

**Giacomo Corazzol**

**Nella bocca del leone. Una lettura a specchio**



**storiA**mestre  
associazione per la storia di Mestre e del territorio

Giacomo Corazzol, *Nella bocca del leone. Una lettura a specchio*

© Giacomo Corazzol 2016

Prima edizione elettronica a cura della redazione del sito di storiAmestre: maggio 2016

In copertina dettaglio di Lucas Cranach (attribuzione incerta), *La bocca della verità*, 1534 (dettaglio)

1. Il volume *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, ben curato da Miriam Eliav-Feldon e Tamar Herzig e ricco di aspetti degni di interesse, contiene gli atti del convegno *Cultural and Religious Dissimulation in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, tenutosi a Tel Aviv il 10-11 giugno 2012.<sup>1</sup> Si tratta di un'ideale continuazione e approfondimento di un libro pubblicato nel 2012 da Eliav-Feldon: *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*<sup>2</sup>. Con un volume su dissimulazione e inganno bisogna stare attenti. Gli inganni infatti cominciano già in copertina, dove compare un dettaglio de *La favola della bocca della verità*, quadro esposto al Germanisches Nationalmuseum di Norimberga e dipinto – lo si legge sulla quarta – da Lucas Cranach il Vecchio (1472-1553). C'era una volta una nobile donna che, sospettata di adulterio, era stata condotta presso la bocca della verità – un leone dotato del potere di stabilire la verità o falsità delle parole delle persone. Interrogata sulla propria condotta, la donna rispose: “Sono stata toccata soltanto da mio marito e da questo giullare”. Il quadro raffigura l'epilogo della vicenda: la dama è attorniata da una folla di uomini e donne; la sua mano destra è posata sulla spalla di un giullare, che a sua volta le tiene una mano sul fianco; la candida mano sinistra della donna è posata nella bocca del leone, che ci scruta da in alto a destra: se la donna ha detto il falso, esso affonderà i suoi i denti aguzzi nella carne. La mano resta però intonsa: la donna ha dunque detto la verità. Ma una verità ambigua. Non è la prima volta, infatti, che il giullare la “tocca”: egli è il suo amante travestito, e quell'abbraccio una messinscena a beneficio della statua e di coloro che vi prestano fede – la città. Quando senso proprio e senso figurato si fondono – o, che è lo stesso, di fronte ai paradossi –, la bocca della verità si inceppa. Il quadro e la storia, però, parlano soprattutto degli uomini, i quali stabiliscono ciò che è vero e ciò che è falso, ciò che genuino e ciò che è simulato sulla base di convenzioni (macchine della verità) e pregiudizi (il naturale senso del pudore di una nobildonna); raramente, invece, su prove empiriche. Il fato sarebbe stato altrettanto clemente nei confronti di una donna di più umili origini? E in tal caso i giudici sarebbero ricorsi al giudizio della statua o non si sarebbero piuttosto accontentati di far valere i propri pregiudizi? In breve, non si sarebbe potuta scegliere una copertina migliore: è infatti intorno a questa tensione che ruotano gli interventi raccolti nel volume.

Seguendo la scia di Montaigne, nell'introduzione (pp. 1-8) Eliav-Feldon afferma che “nel periodo in cui l'Europa era attraversata da un fervore religioso senza paragoni in tutta la sua storia, dire menzogne e vivere nella menzogna erano attività più arrembanti che mai” (p. 1) e sottolinea come durante quest'epoca gli strumenti e i criteri atti a stabilire l'identità degli individui e la veridicità o attendibilità delle loro parole rappresentasse una preoccupazione crescente per le autorità governative ed ecclesiastiche. Nei saggi raccolti nel volume esorcisti, preti, confessori, vescovi, papi, dignitari e re sono chiamati o si ergono a discriminare 1. tra adesione sincera o simulata a una confessione; 2. tra contatti veri o pretesi con il divino; 3. tra narrazioni vere o false di viaggiatori. Eliav-Feldon rifiuta di ridurre tali casi a incontri tra abili ciarlatani e dignitari ingenui; rileva invece 1. come da tale

---

<sup>1</sup> *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, ed. by Miriam Eliav-Feldon and Tamar Herzig, Basingstoke (Hampshire), Palgrave Macmillan, 2015, p. XII, 250.

<sup>2</sup> Basingstoke (Hampshire), Palgrave Macmillan, 2012, p. VIII, 291.

discrimine dipendesse spesso la decisione se accordare a singoli individui benefici economici e/o investire ampie somme in missioni e progetti di più ampio respiro e 2. che “dissimulazione’ è un termine eccessivamente semplicistico usato per indicare un fenomeno psicologico e sociale molto più complesso” (p. 4). In contrasto con una storiografia precedente più fiduciosa di poter distinguere chiaramente l’ingannatore dall’ingannato, i saggi della raccolta tendono a sottolineare da un lato la cautela e le riserve espresse dai sovrani dell’età moderna nei confronti dei racconti riguardanti miracoli, prodigi e favolose ricchezze e dall’altro ad ammettere “che molti imbroglioni non erano necessariamente dei bugiardi consapevoli di esserlo – o, quantomeno, non secondo quella che costituiva per loro la linea di demarcazione tra la menzogna e un grado accettabile di autoincensamento” (p. 6).

2. In *Superstition and Dissimulation: Discerning False Religion in the Fifteenth Century* (pp. 9-26) Michael D. Bailey ritrae, per ampie pennellate, il concetto di superstizione nella letteratura teologica tre-quattrocentesca sullo sfondo del dibattito patristico e medievale circa la natura della menzogna, della dissimulazione e dei concetti di vera e falsa religione. Nel *De mendacio* e nel *Contra mendacium* Agostino nega al vero cristiano la facoltà di mentire (i.e. di conoscere il vero e, tuttavia, dire il falso) e individua otto categorie di menzogna di peccaminosità decrescente (*De mendacio* 14.25 e 21.42); altrove egli estende la sua condanna a ogni pensiero o azione dissimulatrice; in polemica con Girolamo, Agostino si oppone all’utilizzo della menzogna e della dissimulazione anche qualora abbiano come scopo quello di promuovere la vera fede. Nella teologia successiva ci si interroga sul ruolo da dare all’intenzione di chi mente: Tommaso distingue tra le menzogne dannose e le menzogne innocue. Nel *De vera religione* Agostino afferma che la superstizione è antitetica rispetto alla fede; analogamente, per Tommaso, mentre la fede rappresenta la virtù (cioè il giusto mezzo), la superstizione è un vizio per eccesso, in quanto estende la devozione a entità immeritevoli; riprendendo la definizione tomistica, nel trattato *De legibus* Guillaume d’Auvergne equipara la superstizione all’idolatria, di cui distingue dieci tipi. Nel frattempo, però, tra il XI e il XII secolo, qualcosa era cambiato nel modo di intendere il rapporto tra individuo e religione: “Tra gli sviluppi più noti nella storia religiosa medievale vi è il modo in cui nel corso del tempo quella che era la sede percepita della ‘vera religione’ si spostò dal comportamento esterno all’affezione interna e a un senso del sé sempre più interiorizzato”. Nel valutare gli atti di superstizione, le autorità religiose si rifacevano spesso alla tipologia stilata da Guillaume. Tra le pratiche giudicate superstiziose alcune erano di carattere elitario; altre invece erano diffuse in ambienti popolari. Tra le prime c’era la necromanzia. Tommaso aveva stabilito che l’esorcismo dovesse limitarsi all’ingiunzione al demonio di lasciare il corpo della persona posseduta. I necromanti avevano invece la pretesa di sottomettere i demoni al loro controllo. Lo stesso Tommaso aveva chiarito che un individuo poteva stabilire un patto col demonio anche a propria insaputa; autorità più tarde stabilirono che l’invocazione del demonio poteva avvenire in maniera analoga. Nel 1320 Giovanni XXII riunì una commissione di teologi e canonisti, le cui conclusioni furono espresse nella lettera *Super illius specula*, nella quale si stabiliva che l’invocazione del demonio rappresentava sempre e comunque un atto di eresia: “tale decreto fu uno spartiacque. Esso consentì e anzi impose

alle autorità di giudicare dotti negromanti nonché qualsiasi altra persona colpevole di un atto superstizioso riconducibile a demonii come colpevoli di un terribile errore del tutto incompatibile con la fede cristiana, a prescindere dall'insistenza con la quale queste persone proclamavano la schiettezza del loro sentimento religioso” (pp. 17-18). Quanto alle superstizioni di carattere popolare, si trattava di pratiche di carattere divinatorio, apotropaico, guaritivo che spesso includevano elementi presi dalla liturgia cristiana. Nel Quattrocento alcuni ecclesiastici di area tedesca assunsero posizioni blande nei confronti di tali pratiche: secondo costoro, nel pronunciare benedizioni e incantesimi, ciò che contava era agire con retta intenzione e in buona fede e non invocare il demonio. Tale posizione, però, quando non fu sottoposta ad aperta condanna, rimase minoritaria. Le pratiche in questione venivano giudicate inaccettabili in quanto, quand'anche benintenzionate, il fatto che i loro autori non fossero membri del clero ma persone illetterate ne faceva di per sé degli atti superstiziosi che si prestavano all'ingerenza del demonio. Ciò non toglie, secondo Bailey, che “stabilire esattamente cosa ci fosse di ‘falso’ nelle pratiche superstiziose si rivelò piuttosto complicato per le autorità ecclesiastiche”, le quali si sarebbero trovate ad affrontare un “dilemma” (p. 9): benché Girolamo e Tommaso invitassero a tener conto dell'intenzione e della finalità delle azioni del fedele, nei fatti le pratiche non codificate dalla Chiesa venivano condannate come superstiziose anche se attuate in buona fede. Conclusione: “Veniva istituito così un modello *de facto* che, mentre affermava l'importanza della convinzione interiore, spesso si focalizzava sulla prassi esteriore, mediante la quale le autorità potevano onestamente condannare delle persone pie che avevano compiuto riti benintenzionati e benefici in quanto colpevoli di errori e falsità religiose marchiane”. Nonostante il clima mutato, tale modello rimarrà intatto durante la Riforma.

3. In “*Mendacium officiosum*”: *Alberico Gentili's Ways of Lying* (pp. 27-44), Vincenzo Lavenia analizza la tradizione filosofico-teologico-letteraria e il contesto storico e culturale a partire dai quali, negli anni '80-'90 del Cinquecento, Alberico Gentili (1552-1608), uno dei primi pensatori di diritto internazionale, elaborò la propria difesa dell'utilizzo, in guerra, del *mendacium officiosum*. Nato a San Ginesio, nel 1578 Gentili scappò con padre e fratello e si stabilì in Inghilterra, dove aderì alla Chiesa anglicana e, sotto la protezione del conte di Leicester, ottenne prima un insegnamento di diritto romano e poi la cattedra di diritto civile all'università di Oxford. Formatosi sotto la guida del teologo agostiniano Pier Martire Vermigli, Gentili si impegnò anche nello studio della letteratura classica e di quella umanistica. Le sue due opere maggiori – *Commentationes de Iure Belli* (1588-89) e *De Iure Belli* (1598) – sono dedicate alla guerra. Già nelle *Commentationes*, in cui afferma l'estraneità della teologia rispetto alle faccende guerresche, Gentili ammette l'impiego del *mendacium officiosum* in guerra in quanto il fine ultimo di un sovrano è la protezione e conservazione della comunità da lui governata: egli chiama a sostegno di tale posizione una delle *Sententiae* di Publilio Siro e, soprattutto, il passo della *Repubblica* (389B-D) in cui si discute delle bugie necessarie. Rispetto all'opera precedente, nel *De Iure Belli* Gentili amplia la lista di autori e di personaggi storici che hanno ammesso o fatto impiego della menzogna a fin di bene; qui, in particolare, egli mette in risalto come, nonostante la condanna di ogni tipo di bugia avanzata da Agostino e da Tommaso, Girolamo e Clemente Alessandrino ammettano il suo

impiego in determinate circostanze e come Agostino stesso giustifichi l'inganno messo in atto dai Romani in occasione del ratto delle Sabine. Lavenia elenca poi le autorità e le fonti in materia di menzogna alla base della riflessione di Gentili: la posizione stoica di Cicerone, per il quale la menzogna pregiudica i vincoli di fiducia che tengono assieme una società; di contro, l'ammissione dell'uso dello stratagemma in guerra, fatta da Agostino nel *Decretum*; i numerosi episodi in cui personaggi biblici sono autori di inganni e di menzogne, episodi che daranno pensieri ai teologi di età medievale e moderna come Tommaso, il quale affermerà che la moralità di un atto va giudicata non solo dall'atto in sé ma anche dai suoi effetti; Calvino, che discute del *mendacium officiosum* nel suo commento alla Bibbia; Pietro Martire Vermigli, che nei *Loci communes* (Londra 1576) ammette il *mendacium iocosum* e il *mendacium officiosum* solo qualora dettati da pietà. Lavenia mostra come la nozione di *mendacium officiosum* sostenuta da Gentili nelle sue opere sia influenzata da un lato dalla posizione tomistica, dall'altro – e più profondamente, seppure in modo tacito – dalla sua familiarità con l'opera di Machiavelli, in cui vedeva il rivelatore dei segreti della politica. L'autore illustra inoltre come le argomentazioni di Gentili circa la permissibilità del *mendacium officiosum* si siano raffinate in seguito agli attacchi rivoltigli dal teologo calvinista John Rainolds, il quale, convinto osteggiatore degli spettacoli teatrali, aveva condannato la difesa, fatta da Gentili, del *mendacium iocosum*, della menzogna in guerra e degli spettacoli teatrali, accusandolo di anteporre la legge alla teologia e di essere un discepolo di Machiavelli. Il saggio si conclude con un riferimento a una pagina tratta dal Diario di Tobie Matthew sulla cui veridicità, mi sembra, non vi è da dubitare e dalla quale Gentili emerge come un uomo sì pragmatico, ma anche devoto agli amici e compassionevole.

4. In *Dissimulation and Conversion: Francesco Pucci's Return to Catholicism* (pp. 45-66), Giorgio Caravale rivisita a beneficio di un pubblico internazionale la biografia di Francesco Pucci, da lui investigata nel dettaglio ne *Il profeta disarmato* (Bologna 2010). Caravale inquadra il tragitto umano di Pucci, nato a Firenze nel 1543, all'interno di tre cornici interpretative: 1. i tratti caratteristici della Riforma italiana (la dottrina luterana della giustificazione per sola fede avulsa dalla dottrina della predestinazione, la dottrina della salvezza riservata a tutti i fedeli, il rifiuto di uno scontro aperto con le istituzioni romane e il conseguente nicodemismo, tratti che Caravale vede sintetizzati nel *Beneficio di Cristo*, stampato a Venezia nel 1543); 2. la predicazione profetica e millenarista savonaroliana, la quale ebbe un'influenza significativa sull'ambiente familiare di Pucci; 3. la tradizione neoplatonica fiorentina, coltivata in ambienti con cui Pucci era in stretto contatto. Educato secondo i dettami umanistici e influenzato probabilmente dalla lettura del *Beneficio* e di Erasmo, dopo aver lavorato per alcuni anni nella filiale di Lione del banco Rinuccini e aver acquisito una vasta eredità, nel 1570 Pucci si mette in viaggio per far conoscere le proprie dottrine. In Inghilterra, a Basilea, nelle Fiandre e in Sassonia esse incontrano l'ostilità sia dei cattolici sia dei protestanti. Pucci espone le sue idee in due opere pubblicate in vita: *Informatione della religione Cristiana* (Londra 1579) e *De Christi servatoris efficacitate* (Gouda 1592). In esse egli predica la convinzione che l'uomo abbia una fede innata in Dio, la quale fa sì che egli partecipi naturalmente del beneficio di Cristo e possa dunque raggiungere la salvezza eterna – posizione che contraddiceva sia le dottrine cristiane relative al valore dei sacramenti e

delle opere sia quelle protestanti relative alla predestinazione. L'abiura sottoscritta da Pucci a Praga, dove giunse nel 1585, è interpretata da Caravale come l'effetto più dell'opera di convincimento gesuitica che dei moniti angelici giuntigli attraverso l'opera del ciarlatano Edward Kelley. L'autore suggerisce inoltre che le successive intenzioni, maturate da Pucci, di recarsi a Roma per convincere il papa dell'efficacia del suo piano di ricomposizione della frattura nella cristianità fossero dettate dalle aspettative (ben presto tradite) suscitate dall'elezione di Clemente VIII (1592-1605).

5. In *The Identity Game: Ambiguous Religious Attachments in Seventeenth-Century Lyon* (pp. 67-78), Monica Martinat cerca di penetrare tra i silenzi delle fonti ginevrine e lionesi della seconda metà del Seicento per scoprire le ragioni di alcuni casi di conversione dal calvinismo al cattolicesimo, e viceversa. Martinat sottolinea come, pretendendo dai propri fedeli un'adesione formale, le istituzioni delle varie confessioni abbiano avuto un ruolo determinante nel creare i presupposti per due forme di dissimulazione: l'occultamento di altre affiliazioni e quello della propria intima credenza. L'autrice si dedica dapprima ad alcune vicende di calvinisti/e lionesi di bassa estrazione e suggerisce che, almeno fino al 1685, le autorità calviniste lionesi tendessero a chiudere un occhio di fronte ad abiure che erano sovente temporanee e funzionali alla risoluzione di crisi personali o familiari. Martinat illustra poi come conversioni e successive dissimulazioni derivassero più da contingenze che da piani predeterminati: la conversione poteva essere utilizzata in vista di guadagno o affrancamento personale ed essere sconfessata in un secondo momento per analoghi motivi; essa era inoltre comune tra lavoratori non stanziali abituati a spostarsi da una città cattolica a una protestante (e viceversa) a seconda del bisogno. Da tutto questo l'autrice ricava che la conversione era una forma di adattamento alle richieste (e agli allettamenti) di istituzioni che, in una situazione di frammentazione politico-religiosa, pretendevano dagli individui una definizione univoca dell'identità confessionale. Martinat conclude dunque 1. che, laddove comunemente si afferma la progressiva confessionalizzazione produsse un irrigidimento e dunque attenuò il livello di porosità tra gruppi religiosi contrapposti, di fatto nei luoghi in cui cattolici e protestanti vivevano gli uni di fianco agli altri e nelle aree caratterizzate da un'elevata mobilità dalle roccaforti dell'una a quelle dell'altra confessione, la dissimulazione era "uno strumento volto a soddisfare le esigenze ideologiche delle autorità" (p. 76); 2. che, più in generale, lo iato esistente tra le richieste delle istituzioni e le vite reali degli individui fosse più ampio di quanto si sia abituati a pensare.

6. In *From 'Marranos' to 'Unbelievers': The Spanish Peccadillo in Sixteenth-Century Italy* (pp. 79-93) Stefania Pastore presenta un estratto da "un vasto progetto dedicato alle complesse e tutt'altro che scontate relazioni politiche, religiose e culturali tra Italia e Spagna dal Cinquecento in avanti" (p. 81). L'autrice intende 1. mettere in questione la "visione semplificatoria" – comune, afferma, a tutta la bibliografia circa i rapporti tra Italia e Spagna nel Cinquecento "che ha inondato tanto gli studi storici quanto i *cultural studies* nell'ultimo decennio" – secondo la quale la Spagna sarebbe stata "in un rapporto di inequivocabile soggezione culturale" rispetto all'Italia; 2. sostenere come, ancor prima di giocarsi nel

panorama olandese e nord-europeo, “la storia dello scetticismo e della noncredenza [...] fu influenzata in un modo assai speciale da questo incontro tra Italia e Spagna” (p. 81). Pastore basa queste tesi di vasta portata su una rapida analisi della percezione della figura del marrano e dell’Inquisizione spagnola tra letterati e politici attivi in Italia nel Cinquecento. Sulla base di esempi tratti da due opere – *La lozana andaluza* di Francisco Delicado e *Il Negromante* di Ludovico Ariosto – Pastore dimostra in che modo l’idea del marrano (o dello spagnolo *tout court*) come figura dalle identità plurime costantemente adattate a nuove circostanze si sarebbe radicata nell’immaginario italiano. Pur senza citare i passi rilevanti, Pastore procede dunque a spiegare come “nelle menti di molti umanisti italiani, così come in quelle di altri italiani, da Tristano Caracciolo [...] a Torquato Tasso [...] cinquant’anni dopo”, l’Inquisizione spagnola fosse percepita come un’istituzione che, anziché garantire e verificare la purezza di sangue, era piuttosto atta a creare e diffondere individui dall’identità ambigua dediti alla dissimulazione e propensi al dubbio religioso (pp. 83-84). Pastore mostra infine come a partire dagli anni Quaranta si diffondano 1. l’uso del termine marrano per indicare il non credente e 2. l’uso scherzoso dell’espressione *pecadiglio di Spagna* per riferirsi alla non credenza. L’ultima sezione è dedicata ad alcune “ipotesi di lavoro”. Qui, sulla base di quanto scriveva Innocenzo VIII a Ferdinando d’Aragona in una lettera datata 16 dicembre 1487 (“Audivimus Joannem Picum de Mirandula ad Regna, Hispaniarum et ad loca Regni tui, in quibus studia litterarum vigent, venisse ea de causa ut comites furoris et insanie socios possit invenire et fau[t]iores querere ad *misterium iniquitatis quod operatur*”), Pastore afferma: “A quanto pare nel 1487 Giovanni Pico della Mirandola [...] andò in Spagna” (p. 86). Il 31 luglio Pico si trovava ancora a Roma; non passò molto che scappò dalla città; fu arrestato vicino a Lione all’inizio di gennaio del 1488. Nessuna notizia, per quanto mi sia noto, di un suo passaggio in Spagna.<sup>3</sup>

7. In *Recidivist Converts in Early Modern Europe* (pp. 94-109), Moshe Sluhovsky inizia con l’interrogarsi sull’effettiva identità di due categorie di mendicanti descritte rispettivamente nello *Speculum cerretanorum* (1485) di Teseo Pini, pubblicato da Piero Camporesi nel 1973, e nel *Liber vagatorum*, compilazione scritta alla fine del secolo XV probabilmente a Basilea, pubblicata e tradotta a più riprese a partire dal 1509-10: gli *incchi*, i quali affermavano di essere ebrei che, avendo abbandonato la loro attività di usurai e tutti i loro averi in seguito a orribili visioni miracolose, chiedevano di essere battezzati, ripetendo e il racconto e il battesimo ogni volta che cambiavano città; e le *Veranerins*, donne che affermavano di essere ex-ebree convertite al cristianesimo e che si dicevano in grado di predire il futuro e di dire se le anime dei padri e delle madri dei loro clienti si trovassero all’Inferno. Secondo Sluhovsky le due opere vanno interpretate nel contesto di crescente mobilità e urbanizzazione dell’Europa del tempo, un contesto in cui gli enti caritatevoli si confrontavano con il difficile compito di distinguere tra poveri più o meno meritevoli di sostegno. Segue dunque una rassegna delle testimonianze storiche che documentano l’effettiva esistenza di figure analoghe a quelle descritte nelle due opere in Germania e in Italia fra Tre e Cinquecento: così, per esempio, l’autore rileva l’attestazione, un una

---

<sup>3</sup> Cfr. Léon Dorez, Louis Thuasne, *Pico de la Mirandole en France (1485-88)*, E. Leroux, Paris 1897 [Slatkine, Genève 1976], pp. 71-74.



registrazione del municipio di Augusta risalente al 1342, di donne mendicanti chiamate *Heurlentzen*, i cui tratti principali coincidono essenzialmente con quelli delle *Veranerins*; e la notizia di una Franceschina Lippi Caleffi bruciata a Lucca nel 1346, la quale raccontava di essere nata a Roma e di essersi convertita venti anni prima – ma che secondo Sluhovsky doveva essere cristiana. Dopo il 1492 iniziarono a moltiplicarsi i casi di *conversos* per i quali inscenare ripetuti battesimi era un mezzo di sussistenza. Come già Martinat nel suo saggio, Sluhovsky rileva il ruolo essenziale rivestito dall'alta mobilità degli individui nella trama delle dissimulazioni e dei battesimi reiterati. In accesa polemica nei confronti della rappresentazione del marrano quale pragmatico e spregiudicato precursore della modernità o quale simbolo della “destabilizzazione post-moderna del sé e della sua pretesa fissità” (p. 101), Sluhovsky sottolinea come tali conversioni avvenissero in un contesto del tutto pre-moderno e dominato da istituzioni i cui rappresentanti, sebbene attratti talvolta dalla prospettiva escatologica di una conversione in massa degli ebrei, erano più spesso spaventati da ogni ambiguità identitaria e fondamentalmente increduli circa la possibilità di una conversione sincera e profonda da parte degli ebrei. A Sluhovsky importa evidenziare come tali conversioni fossero dettate spesso dalla ricerca della pura sussistenza e come coloro che, nati cristiani, inscenavano reiterati battesimi, ricorressero a tale espediente per pura disperazione. L'autore vede in questi diseredati un simbolo del processo di pauperizzazione in atto in Europa nella prima età moderna.

8. In *A Hybrid Identity: Jewish Convert, Christian Mystic and Demoniac* (pp. 110-129), Adelisa Malena ricostruisce con animo partecipe e inquadra nelle pratiche inquisitoriali dell'epoca la struggente vicenda biografica di Lea Gaon. Nata nel 1697, Lea andò in sposa giovanissima a un uomo dissoluto e violento; trascinata prima per diverse località della Repubblica Veneta e poi fino a Messina, Lea tornò a Venezia con il figlio Mardocheo e il 20 maggio 1718 entrò nella Casa dei Catecumeni. La sua vicenda è descritta in due fascicoli dell'Archivio del Santo Uffizio la cui redazione ebbe inizio allorché il confessore di Lea, battezzata Alvisa Zambelli, notò in lei dei segni che gli fecero pensare a una possessione demoniaca. Sulla base dei racconti della donna, Giovanni Maria Fattori iniziò così a stendere una storia che, seppure influenzata dal codice narrativo dell'agiografia, lascia emergere i segni di un'anima traumatizzata dal precoce distacco dalla famiglia, dalla brutalità del marito e da visioni spaventose di diavoli accusatori che la condussero a tentare il suicidio – alleviate soltanto dal dialogo immaginifico e rassicurante con un chierichetto angelico. Durante gli anni di pellegrinaggio al seguito del marito, esortata più volte a convertirsi, Lea si era sempre opposta fermamente; pure, nel racconto di Fattori, la conversione di Lea è presentata come l'esito di un percorso predestinato: tale contraddizione irrisolta fa emergere chiaramente il tratto di sincerità che permea l'intero racconto. Dalla ricostruzione fatta da Malena sembra di intuire in Lea una ripulsa nei confronti di ogni imposizione violenta. La continua giustapposizione di elementi che rivelano da un lato l'attaccamento di Lea alla propria origine ebraica e, dall'altro, la sua adesione all'immaginario cristiano induce Malena a parlare di una “identità ibrida”; per Malena, inoltre, le azioni e le visioni che, alcuni anni più tardi fecero sì che Alvisa fosse considerata da alcuni una “santa vivente” e perciò ulteriormente esaminata dal Santo Uffizio furono “la sola via che ella potesse percorrere per liberarsi dalla frammentazione” (p. 121).

9. In *Beyond Simulation: An Enquiry Concerning Demonic Possession* (pp. 130-141) Guido dall'Olio si interroga sulla natura psichica dei casi di possessione e sui processi mediante i quali esorcisti e giudici stabilivano se la possessione fosse genuina o simulata. Dall'Olio fa riferimento ai casi di tre donne i cui comportamenti furono investigati per accertare se si trattasse di fenomeni di possessione: quello di Nicole Obrey, nel Nord-Est della Francia (1565); quello di Anne Gunter, in una località vicina a Oxford (1604), e quello di Antonia de Saxo, a Bologna (1559). Perché Nicole fu giudicata genuinamente posseduta, Anne accusata come simulatrice e Antonia giudicata prima come posseduta e poi come simulatrice? Partendo da una critica 1. del generale disinteresse degli storici per la natura psichica dei fenomeni di vera o presunta o simulata possessione e 2. della riduzione dei giudizi degli esorcisti circa la natura di tali fenomeni a pure manifestazioni di potere, Dall'Olio contesta l'assunto secondo il quale la possessione consista essenzialmente in un atto di simulazione (vuoi intenzionale vuoi da ascrivere a una situazione patologica), in quanto esso implica la concezione riassunta da Agostino nella formula "in interiore homine habitat veritas" – concezione secondo la quale lo stato d'animo preesiste sempre alla sua verbalizzazione, che a sua volta può essere fedele al primo (sincerità) o discorderne (simulazione/dissimulazione). L'autore ravvisa la necessità di un diverso modello interpretativo il quale tenga conto 1. della "forza creativa delle parole" (p. 135) e 2. del fatto che "l'espressione esterna non solo 'influenza' ma in un certo senso *crea* pensieri e sentimenti interni" (p. 135). A proposito del meccanismo in atto nella possessione l'autore dunque conclude: "In un certo senso, In a way, fingere faceva sì che ciò che l'oggetto della finzione si avverava. In un certo senso, nel momento in cui una persona veniva dichiarata posseduta dal demonio, essa diventava realmente posseduta" (p. 135). Dall'Olio si riferisce, mi sembra, al potere performativo del linguaggio e ai fenomeni di suggestione e autosuggestione.

10. In *Genuine and Fraudulent Stigmatics in the Sixteenth Century* (pp. 142-164) Tamar Herzig ricostruisce in maniera scrupolosa e approfondita il dibattito che vide contrapposti francescani e domenicani intorno alle stimate come segno di santità tra l'età medievale e la prima età moderna e mostra in che modo tale dibattito contribuì a orientare e a determinare i casi di stimate avvenuti in Italia, Spagna e Svizzera tra la fine del Quattro e l'inizio del Cinquecento. In seguito alla canonizzazione di San Francesco e al riconoscimento in lui di un "alter Christus" in ragione delle sue stimate, i domenicani, abbandonata la tattica controversistica adottata sulle prime, trovarono in Caterina da Siena una risposta a Francesco. Tuttavia, la mancanza del riferimento alle invisibili stimate di Caterina nella bolla di Pio II che ne decretò la canonizzazione fece sì che lo sforzo domenicano di dimostrare l'esistenza di quelle stimate continuasse nei decenni avvenire. Nell'apparizione delle stimate di Lucia Brocadelli da Narni, a giocare un primo decisivo ruolo fu Girolamo Borselli: già nel 1495, allo scopo di confermare l'autenticità delle stimate di Caterina, Borselli aveva scritto una storia della santa domenicana Margherita d'Ungheria; egli incontrò Lucia poco prima che le stimate miracolose apparissero sul suo corpo. Più tardi Ercole d'Este accolse Lucia a Ferrara, ne fece la propria profetessa di corte e manifestò la convinzione dell'autenticità delle sue stimate in due lettere, una delle quali

pubblicata nel 1501; il cardinale Ippolito d'Este, figlio di Ercole, affermò perfino che, tramite le stigmate di Lucia, Cristo “si era trasformato in una vergine”. Una simile affermazione confliggeva tuttavia con l'idea, comune nella teologia del tardo Medioevo, secondo la quale Cristo si sarebbe incarnato in un uomo, e non in una donna, a causa della maggiore perfezione del primo rispetto alla seconda: tale contraddizione, insieme alla morte di Ercole (1505), sarebbe stata all'origine della caduta in disgrazia di Lucia, accusata dagli stessi domenicani di aver fabbricato le proprie stigmate. Alcuni decenni più tardi un anonimo frate domenicano doveva mostrarsi più benevolo: in una nota manoscritta apposta alla *Cronica magistrorum generalium* di Borselli, infatti, l'anonimo scrisse che Lucia non aveva voluto ingannare ma era stata ella stessa ingannata da certi *somnia vania*. Continuando la sua investigazione, Herzig mostra come le lettere degli Este incontrarono l'interesse e il favore dell'inquisitore domenicano Antonio de la Peña, che nel 1502 ne ripubblicò i testi a Valladolid e a Siviglia. Poco dopo il disconoscimento delle stigmate di Lucia, un'ampia ferita si aprì sul fianco di Sor María de Santo Domingo, una mistica, pupilla di Antonio, la quale diceva di essere in contatto soprannaturale con Lucia. A detta di Sor María, la ferita le si era aperta nel 1505: con ciò ella intendeva suggerire che le stigmate di Brocadelli si fossero trasferite sul suo corpo e che dunque le sue stigmate confermassero la genuinità di quelle di Lucia (e viceversa). In un primo momento nuovo quel marchio fu giudicato contraffatto; nel 1510 però María venne sollevata da ogni accusa. Herzig suggerisce l'esistenza di un nesso tra i ripetuti tentativi di dimostrare l'autenticità di stigmate femminili e la pubblicazione, nel 1509, dell'opera *De stigmatibus sacris Divi Francisci et quomodo impossibile est aliquam mulierem, licet sanctissimam, recipere stigmata* del francescano Samuele Cassini. Secondo Herzig, la difficoltà di basare l'apparizione di stigmate femminili su solidi fondamenti teologici ebbe un influsso determinante sulla vicenda di Hans Jetzer, un sarto svizzero che, entrato in un convento domenicano a Berna nel 1506, aveva avuto visioni che confermavano l'esperienza di Santa Caterina da Siena e ricevuto egli stesso delle stigmate, stando ai racconti che circolavano. Jetzer confessò poi di aver simulato le proprie visioni e che le stigmate erano state contraffatte da alcuni frati (poi bruciati sul rogo nel 1509); la vicenda fu messa in ridicolo dal francescano Thomas Murner in un'opera a essa dedicata. Simili dispute contribuirono all'estraniamento dal culto dei santi che ebbe luogo nel mondo protestante; ciò fu a sua volta all'origine di un ripensamento, nel mondo cattolico, dei criteri da adottare per l'identificazione della santità autentica.

**11.** In *Real, Fake or Megalomaniacs? Three Suspicious Ambassadors, 1450-1600* (pp. 165-183), a partire dai casi di tre emissari impegnati nell'intreccio di relazioni tra le corti europee e la corte di Persia, Giorgio Rota illustra i particolari problemi che la distanza, l'esigenza di segretezza e l'impiego di personaggi spavaldi spesso dotati di temperamenti estroversi ponevano ai sovrani allorché si trattava di accertare l'identità e l'attendibilità di ambasciatori e ambasciate – tema già affrontato da Miriam Eliav Feldon in un capitolo del suo *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*. Rota, che mostra particolare interesse per i tratti psicologici dei soggetti da lui esaminati, inizia con il riconsiderare la figura di Ludovico da Bologna, attivo negli anni 1454-1479. Capo di una comitiva di veri o presunti ambasciatori orientali in giro per l'Europa (1460-61), millantatore di titoli e di prerogative, Ludovico – il

cui carattere è connotato da una “vena megalomane” (p. 167) – è stato oggetto di giudizi liquidatorii da parte di vari storici: in particolare, “un articolo spesso citato di Anthony Bryer ha fatto vari danni persuadendo gli storici a guardare Ludovico sotto una luce assai sfavorevole” (p. 166). Il fatto che egli fosse successivamente impiegato come ambasciatore da Pio II, Sixto IV, Carlo il Temerario di Borgogna, l'imperatore Federico III, Uzun Hasan e altri sovrani suggerisce invece che Ludovico fosse considerato una risorsa ancor piuttosto che un impostore. Il secondo caso considerato da Rota è quello di Anthony Sherley (1565-1633), “il quale ha fatto e ancora fa spandere perfino più inchiostro di quanto non abbia fatto Ludovico” (p. 168). L'autore ne ripercorre lungamente le vicende biografiche a partire dalla letteratura secondaria. Soldato, diplomatico e condottiero al servizio di numerosi sovrani, Sherley viaggiò per l'Europa, in Russia, in Marocco, ai Caraibi, in Oriente e in Persia. Dissimulatore, manipolatore – una abilità “spesso associata alla psicopatia” (p. 170) –, incapace di portare a termine qualsiasi missione e di eseguire qualsiasi ordine, debitore cronico, sleale verso familiari e amici, dotato di “un attivismo che rasenta la megalomania” (p. 169): come avvenne che un individuo simile si guadagnasse la fiducia di un sovrano esperto come lo shah Abbas I? Prendendo le distanze dalle ipotesi formulate da Sanjay Subrahmanyam e da Gary Schwartz, Rota sottolinea che Shelley riuscì a conquistare il favore del sovrano nonostante il fatto che a quell'epoca questi avrebbe potuto ugualmente valersi dei servizi di altri europei; Abbas I potrebbe essere rimasto favorevolmente impressionato dal fatto che Sherley fosse stato in grado di attraversare l'impero ottomano con un nutrito seguito di correligionari. Il terzo caso è quello del prete armeno Hakob Margarian (c. 1556-1611), la cui attività come rappresentante del patriarca di Ecmiajin, forse come emissario papale in Georgia e forse, suggerisce Rota, come primo ambasciatore in Europa dello shah Abbas I, è (scarsamente) documentata per gli anni '90 del Cinquecento a Roma, Praga e Venezia, dove morì nel 1611. Rota moltiplica interrogativi e paralleli con altri casi simili, nel tentativo di penetrare le possibili ragioni dei comportamenti tenuti da Hakob nelle occasioni in cui entrò in contatto con dignitari e governi europei; le fonti disponibili non consentono tuttavia una risposta definitiva. “In conclusione, potremmo dire che non c'è nessuna conclusione” (p. 176): i motivi per cui simili personaggi riuscivano continuamente a conquistare (e a perdere) la fiducia dei sovrani sarebbero destinati a sfuggirci. All'origine della fortuna di simili avventurieri erano, da un lato, le singolari conoscenze, il fascino e l'intraprendenza di cui erano dotati; dall'altro, le speranze, i desideri e le personalità dei sovrani, insomma “il fattore umano” (p. 177).

**12.** In *Between Madrid and Ophir: Erédia, a Deceitful Discoverer?* (pp. 184-210) Jorge Flores compone un ritratto de “l'impostore (trans)culturale o imbrogliatore intellettuale” (p. 184) Manuel Godinho de Erédia (c. 1558-c. 1623) con l'intento “di tentare di comprendere la mente e le azioni di Erédia inteso come un truffatore, un ‘cosmografo da strapazzo’” (p. 202). Nato in Malacca da un soldato portoghese e da una donna malese o buginese, dopo il 1575 Erédia si trasferì a Goa, capitale dell'*Estado de Índia*, dove studiò nel locale collegio gesuita e trascorse la maggior parte della propria esistenza (salvo alcuni soggiorni più o meno brevi a Cochín, Gujarat, Ceylon e nell'arcipelago malese). Conoscitore sia della cultura europea sia di quella malese, capace di comprendere portoghese, latino, malese e forse un po' di konkani;

curioso di genealogia, studi biblici, botanica indiana e araldica nobiliare; impiegato come soldato e ingegnere militare; cartografo, cosmografo, matematico, disegnatore tecnico e pittore dalla “personalità eccentrica e ‘instabile” (p. 187), Erédia aspirava a entrare al servizio di un sovrano o di una corte d’Europa, dove pure non mise mai piede. Egli fu autore di trattati geografici, informazioni, discorsi (spesso corredati da mappe geografiche) e di un sommario autobiografico (tutti inediti durante la vita dell’autore) in cui millantava titoli e cariche e presentava documenti contraffatti. Benché oggetto di vari studi, “Il suo profilo è stato esplorato solo parzialmente a spesso male interpretato e distorto” (p. 188) a causa, da un lato, di un approccio tradizionale propenso a ritenere “le ‘fantasie’ e le ‘rappresentazioni’ irrilevanti ai fini della comprensione del paesaggio mentale di un cartografo” (p. 188) e, dall’altro, di un approccio localistico che ne ha fatto “una specie di esperto di studi d’area *avant la lettre*” (pp. 188-189). Flores contestualizza il *Tratado Ophirico* e le ripetute richieste rivolte da Erédia al viceré (che ne discusse per lettera con Filippo III) affinché gli finanziasse e affidasse la conquista dell’Isola d’Oro (che affermava di aver scoperto e che aveva descritto nella *Informaçao de Aurea Chersoneso*) nel clima di febbrile ricerca di miniere preziose e di terre ignote caratteristico del tempo. Tra le tante lettere che Erédia inviò e alle quali non ricevette risposta, egli ne indirizzò tre a Roma – prima al cardinale Alessandro Farnese (negli anni ’80), poi al preposito generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1607) e infine a papa Paolo V (1611): al primo aveva chiesto l’ammissione a una confraternita da lui presieduta; agli altri due aveva descritto (con disegno accluso) la visione di una croce blu apparsagli nel cielo di Malacca, chiedendo particolari favori. La genealogia familiare tracciata da Erédia, secondo il quale suo padre discendeva da aristocratici aragonesi e italiani mentre sua madre apparteneva alla nobiltà autoctona, appare “altamente controversa”. Il *Sumario* autobiografico allegato da Erédia al *Tratado Ophirico*, indirizzato a Filippo III, “rappresenta uno scarno sommario (e lo stesso vale per le *Relaciones de meritos y servicios*, da lui scritte in spagnolo) di tutte le cose di cui l’autore desiderava convincere gli altri – e, in particolare, il governatore portoghese – circa la propria persona” (p. 200). Nonostante che ben poco sia noto circa le amicizie e le relazioni che Erédia aveva a Goa, l’autore scorge in lui un temperamento depressivo angustiato dalla solitudine, e conclude: “Che l’isolamento abbia favorito la sua mitomania?” (p. 203).

**13.** Completano il volume una ricca bibliografia e un indice dei nomi e dei luoghi. Ma gli inganni non sono finiti. Si richiude il libro, e il dipinto torna a osservarci. Cerchiamo di saperne di più. Si scopre che, stando alla scheda dedicata al quadro nel Cranach Digital Archive (<http://www.lucascranach.org/>) quel che è certo è che esso fu dipinto nel 1534 *nello studio* di Lucas Cranach il Vecchio, ma non necessariamente da lui: differenti studiosi hanno infatti identificato il suo autore ora con Lucas Cranach il Vecchio, ora con suo figlio Hans, ora con l’altro suo figlio, Lucas (il Giovane), con (o senza) il concorso del padre. E come se non bastasse scopriamo di essere stati ingannati: il quadro in copertina è riprodotto a specchio. Nel dipinto originale il leone è sul lato sinistro; e da lì ci chiede conto delle nostre parole.