di rimanere 'monache' ad eccezione di quelle che volessero entrare in convento. Inoltre quelle che già hanno abbracciato questo stato, potranno perdurare in esso ed usare tutte lo scialle nero; quelle murgesha invece che uscissero di casa non con lo scialle ma coperte col *çarçaf* (lenzuolo), indicano che desiderano di maritarsi"¹⁴³.

Indubbiamente, la compresenza poteva ingenerare fraintendimenti. La confusione fra vergini consacrate dalla Chiesa¹⁴⁴ e vergini giurate, di cui non erano ancora identificate l'autonoma categoria né la denominazione, si può rilevare anche fra i più precisi osservatori di metà Ottocento. È il caso di Johan Georg von Hahn, all'epoca console austriaco in Grecia, il quale negli *Albanesische Studien* riferisce che nella diocesi di Pulati vi erano donne che si erano formalmente consacrate a Dio attraverso il voto del celibato. Egli evidenziava come esse – e pensava alle vergini consacrate – vivessero da sole ovvero a servizio presso delle famiglie, ma aggiungeva che acquistavano con ciò diritti ereditari, e in questo caso si trattava con chiarezza di vergini giurate¹⁴⁵, la diffusione delle quali riteneva fos-

¹⁴³ *Ivi*, p. 321.

¹⁴⁴ Sul tema cfr. R. METZ, *La consécration des vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris, PUF, 1954; P. VISENTIN, *Genesi e sviluppo storico-culturale della consacrazione verginale*, in «Rivista liturgica», 69, 1982, pp. 457-471.

¹⁴⁵ J.G. VON HAHN, *Albanesische Studien*, Jena, Fredrich Mauke, 1854, p. 183 «Auch hier sind die Weiber in obenbeschriebener Weise von aller Erbschaft ausgeschlossen, doch besteht die Satzung, dass eine Erbtöchter, welche sich durch das Gelübde der Ehelosigkeit Gott geweiht hat, in dem Genusse der ganzen väterlichen Erbschaft bleibt, und diese erst nach ihrem Tode von den Seitenerben angetreten werden kann».

se dovuta alla mancanza di monasteri femminili¹⁴⁶. In una pubblicazione successiva, lo stesso Hahn si riferisce con chiarezza alle vergini giurate, descrivendone nel dettaglio la concreta maschilizzazione nelle sue modalità, e ammette che non era previsto alcun voto speciale davanti alla Chiesa:

In Albanien giebt es keine katholischen Frauenklöster. Gleichwohl aber zeigte sich unter den albanesischen Jungfrauen der Drang zum jungfräulichen Leben. Um nun diesem unter einem kriegerischen Volke entsprechen zu können, vertauschen sie ihr Geschlecht mit dem männlichen, indem sie männliche Kleider anlegen, sich die Haarflechten abschneiden, einen männlichen Namen annehmen und die landesüblichen Waffen führen, bestehend in Flinte, Pistolen und Jatagan. Dieser Wechsel findet aber unter dem Schutze der Kirche statt, und es wird in allen Pfarreien nach dem Gottesdienste der versammelten Gemeinde feierlich bekannt gemacht, dass die betreffende Jungfrau sich zu einem jungfräulichen Leben entschlossen, einen männlichen Namen angenommen habe und dem zu Folge in Zukunft als Mann zu betrachten sei. Ein besonderes Gelübde ist mit diesem Wechsel nicht verbunden¹⁴⁷.

Ancora confondendo, secondo Hahn tale mutamento in uomo sociale avverrebbe sotto la protezione della Chiesa, pur in assenza di un rituale voto di castità. Religioso era, però, il modello di riferimento della *virgo sacra*, con annuncio solenne alla comunità riunita che la vergine da quel momento in poi avrebbe dovuto essere considerata come un uomo¹⁴⁸. Ai primi del Novecento, Schulz avrà ben chiaro che le vergini maschie del diritto tradizionale non solo non proferiscono alcun voto di castità davanti alle autorità religiose, ma incarnano sostanzialmente un istituto esterno alla religione¹⁴⁹.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 209.

¹⁴⁷ J.G. VON HAHN, *Reise durch die Gebiete des Drin and Wardar*, cit., p. 31.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 32 «ob es in dem Bereiche der Katholischen Kirche sich irgend sonst wo ein ähnlicher Brauch finde oder jemals gefunden habe».

¹⁴⁹ E. SCHULZ, *Albanisches Mannweibertum*, cit., p. 1762 «Das Gelübde der vor der von der Sippe abgegebenen Jungfrauschaft ist für die Kirche gänzlich unverbindlich. Es ist reine Privat- und Familiensache, das nur so lange besteht, als es den Virtschen [virgin] passt, hat also mit dem Gelübde der Nonne nichts zu tun».

Diversa è la posizione dell'autore serbo Branislav Nušić, in visita in Albania nel 1894, nella sua qualità di viceconsole in Kosovo, secondo cui nel recente passato gli ecclesiastici avrebbero introdotto un «particolare tipo di suora», quale antidoto alla pratica comunemente diffusa e accettata dei matrimoni combinati. A suo dire, il giuramento di verginità sarebbe stato creato artificialmente dalla Chiesa per offrire alle ragazze la possibilità di sfuggire a matrimoni combinati e non voluti. Nušić descrive la cerimonia vera e propria senza offrire ulteriori elementi a conferma, come si legge nella traduzione di René Grémaux:

The girl goes to the priest who cuts her hair, celebrates a mass, dresses her in male attire, and gives her a male name. When the service is over the priest solemnly informs the attendants why such and such a girl has decided to remain virginal and what name she has chosen, and that henceforth everyone has to consider her a male. This male carries a gun afterwards and is a Catholic nun¹⁵⁰.

Se Hahn fa riferimento alla cristianizzazione di una preesistente consuetudine arcaica, Nušić la considera una prassi introdotta direttamente dalla Chiesa cattolica, pur senza addurre alcuna prova a fondamento. Osserva Grémaux che è possibile notare alcune analogie con la storia di Santa Chiara d'Assisi, fondatrice del Secondo Ordine di San Francesco. Nel 1212, all'età di 18 anni, ella si oppose al desiderio del padre di farla sposare, fuggì e si rifugiò nella comunità francescana, appena creata. Quando prese i voti solenni, si dice che il Santo in persona le tagliò i capelli. Questo episodio, sicuramente diffuso dai missionari francescani tra gli albanesi cattolici, potrebbe aver indotto le ragazze a fare lo stesso. Sembrerebbero plausibili, allora, i riferimenti al Terzo Ordine di S. Francesco, proposti anche da Durham:

Among the Dukagini I met several virgins, but all wore women's dress. As a rule, in all districts, the sworn virgin

¹⁵⁰ R. GRÉMAUX, *Franciscan friars and sworn virgins*, cit., p. 365; B. NUŠIĆ, *S. Kosova na sinje more: Beleske s puta kroz Arbanasa 1894 godine*, Belgrade, Dvorska knjižara Mite Stajića, 1902, pp. 81-82.

became servant to one of the priests, and often joined the Third Order of St. Francis. Some became nuns or worked in one of the Scutari nunneries¹⁵¹.

Nel manoscritto *Mallkimet që lëshon ipeshkvi të Enjten e Madhe* (*Gli scomunicati nel Giovedì Santo*), datato 1704, del monsignor Antonio Babbi (Rabbi)¹⁵², vescovo della diocesi di Scutari dal 1703 al 1728, al punto 19, tra i diversi casi di scomunica, viene riportato: *Kjoft mallëkuem kush baft motra mbë Tenëzon* [*Sia maledetto colui che fa sorelle nel Signore*]¹⁵³. La norma si potrebbe leggere congiuntamente al decreto della Congregazione *Propaganda Fide* inviato il 30 novembre 1745 a Pal Pema Kampsj, Arcivescovo della diocesi di Scutari:

Decreto d[ell]a Sac[r]a Cong[regatio]ne sud[dett]a. / Ill[ustrissim]o e Re[verendissim]o M[onsigno]re come Fr[at]ello. Avendo questa Sagra Cong[regatio]ne stimato debito di sua vigilanza indagare in che precisam[en]te consista l'uso, comunem[en]te detto delle Fratéllanze giurate, che ha più volte udito correre in codeste parti non solo fra le persone Secolari, ma ancora fra gl'Eclesiastici è venuta in cognizione, esser appunto questo quel grande abuso, sul quale fin da suoi tempi declamò tanto S. Gio[vanni] Crisostomo nell'Omelia contra eos, qui apud se foyent Sorores adoptivas. Incarica pertanto in virtù della presente il zelo pastorale di V[ostra] S[antità], che voglia impiegare ogni studio, e premura per abolire in codesta sua Diocèsi un tal pernicioso costume, dal quale non possono derivare che inconvenienti, scandali, e peccati atteso l'attaccam[en]to e familiarità, che per mezzo di somiglianti abusive fratellanze s'introduce fra persone di diverso sesso, e

¹⁵¹ E. DURHAM, *Some tribal origins laws and customs of the Balkans*, cit., p. 195.

¹⁵² Su di lui cfr. DANIEL FERLATUS, *Illyricum Sacrum*, 7, Venetiis, Sebastianus Coletus, 1817, pp. 332-334.

¹⁵³ K. KAMSI, *Një dokument gjuhësor shqip dhe disa vjersha e materiale gjuhësore të kolonive arbëreshe të Kalabrisë e të Basilikatës*, in «BUSHT SSHSH», 1, 1956, pp. 210-216; N. NIKA, *Dioqeza e Shkodrës gjatë shek. XVIII sipas dorëshkrimeve arkivore*, Shkodër, Phoenix, 2001; B. DEMIRAJ, *Mallkimet që lëshon ipeshkvi të Enjten e Madhe (1744?)*, in «Hylli i Dritës», 3-4, 2014, pp. 140-163; ID., *Areali kulturor i Veriut në shek. XVI-XIX*, Tiranë, Botime Onufri, 2017, pp. 456-480.

di differente stato. Agl'Ecclesiastici però, e singolarm[en]te ai Sacerdoti Ella dovrà espressam[en]te proibirlo sotto le pene, che crederà convenienti, per più efficacem[en]te togliere da Essi un tal disordine. E nell'attendere i riscontri del suo operato resto pregando Dio il S[ignore] che la conservi, e la prosperi¹⁵⁴.

Possibile che si tratti di una proposta di divieto di consacrare vergini giurate? Si può, forse, meglio definire il significato di questo documento col supporto del Terzo Concilio Albanese svoltosi ancora a Scutari nel 1895, sotto il papato di Leone XIII. Il capo VII della seconda parte contiene un paragrafo dedicato alle vergini (*De virginibus*), in cui si cerca di regolare la posizione delle donne che fanno voto di castità e si condannano quelle di loro che approfittano del celibato per altri motivi:

Cum numerus puellarum, quae in coelibatu vitam degere volunt, in dies crescet, ne istae sine lege vagentur, sed sedulo virginalis castimoniae pudorem custodiant, opportunum censemus ut statutum aliquod habeant, cui se conforment, et sub ductu alicuius Instituti regantur, praesertim in Societatem Filiarum Mariae recipiantur in locis ubi fieri possit, atque Ordinariorum vigilantiae subiaceant, qui earum vocationem, constantiam et fervorem probantes pro merito in suam tutelam accipient, ita ut si qua a statuta regula deflexerit deleri possit. Curent autem ipsarum rectores ne eadem faciles sint ad emittendum votum castitatis, praesertim si ex necessitate quotidie vagari cogantur, ceterae vero, si velint, at nonnisi probata vocatione ac matura aetate, atque ad breve tempus, dein, si expediat in Domino renovandum. Sacramentorum Poenitentiae et Eucharistiae pabulo saepius reficiantur, atque honestatis et modestiae habitu tum interius tum exterius incedant.

Quoad eas vero, quae in villulis et montibus vitam degunt, munus erit Parochorum monere parentes de gravi obligatione, qua tenentur, vigilandi super moribus filiarum innuptarum, ut, prout decet, mores componant in habitu, gestu et incessu, ut evitent occasiones suspectas, ad Sacramenta saepe accedant,

¹⁵⁴ AQSH, F. 132/a, V. 1744, D.1, 7r. Cfr. B. DEMIRAJ, *Mallkimet që lëshon ipeshkvi të Enjten e Madhe (1744?)*, cit., pp. 141 e ss.

Dei atque Ecclesiae praecepta observent, et ne vestes viriles sub quocumque praetextu induant, et sint exemplo ceteris in castitate, oboedientia, atque humilitate¹⁵⁵.

Martucci ritiene che, pur non avendo nulla a che fare con la monaca in senso religioso, «probabilmente la figura della *virginesha* è il risultato della reinterpretazione del celibato femminile introdotto dai francescani, osteggiato dalla Chiesa, e riadattato alle pratiche consuetudinarie locali»¹⁵⁶. E aggiunge che i missionari cattolici avrebbero determinato l'ibridizzazione col celibato femminile cattolico, già sostenuta dall'etnografo albanese Injac Zamputi:

La verginità perpetua non era praticabile prima che arrivassero questi missionari. Chiunque comprende che la verginità ascetica cristiana, anche se avesse influito per rendere la verginità kanunale perpetua da che era temporanea, (questa è la nostra supposizione), tuttavia, non ha niente a che vedere con le finalità della verginità kanunale¹⁵⁷.

La verginità kanunale, secondo Zamputi, è «attiva secolare e non una verginità passiva ascetica» e sarebbe dovuta alla tradizione di alcuni *fis* montanari di posticipare il matrimonio, affinché le donne nubili prendessero parte attivamente alle guerre e alle razzie come gli uomini, probabilmente vestite come loro. Di questa tradizione si trova traccia già in una relazione del 1617 di Sulltan Jahja, riportata nel 1889 da Vittorio Catualdi:

Finalmente queste sono i Provincie che mi hanno giurato fedeltà, Ercehovina, Chucci, Clementi, Belapablichi, Plaua, Ducagioni [...]. Questi Populli abitano montagne asprissime [...]. Parlano tuti la lingua Serviana e parte Albanese. Sono homini grandi, sechi et alti a qualsivoglia fatica [...]. Le Done

¹⁵⁵ *Concilium Albanum Tertium provinciale sive nationale habitum anno 1895. Leone XIII*, Romae, ex Typographia S. Cong. De Propaganda Fide, 1897, p. 40.

¹⁵⁶ D. MARTUCCI, *Donne che diventano uomini?*, cit., p. 45.

¹⁵⁷ I. ZAMPUTI, *Pozita shoqnore e grues malësore shqiptare sipas kanunit*, in «Buletin i Universitet shtetëror të Tiranës. Seria shkencat shoqërore», 15, 1961, pp. 101-123. Della stessa opinione anche A. DOJAKA, *Martesa në Shqipëri*, Tiranë, 8 Nëntori, 1986, *passim*.

fano tuti gli arti e i mariti niente. Non si maritano li homini fin a trenta anni, e le fantiulle vinticinque. Le fantiulle non si conoscono dai maschi perché vano rase e portano vestiti da homo, e quando sono maritate lasiano i capelli¹⁵⁸.

La consuetudine del giuramento di verginità – prestato in chiesa ovvero in casa davanti ai parenti – venne declinando nel XIX secolo¹⁵⁹ e pressoché scomparendo nel corso del Novecento. Dopo la seconda guerra mondiale, iniziò il regime comunista, che in Albania mostrò sin dall'inizio un'evidente idiosincrasia nei confronti del diritto tradizionale come relitto del passato, e lottò con forza contro tutte le consuetudini giuridiche, in quanto espressione di particolarismo e di arretratezza sociale. Da un lato, il *Kanun* era fautore del principio di inviolabilità della proprietà privata e, dall'altro, era leg-

¹⁵⁸ V. CATUALDI, *Sultan Jahja dell'imperial casa ottomana od altrimenti Alessandro conte di Montenegro ed i suoi discendenti in Italia: nuovi contributi alla storia della questione orientale e delle relazioni politiche fra la Turchia e le potenze cristiane nel secolo 17., con la scorta di documenti diplomatici finora inediti tratti da parecchi archivi di stato e privati*, Trieste, G. Chiopris, 1889, pp. 506-510.

¹⁵⁹ E. COZZI, *La donna albanese*, cit., pp. 320-321, dove ritenne che la posizione della Chiesa nei loro confronti sia stata sempre di netto rifiuto e che il giuramento di verginità, pur dai connotati religiosi, sia avvenuto sempre privatamente, criticando l'opinione di altri autori, che invece sostennero che vi fosse una qualche protezione e attiva presenza da parte delle autorità cattoliche. Si veda in particolare P. SIEBERTZ, *Albanien und die Albanesen*, cit., p. 146 e R. GRÉMAUX, *Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes*, in «Religion, State and Society», 20, 1992, pp. 361-374, ma il fenomeno fu interpretato sulla stessa linea da Johann Georg von Hahn «In Albanien giebt es keine katolischen Frauenklöster. Gleichwohl aber zeigte sich unter den albanesischen Jungfrauen der Drang zum jungfräulichen Leben, um nun diesem unter einem kriegerischen Volke entsprechen zu können, vertauschen sie ihre Geschlecht mit dem männlichen, indem sie männliche Kleider anlegen, sich die Haarflechten abschneiden, einem männlichen Namen annehmen und die landesüblichen Waffen führen, bestehen in Flinte, Pistolen und Jatagan. Dieser Wechsel findet aber unter dem Schutze der Kirche statt, und es wird in allen Pfarreien nach dem Gottesdienste der versammelten Gemeinde feierlich bekannt gemacht, daß die betreffende Jungfrau sich zu einem jungfräulichen Leben entschlossen, einen männlichen Namen angenommen habe und dem zu Folge in Zukunft als Mann zu betrachten sei. Ein besonderes Gelübde ist mit diesem Wechsel nicht verbunden. Ein solcher Geschlechtwechsel ist auch das einzige Mittel für ein Mädchen, um sich von einem Verlöbniß loszusagen und ihre Angehörigen von der Blutrache der Familie des verschmähten Bräutigams zu bewahren» (J.G. VON HAHN, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*, cit., p. 31). Si veda anche I. ZAMPUTI, *Pozita shoqnore e grues malësore*, cit., pp. 118-121.

ge proprio in quei territori montuosi, fortemente cattolici, più restii ad accettare gli ideali comunisti. La resistenza fu talmente forte in Mirdita che la regione divenne il campo di una vigorosa campagna contro gli usi e i costumi tradizionali. Il riferimento al *Kanun* fu dichiarato un reato e le pratiche consuetudinarie vennero ufficialmente bandite¹⁶⁰.

E in un complessivo ordine sociale mutato, anche l'istituto delle vergini giurate – unico istituto di maschilizzazione formalizzata da un diritto tradizionale in Europa – venne estinguendosi.

¹⁶⁰ Nell'ambito dei rapporti familiari furono emanate numerose leggi, volte a regolare differenti aspetti dei rapporti giuridici tra i membri della famiglia. Nonostante il divieto, molte delle leggi del *Kanun* persistettero. In particolare, gli sforzi del governo per riformare le usanze matrimoniali specifiche di Mirdita e delle regioni settentrionali sembrano aver avuto un effetto molto limitato. Il matrimonio è un argomento centrale del *Kanun* che, ad esempio, prevede che debbano intercorrere almeno sette generazioni senza sangue comune tra i coniugi e che questi provengano da *bajrak* diversi. Non ci si può sposare all'interno del clan, né con qualcuno con la cui famiglia si sia legati anche solo da parentela fittizia, cioè attraverso il padrinato nel battesimo o il rito del primo taglio di capelli, ovvero attraverso la fratellanza di sangue. Enver Hoxha tentò di modificare il sistema, riducendo le generazioni da sette a tre ed escludendo la parentela fittizia come impedimento, sostenendo i matrimoni d'amore e contrastando l'uso abituale di intermediari. Ne conseguì che risultò fortemente ridotto il numero dei fidanzamenti in culla e quello dei matrimoni combinati. Cfr. *Gazeta Zyrtare e Republikes popullore e Shqiperise*, 65, 1948, pp. 1-2 «a) Ligji nr. 223, datë 29.03.1946 Mbi disa dispozita të posaçme të shkurorëzimit, ligj i cili synonte ti jepte fund atyre martesave, që për shkak të tronditjes shumë të thellë të marrëdhënies bashkëshortore, kishin përfunduar, por vazhdonin të qëndronin formalisht të pazgjidhura; b) Ligji nr. 224, datë 29.03.1946 “Mbi legalizimin e bashkëjetesave ilegale”, icili parashikonte se dy persona, që bashkëjetonin rregullisht, pa lidhur një martesë civile, detyroheshin që brenda muajve nga hyrja në fuqi e ligjit, të celebronin martesën para nëpunësit të gjendjes civile, përndryshe do të merreshin në përgjegjësi penale; c) Ligji nr. 524, datë 19.08.1947 “Mbi regjistrat e gjendjes civile”; d) Dekret-Ligji nr. 529, datë 04.09.1947 “Mbi disa dispozita në lidhje me martesën dhe korigjimin e regjistrave themeltarë të popullsisë”; e) Ligji nr. 602, datë 20.05.1948 “Mbi raportet ndërmjet prindërve dhe fëmijëve”; f) Ligji nr. 602, datë 19.05.1948 “Mbi adoptimin; g) Ligji nr. 603, datë 20.05.1948 “Mbi Kujdestarinë”». Sul Codice albanese della famiglia si veda K. BEGEJA, *E drejta familjare e RPS të Shqipërisë*, Tiranë, Fakulteti i Shkencave Politike dhe Juridike, 1985.

APPENDICI

1

Un responso di Eliseo Danza

ELISAEUS DANZA A MONFUSCOLO, *Tractatus de pugna Doctorum, et victoria advocatorum*, II, Montefuscoli, Laurentius Valerius, 1636, [*De Armatione per Campaneam*, c. 5] pp. 153-160.

Dixi fupra cap. 1. cod tit. quod numerus quatuor requiritur in armatione; nunc pulcherrima se offert alia quaestio, si in hoc numero quatuor armantium adsit una foemina, adeo, quod sint tres homines, et vna foemina armati, et dicuntur quatuor, utrum habeat locum hoc statutum, loquens de quatuor armatis? Accidit in facto; nam capto per hanc R.A. Vincentio Sobriella Civitatis Beneventi, sponte confessus fuit, Campaneam praecurrisse per nonnullos dies insimul cum Octavio Mottula, et Vincentio, alias Cenzullo de Monte Rocchetto, et cum eis adfuisse etiam quandam mulierem, nominatam, Gratiam Neapolitanam, quae meretricaliter, in Civitate Beneventi vivebat, et omnes, insimul cum dicta muliere Campaneam armati discurrendo commisisse multa delicta; sed mulierem predictam veste mutasse, et in vestimento hominis convertisse, et capillos capitis obtruncasse, adeo quod potius homo, quam foemina videretur, in illis verbis:

«Et in detto pagliaro stemmo a dormire la detta notte; e lo mercordì matino, dieci del corrente, ce ne ritirammo dentro di uno macchio, poco distante da detto pagliaro, et là restammo io, detto Cenzullo, e Gratia, Ottavio Mottola andò in Benevento per robba da mangiare, e dopo ritornò, e portò pane, vino, e casocavallo, in detto macchio stemmo tutto lo giorno, dove detta Gratia se guastò lo sottaniello giallo, che portava, e se ne fè essa uno paro de calzoni, e detto Ottavio fè la zazzarina, accortandoli li capelli della testa, di modo che pareva huomo naturale; e detto Ottavio delle retaglie de detto sottaniello se ne fece un paro di legaccie».

Unde ipsi quatuor Campapaneam discurrentes, multa delicta comiserunt, et signanter, furtum in strata publica in personam cuiusdam viatoris hoc modo, videlicet:

«E lo sabbato 13 del corrente ce ne andammo sopra le vigne di Monte Calvo, da dove scoversemo che per la strada Regia, che va da Benevento in Napoli et in altre parti passava un viaticale con due Cavalli, e così uscemmo avanti detto viaticale in detta strata Regia, et proprie, vicino Ponte Cuorvo, quale Cenzullo, Ottavio, e Gratia le fuorno sopra, e io, per non farne conoscere, me posi dietro una sepala, ma vedeva quanto facevano, al quale detti Cenzullo, Ottavio dissero: “Ferma loco, tu, dove vai, dove sono li denari, che puorti tu, cacciali quale viaticale”; vedendo detto Ottavio armato di stocco, e detto Cenzullo di zoffione, disse: “Per amor de Dio, non porto, eccetto che certi poco denari, che mi servono per spesa”, al quale le ruborno quindici carlini, fra monete di argento, e cavalli, che non ne portaua più, che se più ne portava, più ne li haueriano rubbati e doppo ce ne ritornammo sopra Monte Calvo».

Et inde, plus ultra euntes comisserunt multa alia furta, et signantèr infrascriptum:

«Ritrovammo uno vecchio, padrone di detta vigna, al quale detti Ottavio, e Gratia le dissero: “Vecchio, noi volemo da te una doppia di trenta carlini”, e detto vecchio disse che non l’haveva, e detta Gratia disse: “Se tu non puorti detta doppia per tutto dimani mattina, non ci accostare più qua, perche ti facemo uno fuosso”; e se ne passorno inanti».

Et sic, committendo alia furta, dum Campaneam discurrebant, fuerunt per Curiam Beneventanam persequuti illi tres, nempè,

Octavius, Vincentius, alias Cenzullo, et dicta Gratia mulier, ipse vero Vincentius Sobriella aufugit, e in Regno fuit captus, e ad hanc R.A. asportatus, et fuit haesitatum, an poena mortis locum habeat contra istos quatuor armatos in Campanea, furta committentes, virtute Regiae Pragmaticae quae est 9 de exulib. in pragmaticis impressis secunda vice in anno 1623, in qua in § 10 et Rovit. in rubric. de exulib. num. 21. per haec verba, videlicet:

«Declarando, e ordinando che, trovandose in Campagna quattro gionti, fuora de strata, armati da forasciti, essendono diffamati per tali, o per huomini di mala vita, ancorche non costasse che hauessero commesso delitti, per li quali meritassero pena di morte naturale, per questo solo, ritrovandose armati nel modo sopradetto, debbiano incorrere, e incorrano in pena di morte naturale».

Quaestio erat, dum inter istos quatuor aderat illa foemina, haec quaestio posset resolvi per tramites iuris, ex illa, an statutum, loquens de armis, compraehendat mulierem? Et quod compraehendat, dicit Bald. in l. sed si 15. num. 1. ff. de in ius vocand. et in l. nemo deinceps Cod. de Episcop. audient num. 6. et Marsil. in practic. crimin. §pro complemento n. 31 vers. et scias.

Vel si statutum, poenam imponens in aliquo casu, obtinet locum in foemina, de quo Viu. decis. 220, num. 19.

Vel ex alia, si statutum, loquens de furtis, vel de euntibus de nocte, compraehendat mulierem, et in utroque casu pro affirmativa testatur, Campagn. in cap. Regn. ad hoc, ut nostrorum num. 102. et Campagn. ampliat, etiam si statutum loquatur per verbum masculinum, quia masculinum concipit foemininum, ut ibi per eum nu. 1. sed vide Thorum vot. 71 latissime.

Vel ex alia; nam dato statuto, quod inquisiti exsractent a Regno, prout est prag. 14. de monet. qua cavetur, quod omnes inquisiti pro falsa moneta exsractent a Regno sub poena tiremium, et foeminas non includi, dixi in praeced. tract. de Pugn. Doct. tit. De fals. monet. cap. 2. a num. 5. ad nu. 19. quia illa poena remigationis mulieribus non convenit, et regulariter, foemina in omnibus casibus est inclusa, ubi specialiter non reperitur excepta, Viu. decis. 220. num. 20. Thorum vot. 71. Latissime.

Vel ex alia; nam dato statuto, quod inquisiti exsractent a Regno, prout est prag. 14. de monet. qua cavetur, quod omnes inquisiti pro

falsa moneta exstractent a Regno sub poena triremium, et foeminas non includi, dixi in praeced. tract. de Pugn. Doct. tit. De fals. monet. cap. 2. a num. 5. ad nu. 19. quia illa poena remigationis mulieribus non convenit, et regulariter foemina in omnibus casibus est inclusa, ubi specialiter non reperitur excepta, Viu. decis. 220. num. 20. Thorus vot. 71. nu. 21. posuit decisionem de hoc.

Huiusmodi rationes non resolvunt dubium; sed potius illud involvunt? dum ab uno statuto mulieres includuntur, ab alio excluduntur; unde, quaestio per articulos iuris disputanda est. Pro parte negativa, et sic foeminae non includantur, ea est ratio; quia sumus in poenalibus, et odia sunt restringenda, vulgat. Iurib.

Primo statutum, loquens de banditis, vel de capiendis malefactoribus, non includit foeminas, Viu. decis. 220. n. 17. et 18.

Secundo statutum est positum, et situatum in rubrica de exulib. et de exulibus loquitur, in illis verbis: «Tutti, e qualsivogliano contumaci, forasciti, e delinquenti». Ergo nedum rubrica, sed verba dispositionis de masculis loquuntur, et foemina non includitur.

Pro parte affirmatiua, quod includantur, substinetur ex eisdem verbis: «Tutti, e qualsivogliano», quod verbum («Qualsivogliano») exponitur, quicumque; et hoc verbum, quicumque, exponitur, idest homo; et cum verbum, hominis, sit terminus communis, et refertur ad masculum, et foeminam, Bart. in l. I ff. de verbor. significat. ergo includitur foemina.

Nec obstat illa regula, quod odia sunt restringenda; nam quando odia sunt rationabilia, nedum non restringuntur, sed extenduntur, et de eis fit extensio; rationabile videtur odium ne delicta remaneant impunita, Campagn. cit. loc. nu. 103. ergo mulieres comprehenduntur.

Ego vero, quod mulieres non includantur in praesenti statuto, ex infrascriptis substineo.

Primo; quia mulieres bellare prohibentur; officium enim bellandi, cum virile sit, non competit mulieribus Ferrett. de re milit. tit. de duello num. 64. et licet in partibus Germaniae, et aliis adsint quaedam feminae veloces, feroces, quae habitant in locis nemorosis, sine viris austerae, sylvestres, quae raro videntur, sunt bellaces; et pugnant pedester, et mediis scutis bellantes, nudae pectoribus, et humeris, pudibundis tantum coopertis, cum populis vicinis

contendunt, vt refert Ferrett. citat. tract. tit. de ordinan. acieb. in bello. nu. 125. hoc reputatur, respectu eorum naturae, morum, et locorum. Adsunt, et aliae mulieres, ita viriles, astutiis, versutiis munitae, quae pro eorum maritis, a carceribus liberandis, non nullis mediis usae fuerunt, refert Bouadill. tom. 2. politicor. lib. 3. cap. 15. num. 130 multas mulieres ingressas fuisse intus carceres pro eorum maritis visitandis inde maritos eorum vestibus muliebribus induerunt; et ipsae mariti vestimenta ceperunt, maritis exeuntibus, et liberis, illae in carceribus remanserunt, et praesertim in Comitissa D. Sanca uxore D. Alonsi Octavi Regis Regni Leonis, quae, hac astutia usa, maritum liberavit, quam Rex nedum non punivit; sed liberam dimisit.

Alium casum refert de alia uxore magis forti, et valorosa, cuius vir, intus Ecclesiam existens, ipsum visitavit, et, emissa voce, quod maritus a parte inferiori templi, lanceam in manibus portans, cucurrit; adeo, quod milites maritum quaerentes, illam insequuti fuere, et post spatium, dato tempore marito ab Ecclesia exeundi, et milites evitandi, publicavit, esse uxorem, adeo quod maritus immunis a militibus fuit; et Farinac. quaest. 30. nu. 118. enarrat alium casum; quod, existente carcerato marito, eius mulier, cum aliis mulieribus associata, ad carceres accessit, causa maritum visitandi, et aliud vestimentum muliebri secreto secum adducens, quo maritum induit; et inde omnes mulieres, et vir cum eis se miscens, exierunt, et maritus evasit; quo patefacto, fuit maxima, et ridiculosa omnium admiratio.

Sed, in casu nostro tractatur, si armario mulieribus competit et dico, quod muliebri officium non est, uti armis immò, si vtuntur, abutuntur eorum sexu, et fragilitate, qui non est actus ad bellum, Alex. cons. 10. col. 2. num. 6. vers. sed praemissis non obstantibus, lib. 5. Afflict. decis. 320. n. 6.

Et multae visae sunt mulieres cum eorum amasiis, immo maritis per Campaneam armare, et fuisse punitas, Caball. enim resol. crimin. cas. 128. n. 26. refert multas mulieres fuisse pro delatione armorum imputatas, et processatas, et condemnatas; immò, quando mulier est bannita, potest impune occidi, Marc. de Mant. fingul. 10. n. 16. Baiard. ad Clar. §homicidium n. 224.

Sed, quo ad propositum dubium, circa numerum forascitorum, dico quod foemina non debet comprahendi in numero quatuor

armatorum; sed, ad hoc, ut numerus sub pragmatica compraeensus dicatur, requiruntur, ut sint homines, ita ut possit nedum contra istos ad modum belli procedi, verum etiam poena mortis imponi, virtute praeinsertarum pragmaticarum; pronuntiatio sermonis in sexu masculino non semper ad utrumque sexum refertur, l. pronuntiatio ff . de verb. significat., maxime quando materia foeminis non convenit, sicut masculis, Caravit. ad pragmaticam primam de exulib. num. 157. immo dicit Alex. conf. 135. num. 5. quod quando a statuto, vel lege profertur masculinum genus in materia differenti, quae non convenit utrique sexui, sed solum masculino, ut in casu nostro, in illis verbis: «O huomini di mala vita»; masculinum non concipit foemininum; nam actus agentium debet operari in patiente, bene disposito, et ei applicari, secundum Philosophum, nec est praesumendum, quod statuentes voluerint compraeendere mulieres, et foeminas, sic Alexander; a saeculo enim non est auditum, ut foeminae contumaces inquietassent, Caravit. ad prag. 1. de exulib. n. 153.

Sed, sic est, quod praeinsertae pragmaticae non loquuntur generaliter: «Tutte, e qualsivogliano persone di qualunque stato, grado, e conditione»; sed per verbum masculinum specialiter in illis: «Armati da forasciti, o huomini di mala vita»; ergo firma remanet conclusio, non dici completum, et perfectum numerum quatuor, si tres sunt homines, et una foemina, armantes, ut habeat locum dispositio praedicta pragmaticae.

Non obstant in contrarium adducta, nempe quod mulier compraeenditur sub statuto de furtis, quia cap. Regn. Ad hoc, ut nostrorum, loquitur per verbum. Quicumque terminus communis est, et ad foeminam refertur, quia mulieres etiam furari possunt, ut supra dixi.

Non obstat secundum de pragmatica mandante exfractionem a Regno, quia, quamvis illa loquatur generice; et compraeendat cuiuscumque status personas, in illis verbis: «Tutte, e qualsivogliano persone di qualunque stato, grado, e conditione si siano, et tamen foeminae fuerunt exclusae, vt dixi supra de tit. fals. monet.

Haec de iure procedunt, et procedere possunt, sed quia in hoc casu mulier ista, tanquam inhonesta, ineffrenata, luxuriosa, libidinosa, timore Dei omisso, honestate foeminea amissa, sed potius libertate, et licentia adeptae, ineffrenate vivendi, divinum parvificiens

praeceptum, ac propriae salutis immemor, mutavit effigiem, statum, et conditionem, nam de foemina, voluit effici homo, et Campaneam armare, delicta committere; dico quod ex maioritate rationis comprahenditur sub statuto, et licet haec pragmatica videatur loqui de eis, quae frequentius immo saepissime accidere solent; 1. nam ad ea, ff. de legib. et sic de hominibus, quorum proprium est usus armorum; non per hoc debet excludi casus, raro contingens, et qui potest contingere ratione non extentionis, sed inclusionis, glos. in cap. 1. de tempor. ordinat. lib. 6. verb. Heliae sufficit enim statuentibus, ut apponant casum, magis frequentem, in quo debet includi alius, quamvis non sic frequens, Ital. de immun. Eccles. lib. 1. cap. 5. §3. num. 51. Unde, dico quod stante quod haec mulier, non causa libidinis explendae, Campaneam armantes associavit, non causa venationis se reduxit cum eis, nec causa paupertatis, ut ab eis aleretur, suos progressus fecit, sed potius, quasi homo effectus, nedum socios audaciores fecit, quo casu, eadem poena punitur, Apont. de potest. Proreg. tit. de provis. fier. solit. §5. nu. 12. et 13. verum etiam ipsa delicta committendo, armavit, dico quod hic casus debet includi in praeinserta citat. pragm. et vigore ipsius poena mortis imponi debet.

2

Un *votum* di Agostinho Barbosa

AUGUSTINUS BARBOSA, *Vota decisiva et consultiva canonica*, II, Lugduni, Haeredes Prost Philippus Borde et Laurentius Arnaud, 1647, [*Votum* 100] pp. 190-192.

Monialis a quatuordecim annis professa in Conventu Passionis oppidi sancti Felicis de los Gallegos Civitatenfis dioecesis, de hoc anno 1644 fuit ob controversiam et aliquos inhonestos tactus cum alia Moniali in illo Monasterio divulgatum quod viri partes ageret: sed talis fama occasione, capta informatione per Ordinarium seu de eius mandato, et matronam visa dicta Agnete, inventum fuit illam habere foemineum sexum naturalem, sed intus illud existere quoddam virile membriolum cum quadam apertura in superiori parte, ex qua

videbatur posse humanum semen exire; fuit summo cum iudicio a dicto Conventu expulsa dicta Agnes, in domo consanguineorum deposita, illa modo instat declarati dictam professionem quam emisit, esse nullam; sed pro veritate consultus ab Illustrissimo et R.D. meo Francifco de Alarcon Episcopo Civitatensi, respondendum duxi pro ut sequitur.

Ex eo procedit vir potius quam foemina in generandi actu, quia caloris feminis potentia emittit foras genitalia, et sic mares generantur, frigidum tamen et humidum semen genitalia contrahit, et foeminae evadunt Hippocr. lib. de generat. et lib. de aëre, aquis, et locis, sect. 14. probl. 4. Nam vir à foemina solum differt quod ille genitalia foras emittit, haec vero intus retinet, Galen. lib. de dissect. vulvae, et lib. de semine, capite 5. Ambros. Paraeus lib. 24. capite 4. Huarte lib. examen. in genere capit. 15. Si vero seminis natura non ita calens sit ut possit marem generare, nec ita frigida ut in foeminam valeat dehiscere, sicut hermaphroditi, seu utroque sexu praediti. ita Gasp. Bauhin. de hermaphrod. lib. 1. cap. 30. Andr. Laurent. in histor. anat. lib. 7. Non solum in utero matris haec accidere solent, sed iam nati infantes et ad aetatem perfectam pervenientes ex superveniente calore solent foeminae in mares converti: sic docent Casp. Bauhin. lib. 1. cap. 30. 31. 32. et 34. Andr. Laurent. de lib. 7. capite 8. Cardan. lib. 8. variet. rer. capite 34. Martin. Delr. disquisit. magic. lib. 2. quaest. 22. Perez de Lara in compendio vita hominis cap. 11. num. 50. Torreblanc. De Magia lib. 2. cap. 17. Carranza de legit. partus designat. capite 1. Joannes Euseb. p. I. suae philosophiae lib. 1. cap. 17.

Id nequaquam ex daemonis maleficio fieri posse arbitror, quia non solùm homines in alias formas commutare non potest, sed neque sexum, neque quid aliud; nam ut legitur in Evangelio Matthaei art. 5. capillum non valet de albo facere nigrum, et ex S. August. tradit Fr. Franciscus Maria Guaccius in compendio maleficarum, lib. 1. cap. 16. in fine doctrinae.

Factos ex muliere viros multos legimus apud diversos Auctores. Titus Liv. Histor. lib. 24. de Spoletana muliere id ipsum refert. Plinius rerum natural. lib. 4.c. 4, narrat apud Romanos ex foeminis mares factos, his verbis. Ex foeminis mutari in mares non est fabulosum: invenimus in annalib. P. Licinio Crasso, et C. Cassio

Longino Coss. Dasini puerum factum ex virgine sub parentibus iussuque aruspicum deportatum in insulam desertam. Aulus Gellius lib. 9, noctium Atticar. cap. 4. in Italia et Africa similia contigisse testatur. Licinius Mutianus prodidit visum a se Argis Ariscontem, cui nomen Arescusa fuisset, nupsisse etiam, mox barbam, et virilitatem provenisse. Eiusdem sortis et Smirnae puerum a sese visum. Et ipse in Africa vidit mutatum in mare die nuptiarum L. Cossicium civem Trisditantuum, vivebatque dum prodierant haec. Fulgos. lib. 1 exemplorum, cap. 6. scribit Neapoli regnante Ferdinando I. cum Ludovicus Guarna Salernitanus civis quinque filias suscepisset, quarum natu maioribus duabus, alteri Franciscæ, Carola alteri nomen erat, postquam ad decimum quintum annum pervenerunt, ambabus genitalia membra in marium morem eruperunt, mutatoque habitu pro maribus habitæ sunt, Franciscus et Carolus nuncupati. Phlegon lib.1. de mirabil. et longæ. hac de re agens ita ait. Virgo quaedam Smirnae nata, Philotis nomine cum matura viro nuptui a parentibus esset tradita, masculino enato membro, in virum abiit, et Laodiceæ, quæ est in Syria, mulier, Aeteta nomine, etiam num cum marito degens e foemina vir extitit, cui Aetetus nomine fuit Praeside Athenis Macrino, Romæ Consulibus Lucio Lamia, et Aeliano vetere. Michaël Montanus lib. I experimentorum, cap. 21. Testatur suo tempore Vitriaci fuisse puellam, nomine Mariam, quæ cum saltaret violentius, subito virilibus erumpentibus in virum mutata est, et ab Episcopo Suessionensi Confirmationis Sacramento nomine Germanus vocari coeperit, eius postea mento barbam natam, diu vixisse ad decrepitam usque ætatem, uxorem tamen duxisse numquam.

Iovian. Pontan. in historia Neapolitana, narrat Caietæ mulierem piscatori cuidam annis quatuordecim nuptam in virum migrasse, et aliam cui nomen Aemilia, nuptam Antonio Spensæ civi Ebulano post annum nuptiarum duodecimum in virum mutatam, soluto matrimonio uxorem duxisse, et liberos procreasse. Addit idem aliam foeminam cum marito filium unum peperisse, subito exorta virilitate, marito relicto alteram duxisse, et ex ea liberos generasse. Et Marcel. Donat lib. 6. histor. mirabil. cap. 2. Alan. Copp. lib. 1. c. 8. Marul. l. 1. memorab. cap. 3. Ioan. Euseb. d. cap. 17. narrant de alia muliere nupta piscatori apud Albornos, ex quo filium unum

peperisset, sed postea virilem sexum adepta ad alias cum muliere transivit nuptias.

Amatus Lusitanus cent. 2. curat. 39. narrat quod vixit in oppido Esgueira Lusitaniae distante a Conimbrica civitate novem leucis, vir quidam nobilis, cui filia erat nomine Maria Pacheco, quae cum esset iam eius aetatis, quâ foeminis menstrui flores inchoantur, loco liquidi humoris, erupit ei e locis, vel aliter natum foras prodiit virile membrum, sicque ex puella subito adolescens ephebus apparuit, cum sexu virilem vestitum, nomenque assumpsit Manuelis Pacheci. Navim conscendit, in Indiam profectus, rebus fortiter gestis strenui militis existimationem, opesque magnas comparavit. In patriam rediens uxorem nobilem duxit. De illa meminit Antonius Torquemada lib. 9. Exemplorum. Fr. Francisc. Maria Guaccius in compendio maleficarum, lib. I. cap. 16. vers. vixit, Ego de jure Eccles. universo, lib. 1. cap. 33. n. 87. Petrus Hispal. lib. 1. de quadam Francisca versa in marem meminit. Petrus Peramat. tract. 2. de regim. pragm. c. 9. fol. 117. de quadam in marem conversa Cordubae, et de alia Matrity monacha mentionem facit. Fr. Franciscus Maria Guaccius, d. lib. 1. cap. 28. in medio, ait quod non procul a Benavento Hispaniae uxorem cuiusdam rustici fortunae mediae, quae, quod sterilis esset, minus a marito benigne habebatur, perraesam malae tractationis quadam nocte aufugisse, sumpto vestitu famuli domestici, sic ornata, virumque mentita variis in locis opera servili vitam sustentavit, post aliquod tempus, sive quod calor in ea naturalis tam efficax foret, sive quod imaginatio nata et confirmata continuo habitu, et ministerio virili eam efficacitatem nacta sit, certe ipsa se in virum mutatam deprehendit; statuit ergo, quae diu fuerat uxor, agere maritum, foeminam sibi matrimonio copulat, diu res latuit, illo non audente cuiquam rem narrare, donec quidam ei prius optime notus, cernens tam similem esse facie uxori profugae rustici illius, interrogavit num forte frater esset talis mulieris, huic rem omnem, uti contigerat narravit, sic res in lucem venit. Torreblanca de magia, lib. 2. cap. 17. n. 5. Refert idem de moniali sancti Dominici in civitate de Ubeda, oriunda ex oppido de Sabiote dicta Magdalena Muñoz, quae post septem annos professionis suae ex foemina in marem conversa, et monasterio expulsa virilem habitum sumpsit, et non solum mentum, sed barbae eruptae sunt, dictusque fuit Franciscus Muñoz.

Ego dum Romae in typographia R. Camerae Apost. prima vice typis mandarem tractatum meum de officio et potest. episcopi, una mecum, et eodem tempore ibidem quidam Doctor in legali scientia non vulgariter edoctus librum a se compositum praelo mandabat, qui prius per aliquot annos Monialis extiterat, ac in virum conversa, monasterio expulsa, Sacerdos et Canonicus factus fuit, sed ille imberbis permansit facie in foemineam declinante, illum nominare non audeo, cum passim eius librum prae manibus habeamus.

Et ita de his non est dubitandum, nam ut ait Huarte in d. lib. examin. in gen. cap. 15. I que se ayan buelto mugeres en hombres despues de nacidas, ia no se espunta el vulgo, porque fuera de lo que eventan por verdad muchos antiguos, es cosa que ha acontecido en España mui pocos años y lo que muestra la experiencia no admite disputa ni argumentos.

Hi qui utroque sexu valent Hermaphroditi appellantur, denominantur tamen a sexu quo magis praevalent, l. quaeritur ff. de statu homin. l. sed etsi quaesitum §hermaphroditus ff. de liberis, et posthum. l. repetundarum 15 ff. de testib. Angel. in sum. verb. hermaphroditus, num. fin. Torreblanc. de magia lib. 2. c. 17. num. 8. Sanch de matrim. lib. 7. disp. 106. num. 4. Perez de Lara de vita hominis cap. II. a num. 3. quia denominatio sumitur a fortiori, l. interdum §paterfam. ff. de haered. instit. et potentior causa attenditur, l. qui habent ff. de tutel. cap. 2. de convers. infidel. Menes. in l. transigere numer. 59. de transact. Si vero hermaphroditi in virili sexu magis praevaleant, admittuntur ad successionem maioratus excludentis foeminas, et possunt esse iudices, arbitri, advocati, testes, tabelliones, et officia publica exercere ac matrimonia contrahere. Doctores in d. l. quaeritur, et in d. l. repetundarum, et in cap. si testes omnes 4. q. 1. Bahin. d. lib. I. cap. 40. Carranza d. cap. 17. n. 68. Thom. Sanch. de Matrim. lib. 7. disp. 106. Sed si neuter sexus praevaleat alteri, licet in sexu a se electo possint matrimonium contrahere, non tamen poterunt Religionem ingredi, ex quo aequae sint foeminae ac viri, quia licet in quantum viri sint capaces Religionis Monachorum, remanent tamen, quia foeminae incapaces. Nav. cons. 8. n. 3. de aetate et qual. et cons. 47. num. 3. de Regular. Henriq. in sum. lib. 4. de irregul. cap. 8. num. 6. Sanch. d. lib. 7. de matrim. disput. 106. num. 3. Perez de Lara de

vita hominis cap. 11. num. 51. ubi in vers. ex eadem, post Turrecr. et Sanch. resolvit quod ad Ordines non admittuntur qui aequae sunt masculi et foeminae.

Et quod ex eadem ratione in virili sexu magis praevalentes ordinari possint, docent glos. verb. testimonium in d. cap. testes, ubi Praepos. et Turrecrem. Sylvest. verb. hermaphroditus Henriq. in sum. lib. 14. cap. 8. §6. et in commento lib. X. Ugolin. de irregul. cap. 48. §1. num. 3. Sayr. de censur. lib. 6 cap. 8. num. 24. Campan. in divers. Iuris Canon. rubr. 11. cap. 3. Bellet. disquisit. clerical. p. 1. tit. de disciplina clericali §8. a princ. quos refero d. tract. de iure eccles. L. 1. cap. 33. num. 86. et de officio, et potestate Episcopi p. 2. alleg. 10. num. 28. ubi nove citavi Sanch. in consil. moral. lib. 7. cap. 1. dub. 31. Marchin. de Sacram. Ordinis tract. I. p. 4. cap. 2.

Ex quibus patet responsio ad dubium propositum, cuius resolutio ut melius percipiatur, eam in duas partes dividendam duxi: vel quaeritur, an fuerit rite et recte a dicto Conventu expulsa dicta Agnes propter periculum incontinentiae, dum constitit de aliquibus tactis, et actibus impudicis, et de sollicitatione ad eos per illam facta cum illo membriolo, licet occulto; et respondeo hoc non solum licuisse, sed fieri debuisse, prout factum fuit, dummodo tamen habitu retento in domo consanguinearum vel honestarum mulierum deponatur, nec inde exire nisi ad Ecclesiam cum eisdem associata permittatur, interim dum informatione capta, et hinc inde examinatis aliquibus Monialibus, et facta per matronas experientia, declaretur eam in virili sexu praevalere: vel denique quaeritur, an constito de tali experientia, et declaratione iuridice facta ad effectum nullitatis professionis emissae, debeat pronuntiari professionem esse nullam, dictamque Agnetem minime teneri ad vota solemnia Religionis, nec eidem in aliquo obligatam esse, posseque ea efficere, quae numeris duobus praecedentibus in virili sexu magis praevalentes agere posse monui. Si vero membriolum illud nec foras exeat, nec sit aptum ad generandum, nec impediatur quin praevaleat foemineus sexus, existimo debere permanere in eo statu, in quo modo reperitur, quia propter periculum non est introducenda in illud Passionis, nec in aliud Monialium monasterium; nisi aetate senescente ostenderit vitae exemplo emendatam esse; item nec valet ad statum secularem convolare, matrimonium contrahendo, aut ad

Sacerdotium se promoveri faciendo, quia non constat illam in virili sexu, ut requiritur, praevalere, et ita sentio sub censura.

3

Summa Protocolli Conjugialis Hennebergici de 4. Novembris 1578

HIERONYMUS BRUCKNERUS (m. 1736), *Decisiones Iuris Matrimonialis*, Francofurti-Lipsiae, Augustus Boetius, 1692, pp. 440-442.

Catharina G. de Kilgel, Hermaphroditus in Iuventute fua inter Ancillas versata, iam Servum se venditat, ambit Conjugium Ancillae, Johannis Schmidii, Pastoris in Breitenbach Filiae, Annae dictae, quam ante Biennium in Nuptiis Fratris ejus sibi desponsasse asserit. Pater Ancillae negat, se Filiam ipsi promississe, neque etiam iam eam ipsi in Matrimonium dare vult. Si vero cuicumque alteri Viro par esset, se id contradicere nolle. Hermaphroditus ipse interrogatus, quot Annos habeat, quique Parentes ejus sint, quod Nomen, et qualis sit Status Corporis ejus? respondet: se iam Annum Vigesimalium tertium agere, Patrem suum vocari Sebastianum Bauerum in Schmeheim, qui ipsum ex Foemina quadam extra Coniugium procreaverit, in Baptismo Nomen Catharina sibi inditum esse. Nunquam autem Amore erga Mares raptum, sed post Annum duodecimum aut decimum tertium Ancillas deperire coepisse, et hactenus semper hujus Ancillae Anna Schmidin Conjugium appetivisse. Foemina quaedam de ipso retulit, quasi singulis Mensibus Mulierum instar purgaretur. Sed ipse hoc fortiter negat, addens, si hoc ita esset, se Ancillam hanc non appetiturum, sperare autem, se Maritum praestiturum [Er wolte ihr Mannes gnug seyn]. Cum porrò de Qualitate Membri sui Genitalis interrogaretur, retulit infra Veretrum esse Membrum Muliebre, ita ut non appareat. Ex dicto Veretro Urinam profluere, praeterquam quod, quando Urinam diu retinuerit, interdum etiam Guttae quaedam ex Membro Muliebri effluant. Testiculos nullos adesse, nisi forte intra ventrem abfcondantur, sed solum Veretrum, quod saepe fortiter intumescat, et adeo ipsum coangustet, ut vix continere possit. Semen etiam in Somno saepius ejicere, quando somniaret.

Coitum tamen cum Muliere nunquam se expertum esse asserit. Mamillas paulo grandiores habere, quam alios Servos. Veretrum suum paulo longius et crassius esse, quam Digitum medium, et Cuticula tectum sicut aliorum Virorum. Hoc Serenissimo Principi et Domino nostro relatum est, qui Inspectionem Dn. D. Ortholpho Maroldo et duabus Obstetricibus injunxit. Haec facta est a Meridie circa horam secundam. Habet autem Hermaphroditus Membrum Muliebre Pube obseptum, ficut aliae Mulieres. In Medietate autem Longitudinis est Colliculus. Ex Medio Colliculi aliquid prodit, quod in Extremitate Formam Membri Virilis Praeputio tecti habet. Quando autem flaccescit, Membrum Muliebre illud ab utraque Parte obtegit, Hermaphroditus autem refert, et In pectio Ocularis partim id confirmat, quod, si erigatur, prope in Longitudinem Digiti se exerat, Quia autem Tactu opus fuit, ex Mandato Serenissimi Principis, Domini nostri Clementissimi, duae Obstetrices Meiningenses Rem explorarunt. Hae dicunt, in Vase Muliebri occultari aliquid, Duritiem Ossis, habens. Ulterius autem penetrare non potuerunt, propter Dolorem, quem persensit Hermaphroditus, adeoque ignorant, ubi Originem suam habeat, et putant, ipsum Mulierem subigere non posse. Idem etiam sentit D. Ortolphus Maroldus. Mihi etiam videtur esse monstrosa Intricatio Vasorum, ita implicata ut neutrum praevaleat. Mamillae grandes sunt. Videtur etiam interdum Menses habere.

Sententia

Quia Pater Ancillae ad Sponsalia Filiae suae Consensum non dedit, Promissio etiam ab ea facta invalida est. Quia autem Hermaphroditus per Doctorem Medicinae et duas Obstetrices ad Conjugalialia Officia praestanda inhabilis repertus est, pro tempore ab Uxore ducenda abstinere debet. Si autem per Fide dignas honestas Personas inposterum probare poterit, quod interdum Virilitas cum Tentigine instar aliorum Virorum ipsum irriter, illud indicare, et ulteriorem Resolutionem expectare debet. Interim ex Verbo Dei Solatium et Informatio ipsi data sunt.

Sententia Consistorii Meiningensis (1684)

HIERONYMUS BRUCKNERUS, *Decisiones Iuris Matrimonialis*, Francofurti-Lipsiae, Augustus Boetius, 1692, p. 440.

In Causa Coniugali Margarethae S. Viduae in Kaza superiore cum Johanne W. Juvene ibidem, ad Ducale Saxonicum hoc Consistorium deputati Domini Director et Assessores, Relatione a Iudicio Ecclesiastico Inferiore Wasungensi factâ, postea instituta Audientia, et Informatione accerfita, hanc Sententiam dicunt: Quamvis utraque pars de Coniugio tractaverint, sibi etiam, ad contestandam Affectionem Conjugalem reciproce Dona dederint, quia tamen, ex Relatione Patris Juvenis, Ludovici W. is ad Cohabitationem Conjugialem aptus non est, quod nec ipse, in Exploratione Circumstantiarum a Patre indicatarum, diffiteri potuit, in Infantia ejus adhibitus Chirurgus Michaël Brehmius in Schmalkalden etiam, ad Requisitionem Consistorii, Scripto attestatus est, quod tum Defectum Incurabilem in ipso deprehenderit, Johannes W. etiam Inspectioni Corporis ad Certitudinem Status ejusdem praefentis habendam se submittere plane recusavit, quod propterea Sponsalia inter ipsum et S. pro non obligatoriis habenda, in omnem Eventum autem rescindenda sint, prout etiam hoc ipso rescinduntur, et Viduae in Timore Domini alii nubere liberum relinquitur, Juveni autem ulteriores Tractatus Matrimoniales tam alibi, quam in Patria ejus, tamdiu expresse prohibentur, donec Inspectioni se submiserit, et a Consistorio speciale Indultum impetraverit. Utrique autem Pretium Rerum invicem donatarum Consistorio exhibere, W. vero Impensas Iudiciales solus solvere, Viduae quoque Impensas factas restituere tenentur.

Meininga 10. Febr. 1685.

5

Professio facit monachum, et non habitus (fine sec. XVI)

FRANCISCUS VIVIUS, *Decisiones Regni Neapolitani*, Francofurti, Andreae Wecheli heredes, 1597, [dec. 345] pp. 401-402.

Argumentum / Professio facit monachum, et non habitus, et quomodo sit facienda professio, et quibus vestibus ut debeant religiosi et laici

Habitus non facit monachum, sed professio regularis. c. porrectum, et ibi glo. in ver. monachum, et c. ex parte, de regular. tran. ad relig. Anton. Ciofius consi. 46. Magnifice, nu. 8 vol. I Tiber. Decian. Consi. 8 num. 229 vol. I. Gulielm. Redoan. in tracta. de spoliis ecclesiast. Quaest. 16. His volo annectere, nu. 6.

Nam habitus, est quaedam animi qualitas acquisita ex frequentitatis actibus, vel ex uno multum vehementi, quo anima faciliter disponitur ad aliquid faciendum. differt autem à dispositione, quia habitus non est de facili mobilis a suo subiecto: dispositio vero de facili mobilis ita Arist. lib. Praed. et sic habitus est, secundum quem ad aliquid non habemus bene, vel male, vel male, ut per S. Thom. prima par. quaestio. 83. art. 11. et denique habitus religionis est obseruantia regularis, pertinens ad tria principalia vota, ut signum obligationis, secundum S. Thom. 2. 2. quaestio. 186. art. 7. Et habitus apud auctores variae significationis, vt ostendit Mascard. inferendo ad varias, et necessarias quaest. in tract. de probat. conclu. 848. num. I. et seqq. vol. 2.

Sed adverte, quod habitus clericalis consistit in duobus, scilicet in tonsura, et vestibus, ca. si iudex §idem esse, de senten. excommunic. lib. 6. et hinc aiebat religiose quidem Isydorus in synonymis, Professionem tuam habitu, et incessu demonstra, ut sit in ingressu tuo simplicitas, in motu puritas, in gestu gravitas, et incessu honestas. Itaque habitus clerici non in vestibus, nec in calceamentis decorem debet praetendere. C. clericus. et cap. seq. et c. parsimoniam. 41. distinctio.

Est bene verum, quod moniales ante professionem possent dubio procul deferre habitum distinctum ab habitu aliarum monialium

professarum, ut per Io. Vincent. de Anna. in allegat. 51. in hac causa dubitatur, nu. 12. et seq. ita observatur ubique.

Notaque etiam, quod religiosi diversi habitus non debent stare in eodem monasterio, vel conventu: et propterea religiosus unius religionis non potest eligi in praelatum alterius religionis, vel habitus, clem. I. de elect.

Unde reducendo quam simplicissime omnia praememorata ad practicam, non vereor incedentem laicum, animi solatio, aliquibus temporibus, et locis habitu clericali, vel monachali peccare, et hoc ratione scandali, malique exempli. ita gloss. Abb. et alii in c. cum decorem, de vita, et honest. cleric. et Tabien. cum aliis aggregatis per eum in summa, in verb. habitus, num. 3. nam etiam mulier propter luxum, vanitatem, seu luxuriam assumens habitum hominis virilem, peccatum mortale, et anathema incurrit. c. si qua mulier, il secundo. 30. dist. et Armilla in summa in ver. habitus. imo quandam meretricem repertam nocturno quidem tempore in civitate Luceriae, in ann. 1583. et hominis habitu indutam, Regia Audientia Apuliae, merito tunc ob hoc grave, detestabileque scelus, et escam tristis, ac penitus amari admodum eventus fodomorum, atque pediconum, iuffit, decrevitque illam fustigandam, et insimul exulandam.

Et denique praedicta regula in principio posita, quod habitus non facit monachum, et quod ille non est de substantia regulae, interpretanda est, ut procedat, et obtineat quidem locum suum, ubicumque masculus, vel foemina profitentes religionem, in manibus alicuius religiosi efficiuntur religiosi, licet non ingrediantur aliter religionem, et monasterium, verum in domo sua remaneant, etiam quod non recipiant habitum, dummodo fint expresse professi, ut per Innoc. Abb. et alios omnes unanimi consensu, in c. insinuante, qui cler. vel vouen. Tabien. in summa Tabien. in ver. professio, nu. 2.

Et sic professionem potest facere quis in manibus Abbatis, vel Episcopi, in domo propria, et Abbas, vel Episcopus tunc potest illi statuere certum locum, ubi moretur, concedereque bona sua in administratione, teste Innoc. in c. fi. qui cler. vel voven.

Et ratio ea est quoniam professio fieri potest sub conditione, secundum Spec. de statu monachorum, nu. 38 ver. trigesimosecundo quaeritur, et ibi Bald. in additio. ver. professio, Paul. Castr. cons.

69. Visa quadam commissione, vol. I. et Tabien in d. ver. professio, sub nu. 3.

Sed nullus profecto citra Papam potest se obligare, ut relinquat perpetuo monachum in certo loco, nisi hoc adiiciatur in pactum, ut firmat Innoc. Abb. et alii unanimi voto omne, in dict. cap. fin. qui cler. vel vouen.

Est tamen bene verum, quod chlamys est militum, purpura regum, stola sacerdotum, habitus rusticorum, toga advocatorum, et cuculla monachorum. l. unica et ibi gl. et Luc. de Penna, C. nulli lice. in fre equ. lib 11. Quilibet enim secundum suam dignitatem decenter vestiri debet. capit. Cum de diversis mundi partibus, et ibi gloss. de privileg. in 6. Nam si Doctor quidem sit, maxime in actibus doctoralibus, et miles in actibus militaribus, toga doctorali et chlamyde militari respective tamen uti debeant, gloss. in cap. ecclesiastica, 23. distinct. Ioan. Andr. in ca. ut quisque presbyter, de vita, et honest. cler. et Roman. In sing. 383. Quamvis aliquando inusitate dixerit. gloss. nihilominus loquitur in diacono, vel subdiacono, alibi protulit gloss. in c. ad apostolicae, in ver. dignitatum, de privileg. in 6 reputata singularis per Barbat, in I. q. Basilica, col. 16. ad hoc: quamvis ratione defendatur, ut Doctores togati, variati, et ornati incedant: quia non sunt ullo modo vituperandi Doctores ipsi utentes insigniis suis, puta cingulo deaurato, secundum glo. in d. cap. ad apostolicae, de privileg. lib. 6. Et licet Doctor non habeat necesse semper uti insigniis: potest nihilominus si vult, etiam in praesentia Principis. ut per Barto. In l. I. C. de bon. vacan. lib. 11. Et hinc ad evitandum pestiferum hodiernum quippe abusum, emanata extitit Pragmatica in Regno, in anno 1573. quae est prima, in tit. de habitu Doctorum, disponens, ut advocati ingredi nullo unquam modo valeant ad regia tribunalia civitatis Neapolis, et domos officialium, nisi solita toga togati sub poenis in eadem Regia Pragmatica expressis. Et licet habitus cuiuslibet generis expressus quidem sit: tamen in habitu mulierum, quem, qualemque modum, et finem tradendum penitus reipsa ignoro, esto quod nostrae miserae, infelicisque tempestatis mulieres, etiam matronae, miserabiliter excedunt, tracto (ut creditur) a meretricibus exemplo; quae vestibus ascissis, non velatae impudice incedunt, pectore, mamillis, colloque patentibus, quae cuncta iuvenes plurimum ad libidinem colliciunt,

maxime illa intuentes, iuxta gloss. illam vulgatam in l. quod ait lex. ff. ad leg. Iul. de adult. facit etiam text. et ibi glo. in c. si qua mulier, fuo propofito utile diiudicans, 30. distin. Ubi mulier quae suam a fronte scidit vestem (ut sic magis habilis, et magis prompta, sic veste scissa ad meretricandum existat) anathematizatur. quodque his diebus nostrates factitant mulieres: sed quare loquuntur ipsae, seu potius partes viri, fratresque earundem. hoc tamen unum rectissime scio, quod nos, nisi in graue damnum, et periculum animarum iuvenum introeuntium, iuxta illud. Si quis viderit mulierem ad concupiscendum, (quod facile accidere in sic ornata potest) iam moechatus est in corde suo. debent enim mulieres incedere, de iure veletae etiam facie cooperta. Ca. haec imago, 33, quaestio. 5. cum factae non sint ad Dei imaginem, dicit text. ibi, cuius verba formalia haec sunt, vir quidem non debet velare caput suum: quia imago et gloria Dei est: sed mulier ideo velet, quia non est gloria aut imago Dei. et quod mulier ipsa non sit facta ad Dei imaginem, firmat etiam glo. in c. dilecta filia, in ver. iurisdictioni, de maior. et obed. et hinc Augustinus in quaest. novi et veter. testa. et habetur in eod. c. haec imago, ita scribit: Haec imago Dei est in homine, ut unus factus sit dominus, ex quo caeteri oriantur, habens imperium Dei, quasi Vicarius eius, quia unius Dei habet vir imaginem: ideoque mulier ad imaginem Dei non est facta. Sic etenim dicit, et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum. hinc etiam Apostolus, vir quidem, ait, non debet velare caput, quia imago et gloria Dei: mulier ideo velet, quia non est imago et gloria Dei. Necnon, teste Ambrosio, super primam epistolam ad Corinth. et habetur in c. mulier, 33. qu. 5. mulier debet velare caput, quia non imago Dei, sed ut viro ostendatur subiecta: et quia praevaricatio per illam inchoata est: hoc signum debet habere in ecclesia propter reverentiam episcopalem, non habeat caput liberum, sed velamine tectum, non habeat potestatem loquendi, nam episcopus habet personam Christi, quasi ergo ante iudicem Christum, ita ante episcopum sit, quia Vicarius Domini est, propter peccatum originale subiecta debet videri. In tantum quod fecundum Isydorum, et habetur in c. foeminae. 30. q. 5. foeminae dum maritantur, ideo velantur, ut se noverint semper maritis suis subditas esse, et humiles. Contrarium vero, videlicet, quod imago Dei et mulieris, ita sit in muliere, ac in viro, firmat

non immerito quidem Nauar. In Manuali Confessariorum, in tertio praeludio, nu. 17. vers. 11. infertur, imaginem Dei ita esse in muliere, ac in viro. Sed hodie mulieres ipsae sprætis omnibus honestatis habenis fere innumerabiles, variis lascivis, deformibusque utendo vestibus, peccare videntur. Incendunt hercle hoc tempore mulieres etiam pauperrimæ, viris illas concomitantibus adeo fastuosæ, adeo pomposæ, ita ut Reges, et Reginae agere videantur, nullo prorsus inter nobiles, et plebeios subsistente discrimine. Unde ex hoc iniqua exempla multa, scandala plura, et paupertates plurimæ sequuntur, taliter quod denique ad parentum dedecus sese prostituunt, et turpiter se subagitari faciunt. unde non immerito in Regno, in anno 1579. Extitit per illustrissimum D. Don Ioan. de Zunica, tunc Viceregem, emanata Pragmatica, quæ est secunda in ordine, in qua religiosissime quidem tam hominibus, quam mulieribus reperitur tradita norma, sub gravibus poenis vestium deferendum.

6

La *masculiatio* secondo Carlo d'Alessio (inizio sec. XVII)

CAROLUS DE ALEXIO, *Meliorationes allegationum diversorum jurisconsultorum*, Neapoli, Nicolaus Rispolus, 1706, [n. 2] pp. 11-14.

Theologi, Phisici, et Philosophi dicunt, foeminam posse in masculum commutari, raro vero, aut nunquam ex maribus foeminas fieri, foemina enim est mas laesus, et mutilatus, Arist. lib. 8. de byst. animal. cap. 2., Galen. lib. de utilit. part. 14. cap. 6. et lib. 2. de femin. unde D. Thom. in summ. part. I. quaest. 99. art. 2. in princ. appellat foeminam, marem occasionatum, et proinde aliquando foeminae in mares commutatae fuerunt, ex quo natura optat perfici, et ad marem procreandum avidissima est, teste Plin. lib. 7. Natural. hystor. cap. 4., Gell. lib. 9. noct. Actic. cap. 4., Hyppocrat. lib. 6. epidem. cap. 8., D. Augustin. lib. 3. de Civit. Dei cap. 31. in fin.

Hoc effingunt nostræ Consuetudines commutantes aliquando foeminam in masculum, si enim frater non maritaverit sororem usque ad 16. annum completum, illa masculiabitur, de qua masculiatio

agit in hac 2. alleg Doctiss. ille Praes. de Franch. cuius opera prae manibus habenda esse, ait Card. de Luca de cred.

Masculiatio aliud non est, quam habilitare foeminas ad succedendum, secundum ius commune, ac si Consuetudo non adesset in contrarium, Molfes. part. 4. de success. ab intest. quaest. 9. n. 2., Reg. Cap. Latr. Decis. 59. n. 8.

Haec autem anullo modo fit de iure Regni, nam licet virtute Constit. In aliquibus teneatur frater sororem maritare, et dotare, nunquam tamen masculiari potest, etiam si per mille annos non maritaretur, et dotaretur, vt tradunt D.D. in ead. Constit., Prouenz. in Consuet. si moriatur obs. 18., Gizz, in d. decis. 59., Reg. Cap. Latr., Napod. in consuetud. eas autem lit. G. n. 97. quidquid aliter sentiat Molfes. ad consuetud. p. 4. q. 4. ubi refert decis. S.C. pro sua sententia, licet tribuat fratri beneficium purgationis morae, quod negat secundum Consuetudines idem quaest. 7.

De iure vero consuetudinario, masculus tenetur foeminas dotare de paragio, sed si differat illas maritare usque ad annum decimumsextum completum, foemina si velit, poterit succedere in virilem de bonis paternis, maternis, et fraternis, et uti masculus succedit, ideoque masculiata dicitur, Provenz et Gizz. loc. prope cit.

Tria autem requiruntur, ut masculiari possit. Primo, quod non sit maritata in 16. anno completo; Secundo, quod frater, vel nepos successor sit debito tempore requisitus; Tertio, quod habeant potentiam, ac facultatem maritandi, ita ut dolose differant maritare, Prouenz, in ead. consuet. Si moriatur, obs. 21. n. 1., Reg. Latr. d. decis. 59., ubi Gizz. n. 13., de Luca ad Franch. decis. 46.

Ista autem requisita concurrere non debent, quando frater dixit, se non dare paragium, tunc enim ipso iure masculiatur, nec admittitur purgatio morae, Andr. in d. consi. In aliquibus, vers. si ergo, col. 6., Reg. Latr. decis. 59. n. 6. Item sufficit, quod interpellatus nihil responderit, quia habetur pro contumace, et negante ex Isernia, Reg. Latr. d. decif. 59. n. 9.

Et taliter masculiatur, quod haec masculiatio retrotrahatur ad tempus mortis Patris, vel Matris, adeo quod alienationes interim a fratre factae sint nullae pro portione ad sororem, spectante, Prouenz in obser. 27. n. 21., de Franch. decis. 46. n. 3., Caput. in Consuet.

Neap. part. I. §.6. n. 26., Bottigl. de success. ab intestato theor. 40. n. 6., de Luca in d. decis. 46. Praes. de Franch.

Sed mihi videtur, haec propositio non simpliciter admittenda, nam oportet distinguere inter actus, quos frater facit voluntarie, et quos facit necessario. In voluntariis sane secuta masculiatione, actus non substinebitur pro portione sororis, quia contrahens cum aliquo, conditionem illius scire tenetur, eamque perquirere, l. qui cum alio, de reg. iur. in terminis Olea. de cess. iur. tit. I. quaest. I. late. In actu vero necessario secus, prout est cum debitor ad solutionem cogi potest, excusabitur enim hic, si fratri solverit, et non forori etiam secuta masculiatione ab ipso ignorata, quia non debebat supponere masculiationem, utpote facti, quae oritur ex delicto fratris differentis maritare, et delicta non debent praesumi, vulg. iur. et ideo debitor soluendo fratri, molestari non poterit a sorore, quod late comprobari potest pluribus rationibus, et exemplis traditis ab Olea. d. tit. 1. q. 1.

At dubium est, an solutio facta fratri per venditorem census consignativi ad formam Bullae liberet ipsum etiam pro portione spectante ad sororem masculiatam; si astus habetur pro voluntario, certe ex supradictis non liberabitur; si, vero habentur pro necessario, debet omnino dici liberatus, ignorata masculiatione, unde videndum est, an astus reemptionis census sit necessarius, vel voluntarius, Olea. de cess. iur. tit. 3 quaest. 12. n. 16. excitat hanc quaestionem in terminis illius quaestionis, ubi scilicet, et in quo foro venditor debeat depositare pretium pro redemptione census, an scilicet debeat fieri in foro creditoris, vel possit fieri in foro eiusdem debitoris, et post relatas opiniones multorum hincinde, residet in ea sententia, quod respectu sortis, depositum fieri debeat in foro creditoris, vel possit fieri fieri in foro eiusdem debitoris, et post relatas opiniones multorum, hinc inde, residet in ea sententia, quod respectu sortis, depositum fieri debeat in foro creditoris, quia deponens in isto actu habetur non pro Reo, sed pro Actore, quia voluntarie facit depositum capitalis, respectu vero tertiarum fieri possit in foro eiusdem debitoris, quia iste actus videtur fieri necessario, et sic sit a debitore, tamquam Reo, quam sententiam ego in meis Notis ad Nicol. Impugnavi, perpendendo, quod actus necessarius, vel voluntarius potest dupliciter considerari, uno modo principaliter, et per se; alio modo in causa, licet enim restitutio capitalis videatur

voluntaria: quia ad eam faciendam, non possit cogi debitor, attamen est necessaria in causa, quia si non restituit capitale, tenetur solvere interusura, unde ne currant, facit depositum capitalis necessario, considerando necessitatem in causa, et consequenter fieri potest a debitore in foro suo.

Si ergo secundum meam sententiam, redemptio census bullaris, est actus necessarius in causa, sequitur valide fieri a debitore cum fratre etiam secuta masculiatione ignorata.

Sed redeundo ad requisita masculiationis, dico, quod primum, et secundum requisitum ab omnibus admittitur; Tertium vero de potentia, et facultate maritandi sororem reiicitur a de Luca ad Franch. dec. 412. n. 4. ubi expresse dicit cavendum esse a Gizzio, qui voluit dictum tertium requisitum esse necessarium, ut masculiari soror possit, quia ut ipse ait nullo modo ista impotentia est consideranda, nam cum teneatur dotare sororem de bonis paternis, haec iam existunt, unde semper adest potentia respectu fratris, cum possit dare bona, si velit frater, nam dare pecuniam est in sua electione, eandem sententiam substinet Provenz. obser. 24. n. 7.

Sed parcat mihi auctoritas tantorum virorum; frater enim non tenetur dare sorori paragium in stabilibus, neque in aliis bonis haereditariis, si non vult, sed tantum in pecunia ante Provenz. obser. 24. n. 7.

Sed parcat mihi auctoritas tantorum virorum; frater enim non tenetur dare sorori paragium in stabilibus, neque in aliis bonis haereditariis, si non vult, sed tantum in pecunia ante Provenz. Obs, 24, n. 7. R. Latr. dec. 59. n. 19. licet ergo frater habeat potentiam dandi bona haereditaria, ad hoc tamen a iure non cogitur, potest itaque dare pecuniam, quam non semper quis commode habere potest, nec hac potestate facile, et absque causa est privandus, sed boni viri arbitrio, est ergo frater cum temperamento loci, et temporis expectandus, ut pecuniam habere valeat, unde recte Gizzius voluit, dictum tertium requisitum de potentia, et facultate dotandi debere concurrere.

Secundum requisitum interpellationis fratris debito tempore, eet loco est omnino necesarium, sufficit tamen, ut illa sit extraiudicialis, Gizz. d. decis. 59., Provenz. obs. 23. ad Consuetud. Neap. Tutior tamen est iudicialis, quae debet fieri personaliter, ut

frater constituatur in mora, Gizz. ibid. n. I 5., Provenz. obs. 25. n. 6. et seq.

In casu vero absentiae fratris, potest fieri domi, vel procur. generale mandatum habenti

vt ijdem Author. dicunt locis cit.

At procuratori tali casu facienda est personaliter, ut semper ita seruamus, quod si procu fator non inueniatur, quia latitat praeuia relatione trium Porteriorum, poterit domi intimari, ut fuisse decisum per S.C. in causa Principis Conchae, cum Principe Iserniae die 9. decemb. 1651 in Banca Borrelli, refert Rocc. de mandato, seu complemento, notab. 80. n. 185.

Nec excusabitur frater, quod paragium non sit liquidum, quia cum sit certum in substantia, licet incertum in quantitate, tenetur saltem aliquid deponere, ut moram evitet, et reliquum offerre, et fideiussores, l. statu liber., ff. de statu lib., in terminis de Luca ad Franch. d. decis. 412. n. 3.

Et ulterius, nec frater minor a dicta masculiatione evadet differens maritare sororem, licet habeat beneficium restitutionis in integrum, Provenz. obs. 28. n. 8., Gizz. super d. decis. 59. n. 19. ubi ita decisum testatur.

Masculiata vero sorore, an masculietur quo ad omnes successiones ascendentium, et transversalium, et certè Vinc. de Franch. est sibi contrarius, nam in d. decis. 412. n. 4. ait, masculiationem fieri quo ad haereditatem, de qua tunc tenebatur dotare, non vero de aliis, pro quibus tunc ad dotandum non teneretur, et tamen oppositum in hac Allegatione firmat, esse scilicet masculiatam quo ad omnes haereditates, et haec est communior sententia, secundum quam refert ipsemet decisum d. n. 4. et sequuntur de Ponte cons. 50., Provenz. obs. 27. n. 6., de Luca super d. decis. 412. in fine, nisi ex voluntate fratris, soror fuisset masculiata quoad unam haereditatem, v.g. paternam, nam in hoc casu non erit masculiata quoad alias haereditates, Provenz. uenz.d.obferu. 27.n.6., de Luca propè cit. in fine.

Sed pulchrum dubium est, an filia istius sororis masculiatae debeat tractari uti masculus, si mater sua mortua fuerit, antequam virilem portionem habuerit, seu an hoc Ius masculiationis transmittatur.

Hoc dubium, quod sciam, a nemine vidi excitatam, separanda sunt siquidem certa ab incertis; Certum namque est, hoc ius aliud non importare, ut supra diximus, quam habilitationem quamdam, seu facultatem ad succedendum in virilem portionem, unde si sumus in haereditate a transversali linea perventa, regulariter non sit transmissio, nisi ex capite iuris deliberandi, ex vulg. iur. term., et sic, sicuti haereditas a transversali linea perventa, non transmittitur, quia ius adeundi, aliud non est, quam facultas, ita dicendum est in dicto iure masculiationis.

Replicabis ergo, quod hoc ius sit transmissibile ex potentia suitatis ad quoscumque, vel iure sanguinis ad descendentes, vel ratione iuris deliberandi etiam ad extraneos intra tempus a iure statutum: vt explicat Cancer, lib. 3. var. tit de transmiss., et sunt termini satis noti.

Respondeo, nequaquam hoc ius masculiationis transmitti, quia diversum est ius masculiationis a iure adeundi; nam ius adeundi respicit ad unum, scilicet ad aliquam haereditatem acquirendam, unde nil mirum, si in praefatis casibus a Iure permissa sit transmissio, at soror, quae masculiatur, non habet hoc tantum Ius, sed habet duo iura alternative, scilicet ius ad paragium, et ius masculiationis, si velit Reg. Latr. d. decis. 59., permittitur enim sorori variatio, et regula est, quod cum aliquid nobis acquiritur ministerio legis, non transit tamen in nos ius alternativae, l. si ita stipulatus, de verb. oblig., l. fin. ff. eod., sed hoc ius acquiritur sorori, non pure, et simpliciter, sed modo alternativo, hoc est, potest soror, si velit, habere paragium, vel ius masculiationis, ergo non transit beneficium alternativae ex dictis Capitibus transmissionis, quia quod iure transmissionis transit, sit ministerio legis, et consequenter non transmittitur ius alternativae; d.l. si ita stipulatus, et d.l. fin., de verb. oblig., Olea. plene de cess. iur. tit. 3. q. 1. n. 45., nam ad transmittendam alternativam, requiritur ministerium hominis, quod non est in transmissione iuris adeundi simpliciter, et non alternative competentis, nam ibi nulla requiritur voluntas transmittentis. Si ergo ius alternativae non transmittitur, transire debet in beneficium fratris, eiusque haeredum, ut dixit Castell. Decis. 38. n. 5. tom. I., Monterius in decis. Arag. 48. n. 20., et adest gl. sollemnis in l. I. §. exactio, in verb. restituendis, C. de rei uxoria actione, pulchre Olea. in terminis d.q. I. n.38.

In fumma, aut frater dixit se nolle dotare, et hoc casu erit masculiata, sed non haeres, quia soror hoc non explicavit, et ad haereditatis aditionem requiritur animi declaratio.

Aut interpellavit soror congruo loco, et tempore, et erit masculiata, sed non per hoc haeres, quia non dixit, ergo nulla aditio.

Aut instetit declarari masculiatam, et nihil aliud, et tunc ex hoc non inducitur aditio, sed tantum facultas adeundi ex d. decis. R. Latro. 59.

Et demum, aut instetit declarari masculiatam, et etiam petiit portionem haereditariam, et tunc certe inducitur aditio, quia fuit animus explicatus.

Si itaque in tribus primis casibus adhuc soror est in iure alternativae, et potest variare, non poterit hoc ius masculiationis transmitti, ex d. l. si in stipulatus. in quarto vero casu indubitanter transit masculiationis ius, quia iam per aditionem consumatum, et de isto casu loquitur Consuetudo in §. quod autem ibi: Si soror partem, ut unus ex fratribus habuisset. Ecce masculiationem, quae habuit effectum consumatum.

Tandem notandum est, quod soror masculiata non per hoc, quod talis sit, excludet sororem non masculiatam a portione virili, sed erit masculiata tantum quoad fratres, et proinde, si nullus adsit frater, concurreret ad successionem pro virili simul cum sorore non masculiata, de Luca ad Franch. in d. decis. 412. in fine, Provenz. obs. 27. n. 14.

Ultimo, quaerimus, an masculiata sorore, descendentes ab ea reputari debeant tamquam descendentes a masculo, et videtur affirmative respondendum per Consuetud. Si quis, vel si qua, §. quod autem dictum est, de success. ab intestat. ibi: Tunc enim ipsa soror eiusdem conditionis est, quo ad predicta, ac si esset masculus, et eius filii descendentes habentur quo ad id, sicuti filii, et alii descendentes ex masculo, consonat decisio Praesidis de Franch. 412.

At tu hanc sententiam indistincte prolatam reiicias, et ut clarius punctus explicetur, distinguas plures casus, et primo, aut loquimur respectu fratris, qui non distulit maritare, et certum est respectu istius, nullam adesse posse quaestionem, ex deficientia subiecti, quia soror potest esse masculiata quoad unum fratrem, et non quoad alium, Caput. ad Consuet. Neap. p. I §. 10. sub n. 17. et 54.

Provenz. obs. 28. n. 21. et sic soror masculiata quo ad unum habebit paragium, quoad alium, virilem.

Secundus casus est, respectu fratris, qui distulit maritare, et certe soror, respectu istius erit masculiata quoad omnes successiones, ut supra diximus, et non est hic punctus difficultatis.

Tertius casus est, respectu descendentium dictae sororis masculiatae concurrentium cum dicto fratre, qui distulit maritare suam sororem, et matrem respective, et in hoc casu, nulla difficultas est, quod descendentes ex foemina masculiata succedant simul cum fratre, et hic est casus d.§. Quod autem dictum est.

Quartus casus est, si mortuus fuit frater, qui distulit maritare, et concurrunt descendentes ex illo, et descendentes ex sorore masculiata, et tunc pro clariori intelligentia, distinguendum est, quod aut sumus in casu, quo adest locus successioni in stirpes secundum nostras Consuetudines, et Ius commune, aut in casu quo haec successio in stirpes non habeat locum.

In posteriori casu, certum est, descendentem a masculo non excludere descendentem ex foemina masculiata, argum. ducto a fortiori, quia tunc masculus excludit foeminam, quando sumus in primo gradu, vel quando locus est repraesentationi, de Franch. decis. 24., Galeot. in addit. ad cons. 11. Camill. de Medicis, n. 38. Et seq., de Marin. lib. 2. quotid. cap. 208. n. 16. Unde si hoc procedit in sorore non masculiata, eiusque descendentibus, quanto fortius procedere debet in descendentibus sororis masculiatae.

In priori casu quando adest locus repraesentationi, existimo, descendentes ex foemina masculiata, non concurrere cum aliis descendentibus masculis ex fratre, qui distulit maritare (dixi masculis supposita pro vera opinione Capyx. decis. 21.) nam regula stat pro descendentibus ex fratre in casu repraesentationis, quod masculus excludat foeminaem, et descendentes ab ea, de Franch., et de Marinis locis prope cit. et ex alia parte regula etiam stat pro descendentibus ex fratre, quod masculiatio operatur tantum respectu illius, qui distulit maritare, non autem respectu aliorum, Provenz. d. obs. 8. n. 21. Cum ergo isti descendentes ex fratre, nullam culpam commiserint circa sororem eorum Patris, nec circa descendentes ex illa, sequitur proinde, non posse masculiationem dictae sororis operari circa dictos descendentes ex fratre.

Nec obstat Consuetudo in d. §. quod autem dictum est, quia loquitur in casu, quo vivus est frater, qui distulit maritare, tunc enim cum isto succedunt omnes descendentes ex foemina, quia de Iure consuetudinario datur repraesentatio in infinitum, quando adest frater, et descendentes ex alio in infinitum, et cum in isto casu, soror habeatur pro masculo, ideo descendentes ex ista concurrunt ad successionem cum fratre, qui distulit maritare.

Quando vero mortuus est frater, qui distulit maritare, quamquam sit casus repraesentationis, tunc semper masculus debet excludere masculiatam, et descendentes ab ea, quia non potest esse haec repraesentatio tantae virtutis, ut descendentes ex masculo puniri debeant pro delicto ab ipsis non commisso, poena enim est personalissima, et non debet egredi suos authores, per repraesentationem enim sit assumptio gradus repraesentati, non vero qualitatis personalissimae prout est poena iniuncta personae, quae erat in gradu repraesentato, et ulterius in isto casu, si descendentes ex sorore masculiata succederent, concurrerent plures fictiones; Prima, quod haberentur pro descendentes ex masculo; Secunda, quod per istam fictionem deberent puniri tamquam ipsi descendentes ex masculo, deliquissent, quod est contra iuris regulas, et rursus non potest operari plus ficta masculiatio, quam vera, et tamen non desunt D.D. maximi ponderis aientes, qualitatem masculinitatis veram non posse repraesentari, uti personalissimam, ut pleno calamo scribit Robl. de repraesent. lib. I. cap. 12. praecipue n. 21. et seqq. ergo a fortiori non potest repraesentari ficta qualitas masculinitatis.

Et si dices, quomodo haec qualitas in casu d. §. quod autem repraesentatur. Respondeo, bene posse statutum fingere in uno casu, non per hoc tamen sequitur, quod haec fictio debeat habere locum in alio casu in Statuto non expresso; Statutum enim est strictissimi iuris, uti contra regulas iuris, et proinde ad alium casum non extendendum, maxime, si adsit diversa ratio, prout est in casu nostro, nam ibi agitur de fratre adhuc vivente, qui distulit maritare; ideo recte ei est imposita poena masculiationis sororis, quia ipse deliquit, at ut diximus, in nullo delicto, nullaque culpa sunt descendentes ex isto. Ergo.

INDICE DELLE FONTI

- ALBERICUS A ROSATE, *Dictionarium*, Lugduni, Thomas Bertheau, 1548.
- ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica*, III, Florentiae, Ad claras aquas, 1930.
- ALEXANDER IMOLENSIS [Tartagni], *Consilia*, VI-VII, Lugduni, s.e., 1563.
- ALEXIO CAROLUS DE, *Meliorationes allegationum diversorum jurisconsultorum*, Neapoli, Nicolaus Rispolus, 1706.
- AMATUS ANELLUS, *Consilia seu responsa. Centuria Prima*, Neapoli, Constantinus Vitalis, 1648.
- AMBROSIUS, *Epistolae*.II, PL 16.2.
- AMORT EUSEBIUS, *Dictionarium casuum conscientiae in quo dubia conscientiarum et controversiae forenses ecclesiasticae*, Augustae Vindelicorum, Fratres Veith, 1762.
- ANGELUS ARETINUS [Gambiglioni], *De Maleficiis Tractatus*, Venetiis, Franciscus de Franciscis, 1578.
- ANICHINUS IO. IACOBUS, *De praeventione instrumentaria ac de recta adversus instrumenta praeveniendi ratione Tractatus sive Commentarium ad Pragmaticam Malitiis, de praevent. moder. et ritus Magnae Curiae Vicariae, praeventionem ordinantes*, Neapoli, Iacobus Gaffarus, 1651.
- ANTONINUS FLORENTINUS [Pierozzi], *Summa Theologica*, II, Veronae, Typographia Seminarii, 1740.
- ARISTENUS ALEXIUS, *Commentaria in Canones SS. Apostolorum, conciliorum, et in Epistolas canonicas SS. Patrum*, PG 137.
- AZPILCUETA MARTINUS AB, *Enchiridion, sive Manuale Confessariorum et Poenitentium*, Lugduni, Gulielm. Rovillius, 1524.

- BALDASSARRI ANTONIO, *Scelta d'alcuni Concili nazionali, e provinciali*, Venezia, Andrea Poletti, 1713.
- BALSAMON THEODORUS, *Commentaria in Canones SS. Apostolorum, conciliorum, et in Epistolas canonicas SS. Patrum*, PG 137.
- BARBOSA AUGUSTINUS, *Collectanea Doctorum [...] in ius pontificium universonum*, Lugduni, Philippus Borde, Laurentius et Claudius Rigaud, 1656.
- BARBOSA AUGUSTINUS, *Vota decisiva et consultiva canonica*, II, Lugduni, Haeredes Prost Philippus Borde et Laurentius Arnaud, 1647.
- BARCHAEUS GUSTAVUS A., *Dissertatio historico-politica de fortitudine mulierum*, Upsaliae, Literis Wernerianis, 1716.
- BARTHOLOMAEUS A SALYCETO, *In vii. viii. et ix. Codicis Libros Commentaria*, Venetiis, Sub insigne aquilae renovantis, 1576.
- BASILIIUS SELEUCIENSIS, *De vita et miraculis beatae Thecla virginis libri duo*, PG 85.
- BAUHINUS CASPAR, *Hermaphroditorum monstrosorumque partuum natura ex Theologorum, Jureconsultorum, Medicorum, Philosophorum et Rabbiorum sententia*, Oppenheimii, Hieronymus Gallerus, 1614.
- BEDA, *In Pentateuchum commentarii*, in ID., *Opera Omnia*, PL 91.
- BERTUS JOANNES LAURENTIUS, *Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu libri de theologis disciplinis*, IV, Pedeponti, Joannes Gastl, 1749.
- BEVEREGIUS GUILIELMUS, *ΣΥΝΟΔΙΚΟΝ sive Pandectae Canonum Ss. Apostolorum, et Conciliorum ab Ecclesia Graeca Receptorum*, Oxonii, Welis et Scott, 1672.
- BIANCHI GIOVANNI, *Breve storia della vita di Catterina Vizzani Romana Che per ott'anni vestì abito da uomo in qualità di Servidore la quale dopo vari Casi essendo in fine stata uccisa fu trovata Pulcella nella sezione del suo Cadavero*, Venezia [Firenze], S. Occhi, 1744.
- Biblia Sacra cum glossis [...] NICOLAI LYRANI postilla, ac moralitatibus*, I, Venetiis, Societas Aquilae Renovantis, 1588.
- BOEHMERUS JOHANNES SAMUEL FRIDERICUS, *Ad Bened. Carpzovii jc. practicam novam rerum criminalium*, Florentiae, Ad signum spei, 1833.
- BOERIUS NICOLAUS, *Decisiones Aureae*, Lugduni, Antonius Vincentius, 1544.
- BONFRERIUS IACOBUS, *Pentateuchus Moysis commentario illustratus*, Antverpiae, ex officina Plantiniana, 1625.
- BOTTILERIUS CAROLUS ANTONIUS, *De successionibus ab intestato tractatus*, Neapoli, Hector Cicconius, 1653.
- BRECHTFELDT FRIDERICUS, *Falsum in persona*, Helmestadi, Georg-Wolfgangus Hammius, 1700.

- BRUCKNERUS HIERONYMUS, *Decisiones Iuris Matrimonialis*, Francofurti-Lipsiae, Augustus Boetius, 1692.
- BURCHARDUS DE BELLEVAUX, *Apologia de barbibus*, in E. Ph. Goldschmidt (ed.), Cantabrigiae, Cambridge University Press, 1935.
- CACCIARI PETRUS THOMA, *Theologica dissertatio de canonibus XIII et XVII Concilii Gangrensis. Habita in Quirinali pontificio palatio kal. Maii anno 1743*, PL 55.
- CAGNOLUS HIERONYMUS, *Omnium legum tituli ff. de Regu Iur*, [...] *interpretatio*, Lugduni, Iacobus Giunta, 1546.
- CAIETANUS [Tommaso de Vio], *In Pentateuchum*, Romae, Antonius Bladus, 1531.
- CALAMATO ALESSANDRO, *Selva novissima di concetti fondati nell'Autorità della Sacra Scrittura, de' Santi Padri, e d'altri gravissimi Dottori di Santa Chiesa*, Venetia, Combi e La Nouè, 1663.
- CAMERARIUS PHILIPPUS, *Operae Horarum sive Meditationes Historicae*, I-II, Francofurti, Ioachimus Wildius, 1658.
- CAMPELLO SOLON DE, *Constitutiones Ducatus Urbini [...] collectae et adnotationibus illustratae*, I, Romae, Franciscus Gonzaga, 1709.
- CANO FERNÁNDEZ S. *et al.* (a cura di), *La máscara infame. Actas de inquisición a Eleno de Céspedes*, Madrid, La tinta del Calamar, 2010.
- CAPYCIUS LATRUS HECTOR, *Decisiones novissimae Sacri Reg. Cons. Neapol.*, I, Genevae, Leonardus Chouët, 1681.
- CARAVITA PROSPERUS (a cura di), *Pragmaticae, Edicta, Regiaeque Sanctiones Neapolitani Regni*, Venetiis, s.e., 1580.
- CARPZOV BENEDICTUS, *Practica Nova Imperialis Saxonica Rerum Criminalium*, II, Wittebergae-Francofurti, B.Ch. Wustius, 1684.
- CHAMPEAUX CLAUDE, *Réflexions sur les hermaphrodites, relativement à Anne Grandjean qualifiée comme telle dans un Mémoire de Me Vermeil, avocat au Parlement*, Lyon, Chez Claude Jacquenod fils, 1765.
- CIVALLI HORATIO, *Del male considerato tempo del carnevale, per gli molti inganni, e diversi strattagemmi del Diavolo inimico della humana salute*, Perugia, Pietropaolo Orlando, 1589.
- CLARUS IULIUS, *Opera Omnia, sive Practica civilis et criminalis*, Genevae, Samuel Chouër, 1666.
- Codice di Lek Dukagjini ossia diritto delle montagne d'Albania*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1942.
- COMBETTI COELESTINUS (ed.), *Chronicon Novaliciense*, Taurini, ex Regio Typographeo, 1843.
- Concilium Albanum Tertium provinciale sive nationale habitum anno*

1895. *Leone XIII*, Romae, ex Typographia S. Cong. De Propaganda Fide, 1897.
- CONSTANTINUS FRANCISCUS MARIA, *Observationes forenses practicabiles*, II, Venetiis, Paulus Balleonius, 1712.
- Consuetudines neapolitanae cum glossa Napodani*, Neapoli, Dominicus Antonius et Nicolaus Parrinus, 1733.
- Corpus Iuris Canonici. Decretum Gratiani [...] cum glossis diversorum*, Lugduni, Ludovicus Prost Haeres Rouille, 1624.
- CRUSIUS CHRISTOPHORUS, *De indiciis delictorum ex iure publico et privato*, Rinthelii, Iacobus Gothofredus, 1682.
- CUNHA RODERICUS A, *Commentarii in primam partem Decreti Gratiani*, Brachara Augusta, Ioannes Rodericus, 1629.
- CYNUS PISTORIENSIS, *In Codicem [...] commentaria*, Francofurtiae, Sigmund Feirabendt, 1578.
- CYPRIANUS, *Liber de habitu virginum*, PL 4.
- DALLOZ DÉSIRÉ, *Répertoire méthodique et alphabétique de législation, de doctrine et de jurisprudence*, 12, Paris, au bureau de la jurisprudence générale, 1851.
- DAMHOUDERIUS IODOCUS, *Enchiridion rerum criminalium, vulgo Practica*, Lugduni, Sebastianus Bartolomaeus Honoratus, 1555.
- DANZA A MONTEFUSCOLO AELISEUS, *Tractatus de pugna Doctorum et victoria Advocatorum*, II, Montisfuscoli, Laurentius Valerius, 1636.
- DE AFFLICTIS MATTHAEUS, *Decisiones Sacri Regii Consilii Neapolitani, Venetiis, Ad signum Concordiae*, 1584.
- DE ALEXIO CAROLUS, *Meliorationes allegationum diversorum jurisconsultorum*, Neapoli, Nicolaus Rispolus, 1706.
- DE LEO GASPAR, *Consilium*, in BAPTISTA MARTIANESIU (ed.), *Responsa seu Consilia [...] ex praestantissimis quibusque Iurisconsultis*, 1, Venetiis, Marcus Amadorus, 1573.
- DE ROSA CAROLUS, *Glossographia et scriptiones ad consuetudines neapolitanas ad leges patrias, et ad mores suae genitalis sedis*, in *Consuetudines neapolitanae cum glossa Napodani*, Neapoli, Dominicus Antonius et Nicolaus Parrinus, 1733.
- DECIANUS TIBERIUS, *Tractatus criminalis*, II, Augustae Taurinorum, apud haeredem Nicolai Bevilaquae, 1593.
- DES ESSARTS NICHOLAS-TOUSSAINT LEMOYNE, *III^e cause: Affaire Grand-Jean*, in FRANÇOIS GAYOT DE PITAVAL, *Causes célèbres et intéressantes, avec les jugements qui les ont décidées*, Parigi, Lacombe, 1773.

- DIOGENE LAERZIO, *Le vite dei filosofi*, L. LECHI (a cura di), I, Milano, Molina, 1842.
- DUVAL JACQUES, *L'ermafrodita di Rouen. Una storia medico legale del XVII secolo*, V. MARCHETTI (a cura di), Venezia, Marsilio, 1988.
- DUVAL JACQUES, *Traité des Hermaphrodits, accouchemens des femmes, et traitement qui est requis pour les relever en santé, et bien élever leurs enfans*, Rouen, l'imprimerie de David Geuffroy, 1612.
- DÍAZ FRANCISCO, *Compendio de Chirurgia*, Madrid, Cosín, 1575.
- DÍAZ FRANCISCO, *Tratado nuevamente impresso de todas las enfermedades de los riñones, vexiga y carnosidades de la verga y urina*, Madrid, Sánchez, 1588.
- ECKHART [PSEUDO MEISTER], *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, M. VANNINI (a cura di), Milano, Adelphi, 2006.
- EHRENHAUß CHRISTIANUS GOTTLIEB, *De matrimonio duarum foeminarum sexu masculino simulato inito*, Erfordiae, Litteris Groschianis, 1729.
- ERAUSO CATALINA DE, *Historia de la monja de Alferez*, J. MARIA DE FERRER (ed.), Paris, Julio Didot, 1829.
- ESPEN ZEGERUS BERNARDUS VAN, *Scholia in Canones Gangrenses*, in ID., *Ius Ecclesiasticum Universum*, V, Venetiis, Antonium Graziosi, 1769.
- ESTIENNE HENRI, *Apologie pour Herodote ou Traité de la conformité des merveilles anciennes avec des modernes*, I, la Haye, Henri Scheurleer, 1735.
- FAGIUS PAUL, *Thargum, hoc est, Paraphrasis Onkeli Chaldaica in sacra Biblia: ex Chaldaeo in Latinum fidelissime versa, additis in singula fere capita succinctis annotationibus. Pentateuchus siue Quinque libri Moysi*, I, Argentorati, Georgius Machaeporeus, 1546.
- FARINACCIUS PROSPERUS, *Praxis et Theoricae Criminalis*, IV, Lugduni, Iacobus Cardon, 1631.
- FERLATUS DANIEL, *Illyricum Sacrum*, 7, Venetiis, Sebastianus Coletus, 1817.
- FORMISANO M., *La Passione di Perpetua e Felicita*, Milano, Rizzoli, 2008.
- FRANCHIS VINCENTIUS DE, *Decisiones Sacri Regii Consilii Neapolitani*, Francofurti, Iohannes Baptista Schönwetterus, 1672.
- FRANK IGNÁC, *Principia Iuris Civilis Hungarici*, 1, Pestini, Eggenberger et Wigand, 1829.
- FUMO BARTHOLOMEO, *Somma Armilla*, Venetia, Domenico Nicolini, 1581.
- GALGANETTI LEANDRO, *Statuta Almae Urbis Romae cum glossis*, Romae, Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1611.
- GERHARDUS JOHANNES, *Commentarium super Deuteronomium*, Jenae, Joh. Ludovicus Neunhanus, 1657.

- GERVASE OF CANTERBURY, *The Chronicle of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, London, Longman & Co., 1879.
- GENTILI ALBERICO, *Commentatio ad l. iii C. De Prof. et Med.*, in J.W. BINNS (ed.), *Alberico Gentili in Defense of Poetry and Acting*, in «Studies in the Renaissance», 19, 1972.
- GHIRARDACCI CHERUBINO, *Della Historia di Bologna. Parte Prima*, Bologna, Giovanni Rossi, 1596.
- GOMEZIUS ANTONIUS, *Ad Leges Tauri Commentarium*, Matriti, Petrus Marin, 1780.
- GREGORIUS PETRUS, *De Republica*, Lugduni, Ioannes Baptista Buysson, 1596.
- GREGORIUS TURONENSIS, *De gloria confessorum*, PL 71.
- GROTIUS HUGO, *Annotationes ad Vetus Testamentum*, in ID., *Opera Theologica*, Amsteladami, Haeredes Joannes Blav, 1679.
- GUIDO DE BAISIO, *Enarrationes super Decreto [...] Rosarium*, Lugduni, Hugo a Porta, 1549.
- GUIELMUS ALVERNI, *De Legibus liber unus*, in ID., *Opera Omnia*, I, Parisiis, Franciscus Muguet, 1674.
- GUNDLING NICOLAUS HIERONYMUS, *Annotationes in Concilii Gangrensis canones XX*, Altdorfi, Henr. Meyere, 1695.
- HAEDUUS IOANNES QUINTINUS, *Synodus Gangrensis*, Parisiis, Andreas Wechelus, 1560.
- HIERONYMUS, *Commentarii in epistolam ad Ephesios*, PL 22.
- HIERONYMUS, *Epistolae*, PL 26.
- HILDES JOACHIM HEINRICH ALBRECHT, *Disputatio decima inauguralis de iure vestiario. d. 5. jul. mdclxxii*, in SAMUEL STRYCKIUS, *Dissertationes Iuridicae Francofurtienses*, Francofurti et Lipsiae, Samuel Wohlerus, 1743.
- HINSCHIUS P. (ed.), *Decretales pseudo-isidorianae et capitula Angilramni*, Lipsiae, ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1863.
- HODIERNA IO. BAPTISTA, *Controversiarum forensium liber unicus*, Augustae Taurinorum, Franciscus Boschius, 1667.
- HONORIUS (MAGISTER), *Summa 'De iure canonico tractaturus'*, in R. WEIGAND, P. LANDAU, W. KOZUR (ed.), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2004.
- HUGO DE S. VICTORE, *Miscellanea*, in *Opera omnia*, PL 177.
- HUGUCCIO, *Summa Decretorum*, [Admont, Stiftsbibliothek, Handschriften, Cod. 7 (BEIC, on line)].
- HYGINUS, *Fabulae*, M. SCHMIDT (ed.), Jenae, Hermannus Dufft, 1872.

- IANSONIUS DOCCOMENSIS, *Mercurius Gallobelgicus sive rerum in Gallia et Belgio potissimum: Ungaria quoque, Transylvania, Turcia, Polonia, Germania, Italia, Hispania, Anglia, aliis Europae Regnis et Provinciis ab anni 1594 Mense iulio usque ad annum 1596 gestarum [...]*, Coloniae Agrippinae, Godefridus Kempensis, 1596.
- IOHANNES DE FAVENTIA, *Summa Decreti*, [Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, Fondo Borghese, 71 (BEIC, online)].
- JACQUART HECTOR, *Commentaire de la loi du 27 julliet 1871 sur la contrainte par corps*, Bruxelles, Bruylant-Christophe, 1871.
- JÖCHER CHRISTIAN GOTTLIEB, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, 1, Leipzig, Gleditsch, 1750.
- KANDLERUS JO. FRIDERICUS, *De promiscua vestium utriusque sexus usurpatione*, Lipsiae, Ioh. Christophorus Brandeburgerus, 1702.
- Kanuni i Lekë Dukagjinit*, S. GJEÇOVI (kur.), s.l. [Lezhe], s.e., s.d. [1999].
- LAMBERTENGUS IO. STEPHANUS, *Tractatus de contractibus eorum, quibus vel a iure communi, vel a statutis, sine certa solennitate contrahere permissum non est*, Mediolani, Antonius Antonianus, 1576.
- LAMET [A.] DE *et al.*, *Dictionarium casuum conscientiae*, I, Venetiis, Typographia Balleoniana, 1784.
- LAPIDE CORNELIUS A, *Commentarii in Sacram Scripturam*, I.2, Melitae, Tonna Banchi et Soc., 1843.
- LATOUR BERTRAND DE, *Réflexions morales, politiques, historiques et littéraires sur le théâtre*, in ID., *Oeuvres complètes*, IV, Paris, J.-P. Migne Editeur, 1855.
- LAURISO TRAGIENSE [GIOVANNI ANTONIO BIANCHI], *De i vizi, e de i difetti del moderno teatro e del modo di correggerli, e d'emendarli*, Roma, Stamperia di Pallade, 1753.
- LEIBIZ MARTIN, *Senatorium sive Dialogus Historicus*, in H. PEZ (ed.), *Scriptores Rerum Austriacarum*, II, Lipsiae, Joh. Frid. Gleiditschius, 1725.
- LESSIUS LEONARDUS, *De iustitia et iure*, Lovanii, Ioannes Malii, 1605.
- LIGUORI ALFONSO MARIA DE, *Theologia moralis*, I, Torino, Giacinto Marietti, 1846.
- LUCAS DE PENNA, *In tres posteriores libros Codicis Iustiniani*, Lugduni, Iunta, 1582.
- LUCQ VICTOR, *Commentaire de la loi du 21 mars 1859 sur la contrainte par corps*, Bruxelles, J. Rozez, 1859.
- LYSTENIUS IOHANNES AUGUSTUS, *Dolos mulierum*, Weissenfelsae, Johannes Brühlius, 1680.

- MAIOLUS SIMON, *De irregularitatibus, et aliis canonicis impedimentis*, Romae, Ioseph de Angelis, 1575.
- MATTHAEU ET SANZ LAURENTIUS, *Tractatus de re criminali controversiarum usufrequentium*, Lugduni, Claudius Bourgeat, 1676.
- MAYNI IASON, *Prima super Digesto veteri*, s.l., s.e., 1542.
- MCLAUGHLIN T.P. (ed.), *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.
- MOLFESIO ANDREA, *Commentaria ad consuetudines neapolitanas per quaestiones distributa*, Neapoli, Lazarus Scorigius, 1613.
- MENOCHIO GIO. STEFANO, *Stuore*, I, Roma, Felice Cesaretti, 1689.
- MENOCHIUS IACOBUS, *De arbitrariis iudicum quaestionibus et causis*, Coloniae Agrippinae, Ioannes Gymnicus, 1605.
- MONTAIGNE MICHEL DE, *Journal du Voyage de Michel De Montaigne en Italie, Par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581*, Città di Castello, Lapi, 1889.
- MORALDI L. (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino, Utet, 1971.
- MOSCA GIACINTO, *Comentario su le leggi di procedura ne' giudizi civili e commerciali*, 9, Napoli, stamperia di Niccola Mosca, 1847.
- MUTA MARIUS, *In antiquissimas felicis SPQP consuetudines*, Panormi, Decius Cyrillus, 1644.
- MUYART DE VOUGLANS [Pierre François], *Le leggi criminali nel loro ordine naturale*, [trad.] III, Milano, Buccinelli, 1813.
- NISSENO DIEGO, *Assunti predicabili sopra tutte le domeniche dopo la Pentecoste, tradotti dallo spagnolo in italiano*, Venetis, Giunti, 1637.
- NYDER IOANNES, *Formicarium*, Duaci, sub Circino, 1602.
- OTTONELLI GIO. DOMENICO, *Della christiana moderazione del theatro libro primo*, Firenze, Luca Franceschini e Alessandro Logi, 1648.
- PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, A. ZANELLA (a cura di), Milano, Bur, 1993.
- PARADISI AGOSTINO, *Ateneo dell'uomo nobile*, III, Lione, Anisson, Posuel, Rigaud, 1711.
- PARAVICINI BAGLIANI A., *La papessa Giovanna. I testi della leggenda (1250-1500)*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2021.
- PASSERINUS PETRUS MARIA, *De hominum statibus, et officiis inspectiones morales*, III, Romae, Nicolaus Angelus Tinassius, 1665.
- PAUCAPALEA, *Summa über das Decretum Gratiani*, I.F. VON SCHULTE (ed.), Scientia Verlag, Aalen, [1890] 1982.
- PAULUS CASTRENSIS, *In Secundam Digesti Veteris partem Commentaria*, Venetiis, s.e., 1575.

- PAVO FRANCISCUS, *Commentarius dogmaticus sive Theologica Interpretatio in Pentateuchum*, Napoli, Ioan. Dominicus Montanarius, 1635.
- PERKINSUS GULIELMUS, *Armilla Aurea sive Theologiae descriptio*, Basileae, Conradus Waldkirch, 1599.
- PLAZA PETRUS A., *Epitome delictorum causarumque criminalium, ex iure pontificio regio et caesareo*, I, Venetiis, Hyeronimus Scotus, 1573.
- RABANUS MAURUS, *Enarratio super Deuteronomium*, in *Opera Omnia*, PL 108.
- RAYNERIUS DE PISIS, *Pantheologia sive Universa Theologia*, Lugduni, Petrus Rigaud, 1655.
- REYNESSIUS ARNOLDUS, *Judicium de exercitationibus sacris Martini Schookii Philosophi*, Ultrajecti, Jacobus a Doeyenburgh, 1658.
- RICCIO PEPOLI ROSARIO, *Pratica ecclesiastica de' giudizj criminali e d'appellazione*, II, Napoli, Antonio Migliaccio, 1753.
- RICCIUS IO. ALOYSIUS, *Collectanea Decisionum*, IV, Romae, Andraeas Phaeus, 1615.
- ROLANDUS (Magister), *Die Summa*, Thaner F. (ed.), Innsbruck, Verlag der Wagnerischen Universitäts-Buchhandlungen, 1874.
- RUFINUS, *Summa decretorum*, Paderborn, Scientia Verlag, [1902] 1963.
- SANCHEZ THOMAS, *Disputationes de Sancto Matrimonii Sacramento*, II, Antverpiae, Martinus Nutius, 1607.
- SARNELLI POMPEO, *Lume a' principianti nello studio delle materie ecclesiastiche e scritturali eseguito secondo i sagri interpreti in diversi quesiti*, Napoli, Felice Mosca, 1723.
- SASSONE GRAMMATICO, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, L. KOCH, A. CIPOLLA (a cura di), Torino, Einaudi, 1993.
- SCACCIA SIGISMUNDUS, *De commerciis et cambio*, Coloniae, Antonius Boetzer, 1620.
- SCARSELLA MARCO, *Giardino di sommisti nel quale si dichiarano dodecimila, e più casi di coscienza*, I, Venetia, Giacomo Antonio Somasco, 1595.
- SCHOOKIUS ISAACUS, *Dissertatio singularis theologico-juridico-historico-politica de legibus vestiariis*, Francofurti, Christ. Zeitlerus, 1775.
- SCHOOKIUS MARTINUS, *Exercitationes variae de diversis materiis*, Trajecti ad Rhenum, Gisbertus a Zyll, 1663.
- SCHORER ISAAC, *De commutatione utriusque sexus prohibita Deut. XXII:5*, Trajecti ad Rhenum, Guilielmus van de Water, 1719.
- SECONDO GIUSEPPE MARIA, *Ciclopedia ovvero Dizionario universale delle arti e delle scienze*, VI, Napoli, con Privilegio del Re, 1752.

- SEVEROLUS MARCELLUS, *Reponsum. II, in Causa Florent. Success. Ab Intest. De Ricasolis, in CARDINALIS [IOHANNES BAPTISTA] DE LUCA, Sacrae Rotae Romanae Decisiones recentissimae [...] in praestantissimo ipsius Theatro Veritatis et Iustitiae, II, Venetiis, Paulus Balleonius, 1707.*
- SINISTRARUS DE AMENO LUDOVICUS M., *De delictis et poenis tractatus, Venetiis, Hieronymus Albriccius, 1700.*
- SORGE JOSEPHUS, *Jurisprudentia forensis. De contractibus inter vivos, I, Neapolis, Januarius et Vincentius Mutius, 1740.*
- SPENCERUS JOANNES, *De Legibus Hebraeorum, Ritualibus et earum Rationibus libri tres, Cantabrigiae, Richardus Chiswel, 1685.*
- SPOUDOGELOIOS [sec. XVII], *De coma dialogus, L[ugduni] B[at.], I[oannes] M[aire], 1645.*
- STAIBANUS IUNIOR PAULUS, *Resolutiones Forenses Decisae, Neapoli, Hieronymus Fasulus, 1667.*
- Statuta Populi et Communis Florentiae publica auctoritate collecta castigata et praeposita, II, Friburgi, Michael Kluch, 1778.*
- STEPHANUS TORNACENSIS, *Die Summa über das Decretum Gratiani, J.F. VON SCHULTE (hrsg.), Padernborn, Scientia Verlag, [1891] 1965.*
- SURDUS IOANNES PETRUS, *Decisiones Sacri Mantuani Senatus, Venetiis, Haeres Damiani Zenari, 1605.*
- SYLVESTER PRIERAS (Silvestro Mazzolini), *Silvestrina Summa, quae summa summarum merito nuncupatur, Venetiis, Hieronymus et Nicolaus Polus, 1601.*
- THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1988.*
- TIRAQUELLUS ANDREAS, *De legibus connubialibus et iure maritali, Parisiis, Iacobus Kerver, 1546.*
- TOSTATUS ALPHONSUS, *Commentaria in Deuteronomium, VII, Venetiis, Typographia Balloniana, 1728.*
- TROPLONG M., *Le droit civil expliqué suivant l'ordre des articles du code, 18, Paris, Charles Hingray, 1847.*
- TROVAMALA BAPTISTA, *Summa Rosella, Venetiis, Georgius Arrivabenus, 1495.*
- TULP NICOLAAS, *Observationes medicae, Amsterdam, apud Ludovicum Elzevirium, 1641.*
- TURRECREMATA IOANNES DE, *In Gratiani Decretorum primam doctissimi commentarii, I, Venetiis, Hieronymus Scotus, 1578.*
- TURRECREMATA IOANNES DE, *Summa de Ecclesia, Venetiis, Michael Tramezinus, 1561.*

- URSILLIS CAESAR DE, *Aureae iurium addictiones, annotationes [...] ad decisiones Sacri Consilii D. Matthei de Afflicto*, Venetiis, Iacobus Anellus de Maria et Baptista de Christophoro, 1576.
- VERMEIL FRANÇOIS-MICHEL, *Mémoire pour Anne Grangjean, connu sous le nom de Jean-Baptiste Grandjean, accusé et appelle contre Monsieur le Procureur général, accusateur et intimé*, Paris, imprimerie de Louis Cellot, 1765.
- VIROSZIL ANTONIO, *Jus Publicum Regni Hungariae a primordiis hujus Regni usque ad recentissima tempora*, Budaë, ex typographia Caes. Reg. scientiarum Universitatis hungaricae, 1854.
- VIVES LOUIS, *L'Institution de la femme chrestienne*, Anvers, Christophle Plantin, 1579.
- VIVIVS FRANCISCUS, *Decisiones Regni Neapolitani*, Francofurti, Andreae Wecheli heredes, 1597.
- WERBÖCZY STEPHANUS, *Decretum latino-hungaricum sive Tripartitum Opus Iuris consuetudinarii inclyti Regni Hungariae*, Bartphae, Jacobus Klöszl, 1643.
- WOLFART JOHANNES HENRICUS, *Tractatio iuridica de sodomia vera et spuria hermaphroditi*, Francofurti ad Moenum, Joh. Frid. Fleischer, 1742.
- ZACCHIA PAULUS, *Quaestiones medico-legales. Opus iurisperitis apprime necessaria, medicis perutile, caeteris non iniucundum*, Avenione, Ioannes Piot, 1657.
- ZAHNNIUS BALTHASARUS CONRADUS, *De mendaciis libri tres*, Francofurti et Coloniae, Jodocus Kalcovius, 1595.
- ZONARAS JOANNES, *Commentaria in Canones SS. Apostolorum, conciliorum, et in Epistolas canonicas SS. Patrum*, PG 137.

BIBLIOGRAFIA

- ABBIATI S., AGNOLETTA A., ROSARIO LAZZATI M., *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1984.
- ABIGNENTE G., *Il diritto successorio nelle province napoletane dal 500 al 1800*, Nola, S. Felice, 1881.
- AGACINSKI S., *Métaphysique des sexes. Masculin / Féminin aux sources du christianisme*, Paris, Point, 2005.
- ÅHÄLL L., *Gender*, in R. BLEIKER (ed.), *Visual Global Politics*, London, Routledge, 2018.
- AHNERT TH., *Gundling, Nicolaus Hieronymus*, in KN. HAAKONSSON (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- AIMERITO F., *Mosca, Giacinto*, in DBGI, II.
- ALFANI G., *Padri, padrini, patroni. La parentela spirituale nella storia*, Venezia, Marsilio, 2006.
- ALFIERI F., “*Sub ficto habitu virili*”. *Identità, finzione e matrimonio tra le carte del Sant’Uffizio*, in G. CIAPPELLI, S. LUZZI, M. ROSPOCHER (a cura di), *Famiglia e religione in Europa nell’età moderna. Studi in onore di Silvana Seidel Menchi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.
- ALFIERI F., *Il discorso su tribadi e sodomiti in età moderna. Tra volontà di punire e difficoltà di dire*, in U. GRASSI, V. LAGIOIA, G.P. ROMAGNANI (a cura di), *Tribadi, sodomiti, invertite e invertiti, pederasti, femminelle, ermafroditi*, Pisa, ETS, 2017.
- ALFIERI F., *Impossibili unioni di uguali. L’amore fra donne nel discorso*

- teologico e giuridico (secc. XVI-XVIII)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 2012.
- ALFIERI F., *Nella camera degli sposi. Thomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- AMAT J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Brepols Publisher, 1985.
- ANDERSON C.B., *Women, Ideology, and Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomical Law*, New York, T&T Clark, 2004.
- ANSON J., *The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif*, in «Viator», 5, 1974.
- ARBERRY A.J. (ed.), *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadkirat al-Aluiya' (Memorial of the Saints) by Farid al-din Attar*, Ames, Omphalokepsis, 2000.
- ARMOGATHE J.-R., *Cornelius a Lapide et l'interprétation d'Apocalypse XX*, in J.-R. FANLO, A. TOURNON, *Formes du millénarisme en Europe à l'aube des temps modernes*, Paris, Garnier, 2001.
- ATTANASIO M., *Correva l'anno 1698 e nella città avvenne il fatto memorabile*, Palermo, Sellerio, 1994.
- ATTEN A., *Jeanne-Claude des Armoises: ein Abenteuer zwischen Maas und Rhein (1436)*, in «Kurtrierisches Jahrbuch», 19, 1979.
- AUBERT J.-M., *La donna. Antifemminismo e cristianesimo*, Assisi, Cittadella Editrice, 1976.
- AURELL M., *Political Culture and Medieval Historiography: The Revolt against King Henry II, 1173-1174*, in «History», 102, 2017.
- BAER R.A., *Philo's use of the categories male and female*, Leiden, Brill, 1970.
- BAILEY M.D., *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003.
- BANCHICH TH., LANE E., *The History of Zonaras: From Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, London, Routledge, 2009.
- BARBAGLI M., *Storia di Caterina che per ott'anni vestì abiti da uomo*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- BARBAZZA M.-C., *Un caso de subversión social: el proceso de Elena de Céspedes (1587-1589)*, in «Criticón», 26, 1984.
- BARJAKTAROVIĆ M., *Problem tobelija (virdzina) na Balkanskom poluostrvu*, in «Glasnik Etnografskog muzeja», 28-29, 1965-1966.
- BARLA A., *La protection canonique de mariage et de la vie familiale par le Concile particulier de Gangres (340 A.D.)*, online.

- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *La vita religiosa femminile alla fine del Medioevo: temi e problemi*, in A. HOROWSKI (a cura di), *Litterae ex quibus nomen Dei componitur. Studi per l'ottantesimo compleanno di Giuseppe Avarucci*, Roma, Ist. Storico dei Cappuccini, 2016.
- BEGEJA K., *E drejta familjare e RPS të Shqipërisë*, Universiteti i Tiranës, Fakulteti i Shkencave Politike dhe Juridike, 1985.
- BELLAVITIS A., *Il lavoro delle donne nelle città dell'Europa moderna*, Roma, Viella, 2016.
- BELLONE E., *Appunti su Battista Trovamala di Sale O.F.M. e la sua 'Summa Casuum'*, in «Studi Francescani», 74, 1977.
- BELON M.-J., BALME F., *Jean Bréhal, grand inquisiteur de France et la réhabilitation de Jeanne d'Arc*, Paris, Lethielleux, 1893.
- BENADUSI L., *Dalla paura al mito dell'indeterminatezza. Storia di ermafroditi, travestiti, invertiti e transessuali*, in E. RUPINI, M. INGHILLERI (a cura di), *Transessualità e scienze sociali: identità di genere nella postmodernità*, Napoli, Liguori, 2008.
- BENNETT J.M., MCSHEFFREY SH., *Women dressed as Men in Late Medieval London*, in «History Workshop Journal», 77, 2014.
- BERGONZINI M., *Agostinho Barbosa. L'attività spirituale del giurista e sacerdote portoghese nella Villa e Corte di Madrid*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2024.
- BERRINO A., *L'eredità contesa. Storie di successioni nel Mezzogiorno preunitario*, Roma, Carocci, 1999.
- BERRINO A., *La femmina masculiata*, in L. GUIDI, A. LAMARRA (a cura di), *Trasferimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Napoli, Filema, 2003.
- BERRINO N.F., *Femina improbissima e inquietans: il divieto di postulare pro aliis*, in «Invigilata Lucernis», 24, 2002.
- BERRINO N.F., *Mulier potens: realtà femminili nel mondo antico*, Galatina, Congedo, 2006.
- BIANCHI RIVA R., *Lo scandalo tra alto medioevo e prima età moderna. Itinerari tra dimensione giuridica, politica e sociale*, Torino, Giappichelli, 2022.
- BIROCCHI I., MILETTI M.N., *De Rosa, Carlo Antonio*, in DBGI, I.
- BLECKMANN B., *Die Reichskrise des 3. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung: Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras*, München, Tuduv, 1992.
- BOLDRINI F., *Il caso di Giovanna d'Arco. La virilitas di una santa a processo nella Francia del Quattrocento*, in L. ZAK, F. FORLANI, S. MAS (ed.),

- Between Freedom and Submission. The Role of Women in the History of the Church*, Münster, Aschendorff Verlag, 2024.
- BOLDRINI F., *Per la storia delle leggi suntuarie in Italia nei secoli XV-XVI. Il Tractatus de ornatu mulierum di Orfeo Cancellieri*, Milano, Monduzzi Editoriale, 2019.
- BONI G., SAMORÈ I., *Il diritto nella storia della Chiesa. Lezioni*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2023.
- BORMOLINI G., *Le tradizioni monastiche sulla barba e i capelli*, in «Rivista di ascetica e mistica», 2, 2003.
- BRAND M., *Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften*, Roma, Angelicum University Press, 1998.
- BREMMER J.N., *Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and visions*, in W. AMELING (hrsg.), *Märtirer und Märtirerakten*, Stuttgart, Steiner, 2002.
- BRUJIĆ M., KRSTIĆ V., *Sworn Virgins of the Balkan Highlands*, in «Traditiones», 50, 2021.
- BURSHATIN I., *Elena alias Eleno. Genders, sexualities, and "race" in the mirror of natural history in sixteenth-century Spain*, in S.P. RAMET (ed.), *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*, London-New York, Routledge, 1996.
- BURSHATIN I., *Actas del proceso de Eleno de Céspedes en el Tribunal de la Inquisición de Toledo, 1587-1589*, in H. CABELLO, A. CARCELLER (ed.), *Caso Céspedes*, Ciudad de México, R.M. Verlag, 2019.
- BURSHATIN I., *Written in the Body. Slave or Hermaphrodite in Sixteenth-Century Spain*, in J. BLACKMORE, G. HUTCHESON (ed.), *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Durham-London, Duke University Press, 1999.
- BUTLER J., *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1999.
- BUTLER R.D., *The new Prophecy and 'New Visions': Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington, Catholic University of America Press, 2006.
- BÜTTNER J.U., *Martin von Fulda*, in G. DUNPHY (hrsg.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Leiden, Brill, 2010.
- ÇABEJ F., *Sitten und Gebräuche der Albaner*, in «Revue internationale des études balkaniques», 2, 1935.
- CAMPBELL HURD-MEAD K., *A History of Women in Medicine: From the Earliest Times to the Beginning of the Nineteenth Century*, Boston, Milford House, 1938.

- CANTARELLA E., *L'ambiguo malanno. La donna nell'Antichità greca e romana*, Milano, Feltrinelli, 2013.
- CANTARELLA E., *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, Rizzoli, 2006.
- CAPRA S., *Albania proibita. Il sangue, l'onore e il codice delle montagne con la versione integrale del 'Kanun' di Lek Dukagjini e saggi di Gjon Gjomarkaj e Arben Xoxa*, Milano, Mimesis, 2000.
- CAPUTO G., *Introduzione allo studio del diritto canonico. II. Il matrimonio e le sessualità diverse: tra istituzione e trasgressione*, Padova, Cedam, 1984.
- CASANOVA C., *Regine per caso. Donne al governo in Età Moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2019.
- CASINI L., *Juan Luis Vives [Joannes Ludovicus Vives]*, in E.N. ZALTA (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford, 2021.
- CASSAGNES-BROUQUET S., *Chevaleresses, Une chevalerie au féminin*, Paris, Perrin, 2013.
- CASSI A.A. (a cura di), *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo ed età contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.
- CASSI A.A., *Santa, giusta, umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*, Roma, Salerno Editrice, 2015.
- CASTELLI E.A., "I Will Make Mary Male". *Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity*, in J. EPSTEIN, K. STRAUB (ed.), *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York-London, Routledge, 1991.
- CATTANEO M., "Vizio nefando" e *Inquisizione romana*, in M. FORMICA, A. POSTIGLIOLA, *Diversità e minoranze nel Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.
- CATUALDI V., *Sultan Jahja dell'imperial casa ottomana od altrimenti Alessandro conte di Montenegro ed i suoi discendenti in Italia: nuovi contributi alla storia della questione orientale e delle relazioni politiche fra la Turchia e le potenze cristiane nel secolo 17., con la scorta di documenti diplomatici finora inediti tratti da parecchi archivi di stato e privati*, Trieste, G. Chiopris, 1889.
- CAVALLAR O., *Il velo nel diritto comune: tra metafora e negazione della moda*, in M.G. MUZZARELLI, N. OTTAVIANI, G. ZARRI (a cura di), *Il velo in area mediterranea fra storia e simbolo: tardo Medioevo-prima Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2014.

- CAVINA M. (a cura di), *Tiberio Deciani (1509-1582). Alle origini del pensiero giuridico moderno*, Udine, Forum Edizioni, 2004.
- CAVINA M., *Consilia: il modello di Andrea Alciato. Tipologie formali e argomentative fra mos italicus e mos gallicus*, in «Clio@Themis», 8, 2015.
- CAVINA M., *Una fama diabolica: profili del problema probatorio nel processo di stregoneria*, in P. PRODI (a cura di), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- CAVINA M., *Il padre spodestato. L'autorità paterna dall'Antichità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- CAVINA M., *La prova mistica dell'acqua fredda. Diritto tradizionale, diritto dotto e stregoneria (secc. XVI-XVII)*, in «Historia et Ius», 1, 2022.
- CAVINA M., *Nozze di sangue. Storia della violenza coniugale*, Bari-Roma, Laterza, 2011.
- CAVINA M., *Un inedito di Giulio Claro (1525-1575): il «Trattato di duello». Edizione del manoscritto [Madrid] Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial*, g.II.10, Bologna, BUP, 2022.
- CAVINA M., *Una prospettiva concettuale*, in M. CAVINA, B. RIBEMONT, D. HOXHA (a cura di), *Le donne e la giustizia fra Medioevo ed età moderna: il caso di Bologna a confronto*, Bologna, Patron, 2014.
- CAVINA M., *Une culture de la violence domestique? Réformes italiennes entre XX^e et XXI^e siècle entre patrilisme et multiculturalisme*, in F. VASSEUR-LAMBRY (ed.), *Penser les violences conjugales comme un problème de société*, Arras, Artois Presses Université, 2018.
- CECCARELLI MOROLLI D., *Breve profilo di Teodoro Balsamon, canonista in Costantinopoli durante il XII secolo*, in «Ephemerides Iuris Canonici», 49, 1993.
- CECCARELLI MOROLLI D., *La novella quinta di Giustiniano: sintesi imperiale o pietra miliare per il monachesimo?*, in «Studi sull'Oriente Cristiano», 23, 2019.
- CHAZAN M., *Ecrire l'histoire au XIII^e siècle à Metz: la chronique de Jean de Mailly*, in «Cahiers Lorrains», 3, 1991.
- CIANCIO C., *«Contra violatores sanctitatis sepulchrorum». Il Collegio dei teologi della Sorbona e la condanna del vampirismo*, in M. CAVINA (a cura di), *L'Università davanti alla stregoneria in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*, Il Mulino, Bologna, 2022.
- CITTADINI A., *La donna medico a Bisanzio*, in «ΠΟΡΦΥΡΑ», 18, 2012.
- CHRISTIEA.-J., *Alexius Aristenus*, in W. SMITH (ed.), *Dictionary of Greek*

- and Roman Biography and Mythology*, 1, Boston, Little, Brown and Company, 1867.
- CLOKE G., *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, New York-London, Routledge, 1995.
- CLOVER C.J., *Maiden Warriors and other Sons*, in «Journal of English and Germanic Philology», 85, 1986.
- COCCHIARA M.A., *Muta, Mario*, in DBGI, II.
- CONTAMINE PH., *Jeanne des Armoises*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, München-Zürich, Artemis, 1991.
- CONTAMINE PH., *La réhabilitation de la Pucelle vue au prisme des tractatus super materia processus: une propédeutique*, in F. NEVEUX (dir.), *De l'hérétique à la sainte. Les procès de Jeanne d'Arc revisités*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2012.
- CONTAMINE PH., *La théologie de la guerre à la fin du Moyen Âge: la Guerre de Cent Ans fut-elle une guerre juste?*, in *Jeanne d'Arc, une époque, un rayonnement. Colloque d'histoire médiévale*, Paris, éditions du CNRS, 1982.
- CONTE E., *Luca da Penne (Lucas de Penna)*, in DBGI, II.
- COON C.S., *The mountains of Giants. A racial and cultural study of the north Albanian Mountain Ghegs*, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University, Cambridge, 1950.
- CORONEDI BERTI C., *Vocabolario Bolognese Italiano*, I, Bologna, G. Monti, 1869-1874.
- CORTESE E., *Il diritto nella storia medievale*, II, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1995.
- CORTESE E., *La norma giuridica. 1. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Senato della Repubblica, Roma, [1964], 2020.
- CORTESE E., *Paolo di (da) Castro*, in DBGI, II.
- COZZI E., *La donna albanese con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari*, in «Anthropos», 7, 1912.
- COZZI E., *Le tribù dell'Alta Albania*, in «Studime e Tekste», serie giuridica, n. 1, Roma, 1943.
- CRANE S., *Clothing and Gender Definition. Joan d'Arc*, in «The Journal of Medieval and Early Modern Studies», 26, 1996.
- CRIPPA C., *Marina di Bitinia, una Santa in abiti maschili. Agiografia e diffusione del culto*, in «ΠΟΡΦΥΡΑ», 18, 2012.
- CROCE B., *Donne soldati nel Seicento*, in ID., *Aneddoti di varia Letteratura*, II, Bari, Laterza, 1953.

- CROMPTON L., *Homosexuality and Civilization*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 2006.
- CROMPTON L., *The myth of lesbian Impunity. Capital laws from 1270 to 1791*, in «Journal of Homosexuality», 6, 1980-1981.
- DALLA D., *Ubi Venus mutatur. Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Milano, Giuffrè, 1987.
- DANNA D., *Amiche, compagne, amanti. Storia dell'amore tra donne*, Milano, Mondadori, 1994.
- DARESTE R., *Les anciennes coutumes albanaises*, in ID., *Nouvelles études d'histoire du droit*, III, Paris, Larose et Forcel, 1906.
- DARMON P., *Le tribunal de l'impuissance, virilité et défaillances conjugales dans l'Ancienne France*, Paris, Seuil, 1979.
- DAVIS K., *Human society*, New York, Macmillan, 1949.
- DE BEAUVOIR S., *Le deuxième sexe*, I, Paris, Gallimard, 1976.
- DE CARLO G., *La simbolica del vestito nell'Antico Testamento*, in «Parola Spirito e Vita», 60, 2009.
- DE CHURRUCA J., *L'anathème du Concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres*, in «Revue historique de droit français et étranger», série 4, 60, 1982.
- DE GROËR G., *La formation de Thomas Basin en Italie et le début de sa carrière*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 142, 1984.
- DE LORENZI L., *La verginità "statuto" del cristiano secondo San Paolo*, in «Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica», 12, 1992.
- DECOCK W., *Einblicke in den katolischen Beitrag zur Rechtsentwicklung in der Frühen Neuzeit*, in CH. STROM (hrsg.), *Reformation und Recht: Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- DEKKER R., VAN DE POL L.C., *The Tradition of Female Cross-Dressing in Early Modern Europe*, London, Macmillan, 1989.
- DELCOURT M., *Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne*, in «Revue de l'histoire des religions», 153, 1958.
- DELILLE G., *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli, XV-XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1988.
- DEMIRAJ B., *Areali kulturor i Veriut në shek. XVI-XIX*, Tiranë, Botime Onufri, 2017.
- DEMIRAJ B., *Mallkimet që lëshon ipeshkvi të Enjten e Madhe (1744?)*, in «Hylli i Dritës», 3-4, 2014.
- DENICH B., *Sex and power in the Balkans*, in M.Z. ROSALDO, L. LAMPHERE

- (eds.), *Woman, culture and society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- DEZZA E., COLLOCA S. (a cura di), *Giasone del Maino (1435-1519). Diritto, politica, letteratura nell'esperienza di un giurista rinascimentale*, Bologna, Il Mulino, 2021.
- DEZZA E., *Il Granduca, i filosofi e il codice degli Irochesi. Il principio contumax pro confesso habetur e la riforma leopoldina*, in «Italian Review of Legal History», 3, 2017.
- DICKEMANN M., *The Balkan sworn virgin: a traditional European transperson*, in B. and V. BULLOUGH, CH. JAMES (eds.), *Gender Blending*, Amherst, Prometheus Press, 1997.
- DOJA A., *À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises*, in «La ricerca folklorica», 38, 1998.
- DOJA A., *Instrumental Borders of Gender and Religious Conversion in the Balkans*, in «Religion, State and Society», 36, 2008.
- DOJA A., *Le sexe de la naissance*, in «Mélanges. Ethnologie française», 25, 1995.
- DOJAKA A., *Martesa në Shqipëri*, Tiranë, Nëntori, 1986.
- DONATO C., *The Life and legend of Catterina Vizzani. Sexual identity, science and sensationalism in eighteen-century Italy and England*, Liverpool, Liverpool University Press, 2020.
- DONDAINE A., *Le Dominicain français Jean de Mailly et la Légende dorée*, in «Archives d'histoire dominicaine» 1, 1947.
- DUBY G., DUBY A., *Les procès de Jeanne d'Arc*, Paris, Gallimard, 1973.
- DUPARC P., *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc, I-V*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1977-1988.
- DURANTI T., *“Doctores” e dottori: laurea in medicina e professioni mediche nel Medioevo europeo*, in M.T. GUERRINI, R. LUPI, M. MALATESTA (a cura di), *Un monopolio imperfetto. Titoli di studio, professioni, università (secc. XIV-XXI)*, Bologna, Clueb, 2016.
- DURHAM E., *High Albania and its Customs in 1908*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 40, 1910.
- DURHAM E., *Some tribal origins laws and customs of the Balkans*, London, Georg Allen & Unwin Ltd., 1928.
- DUSHI A., *Virgëreshat e përbetuara shqiptare: nga praktika e jetës zakonore në objekt studimi antropologjik dhe në subjekt trajtimi letrar*, in «Folklori: përtej kufijve», Prishtinë, Instituti Albanologjik, 2011.
- ECKART O., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsformen in Juda und Assyrien*, Berlin-New York, de Gruyter, 1999.

- ECKART O., *Gottes Recht als Menschrecht Rechts- und literatur- historische Studien zum Deuteronomium*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2002.
- ECKART R., *Lexikon der Niedersächsischen Schriftsteller von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart*, Osterwiek im Harz, Zickfeldt, 1891.
- ELM S., 'Virgins of God'. *The Making of Ascetism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- ERIKSSON B., *A Lesbian Execution in Germany, 1721: The Trial Records*, in «Journal of Homosexuality», 6, 1981.
- ESPOSITO A., *Il bando come comunicazione. Esempi romani del primo '500*, in L. CAPO, A. CIARALLI (a cura di), *Per Enzo. Studi in onore di Vincenzo Matera*, Firenze, Firenze University Press, 2015.
- FADERMAN L., *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, London, The women's press, 1985.
- FANCELLA M., *Beyond ritual. Cross-dressing between Greece and the Orient*, in D. CAMPANILE et al., *TransAntiquity. Cross-dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, London-New-York, Routledge, 2017.
- FATTI F., *Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia della direzione spirituale, L'età antica*, I, Brescia, Morcelliana, 2006.
- FAVIER J., *Pierre Cauchon, Comment on devient le juge de Jeanne d'Arc*, Paris, Fayard, 2010.
- FECI S., *L'esclusione delle donne dalla successione ereditaria in Italia tra Medioevo ed Età Moderna: una questione aperta*, in «Rivista di Storia del Diritto Italiano», 91, 2018.
- FELLER R., BONJOUR E., *Geschichtsschreibung der Schweiz. Vom Spätmittelalter zur Neuzeit*, 1, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn Verlag, 1979.
- FERRANTE L., *L'onore ritrovato. Donne nella Casa del Soccorso di S. Paolo a Bologna (sec. XVI-XVII)*, in «Quaderni Storici», 53, 1983.
- FERRARESE M.R., *Prima lezione di diritto globale*, Roma-Bari, Laterza, 2012.
- FILIPOVIĆ M.S., HAMMEL E., *Among the people, native Yugoslav ethnography: selected writing*, Ann Arbor, Michigan Slavic Publications, 1981.
- FILIPPINI A., "Non sono atti degli apostoli, ma scritti demoniaci". *Il movimento enkratita nell'Anatolia tardoantica: iscrizioni, eresologi e testi apocrifi*, in W. AMELING (a cura di), *Die Christianisierung Kleinasiens in der Spätantike*, Bonn, R. Habelt GmbH, 2017.
- FIORI A., *Lo spazio giuridico delle minoranze sessuali nel Medioevo. Gli er-*

- mafroditi*, in R. SORICE (a cura di), *Diritto, Minoranze. Storie*, Roma, Historia et Ius, 2023.
- FIORI A., *Primato pontificio e fonti del diritto in Juan de Torquemada*, in «Rivista Internazionale di Diritto Comune», 33, 2022.
- FIORI A., *Rufino*, in DBGI, II.
- FORESTA P., *Ottonelli, Giovanni Domenico*, in DBI, 80, 2014.
- FOSI I., *Vivio, Francesco*, in DBGI, II.
- FOX L., *Introduction*, in GJ. SHTJEFEN (ed.), *The Code of Leke Dukagjini*, [trad.] New York, Gjonlekj Publishing Company, 1989.
- FUR G., *Reading Margins: Colonial Encounters in Sápmi and Lenapehoking in the Seventeenth and Eighteenth centuries*, in «Feminist Studies», 32, 2006.
- GALVANI G., *Saggio di un glossario modenese*, Modena, Imm. Concezione, 1868.
- GAMBERINI R., *Rabano Mauro, maestro di esegesi e uomo di potere. Il difficile rapporto tra due dimensioni della sua esistenza*, in I. PAGANI, F. SANTI (a cura di), *Il secolo di Carlo Magno. Istituzioni, letterature e cultura del tempo carolingio*, Firenze, Sismel-Galluzzo, 2016.
- GARBER M., *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*, London, Penguin, 1993.
- GARCÍA J.G., *Eleno de Céspedes: cuerpo, performatividad e identidad en el siglo XVI*, in J. BUBELLO *et al.* (a cura di), *Autobiografía, historia y memoria: Historias de vida como recursos en la enseñanza de la Historia Moderna*, La Plata, EDULP, 2023.
- GAVRILOVIĆ L., *Tobelije*, in «Glasnik Etnografskog muzeja», 47, 1986.
- GERVAIS D., LUSIGNAN S., *De Jeanne d'Arc à Madelaine de Verchères, la femme guerrière dans la société d'Ancien Régime*, in «Revue de l'histoire de l'Amérique française», 53, 1999.
- GIANNARELLI E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1980.
- GIANNARELLI E., *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età, topoi e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo*, in «Storia delle donne», 2, 2006.
- GIORDANO S., *Fumi, Bartolomeo*, in DBI, 50, 1998.
- GIRAULT P.-G., *Les procès de Jeanne-Claude des Armoises*, in F. NEVEUX (a cura di), *De l'hérétique à la sainte. Les procès de Jeanne d'Arc révisités*, Caen, Caen University Press, 2012.

- GJERGJI A., *Gjurmë të matriarktit në disa doke të dikurshme të jetës familjare*, in «Buletini i Universitetit të Tiranës - Seria Shkencat Shoqërore», 17, 1963.
- GÓMEZ CANSECO L., *Lope de Vega y Johannes Nauclerus: de la cronografía a la profecía épica*, in «Anuario Lope de Vega. Texto, literatura, cultura», 23, 2017.
- GÓMEZ-ACEBO I., “*Convertirse en varón*”. *Un camino de salvación para las mujeres en la literatura apócrifa, budismo, induismo y taoismo*, in J. CAMPOS SANTIANO (a cura di), *Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas*, Madrid, Asociación Bíblica Española, 2004.
- GRAILLE P., *Le troisième sexe: être hermaphrodite aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Éditions Arkhê, Les Belles-Lettres, 2011.
- GRATACOS I., *Fées et Gestes. Femmes Pyrénéennes: un statut sociale exceptionnel en Europe*, Toulouse, Privat, 1987.
- GRÉMAUX R., *Donna diventa uomo nei Balcani*, in F. BISOGNO, F. RONZON (a cura di), *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere tra culture*, Milano, Il Dito e la Luna, 2007.
- GRÉMAUX R., *Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes*, in «Religion, State and Society», 20, 1992.
- GRÉMAUX R., *Woman Becomes Man in the Balkans*, in G. HERDT (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York, Zone Books, 1996.
- GROPPI A., *Il lavoro delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- GUIDI L., *Patriottismo femminile e travestimento sulla scena risorgimentale*, in L. GUIDI, A. LAMARRA (a cura di), *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Napoli, Filema, 2003.
- GUSIĆ M., *Ostajnica-tobelija-virdzin kao drustvena pojava*, in *Tréci kongres folklorista Jugoslavije* (održanog 1-9. IX 1956. u Crnoj Gori), Cetinje, 1956.
- GUSIĆ M., *Ostajnica-tobelija-virdzin kao drustvena pojava*, in M.S. LALEVI (ed.), *Tréci kongres folklorista Jugoslavije*, Cetinje, s.e., 1958.
- HABERMEHL P., *Perpetua und der Ägipter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Berlin, de Gruyter, 2004.
- HAHN J.G. VON, *Albanesische Studien*, Jena, Fredrich Mauke, 1854.
- HAHN J.G. VON, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*, Vienna, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1867.
- HANK M.H., *A Female University Student in Late Medieval Kraków*, in «Signs», 12, 1987.

- HARRIS J., *Hidden Agendas: Cross-dressing in 17th-century France*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2005.
- HASLUCK M., *The unwritten Law in Albania*, J.H. HUTTON (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- HEFELE C.J., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, [trad.] I.2, Paris, Letouzey et Ané, 1907.
- HIRSCHFELD M., *Die Transvestiten: eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb mit umfangreichem casuistischen und historischen Material*, Berlin, Alfred Pulvermacher & Co, 1910.
- HIS R., *Das Strafrecht des deutschen Mittelalters*, 2, Weimar, Hermann Bohlaus, 1935.
- HOBBS D., *Jean Gerson's Authentic Tract on Joan of Arc: "Super facto puellae et credulitate sibi praestanda" (14 May 1429)*, in «*Mediaeval Studies*», 67, 2005.
- HORST L., *Études sur le Deutéronome*, in «*Revue de l'histoire des religions*», 16, 1887.
- HOTCHKISS V., *Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*, New York-London, Routledge, 2012.
- HOUTMAN C., *Another Look at Forbidden Mixtures*, in «*Vetus Testamentum*», 34, 1984.
- HOXHA D., *A proposito del diritto tradizionale albanese*, in M. CAVINA (a cura di), *Diritto tradizionale. Itinerari di ricerca fra diritto, storia e antropologia*, Bologna, Il Mulino, 2023.
- HOXHA D., *Dottorresse in utroque. All'Università di Bologna tra XVIII e XIX secolo*, in F. MASTROBERTI, M. PIGNATA (a cura di), *MaLe Femmine? Itinerari storico-giuridici di una parità «incompiuta»*, Napoli, Edizioni Scientifiche, 2023.
- HUNT H.M., *Transvestite Women Saints: Performing Ascetism in Late Antiquity*, in «*RIHA journal*», 225, 2019.
- IZBICKI T.M., *Protector of the faith: Cardinal Johannes de Turrecremata and the defense of the institutional Church*, Washington, Catholic University of America Press, 1981.
- JAMES E., *Bede and the Tonsure Question*, in «*Pertitia*», 3, 1984.
- JEROUSCHEK G., SCHILD W., GROPP W. (hrsg.), *Benedict Carpzov. Neue Perspektiven zu einem umstrittenen sächsischen Juristen*, Tübingen, Edition diskord, 2000.
- JESCH J., *Women in the Viking Age*, Woodbridge, Boydell & Brewer Ltd, 1994.
- JONES A.R., STALLYBRASS P., *Fetishizing Gender: Constructing the Hermaphro-*

- dite in *Renaissance Europe*, in J. EPSTEIN, K. STRAUB (ed.), *Body guards. The cultural politics of gender ambiguity*, New York, Routledge, 1991.
- JÜTTE R., *Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler)*, in «Saeculum», 1993.
- KAEPPELI T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975.
- KAMPIANAKI TH., *John Zonaras' Epitome of Histories: A Compendium of Jewish-Roman History and Its Reception*, Oxford, Oxford University Press, 2022.
- KAMSI K., *Një dokument gjuhësor shqip dhe disa vjersha e materiale gjuhësore të kolonive arbëreshe të Kalabrisë e te Basilikatës*, in «BUSHT SSHSH», 1, 1956.
- KASER K., *Die Mannfrau in den Patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat*, in «Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft», 5, 1994.
- KAZHDAN A., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- KEDDIE N.R., BARON B. (ed.), *Women in Middle Eastern History*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- KEIL C.F., DELITZSCH F., *Commentary on the Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 2002.
- KLANICZAY G., *Entre visions angéliques et transes chamaniques: le sabbat des sorcières dans le Formicarius de Nider*, in «Médiévales», 44, 2003.
- KREY PH. D.W., SMITH L. (ed.), *Nicholas of Lyra: the senses of Scripture*, Leiden, Brill, 2000.
- KÜHLMANN W., *Camerarius, Philipp*, in *Verfasserlexikon. Frühe Neuzeit in Deutschland 1520-1620*, 1, Berlin, de Gruyter, 2011.
- LAFLAMME M., *Le genre au tribunal: l'hermaphroditisme devant la justice de la France d'ancien Régime*, tesi dottorale, Università di Ottawa, 2016.
- LAINGUI A., *P-F. Muyart de Vouglans ou l'Anti-Beccaria, 1713-1791*, in «Revue de la Société internationale d'histoire de la profession d'avocat», 1, 1989.
- LAMY T.-J., *Bonfrère (Jacques)*, in *Biographie Nationale de Belgique*, 2, Bruxelles, H. Thiry van Buggenhoudt, 1868.
- LANATA G., *Sogni di donne nel primo cristianesimo*, in A. SCATTIGNO et al. (a cura di), *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996.

- LARAS G., *Il pensiero filosofico di Mosè Maimonide*, Roma, Carucci, 1985.
- LAVENIA V., *Il papa eretico. Per una storia della sovranità dei pontefici*, in V. LAVENIA, G. PAOLIN (a cura di), *Per Adriano Prosperi. Riti di passaggio, storie di giustizia*, 3, Pisa, Edizioni della Normale, 2011.
- LAVENIA V., *Passerini, Pietro Maria*, in DBI, 81, 2014.
- LAVENIA V., *Un'eresia indicibile. Inquisizione e crimini contro natura in età moderna*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2015.
- LÁZARO N., *Giustizia: fra analogia e univocità. Da Tommaso d'Aquino a Tommaso De Vio*, in «Doctor Virtualis», 18, 2023.
- Le TOURNEAU D., *Les irrégularités du procès canonique intenté contre Jeanne d'Arc, la Pucelle de France (janvier-mai 1431)*, in «Prawo Kanoniczne», 59, 2016.
- LEGNANI ANNICHINI A., *L'errore-vizio nella dottrina basso-medievale*, in S. DI MARIA, G. SANTUCCI (a cura di), *Ignorantia vel facti vel iuris est. L'errore fra passato e presente*, Napoli, Jovene, 2023.
- LEICHT P.S., *Note alle consuetudini giuridiche albanesi*, in «Lares», 14, 1943.
- LEMNER D., *Maïmonide*, in M. LEQUIN, A. PIETTE (dir.), *Dictionnaire des anthropologies*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2022.
- LENKAITYTE ÖSTERMANN M., *Références à des groupes religieux dans les canons des conciles grecs du IV^e siècle. Une enquête terminologique*, in «Revue des Études tardo-antiques», 10, 2020-2021.
- LENER G., *The creation of patriarchy*, New York, Oxford University Press, 1986.
- LEROY-FORGEOT F., *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Paris, PUF, 1997.
- LEVITIN D., *“De Legibus Hebraeorum” (1683-85) and ‘enlightened’ sacred history: a new interpretation*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 76, 2013.
- LIOTTA F., *Guido da Baisio*, in DBGI, I.
- LITTLEWOOD R., *Three into two: the third sex in Northern Albania*, in «Anthropology & Medicine», 9, 2002.
- LOMONACO V., *Studii storici sui principii della Legislazione*, in «Atti della reale accademia di scienze morali e politiche in Napoli», 13, 1875.
- LÓPEZ FONSECA A., RUIZ VILA J.M., *José de Viera y Clavijo. Elogio de Don Alonso Tostado, obispo de Ávila. Edición y estudio*, Madrid, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, 2019.
- LÓPEZ-SALAZAR A.I., *Rodrigo da Cunha*, in J.L. INGLÊS FONTES (dir.), *Bispos e Arcebispos de Lisboa*, Lisboa, Livros Horizonte, 2018.
- LOSCHIAVO L., *Napodano, Sebastiani*, in DBGI, II.

- LUONGO D., *Sorge, Giuseppe*, in DBGI, II.
- LUPO P., *Lo specchio incrinato. Storia e immagine dell'omosessualità femminile*, Venezia, Marsilio Editore, 2001.
- LURGO E., *La beata Caterina da Racconigi fra santità e stregoneria. Carisma profetico e autorità istituzionale nella prima età moderna*, Firenze, Edizioni Nerbini, 2013.
- MAES L.TH., *Les délits de moeurs dans le droit pénal coutumier de Malines*, in «Revue du Nord», 30, 1948.
- MAFFEI P., *Cino Sinibuldi da Pistoia*, in DBGI, I.
- MAFFEI P., *Gambiglioni, Angelo*, in DBGI, I.
- MAGANTO PAVÓN E., *El Proceso Inquisitorial contra Elena/o de Céspedes (1587-1588) (Biografía de una cirujana transexual del siglo XVI)*, Madrid, Método Gráfico, 2007.
- MAGANTO PAVÓN E., *La intervención del dr. Francisco Díaz en el proceso inquisitorial contra Elena/o de Céspedes, una cirujana transexual condenada por la Inquisición de Toledo en 1587*, in «Archivos Españoles de Urología», 60, 2007.
- MAILLET CHL., *Des seins de moine à Vézelay. Eugène-Eugénie, nouvelle image transgenre au XII^e siècle*, in «Gradhiva», 28, 2018.
- MAILLET CHL., *Du travestissement à la question trans* 1 au Moyen Âge. L'exemple d'Hildegonde-Joseph dans un monastère du XII^e siècle à Schönau*, in A. CASTAING, F. LIGNON (éd.), *Travestissements*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2020.
- MAKOWSKI E., *A Pernicious Sort of Woman: quasi-religious Women and canon Lawyers in the later Middle Ages*, Washington, Catholic University of America Press, 2005.
- MANDALARI M., *Ricordi di Sicilia*, 1, Catania, Niccolò Giannotta, 1897.
- MARCHAL G.P. (ed.), *Helvetia Sacra*, II/2, Bern, Francke Verlag, 1977.
- MARCHETTI V., *L'invenzione della bisessualità. Discussioni tra teologi, medici e giuristi del XVII secolo sull'ambiguità dei corpi e delle anime*, Milano, Bruno Mondadori, 2001.
- MARRONE S.P., *William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- MARTINEZ DIEZ G., RODRIGUEZ F. (ed.), *La Collección Canonica Hispana*, III, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, 1982.
- MARTUCCI D., *Donne che diventano uomini? Le vergini giurate nella cultura tradizione albanese*, in «Anuac. Rivista della Società Italiana di Antropologia Culturale», 3, 2014.

- MARTUCCI D., *I Kanun delle montagne albanesi. Fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Bari, Edizioni di Pagina, 2010.
- MARTUCCI D., *L'albero del latte. La donna nel diritto consuetudinario albanese*, in «Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto», 2, 2012.
- MARTUCCI D., *Pratiche tradizionali in movimento: il Kanun tra cronaca e tradizione*, in M. GENESIN, J. MATZINGER (a cura di), *Nordalbanien. L'Albania del Nord. Linguistisch-kulturhistorische Erkundungen in einem unbekanntem Teil Europas*, Hamburg, Verlag Dr. Kovac, 2009.
- MÁTÉ Á., *Il ruolo di 'capro espiatorio' delle regine, ovvero la favola Griselda come 'Speculum Reginae' nella storia ungherese*, in «Rivista di Studi Ungheresi», 15, 2016.
- MATTHEWS V.H., LEVINSON B.M., FRYMER-KENSKY T., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.
- MATTIOLI U., *Astheneia e andreia*, Parma, Università. Ist. di lingua e lett. latina, 1983.
- MAZOUR-MATUSEVICH Y., *La position de Jean Gerson (1363-1429) envers les femmes*, in «Le Moyen Age», 112, 2006.
- MAZZACANE A., *Cagnolo, Gerolamo*, in DBGI, I.
- MAZZANTI G., *Anselmo di Laon, Gilberto l'Universale e la «Glossa Ordinaria» alla Bibbia*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 102, 1999.
- MAZZANTI G., *Habere rem cum iudea a christiano est rem habere cum cane iuris interpretatione. La damnata commixtio e il reato di bestialità nella dottrina giuridica di diritto comune*, in «Historia et Ius», 11, 2017.
- MAZZANTI G., *Un imperatore musulmano. Il "Liber de sceleribus et infelicitate perfidi turchi ac de spurcitia et feditate gentis et secte sue" (1467-1468) di Rodrigo Sánchez de Arévalo*, Bologna, BUP, 2020.
- MAZZUCCO C., *'E fui fatta maschio'. La donna nel cristianesimo primitivo*, Firenze, Le Lettere, 1989.
- MCCLIVE C., *Masculinity on trial: Penises, Hermaphrodites and the Uncertain Male Body in Early Modern France*, in «History Workshop Journal», 68, 2009.
- MCLAUGHLIN M., *The woman warrior: Gender, warfare and society in medieval Europe*, in «Women's Studies», 17, 1990.
- MCLEOD SH., *Warriors and women: the sex ratio of Norse migrants to eastern England up to 900 ad*, in «Early Medieval Europe», 19, 2011.
- MEAD M., *Sex and temperament in three primitive societies*, New York, Morrow, 1963.

- MECCARELLI M., *Arbitrium. Un aspetto sistematico degli ordinamenti giuridici in età di diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1998.
- MEDAKOVIČ M., *Život i običaj Crnogoraca*, Novi Sad, Matica Srpska, 1860.
- MEINTEL D., *Victimes ou protagonistes: les femmes et la guerre*, in «Anthropologie et sociétés», 7, 1983.
- MENESTÒ E. et al. (a cura di), *Giovanni di Pian di Carpine, Storia dei Mongoli*, II, 5 Spoleto, CISAM, 1989.
- MENZINGER S., *Finzioni del diritto medievale*, Macerata, Quodlibet, 2023.
- METZ R., *La consécration des vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris, PUF, 1954.
- MEZEY B. (a cura di), *Magyar jogtörténet*, Budapest, Osiris, 2004.
- MICHAUD L.-G. (éd.), *Lamet (Adrien-Augustin de Bussy de)*, in *Biographie universelle ancienne et moderne [...]*, t. 23, Paris, Michaud, 1819.
- MICHAUD-FRÉJAVILLE F., *Jeanne d'Arc, dux, chef de guerre*, in «Cahiers de recherches médiévales», 12, 2005.
- MICHAUD-FRÉJAVILLE F., *Un habit déshonnéte. Réflexions sur Jeanne d'Arc et l'habit d'homme à la lumière de l'histoire du genre*, in «Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 34, 2007.
- MIELI A., *Patologia sessuale*, in «Rassegna di studi sessuali», 1, 1921.
- MINNUCCI G., *Gentili Alberico*, in DBGI, II.
- MITCHELL K., WOOD I. (ed.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden, Brill, 2002.
- MOGGIONI G.P., *Introduzione storico filologica all' "Abbreviatio in gestis sanctorum" di Jean de Mailly*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2013.
- MOGGIONI G.P., *Parole taciute, parole ritrovate. I racconti agiografici di Giovanni da Mailly, Bartolomeo da Trento e Iacopo da Varazze*, in «Hagiographica», 10, 2003.
- MONACO L., *'Hereditas e Mulieres'. Riflessioni in tema di capacità successoria della donna in Roma antica*, Napoli, Jovene, 2000.
- MONGITORE A., *Della Sicilia ricercata nelle cose più memorabili*, I, Palermo, Francesco Valenza, 1742.
- MONNOYER J.-B., *Traité de Jean Gerson sur la Pucelle*, Paris, Oeuvre Nationale de Domrémy, 1910.
- MORETTI P.F., *La Bibbia e il discorso dei Padri latini sulle donne. Da Tertulliano a Girolamo*, in K.E. BÓRRESEN, E. PRINZIVALLI (a cura di), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2013.

- MÜLLER F.C., *Ein weiterer Fall von conträrer Sexualempfindung Mitgeteilt*, in «Friedreich's Blätter für gerichtliche Medicin und Sanitätspolizei», 42, 1891.
- MÜLLER W., *Der Prozeß Jeanne d'Arc. Quellen – Sachverhalt einschließlich des zeit- und geisteswissenschaftlichen Hintergrundes – Verurteilung und Rechtfertigung – rechtliche Würdigung und Schlußbemerkungen*, Hamburg, Dr. Kovac, 2004.
- MÜLLER W., *Le procès de réhabilitation. Fut-il le vrai procès de Jeanne d'Arc?*, in «Francia - Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 34, 2007.
- MURRAY J., *Twice marginal and Twice Invisible: Lesbians in the Middle Ages*, in V.L. BULLOUGH, J. BRUNDAGE (ed.), *Handbook of Medieval Sexuality*, New York, Garland, 1996.
- MUSARDO TALÒ V., *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2006.
- MUSELLI L., GRILLO E., *Matrimonio, trasgressione e responsabilità nei penitenziali. Alle origini del diritto canonico occidentale*, Padova, Cedam, 2007.
- MUZZARELLI M.G., *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- NATALINI C., *Vestire a modo altrui. Dal sumptus medioevale al luxus d'Età Moderna tra diritto e morale*, Napoli, Ed. Scientifica, 2020.
- NEVEUX F., *L'évêque Pierre Cauchon*, Paris, Denoël, 1987.
- NEWMAN B., *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.
- NICCOLI S. O., *Lotta per le brache. La donna indisciplinata nelle stampe popolari d'ancien régime*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», 2, 1981.
- NIKA N., *Dioqeza e Shkodrës gjatë shek. XVIII sipas dorëshkrimeve arkivore*, Shkodër, Phoenix, 2001.
- NOBILE MATTEI G.A., *“Turpis Quaestus”. Profili criminali del meretricio all'alba della Modernità*, Bologna, BUP, 2020.
- NOBILE MATTEI G.A., *Eliseo Danza. L'immaginario creativo di un giurista barocco*, in «ISLL Papers», 16, 2023.
- NOBLE D., *Un mondo senza donne e la scienza occidentale*, [trad.] Torino, Bollati Boringhieri, 1994.
- NORDBERG J., *The Underground Girls of Kabul: the Hidden Lives of Afghan Girls disguised as Boys*, New York, Crown, 2014.

- NUŠIĆ B., *S Kosova na sinje more: Beleske s puta kroz Arbanasa 1894 godine*, Belgrade, Dvorska knjižara Mite Stajića, 1902.
- NUTTON V., *Healers in the Medical Mark et Place: Towards a Social History of Graeco-Roman Medicine*, in A. WEAR (ed.), *Medicine in Society, Historical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- OLIVIERO NIGLIO G.M., «*Pro discretione sexus*». *Questioni di genere nei canoni conciliari e nelle leges di Costantino*, in «*Studia et Documenta Historiae et Iuris*», 82, 2016.
- ORTEGA ARJONILLA E., *Céspedes y la Colonialidad del Archivo: Historias de Negritud y Fuga en la Modernidad Española Peninsular*, in «*Open Library of Humanities*», 7, 2021.
- ORTNER S., *Is female to male as nature is to culture?*, in M.Z. ROSALDO (ed.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- PADOVANI A., *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo XII*, Torino, Giappichelli, 1997.
- PADOVANI A., *Tartagni, Alessandro*, in DBGI, II.
- PALAJ B., *Sul Kanun delle Montagne*, in «*Studime e Tekste*», serie giuridica, 1, 1943.
- PASCIUTA B., «*Juribus masculorum gaudeat*»: *il lavoro delle donne e il lavoro da donna nella dottrina di diritto comune*, in «*Rivista Critica del Diritto Privato*», 36, 2018.
- PASCIUTA B., *La costruzione del genere nel diritto medievale: norme e dottrina*, in «*Rivista di Storia del Diritto Italiano*», 95, 2022.
- PASTORE A., ROSSI G. (a cura di), *Paolo Zacchia. Alle origini della medicina legale. 1584-1659*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- PATETTA F., *Introduzione*, in *Codice di Lek Dukagjini ossia diritto delle montagne d'Albania*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1942.
- PATLAGEAN E., *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, in «*Studi Medievali*», 17, 1976.
- PAYER P.J., *Sex and the penitentials: the development of a sexual code, 550-1150*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
- PEDEZZA GORLERO C., *Immagini dell'“ordo iuris”. “Ars” e “methodus” nella riflessione di Pierre Grégoire (1540-1597)*, Torino, Giappichelli, 2012.
- PELLEGRINI A., *Angelo, Guglielmo di Occam fra tempo ed eterno*, Bari, Laterza, 2003.
- PEPE C., *Magia e chirofisionomia nel panorama della Controriforma: Pom-*

- peo Sarnelli e il recupero di Giovan Battista della Porta, in «PHYSIS Rivista Internazionale di Storia della Scienza», 51, 2016.
- PERRY M.E., *From Convent to Battlefield. Cross-Dressing and Gendering the Self in the New World of Imperial Spain*, in J. BLACKMORE, G.S. HUCHEON (ed.), *Queer Iberia: Sexualities, Cultures and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Durham, Duke UP, 1999.
- PHILLIMORE P., *Unmarried Women of the Dhawla Dhar: Celibacy and Social Control in Northwest India*, in «Journal of Anthropological Research», 47, 1991.
- PIAZZI M.L., *Sette donne afferreranno un uomo solo. La "lotta per i pantaloni" e il caso di Baccio del Bianco*, in «Intrecci d'Arte», 2, 2013.
- PIETERSEN D., *Reading the "power of clothes" in the Deuteronomic Code*, in «Pharos Journal of Theology», 102, 2021.
- PIGNATA M., *Molfese Andrea*, in DBGI, II.
- POIREL D., *Ugo da San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, [trad.] Milano, Jaca Book, 1997.
- PORRET M., *Les "lois doivent tendre à la rigueur plutôt qu'à l'indulgence". Muyart de Vouglans versus Montesquieu*, in «Revue Montesquieu», 1, 1997.
- PRENSKY M., *"Yo llana estoi": relecturas y reescrituras hagiográficas de la leyenda de Catalina de Erauso*, in «Hispanic Issue», 127, 2012.
- PREVOST X., *Grégoire (de Toulouse), Pierre*, in F. NEPOTE-DESMARRES, N. DAUVOIS (dir.), *Dictionnaire des réseaux intellectuels et culturels toulousains (1480-1780)*, online.
- PUECH H.C., VAILLANT A., *Le prêtre Cosmas et le Concile de Gangres*, in «Revue des études slaves», 21, 1944.
- PUFF H., *Female Sodomy: The Trial of Katherina Hetzeldorfer (1477)*, in «The Journal of Medieval and Early Modern Studies», 2000, 30.
- PUFF H., *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400-1600*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- QUAGLIONI D., *De Lellis Teodoro*, in DBI, 36, 1988.
- QUICHERAT J., *Thomas Basin. Sa vie et ses écrits*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 3, 1841-1842.
- RADI S., *Una questione di confine: il travestitismo femminile nell'Età Moderna*, in G. CHIODI, CL. POVOLO (a cura di), *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia (secoli XVI-XVIII)*, II, Verona, Cierre, 2004.
- RADY M., *Customary Law in Hungary: Courts, Texts, and the Tripartitum*, London, Oxford University Press, 2015.

- RAI E., *Il santo e l'eretico: attribuzione di santità e controversie teologiche nei documenti di Sant'Ufficio e Indice. Il caso di Leonardo Lessio (XVII-XX secolo)*, in A. CHIFRES (a cura di), *Memoria Fidei IV. L'Inquisizione Romana e i suoi Archivi*, Roma, Gangemi Ed., 2019.
- RECUPERATI G., *Bianchi, Giovanni Antonio*, in DBI, 10, 1968.
- REITER B., *William Perkins, the imagination in Calvinist theology and "inner iconoclasm" after Frances Yates*, in «Intellectual History Review», 32, 2022.
- REX C., *Ungendering Empire: Catalina De Erauso and the Performance of Masculinity*, in M.M. BALKUN, S.C. IMBARRATO (a cura di), *Women's Narratives of the Early Americas and the Formation of Empire*, New York, Palgrave Macmillan, 2016.
- ROCKE M.J., GRENDI N., *Il controllo dell'omosessualità a Firenze nel XV secolo: gli ufficiali di notte*, in «Quaderni storici», 22, 1987.
- ROMANO A., *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, Torino, Giappichelli, 1994.
- ROSELL ANTÓN J.A., *Cervantes y la medicina veterinaria*, in «Anales de la Real Academia de Ciencias Veterinarias de Andalucía Oriental», 32, 2019.
- ROSSI G., *Incunaboli della modernità. Scienza giuridica e cultura umanistica in André Tiraqueau (1488-1558)*, Torino, Giappichelli, 2007.
- ROSSI M., *Documenting ambiguous gender identity in the mountains of Albania*, in «Ambigua. Revista de Investigaciones sobre Género y Estudios Culturales», 5, 2018.
- ROTHSTEIN M., *The Androgyne in Early Modern France. Contextualizing the Power of Gender*, New York, Palgrave MacMillan, 2015.
- ROUSSELLE R., *The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr*, in «Journal of Psychohistory», 14, 1987.
- ROWSON E.K., *The effeminate of early Medina*, in «Journal of the American Oriental Society», 3, 1991.
- RUÍZ RODRIGUEZ I., HERNÁNDEZ DELGADO A., *Elena o Eleno de Cespédes. Un hombre atrapado en el cuerpo de una mujer, en la España de Felipe II*, Madrid, Dykinson, 2017.
- RUPP L.J., *Sapphistries: A Global History of Love Between Women*, New York, New York University Press, 2009.
- SALAVILLE S., *Eustathiens*, in A. VACANT, E. MANGENOT (a cura di), *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, Paris, Letouzey et Ane, 1913.
- SALISBURY J.E., *Perpetua's Passion: the Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York-London, Routledge, 1997.

- SALMONSON J.A., *The Encyclopedia of Amazons*, New York, Doubleday, 1992.
- SANDERS P., *Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law*, in N.R. KEDDIE, B. BARON (ed.), *Women in Middle Eastern History*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- SARCHESHMEHPOUR Z., ABDULLAH R.Hj., ALKALI M.B., *Gender change of transsexuals in Shariah: an analysis*, in «Journal of Shariah Law Research», 3, 2018.
- ŠARČEVIĆ P., *Virdzine – konstruisanje rodnog identiteta*, Thesis, Filozofski Fakultet, Belgrade, 2008.
- SCHULZ E., *Albanisches Mannweibertum*, in «Die Woche. Moderne Illustrierte Zeitschrift», 40, 1907.
- SCHULZ E., *Albanisches Mannweibertum*, in «Die Woche», 40, 5 October 1907.
- SCHUMACHER L. (ed.), *The Summa Halensis: Sources and Context – Doctrines and Debates*, I-II, Berlin, de Gruyter, 2020.
- SESSA S., *I 'cattivi' portamenti di Rosa. Transvestismo e condizione femminile nell'Europa e nella Toscana del Settecento*, a.a. 2008-2009, Università degli Studi di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia.
- SHANK M.H., *A Female University Student in Late Medieval Kraków*, in «Signs», 12, 1987.
- SHAW B.D., *The Passion of Perpetua*, in «Past and Present», 139, 1993.
- SHRYOCK A.J., *Autonomy, Entanglement, and the Feud: Prestige Structures and Gender Values in Highland Albania*, in «Anthropological Quarterly», 61, 1988.
- SIEBERTZ P., *Albanien und die Albanesen. Landschafts und Charakterbilder*, Wien, Manz, 1910.
- SINISI L., *Le imprudenze di un grande canonista della prima metà del Seicento. Agostinho Barbosa e la Congregazione dell'Indice*, in *Itinerari in comune. Ricerche di storia del diritto per Vito Piergiovanni*, Milano, Giuffrè, 2011.
- SOULET J.-F., *La vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 1974.
- SPECIALE G., *Bartolomeo da Saliceto*, in DBGI, I.
- STAHL P.H., *La regione tribale albanese*, in «Incontri meridionali», 8, 1988.
- STAMMLER W. (hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 3, Berlin-New York, de Gruyter, 1981.
- STANCO G., *Danza, Eliseo*, in DBGI, I.
- STEIDELE A., *In Männerkleidern. Das verwegene Leben der Catharina Margaretha Linck, hingerichtet 1721*, Berlin, Insel, 2021.

- STEIBERG S., *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Fayard, 2001.
- STÉNUIT M.-È., *Femmes en armes - Les guerrières de l'Histoire*, Paris, Éditions du Trésor, 2019.
- STEVANOVIĆ L., PRELIĆ M., *Becoming a Woman-Man. Notes on the Phenomenon of Sworn Virgins in the Balkans*, in «Aspasia», 17, 2023.
- STEVENS G.P., *De Theodoro Balsamone. Analysis operum ac mentis iuridicae*, Roma, Lateran University Press, 1969.
- STORTI C., *Alberico da Rosciate*, in DBGI, I.
- STRAUSS J., *The Virgins Who Live Like Men and Treat Women as Inferior*, in «Daily Telegraph», 6 Feb. 1997.
- STRUBBE E.I., *Joos de Damhouder als criminalist*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 38, 1970.
- STUDT B., *Helden und Heilige. Männlichkeitsentwürfe im frühen und hohen Mittelalter*, in «Historische Zeitschrift», 276, 2003.
- TABBAGH V., *Une erreur judiciaire au XV^e siècle: les procès de Jeanne d'Arc*, in B. GARNOT (dir.), *L'erreur judiciaire - De Jeanne d'Arc à Roland Agret*, Paris, Imago, 2004.
- TARANTINO D., *Scaccia, Sigismondo*, in DBGI, II.
- TARANTINO D., *Tracce di diritto romano nelle cause canoniche di nullità matrimoniale in età contemporanea*, in A. LEGNANI ANNICHINI, G. SANTUCCI (a cura di), *Lex generalis omnium. Un diritto del passato nel presente*, Modena, Mucchi, 2023.
- TARIFA F., "Balkan Societies of 'Social Men': Transcending Gender Boundaries", in «Societies without borders», 2, 2007.
- TAVILLA E., *Brichieri Colombi, Giovanni Domenico*, in DBGI, I.
- TAVUZZI M.M., *Prierias, the Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham, Duke University Press, 1997.
- TELESCA M., *Lambertenghi, Giovanni Stefano*, in DBGI, I.
- THORNDIKE L., *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our year*, I-II, New York, MacMillan, 1923.
- TODESCAN F., *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*, Padova, Cedam, 1979.
- TOSCANO LIRIA M., ANCOCHEA SOTO G., *Donne in cerca dell'amato. Quattordici secoli di mistiche cristiane*, Gorle, Servitium, 2002.
- TREGGIARI F., *I giuristi leggono San Paolo: il «De velandis mulieribus» di Jacques Godefroy (1587-1652)*, in M.G. MUZZARELLI et al. (a cura di), *Il velo in area mediterranea fra storia e simbolo. Tardo Medioevo-pri-ma Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2014.

- TREGGIARI F., *L'impossibilità della perfezione sessuale in utroque: un parere di Baldo sullo status giuridico dell'ermafrodito*, in C. FROVA, F. TREGGIARI, M.A. PANZANELLI FRATTONI (a cura di), *Maestri, insegnamenti e libri a Perugia. Contributi per la storia dell'Università (1308-2008)*, Milano, Skira, 2009.
- TREXLER R.C., *La prostitution florentine au XV^e siècle*, in «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 36, 1981.
- TUETÉY A. (dir.), *Journal d'un Bourgeois de Paris de 1405 à 1449*, Paris, chez H. Champion, 1881.
- TURCUŞ Ş., *Caterina de Medieş, i Francescani ed i Romeni di Medieşu Aurit oppure sulle vicende ecclesiologiche transilvane dei secoli XIII-XIV*, in «Revue Roumaine d'Histoire», 40-41, 2001, 2002.
- TURI G., *Brichieri Colombi, Giovanni Domenico*, in DBI, 14, 1972.
- TYSZKA P., *Human Body and Corporeality in Provisions of Poenentials (6th-11th Century)*, in «Quaestiones Medii Aevi Novae», 19, 2014.
- UPSON-SAIA K., *Early Christian Dress. Gender, Virtue, and Authority*, New York-London, Routledge, 2012.
- URSO C., *I capelli simbolo di potere e strumento di seduzione nel Medioevo*, in «Quaderni catanesi», 6, 2007.
- VALENTINI G., *Considerazioni preliminari e generali sul «Kanun» detto «di Lek Dukagjini»*, in «Studime e Tekste», serie I, Juridike, n. 1, 1943.
- VALENTINI G., *Il clero cattolico e il diritto tradizionale albanese*, in «La civiltà cattolica», II, 1944.
- VALENTINI G., *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, in «Annali Lateranensi», IX, 1945.
- VALENTINI G., *Skanderbeg e il Kanun*, in H.G. BECK, A. SCHMAUS, *Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients*, VIII, München, R. Trofenik, 1970.
- VALERIO A., *Le figure femminili negli atti dei martiri del II secolo*, in «Rassegna di teologia», 22, 1981.
- VALSECCHI CH., *Menochio, Jacopo*, in DBGI, II.
- VANNI U., *La verginità ideale della comunità cristiana (2 Cor 11, 1-2)*, in «Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica», 12, 1992, pp. 115-127.
- VEDELER H.T., *Reconstructing Meaning in Deuteronomy 22:5: Gender, Society, and Transvestitism in Israel and the Ancient near East*, in «Journal of Biblical Literature», 127, 2008.
- VELASCO SH., *Lesbians in Early Modern Spain*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2011.

- VILLARI S., *Le consuetudini giuridiche dell'Albania nel Kanun di Lek Dukagjin*, Roma, Società Editrice del Libro Italiano, 1940.
- VILLEMUR F., *Saintes et travesties*, in «Clio. Femmes, Genre, Histoire», 10, 1999.
- VINCE PALLUA J., *Zagonetka virdzine: Etnoloska i kulturnoantropoloska studija*, Zagreb, Institut drustvenih znanosti Ivo Pilar, 2014.
- VISENTIN P., *Genesi e sviluppo storico-culturale della consacrazione verginale*, in «Rivista liturgica», 69, 1982.
- VOGT K., "Diventare maschio": una metafora degli gnostici e degli antichi cristiani, in K.E. BØRRESEN (a cura di), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Roma, Carocci, 2001.
- VUKANOVIĆ T., *Virdzine*, in «Glasnik Muzeja Kosova i Metohije», 6, 1961.
- WADE S.W., *Gertrude's Tonsure: an examination of hair as a symbol of gender, family and authority in the seventh-century Vita of Gertrude of Nivelles*, in «Journal of Medieval History», 39, 2013.
- WALLACE L., *Bearded woman, female Christ. Gendered transformation in the Legends and cult of Saint Wilgefortis*, in «Journal of Feminist Studies in Religion», 30, 2014.
- WARD B., *The Venerable Bede*, Harrisburg, Morehouse Publishing, 1990.
- WARNER M., *Joan of Arc. The image of female heroism*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1981.
- WESTPHAL-HELLBUSCH S., *Institutionalized Gender-Crossing in Southern Iraq*, in S.O. MURRAY, W. ROSCOE (ed.), *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*, New York, New York University Press, 1997.
- WHITAKER I., *A Sack for Carrying Things: the Traditional Role of Women in Northern Albanian Society*, in «Anthropological Quarterly», 54, 1981.
- WIESNER M.E., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- XHAHO A., *Sworn Virgins, male and female berdaches: a comparative approach to the so-called 'third gender' people*, in «Gender Questions», 1, 2013.
- YOUNG A., *Women who become Men. Albanian Sworn Virgins*, Oxford, Berg Publishers, 2001.
- ZAHED L.-M., *Homosexuality, Transidentity, and Islam. A Study of scripture confronting the politics of gender and sexuality*, [trad.] Amsterdam, Amsterdam University Press, 2019.
- ZAMPUTI I., *Pozita shoqnore e grues malësore shqiptare sipas kanunit*, in «Buletini i Universitetit Shtetëror të Tiranës - Seria Shkencat Shoqërore», 15, 1961.

-
- ZENDRI A., *Pierre Grégoire tra leges e mores. Ricerche sulla pubblicistica francese del tardo Cinquecento*, Bologna, Monduzzi Editore, 2007.
- ZUCCAGNI ORLANDINI A., *Corografia storica e statistica dell'Italia e delle sue isole*, XI, Firenze, presso gli editori, 1884.
- ZULIANI D., *La riforma penale di Pietro Leopoldo*, I, Milano, Giuffrè, 1995.
- ZWIERLEIN C., *Paul Fagius et l'Interim de 1548 à Strasbourg: l'Église comme arche de Noé, au départ vers l'exil*, in «Revue d'histoire du Protestantisme», 3, 2018.

INDICE DEI NOMI

- Abbiati S., 160, 313
Abdullah R.H., 16
Abignente G., 234
Accursio, 100, 186, 187
Afflitti Matteo (degli), 232
Agacinski S., 22, 105
Agnodice, 7-8
Agnoletto A., 160
Agostino da Ippona, 33, 56, 141, 144, 145
Åhäll L., 241
Ahnert Th., 69
Aimerito F., 230
Alberico da Rosciate, 97, 188, 189,
Alciato Andrea, 143
Alessandro (Conte di Montenegro), 271
Alessandro di Hales, 49
Alfieri F., 184, 190, 205, 208
Alkali M.B., 16
Amat J., 25
Ambrogio Aurelio (Santo), 23, 43, 84, 144
Ameling W., 26, 77
Amici Nicolao, 163
Amort Eusebius, 91
Ancochea Soto G., 21, 28
Anderson C.B., 18
Anellus Amatus, 103
Angeloni Paolo, 92
Anichini Giovanni Giacomo, 113
Anson J., 76, 78
Ant Jan (van), 205
Antwerpen Maria (van), 205
Arberry A.J., 27
Aristenos Alessio, 40
Aristotele, 230, 240
Armogathe J.-R., 74
Armoises Jeanne-Claude (des), 159-164
Arnoldus Reynnessius, 75
Attanasio M., 117
Atten A., 160
Aubert J.-M., 15, 22, 23, 33
Augustin de Carvajal, 89
Aurell M., 88
Avarucci G., 263
Azpilcueta Jaureguizar Martín (de), 112
Babbi (Rabbi) A., 268

- Bachofen J.J., 242
 Baer R.A., 22
 Bailey M.D., 160
 Baldassarri Antonio, 37
 Balkun M.M., 90
 Balme F., 157
 Balsamone Teodoro, 40
 Barbagli M., 204, 314
 Barbazza M.-C., 167
 Barbié Edme, 213, 214
 Barbieri Michelangelo, 115
 Barbosa Agostinho, 80, 209, 279-285
 Barchaeus Gustaf Andreas, 87
 Barents Trijntje, 206
 Barjaktarović M., 254, 255
 Barla A., 38
 Baron B., 16
 Bartolo di Sassoferrato, 188
 Bartolomei Romagnoli A., 263
 Bartolomeo da Brescia, 55
 Bartolomeo da Saliceto, 187, 188, 189
 Basilio di Seleucia, 27, 79
 Basin Thomas, 150-153
 Bauhin Caspar, 208
 Bautista Neroni Juan, 167
 Beauvoir Simone (de), 262, 319
 Beck H.G., 245
 Beda il Venerabile, 41, 42, 48
 Begeja K., 272
 Bellavitis A., 221
 Bellone E., 93
 Belon M.-J., 157
 Benadusi L., 200
 Bennett J.M., 98
 Bergonzini M., 80
 Berrino A., 231, 234
 Berrino N.F., 20, 56
 Berta, 5-6
 Berti Giovanni Lorenzo, 98
 Beuerlein Anastasius Lagratinus, 206
 Beveridge William, 40
 Bianchi Giovanni Antonio [Lauriso Tragiense], 94
 Bianchi Giovanni, 204
 Bianchi Riva R., 127
 Binns J.W., 69
 Birocchi I., VII, 229
 Bisogno F., 252
 Blackmore J., 90, 165
 Bleckmann B., 40
 Boccaccio G., 2
 Boehmer Johann Samuel Friedrich (von), 189
 Boer Nicolaus, 192
 Boldrini F., 12, 21, 35, 57, 93, 125, 127
 Bonfrère Jacques, 79, 227
 Boni G., 29
 Bonjour E., 3
 Bormolini G., 104
 Børresen K.E., 21, 22
 Bottiglieri Carlo Antonio, 236, 237, 238
 Boulainvillier Perceval (de), 126
 Braciliano Angelo (da), 263, 264
 Brand M., 160
 Brechtfeldt Friedrich, 113
 Bréhal Jean, 157-159
 Brehmius Michaël, 219, 287
 Bremmer J.N., 26
 Bremont Anna/Antonia, 116, 117
 Bricchieri Colombi Giovanni Domenico, 121
 Britza di Bischkasi, 241
 Brückner Wilhelm Hieronymus, 218, 285-287

- Brujić M., 261
Brundage J., 200
Bubello J., 166
Buddha, 27
Bullough V.L., 200, 244, 258
Burcardo di Bellevaux, 104
Burcardo di Worms, 47
Burshatin I., 165, 166
Buscarini Girolama, 92
Butler J., 259, 260
Butler R.D., 26
Büttner J.U., 2
Çabej F., 242
Cabello H., 166
Cacciari Pietro Tommaso, 78
Cagnolo Gerolamo, 6, 7
Calamato Alessandro, 97
Camerarius Philipp, 105, 106, 195
Campanile D., 18
Campbell Hurd-Mead K., 8
Campos Santiano J., 25
Canal Antonio (da), 116
Cano Fernández S., 165, 167, 168, 177
Caño Francisco (del), 173
Cantarella E., 20, 25, 186
Capello Bonaventura, 117-120
Capo L., 98
Capra S., 245
Caputo G., 183
Caputo Lelio, 237
Capycius Latrus Hector, 234
Caravita Prospero, 12
Carceller A., 166
Carlo Magno, 5, 6, 42
Carlo V (Imperatore del Sacro Romano Impero), 224
Carlo VII (Re di Francia), 150, 160
Carpzov Benedict, 189, 191, 192
Casanova C., 223
Casini L., 70
Cassagnes-Brouquet S., 126
Cassi A.A., 141, 145
Castaing A., 79
Castelli E.A., 76
Catalina da Erauso, 88-90
Caterina (Santa), 128
Caterina da Racconigi, 79
Cattaneo M., 184
Catualdi Vittorio, 270, 271
Cauchon Pierre, 127, 130, 149
Cavallar O., 21
Cavina M., 76, 91, 121, 143, 167, 188, 189, 195, 240, 245, 248, 251
Ceccarelli Morolli D., 37, 40
Cercignani Antonio Maria, 121
Céspedes Elena/Eleno (de), 165-184, 189, 192, 202, 207, 210
Champeaux Claude, 216
Chazan M., 2
Chiesa Giovanni Antonio, 204
Chifres A., 72
Chiodi G., 116
Christie A.-J., 40
Churruca J. (de), 34, 36
Ciancio C., 91
Ciappelli G., 184
Ciaralli A., 98
Ciboule Robert, 134, 140, 141
Cino da Pistoia Cino (Cynus Pistoriensis), 186, 187, 304, 327
Cipolla A., 85, 309
Cipriano Tascio Cecilio, 22
Cittadini A., 8
Civalli Orazio, 93
Claro Giulio, 189, 191
Clemente VII (Papa), 224
Clemente XIII (Papa), 263, 264

- Cloke G., 32
 Clover C.J., 85
 Cocchiara M.A., 101
 Collas Antide, 217
 Colloca S., 5
 Combetti C., 6
 Constantini Francesco Maria, 231
 Constanzo (Imperatore romano), 187
 Contamine Ph., 134, 145, 160
 Conte E., 67
 Coon C.S., 253
 Cornelio a Lapide, 74, 227
 Coronedi Berti C., 10
 Cortese E., 52, 53, 100, 235
 Costantino (Imperatore romano), 38
 Courdier Claudine, 214
 Cozzi E., 249, 252, 255-258, 263-265, 271, 319
 Crane S., 88
 Crippa C., 78
 Croce B., 87
 Crompton L., 184-186, 201, 206
 Crusius Christoph, 75, 76, 98, 99, 110
 Cub Dashia, 256
 Čubrilović V., 254
 Cunha y Silva Rodrigo (da), 84, 109
 d'Addario A., 58
 d'Alessio Carlo, 230, 231, 238, 292-300
 Dalla D., 187
 Dalloz M.D., 222
 Damhouder Joos (de), 189, 191
 Danna D., 201
 Danza Eliseo, 113, 273-279
 Dareste R., 247
 Darmon P., 218
 Dauvois N., 83
 Davis K., 261
 De Carlo G., 19
 de Lellis Teodoro, 153
 de Leo Gaspar, 232
 De Lorenzi L., 21, 320
 De Luca Giovanni Battista, 227, 293
 De Rosa Carlo, 229, 230, 233, 234, 235
 Deciani Tiberio, 188, 288
 Decock W., 91
 Dekker R., 205-207
 Delcourt M., 77, 78
 Delille G., 231
 Delitzsch F., 18
 Demiraj B., 268, 269
 Denich B., 255
 des Essart NicholasToussaint Lemoyne, 215
 Dezza E., 5, 121
 Di Maria S., 196
 di Priuli Marco, 116
 Díaz Alonso, 89
 Díaz Francisco, 168, 169, 176, 177, 178
 Diaz Ramírez de Guzmán Alonso, 89
 Dickemann M., 244, 258
 Dietschi Agatha, 202
 Dilla di Delbinischt, 241
 Diocleziano (Imperatore romano), 186
 Diogene Laerzio, 61
 Dionigi (Santo), 137
 Dionigi il Piccolo, 46
 Dirr A., 246
 Doccomensis Iansonius, 87
 Doja A., 248, 255

- Dojaka A., 270
Donato C., 122, 204
Dondaine A., 2
Duby A., 125
Duby G., 125
Dunphy G., 2
Duparc P., 134
Duranti T., 8
Durham E., 248, 251, 257, 262, 267, 268
Durkheim E., 261
Dushi A., 243
Duval Jacques, 211, 212
Eckart O., 16
Eckart R., 75, 76
Eckhart (Pseudo-Meister), 28
Eleonora d'Aquitania, 88
Elm S., 35
Enrico VI (Re di Francia e Inghilterra), 127
Epstein J., 76, 211
Eriksson B., 206
Ersson Mats, 203
Espen Zeger Bernard (van), 97
Estienne Henri, 202
Étienne de Tournay, 54, 55
Eufrosina (Santa), 77, 153
Eugenia (Santa), 40
Eugenia (Santa), 40, 154
Eustazio di Sebastia, 30, 31, 36, 48
Faderman L., 206, 207
Fagius Paul, 69, 70
Fancella M., 18
Fanlo J.-R., 74
Farid al-din Attar, 27
Farinacci Prospero, 192
Fatti F., 36
Favier J., 127
Feci S., 227, 231
Federico Guglielmo I (Re di Prussia), 206
Feller R., 3
Ferdinandi Marcello, 72
Ferlatus Daniel, 268
Ferrarese M.R., 246
Ferrer J. Maria (de), 89
Fevre Jeanne (Le), 211
Filipovič M.S., 242
Filippini A., 77
Filippo II (Re di Spagna), 177
Filippo IV (Re di Spagna), 89, 90
Filone di Alessandria, 22
Filoramo G., 36
Fiori A., 5, 53, 207
Foresta P., 94
Forlani F., 93
Formica M., 184
Formisano M., 25
Fosi I., 11
Fox L., 246
Francesco (Santo), 267
Franchi Vincenzo (de), 231
Frank Ignác, 224
Fredman Carlo, 120-123
Fromageau Germain, 91
Frova C., 210
Frymer-Kensky T., 18
Fumi Bartolomeo, 112
Fur G., 203
Galeno, 188, 230
Galganetti Leandro, 103
Galla, 104, 105
Galvani G., 10
Gamberini R., 42, 322
Gambiglioni Angelo, 190, 191
Garber M., 200
García J.G., 166
Garnot B., 133

- Gavrilović L., 253, 261
 Genesin M., 244
 Gentili Alberico, 69
 Gerhardus Johannes, 97
 Gerson Jean, 5, 134-140, 324, 328, 329
 Gertrude of Nivelles, 106
 Gervais D., 88, 90
 Gervasio da Canterbury, 88
 Ghirardacci Cherubino, 8
 Giacobbe, 19, 22
 Giannarelli E., 20, 28, 76-78
 Giasone del Maino, 5
 Giordano S., 112
 Giosuè, 19
 Giovanna (Papessa), 1-5
 Giovanna di Fiandra, 126
 Giovanni Anglico, 1
 Giovanni da Faenza, 54
 Giovanni da Parigi, 3
 Giovanni di Pian di Carpine, 86
 Giovanni Teutonico, 55
 Girault P.-G., 160, 161
 Girolamo Sofronio Eusebio, 22, 25
 Giustiniano I (Imperatore bizantino), 37
 Giustiniano II, 45
 Gječov Sh., 249
 Gjergji A., 242, 251, 253
 Goldschmidt E.Ph., 104
 Gómez Antonio, 188, 189, 192
 Gómez Canseco L., 3
 Gómez Lorenzo, 167, 168
 Gomez Velasco, 175, 176
 Gomez-Acebo I., 3, 25, 27
 Gottlieb Ehrenhauf Christian, 193-199
 Gozzadini Amadore, 8
 Gozzadini Bettisia, 8
 Graille P., 211, 218, 323
 Grandjean Anne, 214-218
 Grandjean Jean Baptiste, 214
 Grassi U., 184
 Gratacos I., 239
 Graziano, 3, 43, 47-49, 52, 67, 97, 106, 140, 144, 150, 155
 Grégoire Pierre, 83
 Gregorio di Tours, 41
 Gregorio IX (Papa), 147
 Gregorio Magno (Papa), 104
 Grémaux R., 252, 253, 258, 259, 267, 271
 Grendi N., 98
 Grillo E., 41
 Groër G. (de), 151
 Gropp W., 191
 Groppi A., 221
 Grozio Ugo, 64
 Guardiani Giovanna, 92
 Guerrini M.T., 8
 Guglielmo di Ockham, 4
 Guidi L., 199, 231
 Guido da Baisio, 97, 106, 146
 Guillaume d'Auvergne, 49, 50-52
 Guillaume d'Estouteville, 143, 153
 Gundling Nicholas Hieronymus, 48, 69
 Gušić M., 243, 254
 Haakonssen Kn., 69
 Habermehl P., 26
 Haedusus Ioannes Quintinus, 37
 Hahn J.G. (von), 241, 255, 265, 266, 271
 Hammel E., 242
 Harris W., 211
 Hasanović Dula, 255
 Hasluck M., 244
 Hefele C.J., 29

- Hemmerli Felix, 3
 Hensli Schnitter, 202
 Herdt G., 258, 259
 Hernández Delgado A., 165-167
 Hetzeldorfer Katherina., 201, 202
 Hierofilo, 7
 Hildes Joach. Henricus Albrecht,
 103, 114
 Hinschius P., 46
 Hirschfeld Magnus, 200
 His R., 201
 Hobbins D., 136
 Horowski A., 263
 Horst L., 17
 Hotchkiss V., 127, 133
 Houtman C., 17
 Hoxha D., 8, 13, 245, 251
 Hoxha E., 244, 272
 Hucheon G.S., 90
 Hunt H.M., 76
 Hutcheson G., 165
 Hutton J.H., 244
 Igino, 7
 Imbarrato S.C., 90
 Inghilleri M., 200
 Inglês Fontes J.L., 84
 Innocenzo IV (Papa), 55
 Ireneo, 23
 Isidoro mercator (Pseudo), 46
 Ivo di Chartres, 47
 Izbicki T.M., 106
 Jacquart H., 222
 James Ch., 244, 258
 James E., 46
 Jean de Mailly, 2
 Jeanne d'Arc, 5, 73, 74, 90, 93,
 125-159, 160, 164
 Jerouschek G., 191
 Jesch J., 85
 Jöcher Ch.G., 218
 Jones A.R., 211
 Joosten Maeyken, 205
 Jütte R., 106
 Juvene Johannes W., 219
 Kaeppli T., 160
 Kaiser Hans, 202
 Kalteisen Heinrich, 160
 Kalty Heinrichus, 162
 Kamsi K., 268
 Kandler Johann Friedrich, 68, 75,
 112, 113
 Karadzic Mikas (Milica), 254
 Kaser K., 242, 261
 Keddie N.R., 16
 Keil C.F., 18
 Klaniczay G., 160
 Knapp W., 201
 Koch L., 85
 Kol Dods, 256
 Kozur W., 53
 Kramers Johanna, 205
 Krey Ph. D.W., 55
 Krstić V., 261
 Kühlmann W., 105, 195
 Laflamme M., 211, 214, 215, 216
 Lagioia V., 184
 Laingui A., 114
 Lalević M.S., 243
 Lamarra A., 199, 231
 Lambert Françoise, 215-217
 Lambertenghi Giovanni Stefano,
 102
 Lamet Adrien-Augustin de Bussy
 (de), 91
 Lamphere L., 255
 Lamy T.-J., 79
 Lanata G., 26
 Landau P., 53

- Lanéry d'Arc P., VIII, 134, 140, 141, 144, 146-148, 151, 152, 155, 158, 159
 Lapp Carl, 204
 Laras G., 62
 Las Casas Joan (de), 176, 178, 183
 Latour [Bertrand] (de), 62
 Lavenia V., 3, 80, 184
 Lázaro N., 82
 Lazzati M.R., 160
 Lechi L., 61
 Legnani Annichini A., 196
 Leibiz Martin, 9
 Leicht P.S., 247
 Lek Dukagjini, 244-247, 249, 250
 Lemner D., 62
 Lenkaityte Östermann M., 38
 Leone IV (Papa), 1
 Leone XIII (Papa), 269, 270
 Lequin M., 62
 Lerner G., 247
 Leroy-Forgeot F., 184
 Levinson B.M., 18
 Levitin D., 60
 Leys Lenaert, 72, 111
 Lignon F., 79
 Liguori Alfonso Maria (de'), 112
 Liñan Andrés, 167, 168
 Lincken Catharina Margaretha, 206
 Liotta F., 97
 Littlewood R., 258
 Lombardo Cristóbal, 166, 170, 171
 Lomonaco V., 238
 Lopez de Mendoza, 169, 183
 López Fonseca A., 82
 López-Salazar A.I., 84
 Lorin Jean, 71
 Loschiavo L., 233
 Luca da Penne, 67
 Lucq V., 222
 Luigi XI (Re di Francia), 150
 Luongo D., 103
 Lupi R., 8
 Lupo P., 201
 Lurgo E., 79
 Lusignan S., 88, 90
 Lutero Martin, 224
 Luzzi S., 184
 Lystenius Johannes Augustus, 87
 Maes L.Th., 112
 Maffei P., 186, 190
 Maganto Pavón E., 165, 177
 Maillet Chl., 79
 Maimonide [Moshe ben Maimon], 62, 63, 66
 Maioli Simone, 208
 Makowski E., 263
 Malatesta M., 8
 Malaure Marguerite, 217
 Maldonado Tello, 179, 180-182
 Mandalari M., 118
 Manderscheid Ulrich (von), 160
 Mangenot E., 30
 Mansi Ioannes Dominicus, 29, 31, 39, 45, 46, 47
 Mara di Perlati [Pietro di Perlati], 241, 242
 Marchal G.P., 3
 Marchetti V., 188, 208-211
 Marcis Marie/Marin (Le), 211-213
 Margherita (Santa), 128
 María del Caño, 166, 168, 169, 173, 174, 178
 Maria Maddalena, 20
 Marina di Bitinia, 78, 153, 154
 Marrone S.P., 49
 Martin von Fulda, 2
 Martinez Diez G., 46

- Martschella di Tena, 241
Martucci D., 242-244, 248, 249, 255, 263, 270
Marzianese Battista, 232, 304
Mas S., 93
Massimiano (Imperatore romano), 186
Mastroberti F., 8
Máté Á., 224
Mateu y Sans Lorenzo, 209, 210
Matthews V.H., 18
Mattioli U., 20, 22, 79
Matzinger J., 244
Mazour-Matusevich Y., 136, 140
Mazzacane A., 6
Mazzanti G., 55, 192
Mazzolini Silvestro, 80, 108
Mazzucco C., 25, 27, 77
McLaughlin M., 85
McLaughlin T.P., 54
McLeod Sh., 85
McSheffrey Sh., 98
Mead M., 259
Meccarelli M., 198
Medaković M., 241
Meintel D., 84
Melania (Santa), 40
Memić Drko (Nurija), 254, 261
Menochio Giacomo, 192, 193
Menochio Gio. Stefano, 97
Menzinger S., 221
Merton R., 261
Metz R., 265
Mezey B., 224
Michaud L.-G., 91
Michaud-Fréjaville F., 126, 127, 135
Michele (Santo), 128
Mieli A., 200
Miletti M.N., 229
Minola Maria Maddalena, 204
Mitchell K., 41
Moggioni G.P., 2
Molfese Andrea, 236-238
Monaco L., 231
Mongitore Antonino, 208
Monnoyer J.-B., 135, 136
Montaigne Michel (de), 202, 203
Montigny Jean (de), 155, 156
Moraldi L., 20
Moretti P.F., 22, 23
Mosca Giacinto, 230, 232
Mosè, 15, 19
Motte d'Apremont Angélique (de la), 217
Müller F.C., 206
Müller W., 133
Murray J., 200
Murray S.O., 16, 240, 251
Musardo Talò V., 263
Musselli L., 41
Muta Mario, 101
Muzzarelli M.G., 12, 21
Napodano Sebastiani, 233
Natalini C., 12
Nauclerus Johannes, 3
Nepote-Desmarres F., 83
Neveux F., 127, 134, 160
Newman B., 25
Niccoli O., 10
Niccolò di Lira, 55, 56, 155
Niccolò V (Papa), 140
Nika N., 268
Nisseno Diego, 71, 72
Nobile Mattei G.A., 98, 113
Noble D., 8
Nordberg J., 241
Nusić B., 267

- Nutton V., 8
 Nyder Johannes, 160, 162, 164
 Odierna Giovanni Battista, 235
 Oliviero Niglio G.M., 38
 Olsdotter Elisabeth, 203
 Onorio (Magister Honorius), 53
 Ordóñez Iñigo, 180
 Origene, 22
 Ortega Arjonilla E., 166
 Ortner S., 27
 Ostiense (Enrico da Susa), 55
 Ottonelli Giovanni Domenico, 94, 95, 113
 Padovani A., 4, 100
 Pagani I., 42
 Palaj B., 248
 Pallua Jelka Vince, 243, 261
 Panzanelli Fratoni M.A., 210
 Paolin G., 3
 Paolo di Castro, 100
 Paolo di Tarso, 21, 42, 139, 184, 185
 Paolo Diacono, 86
 Paradisi Agostino, 223
 Paravicini Bagliani A., 2-5
 Parsons T., 261
 Pasciuta B., 10, 103, 221, 223
 Passerini Pietro Maria, 80
 Pastore A., 208
 Patetta F., 244, 246
 Patlagean E., 78
 Paucapalea, 53
 Pavo Franciscus, 97
 Payer P.J., 41
 Pedrazza Gorlero C., 83
 Pellegrini A., 4
 Pepe C., 59
 Perimoni Teresa, 124
 Perkins William, 75
 Perry M.E., 90
 Petitjean Geneviève, 213, 214
 Petrulla Maria Francesca, 207
 Pez H., 9
 Phillimore P., 241
 Piazzì M.L., 10
 Pierozzi Antonino, 57, 58
 Pietersen D., 17
 Pietro Leopoldo (Granduca di Toscana), 121
 Piette A., 62
 Pignata M., 8, 236
 Pitaval F. Gayot (de), 215
 Platone, 61
 Plaza y Moraza Pedro, 110
 Poirel D., 48
 Pol L. (van de), 205-207
 Polidori Elena, 92
 Polizzi Francesco, 117
 Pontano Paolo, 142-153
 Porret M., 114
 Porretta Domenica, 92
 Postigliola A., 184
 Povoletto Cl., 116
 Prelić M., 243, 259
 Prenskey M., 90
 Prevost X., 83
 Prinzivalli E., 22
 Prodi P., 167
 Puech H.C., 37
 Puff H., 201, 202
 Quicherat J., VII, VIII, 126-128, 134-159
 Rabano Mauro, 41-43
 Rabe'a al-Adawiya, 27
 Radi S., 116
 Rady M., 224
 Rai E., 72
 Ramet S.P., 165

- Raynerius de Pisis, 97
Recuperati G., 94
Reginone di Prüm, 47
Reiter B., 75
Reuli Anna, 202
Rex C., 90
Ribemont B., 13
Riccio Giovanni Luigi, 234
Riccio Pepoli R., 99, 100
Rizzi Teresa, 204
Rocke M.J., 98
Rodriguez F., 46
Rolando (Magister), 53
Romagnani G.P., 184
Romano A., 231
Rondinosi Marco, 115, 116
Ronzon F., 252
Rosaldo M.Z., 27, 255
Roscoe W., 16, 240
Rosell Antón J.A., 166
Rospocher M., 184
Rossi G., 101, 208
Rossi M., 259
Rothstein M., 207
Rotta Annetta, 116
Rousselle R., 25
Rowson E.K., 15
Rufino, 53
Ruíz Rodriguez I., 165-167
Ruiz Vila J.M., 82
Rupp L.J., 204
Ruspini E., 200
Sabanović Murtezaj Duna, 255
Salaville S., 30
Salisbury J.E., 26
Salmonson J.A., 90
Samorè I., 29
Sánchez Thómas, 208
Sanders P., 15
Santi F., 42
Santucci G., 196
Šarčević P., 260
Sarcheshmehpour Z., 16
Sarnelli Pompeo, 59, 60
Sassone Grammatico, 85
Scaccia Sigismondo, 102, 103
Scarsella Marco, 111
Scattigno A., 26
Schhuyr Hendrickje Lamberts (van der), 206
Schild W., 191
Schmaus A., 245
Schmidt M., 7
Schoock Isaac, 74
Schorer Isaac, 64, 72, 73
Schulte J.F. (von), 53, 54
Schultz E., 257, 263
Schumacher L., 49
Secondo G.M., 232
Seneca Lucio Anneo, 20
Sessa S., 120-124
Severoli Marcello, 227
Shank M.H., 9
Shaw B.D., 26
Shryock A.J., 248, 256, 260
Siebertz P., 263, 271
Simeone Stilita il Vecchio, 41
Simmel G., 258
Sinisi L., 80
Sinistrari Ludovico Maria, 190, 191
Skanderbeg Gjergj Kastrioti, 242, 245, 246
Smith L., 55
Smith W., 40
Solon de Campello, 68
Sorge Giuseppe, 103
Sorice R., 207
Soulet J.-F., 239

- Speciale G., 187
 Spencer John, 60-67
 Stahl P.H., 248
 Staibanus Iunior Paulus, 231
 Stallybrass P., 211
 Stammler W., 3
 Stanco G., 113
 Stantelli Rosa, 120-124
 Steiberg S., 201
 Steidele A., 206
 Sténuît M.-È., 90
 Stevanović L., 243, 259
 Stevens G.P., 40
 Storti C., 97
 Strabone, 239
 Straub K., 76, 211
 Strauss J., 255
 Strom Ch., 91
 Strubbe E.I., 189
 Stryk Samuel, 103, 114
 Studt B., 41
 Surdo Giovanni Pietro, 103
 Swartenberg Cornelia, 205
 Tabbagh V., 133
 Tacito Publio Cornelio, 105, 106
 Tarantino D., 102, 196
 Targioni Tozzetti Giovanni, 122, 123
 Tarifa F., 251, 261, 262
 Tartagni Alessandro, 100
 Tavilla E., 121
 Tavuzzi M.M., 80
 Telesca M., 102
 Teresa d'Avila, 28
 Tertulliano Quinto Settimio Fioren-
 te, 77
 Tesora Maria, 92
 Thaner F., 53
 Thorndike L., 50
 Tiraqueau André, 101, 102, 112
 Tommaso d'Aquino, 55, 57, 58, 82,
 152, 158, 185, 230
 Torquemada Juan (de), 4, 5, 106,
 107, 282
 Toscano Liria M., 21, 28
 Tostado Alonso, 82
 Tourneau D. (Le), 133
 Tournon A., 74
 Toz Graecus, 50
 Treggiari F., 21, 210
 Trexler R.C., 98
 Troplong M., 221
 Trovamala Battista, 93
 Tuetey A., 161
 Tulp Nicolaas, 206
 Turcuş Ş., 224
 Turi G., 121
 Tyszka P., 41
 Ugo da San Vittore, 48
 Uguccione da Pisa, 54, 97
 Ulpiano Gneo Domizio Annio, 35,
 67, 136, 137
 Upson-Saia K., 30
 Urbano II (Papa), 146
 Urbano VIII (Papa), 89
 Ursillis C. (de), 236
 Urso C., 35
 Vacant A., 30
 Vaillant A., 37
 Valentini G., 245, 247, 248, 257
 Valentiniano II (Imperatore roma-
 no), 35
 Valerio A., 76
 Valsecchi Ch., 192
 Vanni U., 21
 Vannini M., 28
 Vasseur-Lambry F., 13
 Vedeler H.T., 18
 Velasco Gómez (de), 175, 176

- Velasco Sh., 90
Verchères Madelaine (de), 88, 90
Vermeil François-Michel, 215, 216
Viera y Clavijo José (de), 82
Villari S., 247
Villemur F., 104
Vio Tommaso (de), 82
Virnembourg Robert (de), 160
Virozsil Antonio, 224
Visentin P., 265
Vives y March Juan Luis (de), 70, 71
Vivio Francesco, 11, 12, 229
Vizzani Caterina (Bondoni Giovanni), 122, 204
Vogt K., 21, 22, 27
Vouglans P.-F. Muyart (de), 114
Vukanović T., 242, 254, 255, 259
Wade S.W., 106
Wale Bertelmina, 205
Wallace L., 104
Ward B., 41
Warner M., 127
Wear A., 8
Weigand R., 53
Werböczy Stephan, 224, 225
Westphal-Hellbusch S., 240
Whitaker I., 250
Wiesner M.E., 206
Wilgefortis (Santa), 104
Wincklerin Giovanna Maria, 205
Wolfart Johann Heinrich, 208
Wood I., 41
Xhaho A., 241
Young A., 243, 252, 253, 260
Zacchia Paolo, 208
Zahed L.-M., 16
Zahn Balthasar Conrad, 103
Zak L., 93
Zalta E.N., 70
Zamputi I., 242, 252, 270, 271
Zanella A., 86
Zonaras Giovanni, 40
Zuccagni Orlandini A., 236
Zuliani D., 121
Zwierlein C., 69

SOMMARIO

ABBREVIAZIONI	vii
INTRODUZIONE	
1. Il caso iconico della Papessa	1
2. Un mondo di uomini: la moglie di Carlo Magno, la medicina, l'Università, le «braghe»	5
3. L'abito non fa il monaco	10
4. <i>Actio finium regundorum</i>	12
CAPITOLO I	
IN ABOMINIO AL SIGNORE TUO DIO: VICENDE NORMATIVE DI DIRITTO DIVINO DALLA BIBBIA AL <i>CORPUS IURIS CANONICI</i>	
1. Deuteronomio 22:5	15
2. Lo scenario religioso tardo-antico e medievale della maschilizzazione mistica e delle Sante travestite	19
3. Il Sinodo di Gangres (ca. 340-380)	28
4. Alcuni spunti teologico-giuridici altomedievali: Gregorio di Tours, Beda il Venerabile e Rabano Mauro	41
5. Due canoni errabondi	43
6. Le coordinate dell'esegesi nella prima decretistica e nella teologia (secc. XII-XIII)	48
CAPITOLO II	
ARCHETIPI DELLA MASCHILIZZAZIONE: LE CHIAVI DI VOLTA DELL'INTERPRETAZIONE (SECC. XV-XVIII)	
1. Madre di Vendetta	59
2. Contenuto e <i>ratio</i> del divieto, con particolare riferimento al <i>De Legibus Hebraeorum, Ritualibus et earum Rationibus libri tres</i> (1685) di John Spencer	60
3. Criminalizzazione e geometrie della maschilizzazione nella dottrina teologico-giuridica fra tardo Medioevo ed Età Moderna	67
3.1. La maschilizzazione quale peccato/reato di per sé?	67
3.2. Deuteronomio 22: norme «moralì» o norme «cerimoniali»?	73
3.3. Il caso della monaca maschilizzata	76
3.4. Cause «giuste» o «ingiuste» fra consuetudine e vocazione marziale	82
3.5. Cause ludiche	90

3.6. Il prototipo della causa ingiusta: meretricio e lussuria	97
3.7. In materia di contratti: la <i>l. Si decipiendi</i> e la <i>exceptio Velleiani</i>	99
4. Reliquie del Tardo Antico: il divieto del taglio dei capelli	104
5. Quale pena per la maschilizzazione?	110
6. Le <i>causae</i> nell'intrico della prassi	115

CAPITOLO III

DONNE GUERRIERE: GIOVANNA D'ARCO E LE ALTRE

1. L'ambigua maschilizzazione di Giovanna d'Arco	125
2. Jean Gerson e Robert Ciboule davanti al caso di Giovanna d'Arco	134
3. La riabilitazione di Giovanna alla prova dello <i>ius commune</i> : la <i>Opinio</i> di Paolo Pontano	142
4. I consulenti giuristi e la <i>mutatio ob rationabilem causam</i>	150
5. Intorno al caso di Jeanne-Claude des Armoises, la «falsa Giovanna d'Arco»	159

CAPITOLO IV

«STRANI» MARITI: MASCHILIZZAZIONE E MATRIMONIO

1. Elena/Eleno de Céspedes, che ebbe marito ed ebbe moglie	165
2. Uno sfuggente connubio: maschilizzazione e omosessualità femminile	183
3. Il <i>De matrimonio duarum foeminarum sexu masculino simulato inito</i> di Christian Gottlieb Ehrenhauß	193
4. Travestitismo e tribadismo in tribunale	199
5. La fenomenologia del falso ermafrodita nel matrimonio «travestito»	207

CAPITOLO V

LECITE MASCHILIZZAZIONI

1. <i>Ad instar masculi</i> : le finzioni del diritto tra regine e mercantesse	221
1.1. La <i>praefectio</i> ungherese	223
1.2. Le <i>filiae nuptae in familia</i>	225
1.3. La <i>masculiatio</i> napoletana	229
1.4. Il caso della famiglia pirenaica	239
2. Le «vergini giurate» albanesi	240
2.1. Un patriarcato arcaico	240
2.2. La posizione della donna e le ragioni della maschilizzazione	247
2.3. La vergine giurata come uomo sociale	256
2.4. Chiesa cattolica e vergini giurate	262

APPENDICI	273
-----------	-----

INDICE DELLE FONTI	301
--------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	313
--------------	-----

INDICE DEI NOMI	341
-----------------	-----

PUBBLICAZIONI DEL SEMINARIO GIURIDICO
DELLA UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

1. COLI U., *Collegia et sodalitates*, 1913.
2. DONATELLI I., *La "consortia" di Avesa*, 1914.
3. VALENZA P., *Il diritto di usufrutto nelle leggi sulle tasse del registro*, 1915.
4. ZINGALI G., *La statistica della criminalità*, 1916.
5. TUMEDEI C., *La separazione dei beni ereditari*, 1917.
6. ALBERTONI A., *L'Apokeryxis*", 1923.
7. SALVI F., *La cessione dei beni ai creditori*, 1947.
8. MILANI F., *Distinzioni delle servitù prediali*, 1948.
9. FASSÒ G., *I "quattro autori" del Vico*, 1949.
10. FERRI L., *La trascrizione degli acquisti "mortis causa" e problemi connessi*, 1951.
11. ROSSI G., *La "Summa arboris actionum" di Ponzio da Ylerda*, 1951.
12. POGGESCHI R., *Le associazioni e gli altri gruppi con autonomia patrimoniale nel processo*, 1951.
13. MATTEUCCI N., *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, 1951.
14. FORCHIELLI P., *I contratti reali*, 1952.
15. SALVI F., *Il possesso di stato familiare*, 1952.
16. FASSÒ G., *La storia come esperienza giuridica*, 1953.
17. PALAZZINI FINETTI L., *Storia della ricerca delle interpolazioni nel Corpus iuris giustiniano*, 1953.
18. ROSSI G., *Consilium sapientis iudiciale*, 1958.
19. MANCINI G.F., *La responsabilità contrattuale del prestatore di lavoro*, 1957.
20. FERRI L., *L'autonomia privata*, 1959.
21. TORELLI P., *Scritti di storia del diritto italiano*, 1959.
22. SANTINI G., *I Comuni di Valle del medioevo. La Costituzione federale del "Frignano"*, 1960.
23. GIANNITI F., *I reati della stessa indole*, 1959.
24. GHEZZI G., *La prestazione di lavoro nella comunità familiare*, 1960.
25. NARDI E., *Case "infestate da spiriti" e diritto romano e moderno*, 1960.
26. FERRI L., *Rinunzia e rifiuto nel diritto privato*, 1960.
27. GHEZZI G., *La responsabilità contrattuale delle associazioni sindacali*, 1963.
28. BONSIGNORI A., *Espropriazione della quota di società a responsabilità limitata*, 1961.
29. REDENTI E., *Scritti e discorsi giuridici di un mezzo secolo*, vol. I, *Intorno al diritto processuale*, 1962.
30. REDENTI E., *Scritti e discorsi giuridici di un mezzo secolo*, vol. II, *Intorno al diritto sostanziale*, 1962.
31. GUALANDI A., *Spese e danni nel processo civile*, 1962.
32. BONSIGNORI A., *Assegnazione forzata e distribuzione del ricavato*, 1960.
33. MANCINI G.F., *Il recesso unilaterale e i rapporti di lavoro*, vol. I, *Individuazione della fattispecie. Il recesso ordinario*, 1962.
34. NARDI E., *Rabelais e il diritto romano*, 1962.
35. ROMAGNOLI U., *Il contratto collettivo di impresa*, 1963.
36. SANTINI G., *I "comuni di pieve" nel medioevo italiano*, 1964.
37. RUDAN M., *Il contratto di tirocinio*, 1966.
38. BONINI R., *I "libri de cognitionibus" di Callistrato. Ricerche sull'elaborazione giurisprudenziale della "cognitio extra ordinem"*, 1964.
39. COLLIVA P., *Ricerche sul principio di legalità nell'amministrazione del Regno di Sicilia al tempo di Federico II*, 1964.
40. MENGOLZI P., *L'agenzia di approvvigionamento dell'Euratom*, 1964.
41. *Scritti minori di Antonio Cicu*, tomi I e II, *Scritti di teoria generale del diritto - Diritto di famiglia*, 1965.
42. *Scritti minori di Antonio Cicu*, *Successioni e donazioni. Studi vari*, 1965.
43. SACCHI MORSIANI G., *Il potere amministrativo delle Comunità europee e le posizioni giuridiche dei privati*, I, 1965.
44. GHEZZI G., *La mora del creditore nel rapporto di lavoro*, 1965.
45. ROVERSI MONACO F.A., *Enti di gestione. Struttura, funzioni, limiti*, 1967.
46. GIANNITI F., *L'oggetto materiale del reato*, 1966.

47. MENGGOZZI P., *L'efficacia in Italia di atti stranieri di potestà pubblica su beni privati*, 1967.
48. ROMAGNOLI U., *La prestazione di lavoro nel contratto di società*, 1967.
49. MONTUSCHI L., *I limiti legali nella conclusione del contratto di lavoro*, 1967.
50. RANIERI S., *Scritti e discorsi vari*, vol. I, *Scritti di diritto penale*, 1968.
51. RANIERI S., *Scritti e discorsi vari*, vol. II, *Scritti di procedura penale*, 1968.
52. BONINI R., *Ricerche di diritto giustiniano*, 1968.
53. SANTINI G., *Ricerche sulle "Exceptiones legum romanorum"*, 1969.
54. LO CASTRO G., *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari delle fonti del diritto canonico*, 1970.
55. SACCHI MORSIANI G., *Il potere amministrativo delle Comunità europee e le posizioni giuridiche dei privati*, II, 1970.
56. ROVERSI MONACO F.A., *La delegazione amministrativa nel quadro dell'ordinamento regionale*, 1970.
57. GIANNITI F., *Studi sulla corruzione del pubblico ufficiale*, 1970.
58. DE VERGOTTINI G., *Indirizzo politico della difesa e sistema costituzionale*, 1971.
59. MENGGOZZI P., *Il regime giuridico internazionale del fondo marino*, 1971.
60. CARINCI E., *Il conflitto collettivo nella giurisprudenza costituzionale*, 1971.
61. OSTI G., *Scritti giuridici*, voll. I e II, 1973.
62. ZUELLI F., *Servizi pubblici e attività imprenditoriale*, 1973.
63. PERGOLESI F., *Sistema delle fonti normative*, 1973.
64. MONTUSCHI L., *Potere disciplinare e rapporto di lavoro*, 1973.
65. PATTARO E., *Il pensiero giuridico di L.A. Muratori tra metodologia e politica*, 1974.
66. PINI G., *Arbitrato e lavori pubblici*, 1974.
67. CARPI F., *L'efficacia "ultra partes" della sentenza civile*, 1974.
68. DE VERGOTTINI G., *Lo "Shadow cabinet"*, 1973.
69. PAOLUCCI L.F., *La mutualità nelle cooperative*, 1974.
70. DE GENNARO A., *Crocianesimo e cultura giuridica italiana*, 1974.
71. STORTONI L., *L'abuso di potere nel diritto penale*, 1978.
72. GIANNITI F., *Prospettive criminologiche e processo penale*, 1977.
73. BONVICINI D., *Le "joint ventures": tecnica giuridica e prassi societaria*, 1977.
74. DE VERGOTTINI G., *Scritti di storia del diritto italiano*, voll. I, II, III, 1977.
75. LAMBERTINI R., *I caratteri della Novella 118 di Giustiniano*, 1977.
76. DALLA D., *L'incapacità sessuale in diritto romano*, 1978.
77. DI PIETRO A., *Lineamenti di una teoria giuridica dell'imposta sull'incremento di valore degli immobili*, 1978.
78. MAZZACUVA N., *La tutela penale del segreto industriale*, 1979.
79. ROMANELLI G., *Profilo del noleggio*, 1979.
80. BORGHESI D., *Il contenzioso in materia di eleggibilità*, 1979.
81. DALLA TORRE G., *L'attività assistenziale della Chiesa nell'ordinamento italiano*, 1979.
82. CARPI F., *La provvisoria esecutorietà della sentenza*, 1979.
83. ALLEVA P., *Il campo di applicazione dello statuto dei lavoratori*, 1980.
84. PULIATTI S., *Ricerche sulla legislazione "regionale" di Giustiniano*, 1980.
85. FASSÒ G., *Scritti di filosofia del diritto*, voll. I, II, III, 1982.
86. SGUBBI E., *Uno studio sulla tutela penale del patrimonio*, 1980.
87. LAMBERTINI R., *Plagium*, 1980.
88. DALLA D., *Senatus consultum Silanianum*, 1980.
89. VANDELLI L., *L'ordinamento regionale spagnolo*, 1980.
90. NARDI E., *L'otre dei parricidi e le bestie incluse*, 1980.
91. PELLICANÒ A., *Causa del contratto e circolazione dei beni*, 1981.
92. GIARDINI D., *Politica e amministrazione nello Stato fondato sul decentramento*, 1981.
93. BORTOLOTTI D., *Potere pubblico e ambiente*, 1981.
94. ROFFI R., *Contributo per una teoria delle presunzioni nel diritto amministrativo*, 1982.
95. ALESSI R., *Scritti minori*, 1981.
96. BASSANELLI SOMMARIVA G., *L'imperatore unico creatore ed interprete delle leggi e l'autonomia del Giudice nel diritto giustiniano*, 1983.
97. ZANOTTI A., *Cultura giuridica del Seicento e jus publicum ecclesiasticum nell'opera del cardinal Giovanni Battista De Luca*, 1983.
98. ILLUMINATI G., *La disciplina processuale delle intercettazioni*, 1983.
99. TONIATTI R., *Costituzione e direzione della politica estera negli Stati Uniti d'America*, 1983.
100. NARDI E., *Squilibrio e deficienza mentale in diritto romano*, 1983.

101. DALLA D., *Praemium emancipationis*, 1983.
102. MAZZACUVA N., *Il disvalore di evento nell'illecito penale - L'illecito commissivo doloso e colposo*, 1983.
103. *Studi in onore di Tito Carnacini. I. Studi di diritto costituzionale, civile, del lavoro, commerciale*, 1983.
104. CAIA G., *Stato e autonomie locali nella gestione dell'energia*, 1984.
105. BARATTI G., *Contributo allo studio della sanzione amministrativa*, 1984.
106. BORTOLOTTI D., *Attività preparatoria e funzione amministrativa*, 1984.
107. PULIATTI S., *Ricerche sulle novelle di Giustino II. La legislazione imperiale da Giustino I a Giustino II*, 1984.
108. LAMBERTINI R., *La problematica della commorienza nell'elaborazione giuridica romana*, 1984.
109. ZUELLI F., *Le collegialità amministrative*, 1985.
110. PEDRAZZOLI M., *Democrazia industriale e subordinazione*, 1985.
111. ZANOTTI M., *Profili dogmatici dell'illecito plurisoggettivo*, 1985.
112. RUFFOLO U., *Interessi collettivi o diffusi e tutela del consumatore, I*, 1985.
113. BIAGI M., *Sindacato democrazia e diritto*, 1986.
114. INSOLERA G., *Problemi di struttura del concorso di persone nel reato*, 1986.
115. MALAGÙ L., *Esecuzione forzata e diritto di famiglia*, 1986.
116. RICCI G.F., *La connessione nel processo esecutivo*, 1986.
117. ZANOTTI A., *Il concordato austriaco del 1855*, 1986.
118. SELMINI R., *Profili di uno studio storico sull'infanticidio*, 1987.
119. DALLA D., *"Ubi venus mutatur"*, 1987.
120. ZUNARELLI S., *La nozione di vettore*, 1987.
121. ZOLI C., *La tutela delle posizioni "strumentali" del lavoratore*, 1988.
122. CAVINA M., *Dottrine giuridiche e strutture sociali padane nella prima età moderna*, 1988.
123. CALIFANO L., *Innovazione e conformità nel sistema regionale spagnolo*, 1988.
124. SARTI N., *Gli statuti della società dei notai di Bologna dell'anno 1336 (contributo allo studio di una corporazione cittadina)*, 1988.
125. SCARPONI S., *Riduzione e gestione flessibile del tempo di lavoro*, 1988.
126. BERNARDINI M., *Contenuto della proprietà edilizia*, 1988.
127. LA TORRE M., *La "lotta contro il diritto soggettivo". Karl Larenz - la dottrina giuridica nazionalsocialista*, 1988.
128. GARCIA DE ENTERRIA J., *Le obbligazioni convertibili in azioni*, 1989.
129. BIAGI GUERINI R., *Famiglia e Costituzione*, 1989.
130. CAIA G., *Arbitrati e modelli arbitrati nel diritto amministrativo*, 1989.
131. MAGAGNI M., *La prestazione caratteristica nella Convenzione di Roma del 19 giugno 1980*, 1989.
132. PETRONI L., *La disciplina pubblicistica dell'innovazione tecnologica in Francia*, 1990.
133. ZANOTTI A., *Le manipolazioni genetiche e il diritto della Chiesa*, 1990.
134. SARTOR G., *Le applicazioni giuridiche dell'intelligenza artificiale*, 1990.
135. ROSSI L.S., *Il "buon funzionamento del mercato comune". Delimitazione dei poteri fra CEE e Stati membri*, 1990.
136. LUCHETTI G., *La legittimazione dei figli naturali nelle fonti tardo imperiali e giustinianee*, 1990.
137. SARTI N., *Un giurista tra Azzone e Accursio*, 1990.
138. GUSTAPANE A., *La tutela globale dell'ambiente*, 1991.
139. BOTTARI C., *Principi costituzionali e assistenza sanitaria*, 1991.
140. DONINI M., *Illecito e colpevolezza nell'imputazione del reato*, 1991.
141. PERULLI A., *Il potere direttivo dell'imprenditore*, 1992.
142. VANDELLI L. (a cura di), *Le forme associative tra enti territoriali*, 1992.
143. GASPARRI P., *Institutiones iuris publici*, 1992.
144. CAPUZZO E., *Dal nesso asburgico alla sovranità italiana*, 1992.
145. BIAVATI P., *Accertamento dei fatti e tecniche probatorie nel processo comunitario*, 1992.
146. FERRARI F., *Atipicità dell'illecito civile. Una comparazione*, 1992.
147. GUSTAPANE A., SARTOR G., VERARDI C.M., *Valutazione di impatto ambientale. Profili normativi e metodologie informatiche*, 1992.
148. ORLANDI R., *Atti e informazioni della autorità amministrativa nel processo penale. Contributo allo studio delle prove extracostituite*, 1992.
149. CARPANI G., *Le aziende degli enti locali. Vigilanza e controlli*, 1992.

150. MUSSO A., *Concorrenza ed integrazione nei contratti di subfornitura industriale*, 1993.
151. DONINI M., *Il delitto contravvenzionale. "Culpa iuris" e oggetto del dolo nei reati a condotta neutra*, 1993.
152. CALIFANO PLACCI L., *Le commissioni Parlamentari bicamerali nella crisi del bicameralismo italiano*, 1993.
153. FORNASARI G., *Il concetto di economia pubblica nel diritto penale. Spunti esegetici e prospettive di riforma*, 1994.
154. MANZINI P., *L'esclusione della concorrenza nel diritto antitrust italiano*, 1994.
155. TIMOTEO M., *Le successioni nel diritto cinese. Evoluzione storica ed assetto attuale*, 1994.
156. SESTA M. (a cura di), *Per i cinquant'anni del codice civile*, 1994.
157. TULLINI P., *Contributo alla teoria del licenziamento per giusta causa*, 1994.
158. RESCIGNO F., *Disfunzioni e prospettive di riforma del bicameralismo italiano: la camera delle regioni*, 1995.
159. LUGARESI N., *Le acque pubbliche. Profili dominicali, di tutela, di gestione*, 1995.
160. SARTI N., *Maximum dirimendarum causarum remedium. Il giuramento di calunnia nella dottrina civilistica dei secoli XI-XIII*, 1995.
161. COLLIVA P., *Scritti minori*, 1996.
162. DUGATO M., *Atipicità e funzionalizzazione nell'attività amministrativa per contratti*, 1996.
163. GARDINI G., *La comunicazione degli atti amministrativi. Uno studio alla luce della legge 7 agosto 1990, n. 241*, 1996.
164. MANZINI P., *I costi ambientali nel diritto internazionale*, 1996.
165. MITTICA M.P., *Il divenire dell'ordine. L'interazione normativa nella società omerica*, 1996.
166. LUCCHETTI G., *La legislazione imperiale nelle Istituzioni di Giustiniano*, 1996.
167. LA TORRE M., *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*, 1996.
168. CAMON A., *Le intercettazioni nel processo penale*, 1996.
169. MANCINI S., *Minoranze autoctone e Stato. Tra composizione dei conflitti e secessione*, 1996.
170. ZANOBETTI PAGNETTI A., *La non comparizione davanti alla Corte internazionale di giustizia*, 1996.
171. BRICOLA E., *Scritti di diritto penale. Vol. I, Dottrine generali, Teoria del reato e sistema sanzionatorio. Vol. II, Parte speciale e legislazione complementare, Diritto penale dell'economia*, 1997.
172. GRAZIOSI A., *La sentenza di divorzio*, 1997.
173. MANTOVANI M., *Il principio di affidamento nella teoria del reato colposo*, 1997.
174. BIAVATI P., *Giurisdizione civile, territorio e ordinamento aperto*, 1997.
175. ROSSI G. (1916-1986), *Studi e testi di storia giuridica medievale*, a cura di Giovanni Gualandi e Nicoletta Sarti, 1997.
176. PELLEGRINI S., *La litigiosità in Italia. Un'analisi sociologico-giuridica*, 1997.
177. BONI G., *La rilevanza del diritto dello Stato nell'ordinamento canonico. In particolare la canonizatio legum civilium*, 1998.
178. *Scritti in onore di Giuseppe Federico Mancini. Vol. I, Diritto del lavoro*, 1998.
179. *Scritti in onore di Giuseppe Federico Mancini. Vol. II, Diritto dell'Unione europea*, 1998.
180. ROSSI A., *Il GEIE nell'ordinamento italiano. Criteri di integrazione della disciplina*, 1998.
181. BONGIOVANNI G., *Reine Rechtslehre e dottrina giuridica dello Stato. H. Kelsen e la Costituzione austriaca del 1920*, 1998.
182. CAPUTO G., *Scritti minori*, 1998.
183. GARRIDO J.M., *Preferenza e proporzionalità nella tutela del credito*, 1998.
184. BELLODI ANSALONI A., *Ricerche sulla contumacia nelle cognitiones extra ordinem*, I, 1998.
185. FRANCIOSI E., *Riforme istituzionali e funzioni giurisdizionali nelle Novelle di Giustiniano. Studi su nov. 13 e nov. 80*, 1998.
186. CATTABRIGA C., *La Corte di giustizia e il processo decisionale politico comunitario*, 1998.
187. MANCINI L., *Immigrazione musulmana e cultura giuridica. Osservazioni empiriche su due comunità di egiziani*, 1998.
188. GUSTAPANE A., *L'autonomia e l'indipendenza della magistratura ordinaria nel sistema costituzionale italiano. dagli albori dello Statuto Albertino al crepuscolo della bicamerale*, premessa di Giuseppe De Vergottini, 1999.
189. RICCI G.F., *Le prove atipiche*, 1999.
190. CANESTRARI S., *Dolo eventuale e colpa cosciente. Ai confini tra dolo e colpa nella struttura delle tipologie delittuose*, 1999.
191. FASSÒ G., *La legge della ragione*. Ristampa, a cura di Carla Faralli, Enrico Pattaro, Giampaolo Zucchini, 1999.

192. FASSÒ G., *La democrazia in Grecia*. Ristampa, a cura di Carla Faralli, Enrico Pattaro, Giampaolo Zucchini, 1999.
193. SCARCIGLIA R., *La motivazione dell'atto amministrativo. Profili ricostruttivi e analisi comparatistica*, 1999.
194. BRIGUGLIO F., "Fideiusoribus succurri solet", 1999.
195. MALTONI A., *Tutela dei consumatori e libera circolazione delle merci nella giurisprudenza della Corte di giustizia, profili costituzionali*, prefazione di Augusto Barbera, 1999.
196. FONDAROLI D., *Illecito penale e riparazione del danno*, 1999.
197. ROSSI L.S., *Le convenzioni fra gli Stati membri dell'Unione europea*, 2000.
198. GRAGNOLI E., *Profili dell'interpretazione dei contratti collettivi*, 2000.
199. BONI G., *La rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico*, 2000.
200. LUGARESÌ N., *Internet, privacy e pubblici poteri negli Stati Uniti*, 2000.
201. LALATTA COSTERBOSA M., *Ragione e tradizione. Il pensiero giuridico ed etico-politico di Wilhelm von Humboldt*, 2000.
202. SEMERARO P., *I delitti di millantato credito e traffico di influenza*, 2000.
203. VERZA A., *La neutralità impossibile. Uno studio sulle teorie liberali contemporanee*, 2000.
204. LOLLI A., *L'atto amministrativo nell'ordinamento democratico. Studio sulla qualificazione giuridica*, 2000.
205. Busetto M.L., *Giudice penale e sentenza dichiarativa di fallimento*, 2000.
206. CAMPANELLA P., *Rappresentatività sindacale: fattispecie ed effetti*, 2000.
207. BRICOLA F., *Scritti di diritto penale. Opere monografiche*, 2000.
208. LASSANDARI A., *Il contratto collettivo aziendale e decentrato*, 2001.
209. BIANCO A., *Il finanziamento della politica in Italia*, 2001.
210. RAFFI A., *Sciopero nei servizi pubblici essenziali. Orientamenti della Commissione di garanzia*, 2001.
211. PIERGIGLI V., *Lingue minoritarie e identità culturali*, 2001.
212. CAFARO S., *Unione monetaria e coordinamento delle politiche economiche. Il difficile equilibrio tra modelli antagonisti di integrazione europea*, 2001.
213. MORRONE A., *Il custode della ragionevolezza*, 2001.
214. MASUTTI A., *La liberalizzazione dei trasporti in Europa. Il caso del trasporto postale*, 2002.
215. ZANOTTI A., ORLANDO F., *L'itinerario canonistico di Giuseppe Caputo*, 2002.
216. LUPOI M.A., *Conflitti transnazionali di giurisdizioni*. Vol. I, *Policies, metodi, criteri di collegamento*. Vol. II, *Parallel proceedings*, 2002.
217. LOLLI A., *I limiti soggettivi del giudicato amministrativo. Stabilità del giudicato e difesa del terzo nel processo amministrativo*, 2002.
218. CURI F., *Tertium datur. Dal Common Law al Civil Law per una scomposizione tripartita dell'elemento soggettivo del reato*, 2003.
219. COTTIGNOLA G., *Studi sul pilotaggio marittimo*, 2003.
220. GARDINI G., *L'imparzialità amministrativa tra indirizzo e gestione. Organizzazione e ruolo della dirigenza pubblica nell'amministrazione contemporanea*, 2003.
221. CEVENINI C., *Virtual enterprises. Legal issues of the on-line collaboration between undertakings*, 2003.
222. MONDUCCI J., *Diritto della persona e trattamento dei dati particolari*, 2003.
223. VILLECCO BETTELLI A., *L'efficacia delle prove informatiche*, 2004.
224. ZUCCONI GALLI FONSECA E., *La convenzione arbitrale rituale rispetto ai terzi*, 2004.
225. BRIGHI R., *Norme e conoscenza: dal testo giuridico al metadato*, 2004.
226. LUCHETTI G., *Nuove ricerche sulle istituzioni di Giustiniano*, 2004.
227. *Studi in memoria di Angelo Bonsignori*, voll. I, II, 2004.
228. PIPERATA G., *Tipicità e autonomia nei servizi pubblici locali*, 2005.
229. CANESTRARI S., FOFANI L. (a cura di), *Il diritto penale nella prospettiva europea. Quali politiche criminali per l'Europa?* Atti del Convegno organizzato dall'Associazione Franco Bricola (Bologna, 28 febbraio-2 marzo 2002), 2005.
230. MEMMO D., MICONI S. (a cura di), *Broadcasting regulation: market entry and licensing. Regolamentazione dell'attività radiotelevisiva: accesso al mercato e sistema di licenze*. *Global Classroom Seminar*, 2006.
- 230.BIS BRIGUGLIO F., *Studi sul procurator*, 2007.
231. QUERZOLA L., *La tutela anticipatoria fra procedimento cautelare e giudizio di merito*, 2006.
232. TAROZZI S., *Ricerche in tema di registrazione e certificazione del documento nel periodo postclassico*, 2006.
233. BOTTI F., *L'eutanasia in Svizzera*, 2007.

234. FONDAROLI D., *Le ipotesi speciali di confisca nel sistema penale*, 2007.
235. ALAGNA R., *Tipicità e riformulazione del reato*, 2007.
236. GIOVANNINI M., *Amministrazioni pubbliche e risoluzione alternativa delle controversie*, 2007.
237. MONTALTI M., *Orientamento sessuale e costituzione decostruita. Storia comparata di un diritto fondamentale*, 2007.
238. TORDINI CAGLI S., *Principio di autodeterminazione e consenso dell'avente diritto*, 2008.
239. LEGNANI ANNICHINI A., *La mercanzia di Bologna. Gli statuti del 1436 e le riformazioni quattrocentesche*, 2008.
240. LOLLI A., *L'amministrazione attraverso strumenti economici*, 2008.
241. VACCARELLA M., *Titolarità e funzione nel regime dei beni civici*, 2008.
242. TUBERTINI C., *Pubblica amministrazione e garanzia dei livelli essenziali delle prestazioni*, 2008.
243. FIORIGLIO G., *Il diritto alla privacy. Nuove frontiere nell'era di Internet*, 2008.
244. BOTTI F., *Manipolazioni del corpo e mutilazioni genitali femminili*, 2009.
245. NISCO A., *Controlli sul mercato finanziario e responsabilità penale. Posizioni di garanzia e tutela del risparmio*, 2009.
246. ZANOBETTI PAGNETTI A., *Il rapporto internazionale di lavoro marittimo*, 2008.
247. MATTIOLI F., *Ricerche sulla formazione della categoria dei cosiddetti quasi delitti*, 2010.
248. BERTACCINI D., *La politica di polizia*, 2009.
249. ASTROLOGO A., *Le cause di non punibilità. Un percorso tra nuovi orientamenti interpretativi e perenni incertezze dogmatiche*, 2009.
250. DI MARIA S., *La cancelleria imperiale e i giuristi classici: "Reverentia antiquitatis" e nuove prospettive nella legislazione giustiniana del codice*, 2010.
251. VALENTINI E., *La domanda cautelare nel sistema delle cautele personali*, 2010.
252. QUERZOLA L., *Il processo minorile in dimensione europea*, 2010.
253. BOLOGNA C., *Stato federale e "national interest". Le istanze unitarie nell'esperienza statunitense*, 2010.
254. RASIA C., *Tutela giudiziale europea e arbitrato*, 2010.
255. ZUCCONI GALLI FONSECA E., *Pregiudizialità e rinvio (Contributo allo studio dei limiti soggettivi dell'accertamento)*, 2011.
256. BELLODI ANSALONI A., *Ad eruendam veritatem. Profili metodologici e processuali della quaestio per tormenta*, 2011.
257. PONTORIERO I., *Il prestito marittimo in diritto romano*, 2011.
258. GIUSTIZIA senza confini. Studi offerti a Federico Carpi, 2012.
259. GUSTAPANE A., *Il ruolo del Pubblico ministero nella Costituzione italiana*, 2012.
260. CAIANIELLO M., *Premesse per una teoria del pregiudizio effettivo nelle invalidità processuali penali*, 2012.
261. BRIGUGLIO F., *Il Codice Veronese in trasparenza. Genesi e formazione del testo delle Istituzioni di Gaio*, 2012.
262. VALENTINI E., *La domanda cautelare nel sistema delle cautele personali*, Nuova edizione, 2012.
263. TASSINARI D., *Nemo tenetur se detegere. La libertà dalle autoincriminazioni nella struttura del reato*, 2012.
264. MARTELLONI F., *Lavoro coordinato e subordinazione. L'interferenza delle collaborazioni a progetto*, 2012.
265. ROVERSI-MONACO F. (a cura di), *Università e riforme. L'organizzazione delle Università degli Studi ed il personale accademico nella legge 30 dicembre 2010, n. 240*, 2013.
266. TORRE V., *La privatizzazione delle fonti di diritto penale*, 2013.
267. RAFFIOTTA E.C., *Il governo multilivello dell'economia. Studio sulle trasformazioni dello Stato costituzionale in Europa*, 2013.
268. CARUSO C., *La libertà di espressione in azione. Contributo a una teoria costituzionale del discorso pubblico*, 2013.
269. PEDRINI E., *Le "clausole generali". Profili teorici e aspetti costituzionali*, 2013.
270. CURI F., *Profili penali dello stress lavoro-correlato. L' homo faber nelle organizzazioni complesse*, 2013.
271. CASALE D., *L'idoneità psicofisica del lavoratore pubblico*, 2013.
272. NICODEMO S., *Le istituzioni della conoscenza nel sistema scolastico*, 2013.
273. LEGNANI ANNICHINI A., «Proxenetes est in tractando». *La professione ingrata del mediatore di commercio (secc. XII-XVI)*, 2013.
274. MONDUCCI J., *Il dato genetico tra autodeterminazione informativa e discriminazione genotipica*, 2013.
275. MANTOVANI M., *Contributo ad uno studio sul disvalore di azione nel sistema penale vigente*, 2014.
276. DE DONNO M., *Consensualità e interesse pubblico nel governo del territorio*, 2015.

277. PACILLI M., *L'abuso dell'appello*, 2015.
278. PIŠTAN Č., *Tra democrazia e autoritarismo. Esperienze di giustizia costituzionale nell'Europa centro-orientale e nell'area post-sovietica*, 2015.
279. BELLODI ANSALONI A., *L'arte dell'avvocato, actor veritatis. Studi di retorica e deontologia forense*, 2016.
280. HOXHA D., *La giustizia criminale napoleonica. A Bologna fra prassi e insegnamento universitario*, 2016.
281. QUERZOLA L., *L'efficacia dell'attività processuale in un diverso giudizio*, 2016.
282. PIERI B., *Usurai, ebrei e poteri della Chiesa nei consilia di Paolo da Castro*, 2016.
283. RASIA C., *La crisi della motivazione nel processo civile*, 2016.
284. DRIGO C., *Le Corti costituzionali tra politica e giurisdizione*, 2016.
285. POLACCHINI F., *Doveri costituzionali e principio di solidarietà*, 2016.
286. CALCAGNILE M., *Inconferibilità amministrativa e conflitti di interesse nella disciplina dell'accesso alle cariche pubbliche*, 2017.
287. VILLA E., *La responsabilità solidale come tecnica di tutela del lavoratore*, 2017.
288. VINCIERI M., *L'integrazione dell'obbligo di sicurezza*, 2017.
289. CASALE D., *L'automaticità delle prestazioni previdenziali. Tutele, responsabilità e limiti*, 2017.
290. GANARIN M., *L'interpretazione autentica nelle attuali dinamiche evolutive del diritto canonico*, 2018.
291. LAUS F., *Il rapporto collaborativo tra pubblico e privato nella contrattazione pubblica. Unione Europea e ordinamenti nazionali: analisi comparata di modelli e riforme*, 2018.
292. BONACINI P., *Multa scripsit, nihil tamen reperitur. Niccolò Mattarelli giurista a Modena e Padova (1204 ca.-1314 ca.)*, 2018.
293. GABELLINI E., *L'azione arbitrare. Contributo allo studio dell'arbitrabilità dei diritti*, 2018.
294. LUPOI M.A., *Tra flessibilità e semplificazione. Un embrione di case management all'italiana?*, 2018.
295. DALLARI F., *Vincoli espropriativi e perequazione urbanistica. La questione della discrezionalità*, 2018.
296. DONINI A., *Il lavoro attraverso le piattaforme digitali*, 2019.
297. NOVARO P., *Profili giuridici dei residui delle attività antropiche urbane. Gli incerti confini della gestione dei rifiuti urbani*, 2019.
298. MATTIOLI F., *Giustiniano, gli argentari e le loro attività negoziali. La specialità di un diritto e le vicende della sua formazione*, 2019.
299. RAFFIOTTA E.C., *Norme d'ordinanza. Contributo a una teoria delle ordinanze emergenziali come fonti normative*, 2019.
300. MEDINA M.H., *Servio Sulpicio Rufo: un retrato final desde la perspectiva de Cicerón*, 2020.
301. CENTAMORE G., *Contrattazione collettiva e pluralità di categorie*, 2020.
302. CARUSO C., *La garanzia dell'unità della Repubblica. Studio sul giudizio di legittimità in via principale*, 2020.
303. MATTHEUDAKIS M.L., *L'imputazione colpevole differenziata. Interferenze tra dolo e colpa alla luce dei principi fondamentali in materia penale*, 2020.
304. TEGA D., *La Corte nel contesto. Percorsi di ri-accentramento della giustizia costituzionale in Italia*, 2020.
305. BOLOGNA C., *La libertà di espressione dei «funzionari»*, 2020.
306. ABIS S., *Capace di intendere, incapace di volere. Malinconia, monomania e diritto penale in Italia nel XIX secolo*, 2020.
308. CARUSO C., MEDICO F., MORRONE A. (a cura di), *Granital Revisited? L'integrazione europea attraverso il diritto giurisprudenziale*, 2020.
- 308.BIS CANESTRARI S., *Ferite dell'anima e corpi prigionieri. Suicidio e aiuto al suicidio nella prospettiva di un diritto liberale e solidale*, 2021.
309. MORRONE A., *Il sistema finanziario e tributario della Repubblica. I principi costituzionali*, 2021.
310. PEZZATO E., *Si sanctitas inter eos sit digna foedere coniugali. Gli apporti patrimoniali alla moglie superstita in età tardoantica e giustiniana*, 2022.
311. MOLINARI M., *La Parafrasi greca delle Istituzioni di Giustiniano tra methodus docendi e mito. Έχε ταῦτα ὡς ἐν προθεωρίᾳ*, 2021.
312. GUERRIERI G., LUCHETTI G., LUPOI M.A., MANES P., MARTINO M., TASSANI T. (a cura di), *Fiducia e destinazione patrimoniale. Percorsi giuridici a confronto*, 2022.
313. MORRONE A., MOCCHEGIANI M. (a cura di), *La regolazione della sicurezza alimentare tra diritto, tecnica e mercato: problemi e prospettive*, 2022.
314. GIUPPONI T.F., ARCURI A. (a cura di), *Sicurezza integrata e welfare di comunità*, 2022.

315. BONETTI T., *La partecipazione strumentale*, 2022.
316. GUARNIERI E., *Funzionalizzazione e unitarietà della vicenda contrattuale negli appalti pubblici*, 2022.
317. CAVINA M., *Un inedito di Giulio Claro (1525-1575): Il «trattato di duello». Edizione dal manoscritto [Madrid] Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, g. II. 10*, 2022.
318. PACILLI M., *La tutela camerale tra forme e garanzie*, 2022.
319. CALCAGNILE M., *L'oggetto del provvedimento amministrativo e la garanzia di effettività nell'amministrazione pubblica*, 2022.
320. MENGOSI P., *L'idea di solidarietà nel diritto dell'Unione Europea*, 2022.
321. TOMER A., *'Aedes sacrae' e 'edifici destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico'. La condizione giuridica delle chiese tra ordinamento canonico e ordinamento italiano*, 2022.
322. CALETTI G.M., *Dalla violenza al consenso nei delitti sessuali. Profili storici, comparati e di diritto vivente*, 2023.
323. MULAZZANI G., *La Cassa depositi e prestiti e la riforma amministrativa dell'economia*, 2023.
324. VISCONTI A.C., *Banca centrale europea e sovranità economico-finanziaria*, 2023.
325. PEDULLÀ A., *Contributo per una teoria sulla costituzionalizzazione del giusto procedimento*, 2023.
326. D'ANGELO G. (edited by), *Aspects of customs control practices in selected EU member states*, 2023.
327. DE PETRIS A.L., *Il principio servitus in faciendo consistere nequit e la categoria dell'onere reale nella tradizione romanistica*, 2023.
328. MEDICO F., *Il Doppio Custode. Un modello per la giustizia costituzionale europea*, 2023.
329. SANTANGELO A., *Uno studio sui delitti di turbativa. La tutela della concorrenza tra tipicità e proporzionalità dell'intervento penale*, 2023.
330. ALBANESE A., *Quod nullum est nullum producit effectum? I vizi del contratto e la forza del fatto*, 2023.
331. PONTORIERO I., VEGLIA M. (a cura di), *«E sarai meco senza fine cive». Temi, personaggi e fortuna della cultura politica e giuridica di Dante*, 2023.
332. GUSTAPANE A., *La responsabilità penale dei pubblici ufficiali tra insindacabilità legislativa, imparzialità giudiziaria e discrezionalità amministrativa*, 2023.
333. GRAZIADEI M., TIMOTEO M., CARPI A. (a cura di), *Chi resiste alla globalizzazione? Globalismi, regionalismi, nazionalismi nel diritto del XXI secolo*, 2023.
334. SERENI LUCARELLI C., *L'accesso al fatto nel processo amministrativo*, 2024.
335. MAROLDA G., *Dietro le quinte del Quirinale. Una prospettiva di indagine della posizione costituzionale del Presidente della Repubblica*, 2024.
336. ARCURI A., *La forma delle fonti. La problematica del potere normativo nello Stato membro dell'Unione europea*, 2024.
337. RASIA C., *Contributo allo studio dell'espropriazione forzata contro l'amministrazione pubblica*, 2024.
338. HOXHA D., *Masculus facta sum. Indagini storico-giuridiche sulla maschilizzazione fra tardo Medioevo ed Età Moderna*, 2024.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2024
per i tipi di Bologna University Press