

«Shall the Head neuer come to that Nature requireth» Acephaly as Simulacrum of Guilt and Chaos in Early Modern England

Luca Baratta

Abstract

In four English pamphlets published between 1609 and 1646, acephaly emerges as a simulacrum of guilt: the lack of the head, according to the ideological reading of these publications, becomes a symbol of disorder – physical and metaphysical at the same time – in the private or public sphere, and may therefore be used as an effective means of repression. Headlessness says, in an analogical way, about the lack of a guiding principle or the breaking of a hierarchically stable order. In the apocalyptic imagery fostered by the clash of faiths, God watches over order also through the whims of nature: the headless creature makes itself a sign of divine anger and, through a mechanism of similarity between guilt and deformity, a powerful means of social control.

Keywords

Acephaly; Body; Early Modern England; Monstrous Births; Simulacrum.

Luca Baratta, «*Shall the Head neuer come to that Nature requireth*»

«*Shall the Head neuer come to that Nature requireth*» Acefalia come simulacro della colpa e del caos nell’Inghilterra della prima età moderna

Luca Baratta

Il contesto. Corpi mostruosi nella letteratura di strada della prima età moderna inglese: percezioni, disseminazioni, decifrazioni

Nel corso dei secoli XVI e XVII, in Inghilterra come in tutta Europa, il deforme umano pone dilemmi. Dilemmi interpretativi, innanzitutto, perché il mostro (così è chiamato il nato fuori norma nel Cinquecento e nel Seicento in tutte le principali lingue europee) è inteso come un enigmatico messaggio soprannaturale, un arcano sacro da interpretare. L’età moderna recupera cioè l’immaginario divinatorio latino – compresa la paraetimologia di *monstrum* da *monstrare*¹ – secondo cui i mostri sono detti così

¹ Si veda, a questo proposito, Cic. *div.* 1, 93: «Etrusci autem, [...] ostentorum exercitatissimi interpretes exstiterunt. Quorum quidem vim, ut tu soles dicere, verba ipsa prudenter a maioribus posita declarant. Quia enim *ostendunt, portendunt, monstrant, praedicunt, ostenta, portenta, monstra, prodigia* dicuntur» («Gli Etruschi [...] acquistarono una grandissima perizia nell’interpretare i prodigi. Il cui significato, come tu sei solito dire, è dimostrato dalle parole stesse foggiate sapientemente dai nostri antenati: poiché fanno vedere (*ostendunt*), pronosticano (*portendunt*), mostrano (*monstrant*), predicono (*praedicunt*), vengono chiamati apparizioni miracolose (*ostenta*), portenti (*portenta*), mostri (*monstra*), prodigi (*prodigia*)»; Cicerone 1998: 75). Si noti che Cicerone fa risalire *monstrum* al verbo *monstrare* e non – come oggi i dizionari etimologici – da *monere* (ammonire, avvisare). Di là dalla sottile sfumatura semantica, il funzionamento dell’immaginario

perché mostrano qualcosa del passato (la colpa umana) e del futuro (la conseguente punizione divina) e annunciano pertanto, se non si corre ai ripari con il pentimento e con l'auto-umiliazione, sventura per la comunità in cui nascono². Questa lettura soprannaturale del mostro convive però senza traumi con una medicina ancora sostanzialmente aristotelica, che indaga scientificamente (o parascientificamente) le ragioni naturali della deviazione dalla norma. Seguendo Aristotele, infatti, i medici del Cinque e Seicento ricercano le cause biologiche della formazione dei mostri nelle caratteristiche del seme maschile e di quello femminile, affermando che i mostri possono formarsi perché il seme è troppo scarso o sovrabbondante o cattivo³.

L'Europa moderna reagisce insomma al dilemma del corpo monstruoso conciliando la lettura divinatoria recuperata dalla latinità con i ragionamenti biologici aristotelici, e rispettando una gerarchia – di fatto pienamente medievale, e che si può far risalire fino ad Agostino – tra le cause seconde che agiscono sul mondo naturale secondo processi biologici e la Causa Prima che può agire liberamente sul mondo materiale, inviando in questo modo i suoi messaggi cifrati all'uomo⁴. Un nesso potentissimo tra

non muta. Su questo complesso universo profetico, cfr. Niccoli 1987: 47-52 e Bates 2015. Un importante saggio sulle letture simboliche dei mostri, specificamente dedicato al contesto inglese della prima età moderna, è quello di Crawford 2005.

² Ad esempio, i mostri segnalano la lussuria dei genitori, che non si sono astenuti dall'attività sessuale durante la mestruazione della madre (Niccoli 1980: 402-428). Su questo complesso immaginario, si rimanda a Céard 1977 e Daston - Park 1998. Segnalo qui, inoltre, l'antico ma pionieristico studio di Holländer 1921.

³ Arist. *Pr.* 10, 61, 898a: «Τὰ δὲ τέρατα γίνεται ἐπαλλαττόντων τῶν σπερμάτων ἀλλήλοις καὶ συγχεομένων ἐν τῇ ἔξοδῳ τῆς γονῆς, ἢ ἐν τῇ μίξει τῇ ἐν τῇ ύστερᾳ τῆς θηλείας» («I mostri si manifestano quando il seme è rappreso in sé stesso oppure rimescolato alla sua fuoriuscita dal maschio o nel successivo fondersi entro il ventre della femmina»; Aristotele 2002: 215). Arist. *GA* 4, 4, 772b: «ἔὰν πλείων ὕλῃ συστῇ ἢ κατὰ τὴν τοῦ μορίου φύσιν [...] συμβαίνει μὲν μόριον μεῖζον τῶν ἄλλων ἔχειν, οἷον δάκτυλον ἢ χεῖρα ἢ πόδα ἢ τι τῶν ἄλλων ἀκρωτερίων ἢ μελῶν» («Tutte le volte che in una parte dell'embrione si concentra più materia di quella che sarebbe conforme alla sua natura [...], accade che quell'embrione abbia una parte del corpo più grande delle altre, come un dito o una mano o un piede o un'altra estremità o membro», trad. propria). Su queste questioni, cfr. Huet 2004: 127-147.

⁴ Aug. *civ.* 21, 8, 5: «Sicut ergo non fuit impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas. Unde illorum quoque miraculorum multitudine silvescit, quae *monstra, ostenta,*

recupero umanistico, teologia e medicina produce un costrutto culturale che sarà lentamente intaccato solo nel corso del XVII secolo, con il progressivo affermarsi della nuova scienza baconiana⁵.

In questo contesto fluido, in cui il dilemma posto dal mostro appare insieme teologico e medico, un ruolo centrale è svolto dalla stampa e, in particolare, da quella specifica forma testuale che è stata definita felicemente ‘letteratura di strada’: fogli volanti (resoconti in prosa o ballate in versi, stampati su un solo foglio, spesso illustrato), pamphlet (opuscoli di poche pagine) e altri documenti a stampa d’uso effimero, che davano notizie ad

portenta, prodigia nuncupantur; quae recolere et commemorare si velim, huius operis quis erit finis? Monstra sane dicta perhibent a monstrando, quod aliquid significando demonstrent, et ostenta ab ostendendo, et portenta a portendendo, id est praeostendendo, et prodigia, quod porro dicant, id est futura praedicant. Sed viderint eorum coniectores, quomodo ex eis sive fallantur sive instinctu spirituum, quibus cura est tali poena dignos animos hominum noxiae curiositatis retibus implicare, etiam vera praedicant sive multa dicendo aliquando in aliquid veritatis incurvant. Nobis tamen ista, quae velut contra naturam fiunt et contra naturam fieri dicuntur [...] et monstra, ostenta, portenta, prodigia nuncupantur, hoc monstrare debent, hoc ostendere vel praeostendere, hoc praedicere, quod facturus sit Deus, quae de corporibus hominum se praenuntiavit esse facturum, nulla impediente difficultate, nulla praescribente lege naturae» («Perciò, come non fu impossibile a Dio costituire le nature che ha voluto, così non gli è impossibile cambiarle in ciò che vuole. Di qui anche il pullulare di tutti i loro miracoli, che chiamiamo *monstra, ostenta, portenta e prodigia*; e, quando arriverei alla fine di questa opera, se li volessi esaminare e ricordare tutti? *Monstra* dicono che deriva appunto da *monstrare*, perché mostrano qualcosa indicandola; *ostenta* da *ostendere*; *portenta* da *protendere*, cioè mostrare prima; *prodigia* da *porro dicere*, cioè predire il futuro. Lasciamo che i loro interpreti spieghino come mai questi prodigi a volte li ingannino e a volte predicano il vero, per l’influsso di quegli spiriti che si adoperano a catturare nelle reti di una infausta curiosità l’animo degli uomini degni di una tale punizione; e a volte ancora, dicendo molte cose, capita che dicano pure qualcosa di vero. Per noi, tuttavia, questi fatti, che in apparenza avvengono contro natura e comunemente si dice che avvengono contro natura, [...] e sono chiamati *monstra, ostenta, portenta e prodigia*, devono mostrare, indicare, anticipare e predire questo: che nessuna legge di natura proibisce e nessuna difficoltà impedisce a Dio di fare quanto ha preannunciato che farà dei corpi degli uomini»; Agostino 2011: 1309). Sul legame tra medicina e letture provvidenziali nell’Inghilterra *early modern*, cfr. Harley 1993: 101-117.

⁵ Sul lento processo attraverso cui le nascite mostruose vengono gradualmente spogliate del loro portato numinoso per divenire oggetto di analisi scientifica, cfr. Baratta 2016: 263-282.

un vasto pubblico sui temi più disparati. Si trattava di una letteratura di consumo ma, proprio per la rapidità di produzione e fruizione, e quindi per la sua capacità di cogliere tendenze e mode culturali, tra le più adatte a sondare immaginari mutevoli e complessi⁶.

Nella letteratura di strada dell'Inghilterra *early modern*, i mostri sono una presenza capillare per un arco cronologico che copre quasi due secoli (1500-1700)⁷: una persistenza tematica in cui i corpi fuori norma, animali o umani, sono fatti oggetto di uno sguardo insieme protogiornalistico e propagandistico. Da un lato, la deformità desta curiosità ed è percepita come traccia di un messaggio divino; dall'altro, interpretata con spregiudicate letture simboliche, essa si presta a farsi mezzo di moralizzazione collettiva, quando non addirittura arma politica o religiosa. I testi con cui il corpo mostruoso viene descritto, raccontato, interpretato costituiscono cioè sia un momento di discussione pubblica – in cui la comunità si interroga sul senso del mostruoso – sia uno spazio metaforico in cui il sistema di potere, politico e religioso, strumentalizza il corpo eslege piegandolo ai propri fini.

Tra gli oltre cento testi dedicati alle *monstrous births* inglesi che è stato possibile raccogliere, ho isolato quattro documenti che riguardano i mostri umani acefali⁸. Ho scelto questo caso di studio come particolarmente rappresentativo perché l'assenza della testa determina peculiari letture e risposte percettivo/emotive da parte della comunità. Se, infatti, la deformità del nuovo nato implicava sempre articolate risposte sul piano operativo, la particolare incompiutezza degli acefali apriva la strada all'inquietudine determinata dalla loro specialissima conformazione anatomica.

Nelle prime due sezioni del lavoro, presenterò due coppie di documenti nei quali la nascita di un acefalo è usata, rispettivamente, come deterrente del vagabondaggio e come stigma contro la dissidenza politico-religiosa delle madri protagoniste; nell'ultima parte del saggio, mostrerò le radici e il funzionamento di questo processo di lettura simbolica, indagando la dimensione retorica e persuasiva sottostante, che interpreta analogicamente il corpo eslege come segno e simulacro della colpa materna, facendo assumere alla mancanza della testa il significato di mancanza di un principio

⁶ Sulla letteratura di strada, oltre che al classico volume di Shepard 1973, cfr. Raymond 2011.

⁷ Su scansioni cronologiche e tematiche della street literature inglese di argomento teratologico, cfr. Crawford 2005 e Baratta 2016 e 2017.

⁸ Per il corpus di testi, cfr. Baratta 2016 e 2017.

d'ordine. Nella decifrazione allegorica del corpo anomalo, d'altra parte, la letteratura di strada ebbe un ruolo centrale, contribuendo sensibilmente alla pubblicizzazione e normalizzazione dell'evento fuori norma.

Il mostro acefalo come stigma del vagabondaggio

Il 30 luglio 1609 la cittadina di Sandwich, nel Kent, è sconvolta da un evento straordinario: una vagabonda di cui non si conosce l'identità irrompe in questa piccola comunità rurale, la sconvolge mettendo al mondo un bambino privo della testa e scompare dalla scena con la stessa rapidità con cui si è manifestata, lasciando agli abitanti del luogo il triste compito della sepoltura. La vicenda, narrata in un pamphlet anonimo intitolato *Strange Newes out of Kent*, si inseriva nella complessa questione dei vagabondi e dei mendicanti, un problema sociale ed economico che già a partire dal 1563 Elisabetta I aveva cercato di risolvere con appositi provvedimenti legislativi (che prevedevano, tra le altre cose, pene corporali, mutilazioni e rimpatri forzati nelle contee di provenienza)⁹. Con il piccolo pamphlet sulla vagabonda di Sandwich, la letteratura di strada contribuiva a suo modo alla sensibilizzazione sul tema: creando un personaggio femminile marginale e poi punendolo con una nascita acefala, intendeva stigmatizzare un intero gruppo sociale¹⁰.

Di là dagli aspetti programmatici di questo piccolo testo (la sua militanza evidente accanto al potere politico, alla sua necessità di ordine e repressione), è interessante osservare come fin dalla grande immagine del frontespizio (fig. 1) al cuore del discorso l'anonimo ponga sempre il corpo del mostro, la sua carne parlante. Ben lungi dall'essere frutto di errore o del caso, il corpo deformè è forzato ad incarnare una chiara ed esplicita funzione pubblica. È un corpo che deve destare le coscienze e dissuaderle dalla via distorta del peccato:

Gods wonders, (deare Countreymen of England) daylie shewed
amo[n]gst vs, as well Celestiall as earthly, may, if any grace be

⁹ Si vedano, ad esempio, *The Seconde Tome of Homilies* (1563) e l'*Act for the Punishment of Rogues, Vagabonds, and Sturdy Beggars* (1597). Sul tema del vagabondaggio nell'Inghilterra di fine Cinquecento e inizio Seicento, cfr. Carroll 1996 ed Eccles 2012.

¹⁰ Per un quadro generale su questo documento, cfr. Crawford 2005: 78-84 e Baratta 2016: 153-160. Una trascrizione completa del testo, con apparato di commento, si trova in Baratta 2017: 231-247.

within vs, procure a continual feare and trembling, and the abortiue and prodigious byrths from time to time, which many of vs haue bene eye witnesses of, may sufficiently summon vs from sinne, and speedily awaken vs from our dreames of securitie, wherein wee lye carelesly sleeping. God we see is highly offended with vs, in that hee thus changeth the secret workings of nature, as he lately shewed, in the strange birth of a monstrous childe brought into the World, at Sandwitch in Kent. (Anonymous 1609: Aiiir-v)

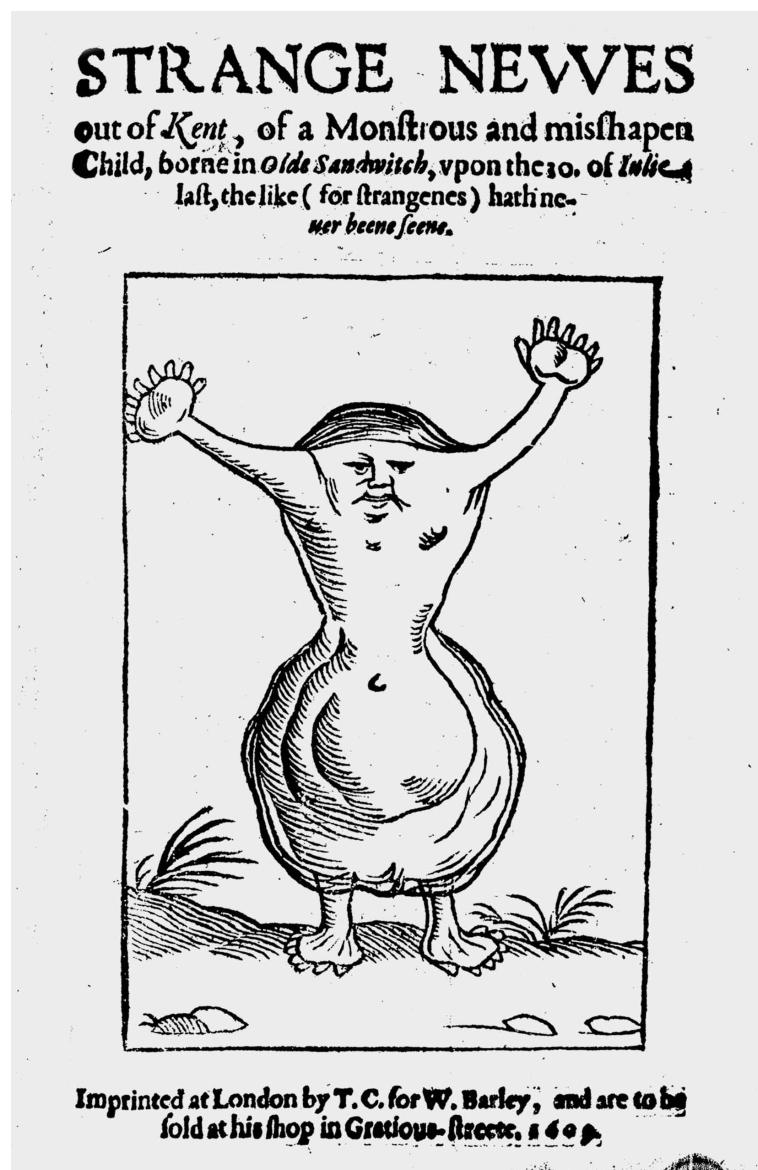


Fig. 1 – Anonymous, *Strange Newes out of Kent*, London, printed by T. C[reede] for W. Barley, 1609 [STC (2nd ed.), 14934], frontespizio. © The British Library Board, London, Shelfmark C.31.b.16.

Il corpo acefalo è un corpo che chiama, una convocazione sacra («summon») che allontana i fedeli dal peccato e li risveglia («awake») dai falsi sogni di sicurezza. Il corpo del mostro è, insomma, un invito a vigilare, una sorta di incarnazione della parola di Marco sulla veglia notturna¹¹. È Dio stesso, d'altra parte, che altera l'opera segreta della natura per fare che la carne del mostro *parli*. E, proprio come una seconda Scrittura, essa è destinata ad essere letta e decifrata:

Whether it were for the sinnes of the Parents, or that God would haue his Justice, in the estranging of nature for our sinnes here shewen, let the wiser sort imagine: but surely this vnknowne woman yeelded from her wombe such an abbortive and prodigious fruit, that this ages memorie cannot call to mind the like: for it had no head, nor any signe or proportion thereof [...]; in the breast [...] it had a nose, and a mouth, and two holes for two eyes, but no eyes, all which seemed vgly, and most horrible to be seene, and much offendicue to human nature to be lookt vpon [...]. The face, mouth, eyes, nose, and breast, being thus framed together like a deformed peece of flesh resembled no proportion of nature, but seemed as it were a caios of co[n]fusion, a mixture of things without any discription. (Anonymous 1609: Biv-Biir)

L'alterazione del corpo, il suo allontanamento dalla norma («estranging»), che lo rende addirittura «offensivo per la natura umana», è direttamente e causalmente connesso al peccato, ma – contemporaneamente – costituisce una rappresentazione simbolica degli effetti che il peccato produce: il caos, la confusione, la mancanza di un'ordinata conformazione. In una piena corrispondenza, quasi un contrappasso, tra colpa e pena, il corpo mostruoso *significa* con il proprio caos il caos che lo ha originato. Il corpo del mostro è, in altre parole, perfetto simulacro della colpa che lo determina. E, come tale, deve essere contemplato e interpretato.

A suo modo, esso è *opera*. È artificio di Dio, che richiama per antisimmetria, l'atto originario della creazione adamitica:

This miracle in nature, or rather Gods wonder, thus brought into the worlde, quite disfigured from humaine creation, as by the picture

¹¹ Mc 13: 35-37: «Watch ye therefore: for ye know not when the master of the house cometh, at even, or at midnight, or at the cockcrowing, or in the morning: Lest coming suddenly he find you sleeping. And what I say unto you I say unto all, Watch».

is rightly deciphered, wrought such an amazement in the beholders hearts, that for a time, they were stricken almost sencelesse: the Roome also where this childe lay, smelled so earthly (for it was dead borne) that not anie of them all could hardly endure the sent thereof.
(Anonymous 1609: Biir-v)

Non solo il mostro acefalo è una sorta di anticreazione, collocata sul lato opposto rispetto alla naturale *forma* dell'uomo («messa al mondo in modo del tutto difforme dalla generazione umana»), ma il suo corpo odora ancora di terra, del materiale originario da cui è stato plasmato. Toccherà ad un altro testo, di poco successivo, esplicitare con ancora maggiore evidenza il ruolo creativo di Dio sui corpi dei mostri.

Gods Handy-worke in Wonders è pubblicato a Londra, anonimo, nel 1615: frutto di una compilazione di diverse notizie straordinarie, pone al centro della narrazione – evocata dall'ampia immagine riprodotta sul frontespizio (fig. 2) – la nascita di un bambino acefalo, avvenuta il 25 luglio dello stesso anno a Feversham, ancora una volta nel Kent¹². I genitori della creatura, i coniugi Haydnot, sono una coppia di vagabondi alla ricerca di lavoro e sostentamento e per questo migrano da una contea all'altra; proprio nel corso di questo nomadismo, la donna è costretta dalle improvvise doglie a rifugiarsi in un granaio, dove mette al mondo un figlio senza testa. Come nel testo precedente, dunque, l'evento prodigioso è usato per stigmatizzare i mendicanti vagabondi, e tale aspetto è posto ulteriormente in evidenza dalla scelta del cognome parlante dei due protagonisti, gli Haydnot (letteralmente “nullatenenti”).

Anche in questo secondo documento, la funzione comunicativa del corpo del mostro è posta fin da subito in evidenza:

Which wonderfull strange newes, God the Almighty doth send, to declare vnto vs his wrath, and heauy displeasure to be at hand, except wee speedily repent. (Anonymous 1615: A2r)

Secondo una consueta strategia retorica, il mostro è descritto come messaggio: è una «straordinaria notizia» inviata direttamente da Dio per comunicare disappunto e muovere al pentimento. Ma il mostro è, anche

¹² Il pamphlet è analizzato in Crawford 2005: 72-78 e Baratta 2016: 160-164. Una trascrizione completa del testo, con apparato di commento, si trova in Baratta 2017: 267-297.

Luca Baratta, «Shall the Head neuer come to that Nature requireth»

e forse soprattutto, *opera*, azione creativa del grande Artefice divino, che proprio nella mescolanza di bellezza e orrore – segno manifesto della sua capacità di arricchire il quadro della creazione con diverse sfumature cromatiche – ottiene la massima gloria:

If God had from the beginning of the world made all creatures beautiful, and in their perfect shape, his glory had not bin so great: but as white sets oft blacke, so these contrary colours in the creation of man, sometimes fayre, sometimes deformed, expresse the skill, power and omnipotency of the great Master, in whose hand it lyes to make



Fig. 2 – Anonymous, *Gods Handy-vvorke in Wonders*, London, printed [by George Purslowe] for I. W[right], 1615 [STC (2nd ed.), 11926], frontespizio. © The Huntington Library, San Marino (CA), 59285.

a Begger, or a King, a beautifull body, or a monstrous. (Anonymous 1615: A3r)¹³

Dio appare in questo immaginario come un Artista sommo, che dà forma all'universo, e all'uomo che lo abita, con mano esperta:

Neither are prodigious Birthes [...] simple or mere mistakings in God as if like a bungler in some common trade, he were not his Crafts master: no, hee receiueth no lesse honour from the shape of a Monster, than from the rarest piece of beautie, that euer was out of earth: no, we are all but one piece of clay, and as the Potter pleases, so are the vessels made, some to base vses, and others to noble: neither is the vessel to repine and aske the workman: Why didst thou make me to no better purpose? (Anonymous 1615: A3r)

Recuperando e riscrivendo la parabola paolina del vasaio¹⁴, l'anonimo sceglie ancora una volta di sondare un immaginario legato alla terra, all'argilla, alla creta che è chiamata ad esistere come *forma* solo se e nel modo in cui la mano del divino creatore desidera. Il corpo del mostro si colloca allora in questo stesso immaginario come un vero e proprio contrappunto della bellezza, caos che pone in evidenza l'ordine del cosmo dandogli profondità con la propria ombra. Immagine del disordine, dunque, è il corpo di questo figlio di mendicanti, in cui tutto è confuso, nell'anatomia, nell'indistinzione dei sessi e, ancora una volta, nella mancanza della testa:

[...] It was an *Hermaphrodite*, it was neither man nor woman, but such as you might call both man and woman [...], hansomely composed from the Nauill downewards, but a Monster vpwards, and below the knees: for one leg was greater than the other; and either foote had no more then fowre toes. Head it had none, nor necke, but in the brest stucke out a bunched peece of deformed flesh, which like

¹³ L'anonimo si riferisce qui a quello che è noto come «principio di pienezza», un'idea che attraversa il pensiero occidentale a partire dal *Timeo* platonico: la perfezione dell'universo si manifesta proprio nella sua infinita molteplicità, nel suo tradurre in realtà ogni forma del possibile. Sul principio di pienezza dell'universo, cfr. Lovejoy 1936.

¹⁴ *Rm* 9: 20-21: «O man, who art thou that repliest against God? Shall the thing formed say to him that formed it, Why hast thou made me thus? Hath not the potter power over the clay, of the same lump to make one vessel unto honour, and another unto dishonour?».

a flap, beeing to bee lifted vp, it carried vnderneath, the fashion of a mouth with a tongue, and choppes, yet were they neither. Aboue this deformed mouth, grew forth a tuft of hayre, the bredth of a teston, and more, and a full inch in bredth: out of the right side, came a thing like an arme, altogether formlesse and without bones, or the true shape of a hand, hauing two fingers onely, towards either side one. (Anonymous 1615: A4r-v)¹⁵

Come già nell'acefalo di Sandwich, la mancanza di norma nella condotta di vita (la casa, il lavoro, la consueta e rassicurante appartenenza ad una compiuta struttura sociale) si manifesta nel completo scompaginamento della struttura corporale del mostro, disordine incarnato, che culmina nell'assenza della testa e quindi dell'organo cerebrale, che dell'ordine anatomico garantisce il pieno controllo e governo.

Di qui a pochi anni, altri acefali popoleranno la letteratura di strada dell'Inghilterra *early modern*: questa volta ad essere colpiti dallo stigma non saranno più i comportamenti socialmente marginali ma, nel nuovo quadro dello scontro civile, le posizioni politico-religiose non conformi.

Il mostro acefalo come stigma della dissidenza

Nel 1642 compare a Londra, per i tipi di Richard Harper, un piccolo pamphlet intitolato *A Strange And Lamentable Accident*, che narra, ancora una volta, di un bambino acefalo (fig. 3)¹⁶. La nascita in questo caso avviene a Mears Ashby, nel Northamptonshire. Qui Mary Wilmore, una donna in attesa di mettere al mondo suo figlio, ci viene presentata nel pieno dei suoi dubbi sulle corrette modalità per battezzarlo, quando sarà nato:

In Mears-Ashby in Nottingham shire, one Mary Wilmore wife of John Wilmore, rough Mason, being great with childe, and much perplexed in minde, to thinke that her childe when it pleased God she should be delivered, should be baptized with the signe of the Crosse: The Minister of the Parish being a very honest and conformable man, not suiting with the vaine babling and erroneous Sycophants, as there are too too many thereabouts inhabiting, desires her husband to

¹⁵ Corsivo nell'originale.

¹⁶ Il pamphlet è analizzato in Cressy 2004: 40-63; Crawford 2005: 120-127 e Baratta 2016: 226-234. Il documento è, inoltre, trascritto integralmente in McKeown 1991: 61-63 e Baratta 2017: 429-441.

goe to Hardwicke, a Village neare adjoyning to one Master Bannard a reverend Divine, to know his opinion concerning the Crosse in Baptisme: whose answer was, That it was no wayes necessary to salvation, but an ancient, laudable, and decent ceremony of the Church of England. (Locke 1642: A3r)

Se i documenti precedenti strumentalizzavano le nascite deformi per contribuire alla politica governativa contro il vagabondaggio, qui il tema in gioco è esplicitamente l'opposizione ai «vani balbettii e agli abbagli» di coloro che non si allineano con le posizioni della conformità religiosa. Una

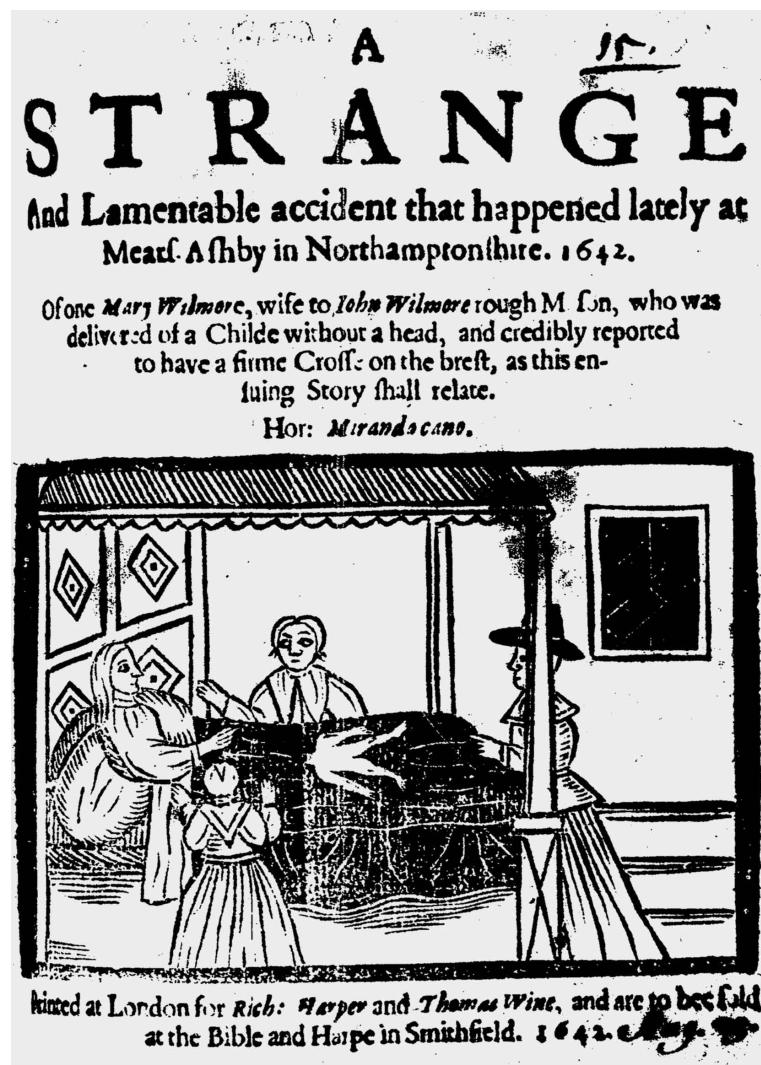


Fig. 3 – John Locke, *A Strange And Lamentable Accident*, London, printed for Rich[ard] Harper and Thomas Wine, 1642 [Wing (2nd ed.), S5819], frontespizio. © The British Library Board, London, Shelfmark E.113 (15).

conformità che, nell'Inghilterra degli anni quaranta del Seicento, implicava anche un chiaro posizionamento nello scacchiere del conflitto civile: la piena fedeltà alla corona e alla fazione realista¹⁷.

Mary Wilmore è dunque una donna semplice, che è stata condizionata dai movimenti settari e non conformisti che trovano terreno fertile nei ceti popolari delle zone periferiche del regno¹⁸. Il suo dubbio smuove un'intera catena di riferimenti maschili della comunità: il marito, il parroco, il teologo locale sono coinvolti uno dopo l'altro nella ricerca di una risposta, che non può fare altro che riaffermare il principio di conformità alla liturgia della Chiesa d'Inghilterra.

Ma Mary non è per nulla soddisfatta di tale conclusione:

Which answer being related to her from her husband, it is reported she should say, I had rather my childe should bee borne without a head, then to have a head to be signed with the signe of the Crosse. Haply this woman through her weaknesse, or too much confiding in the conventicling Sectaries, *Qui quicquid in buccam venerit blaterant*: might think she did well, supposing as shee was taught by them, the Crosse in Baptisme to bee a pernicious, popish and idolatrous ceremony. (Locke 1642: A3r)

Mary, tratteggiata strumentalmente dal narratore come donna di fede fragile e facilmente condizionabile, rifiuta in maniera vibrante l'ingiunzione d'obbedienza, e proprio nella formulazione di tale rifiuto determina il triste destino di suo figlio. La risposta di Mary si rivelerà infatti una sorta di antiprofezia e, nella scrittura fortemente ideologizzata del testo, si rivelerà come un atto di empietà punito con la propria realizzazione:

¹⁷ Sul tormentato periodo che va dallo scoppio della Prima guerra civile inglese (1642) alla Restaurazione della monarchia (1660), cfr. Hill 1970 e 1972; Kislansky 1996; e Royle 2006.

¹⁸ A titolo di esempio, si riporta qui un breve elenco di alcuni dei moltissimi movimenti nati in questo giro d'anni in Inghilterra, offerto da Jerome Friedman: «a list of these sects would include, among others, Baptists, Brownists and Barrowists, Grindletonians and Socinians, Seekers and Squatters, Diggers and Behmenists, Ranters and Muggletonians, Independents, Familists and Quakers, Antinomians, Anabaptists, Levellers, The Fifth Monarchists, and, of course, the Blackloists. One might also include the Arminians, Apostles, and Adamites, and still wonder whether the Proud Quakers merited a separate category. One should not exclude the Shakers, though they might be included as a part of the Ranters, and there were several different types of Sabbatarians» (1993: 84).

It pleased God about a month later, shee was accordingly delivered of a Monster, *Rudes indegestaque moles*, a child without a head, to the shame of the parents, in not having that part whereon it might have been markt with that token whereof it should never after have beene ashamed. (Locke 1642: A3v)¹⁹

L'acefalia del figlio di Mary è connessa qui esplicitamente al punto del corpo in cui si sarebbe dovuto concretizzare il rito rifiutato – la croce sulla fronte – e insieme segnala e stigmatizza il rigetto da parte di Mary degli schemi patriarcali della comunità in cui vive. Mary pretende una scelta. La sua colpa è voler parlare con la propria voce (non a caso, la sacrilega profezia è l'unico momento del racconto presentato in discorso diretto), in un contesto in cui il suo dovere sarebbe tacere.

Il reverendo Thomas Gataker, pochi anni prima – saldando una vertiginosa connessione simbolica tra testa e principio d'autorità – aveva tuonato:

The Man is as the Head, and the woman as the body. The Man is the womans head; and Christ the mans head; and God Christs head. As Christ, therefore is subject to God, and the man unto Christ, so the woman to the man. (Gataker 1620: 9)

In un mondo vincolato di gerarchie non scardinabili – una catena verticale e discendente di interdipendenze che si muovono a senso unico – la donna per Gataker deve rispettare il proprio ruolo nell'anello più basso della catena, madre e moglie ubbidiente e sottomessa. Mary non ha ubbidito: è un corpo che si è ribellato alla propria testa, e per questa tracotante pretesa – questo è il sottinteso ideologico del documento – ha messo al mondo un figlio che della testa è privo. La deformità della creatura è dunque usata dall'autore di *A Strange And Lamentable Accident* per stigmatizzare gli appartenenti alle sette non conformiste, ma anche per reprimere un tentativo di libertà femminile.

Un documento simile per contenuti e strategie appare a Londra nel 1646 per i tipi di Jane Coe: si tratta dell'anonimo *A Declaration, of a Strange and Wonderfull Monster*, che narra la nascita di un bimbo acefalo avvenuta nella piccola comunità di Kirkham, nel Lancashire (fig. 4)²⁰. Rispetto al

¹⁹ Corsivo nell'originale.

²⁰ Il pamphlet è stato oggetto di diversi studi. Cfr. Cressy 2004: 40-63; Crawford 2005: 134-145; Baratta 2016: 234-242. Per un inquadramento più recente, con trascrizione integrale del testo e ampio commento critico, cfr. Baratta 2017: 473-488.

documento precedente, la posizione politico-religiosa è però ribaltata. Il narratore è chiaramente un parlamentarista, mentre la madre del mostro, Elizabeth Haughton, è collocata sul fronte opposto dello scontro civile, quello dei sostenitori del re.

Il ritratto della donna mostra fin da subito la caratura ideologica del narratore, che la presenta come una papista irredimibile, ostinata e astiosa:

The woman [...] was a notorious papist, and would many times hold a notable discourse with her neighbours about her religion, she was not only borne of popish parents, but bred, and brought up with them, and educated in the popish Religion having many popish pictures, and Crucifixes, and other popish trumpery wherein she much delighted; and if she were at any time reproved for the superstitious fooleries she so affected, she would speak much in defense thereof, and was alwayes very obstinate, and would expresse much invective against those godly protestants and others that reproved her. (Anonymous 1646: A3r)

Figlia di papisti, allevata nella papista superstizione, circondata da cianfrusaglie papiste (è l'anafora echeggiante dell'aggettivo «popish» a costituire l'ossatura retorica di questo frammento), Elizabeth ci viene presentata come una donna propensa alla violenza dello scontro verbale e, come è ovvio nella struttura binaria e manichea di questo genere di racconti, immersa invece in un vicinato devoto, benevolo e comprensivo. È in questo contesto che, proprio come Mary Wilmore solo quattro anni prima, anche la signora Haughton pronuncia parole empie che saranno adeguatamente punite.

L'episodio prende le mosse, in questo caso, da un confronto tra la donna e i suoi vicini sulla drammatica situazione politica del regno:

One speech of hers was most notorious, and hath rested in the memory of some Gentlewomen, and others that heard her when she spake it; that being in company with her, they fell to discourse of the present miseries of the Kingdome, by these warres; and some spoke against the *Cavaliers*, and the *Papists* in the Kings Army; Whereupon this Mrs. *Haughton* said little lesse against the *Roundheads* and *Independents*, and she said the King was in the right against them. (Anonymous 1646: A3v)²¹

Le posizioni sono chiare: da un lato i devoti vicini, che difendono i

²¹ Corsivo nell'originale.

«Roundheads» e gli «Independents» (i puritani parlamentaristi e i membri della fazione di Cromwell); dall'altra la donna protagonista del racconto, che promuove la posizione dei «Cavaliers» (i realisti) e dei loro sostenitori cattolici. In un inestricabile intreccio tra politica e religione, i primi sono collocati tra le forze del bene, come rappresentanti della vera professione di fede cristiana, i secondi tra i corrotti, di cui si augura al più presto la redenzione:

she was replyed to, that those called Roundheads were honest men, and in the right way of walking, and living like the people of God, and suitable to the profession of Christians; And withall wishing, if it

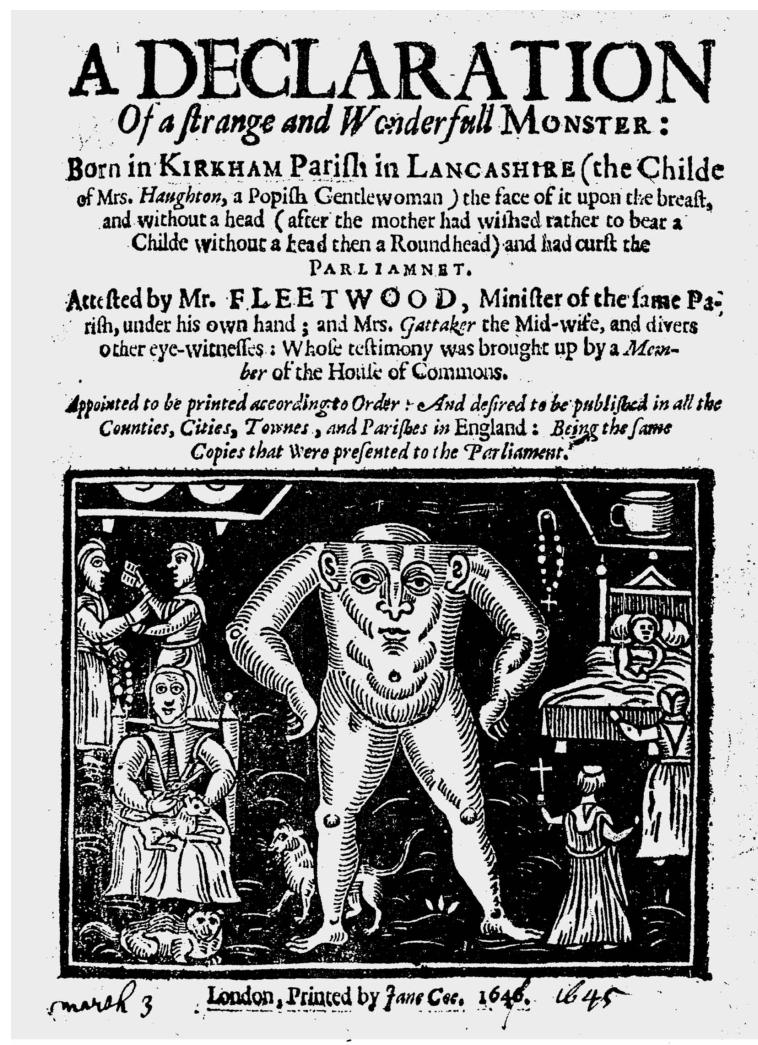


Fig. 4 – Anonymous, *A Declaration Of a Strange and Wonderfull Monster*, London, printed by Jane Coe, 1646 [Wing (CD-ROM, 1996), D602], frontespizio. © The British Library Board, London, Shelfmark E.325 (20).

Luca Baratta, «*Shall the Head neuer come to that Nature requireth*»

pleased God, that she had her eyes opened, and was such a Roundhead.
(Anonymous 1646: A3v)

Ed eccoci al momento climax del dramma. Di fronte all'ipotesi di una propria conversione al protestantesimo militante parlamentarista, Elizabeth risponde con uno sdegno che costituirà la sua condanna:

No saith she, I had rather have no head, nor life: I nor any of mine, I hope will ever be such. Answer was made her, that her children if she had any, might (if God so please) have their eyes opened; and see that good which she is ignorant of. Mrs. Haughton made answer again in these words: *I pray God, that rather than I shall be a Roundhead, or bear a Roundhead, I may bring forth a Childe without a head.* (Anonymous 1646: A3v)²²

Giocando argutamente con il soprannome dei puritani («Roundheads») l'autore del pamphlet può dunque costruire questa scena esemplare: piuttosto che aderire all'odiata fazione dei «Testarotonda» Elizabeth augura per due volte (prima a sé stessa, poi al figlio che porta in grembo) un corpo privo della testa. E, proprio come capitato a Mary Wilmore prima di lei, un Dio irato la accontenta:

This was a fearfull saying, and taken notice of by divers of her neighbours that heard her speak it. And this many who know it, do apprehend, might be a great meanes to provoke God to shew such a testimony of his displeasure against her, by causing her to bring forth this Monster, whose Picture is in the Title-page of this Book.
(Anonymous 1646: A3v)

La ribellione di Elizabeth è, nuovamente, una ribellione della voce: solo lei parla in discorso diretto – mentre la comunità dei devoti si esprime, indirettamente, attraverso il narratore – quasi che la colpa risiedesse non soltanto nel contenuto delle proprie asserzioni ma, anche, nel coraggio di pronunciare il proprio io («I» è pronome che compare sei volte in poche righe). Proprio come Mary, Elizabeth si ribella all'ordinato concatenamento delle reti sociali. E, proprio come per Mary, tale ribellione ad un principio ordinatore si manifesta, simbolicamente e analogicamente, nella carne del mostro acefalo che Elizabeth mette al mondo.

²² Corsivo nell'originale.

Corpi mostruosi, segni, simulacri

Le quattro storie che abbiamo fin qui scorso, pur nella singolarità che ciascuna di loro manifesta, propongono un quadro teologico coerente: nell'Inghilterra della prima modernità, il corpo deformè è percepito e interpretato come risposta ad un'offesa, e questa offesa ha sempre a che fare con una ribellione umana che inceppa il regolare fluire dell'ordine sociale stabilito da Dio. Il che significa, anche, che è la colpa dell'uomo ad imporre all'Artefice divino di ritornare sulla sua creazione, di porre nuovamente la mano sulla propria opera per comunicare con l'uomo per mezzo di segni: il segno mostra un Dio offeso («God [...] is highly offended with vs, in that hee thus changeth the secret workings of nature»; Anonymous 1609: Aii-ir-v); questo Dio fa corrispondere immediatamente all'offesa la punizione («It pleased God about a month later, shee was accordingly delivered of a Monster; Locke 1642: A3v»); e, circolarmente, la punizione deve essere intesa dall'uomo come testimonianza evidente della propria colpa («a great meanes to provoke God to shew such a testimony of his displeasure against her, by causing her to bring forth this Monster»; Anonymous 1646: A3v).

In questa triangolazione tra colpa, punizione e segno, i testi che abbiamo visto hanno spesso un riferimento esplicito all'atto creativo, alla manipolazione della materia, all'artificio: Dio vi appare come un artigiano sommamente competente («the skill, power and omnipotency of the great Master, in whose hand it lyes to make a Begger, or a King, a beautifull body, or a monstrous»; Anonymous 1615: A3r); è il vasaio che tornisce a proprio piacimento la creta («we are all but one piece of clay, and as the Potter pleases, so are the vessels made, some to base vses, and others to noble»; *ibid.*); e, della creta di cui l'uomo è originariamente composto, il corpo del mostro conserva traccia nel persistente odore di terra («the Roome also where this childe lay, smelled earthly»; Anonymous 1609: Biir-v).

Questa ricapitolazione ci mostra un coerente immaginario, nel quale i corpi mostruosi funzionano come veri e propri simulacri: sono materia che nasce morta, vuota eppure significante; statue di terra e carne che *dicono* l'ira divina e, nel contempo, suggeriscono chiavi di lettura per interpretarla, perché un rapporto analogico lega la loro conformazione con la colpa che le ha determinate. I documenti che abbiamo letto presentano d'altra parte un ulteriore punto di convergenza, ovvero la scelta di una medesima caratteristica anatomica: la mancanza della testa.

Per chiarire la funzione comunicativa di questa particolare malformazione, dovremo recuperare, almeno per tracce, immaginari molto lontani, nel tempo e nello spazio. La creatura acefala, infatti, evocava in maniera

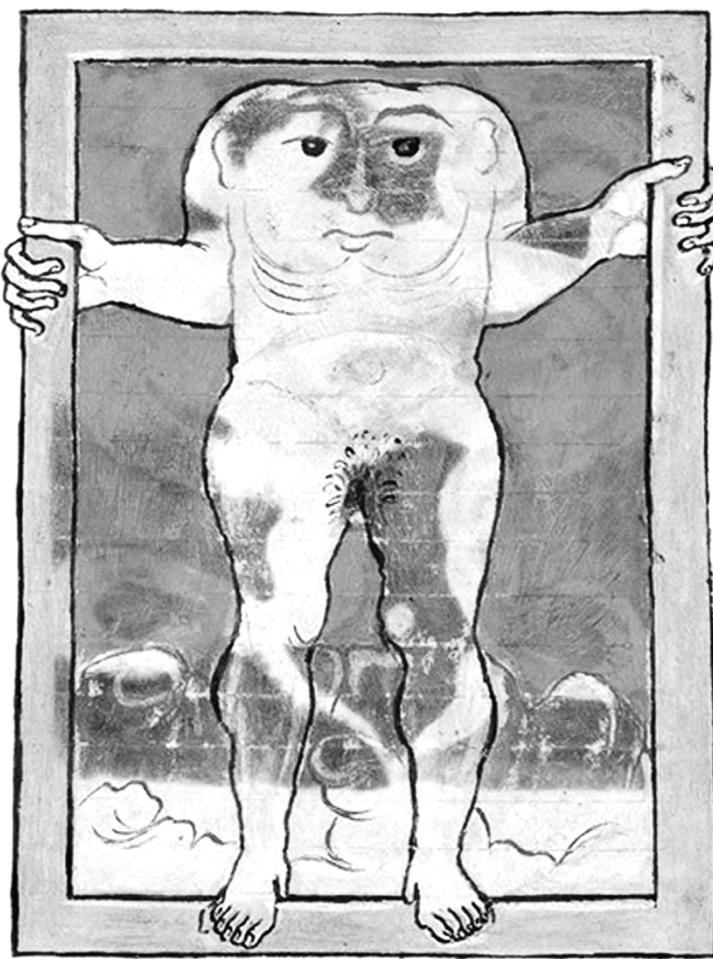


Fig. 5 - Blemmia, da un manoscritto inglese dell'XI secolo. MS. Cotton Tiberius B V, fol. 82r. © The British Library Board, London.

più o meno immediata la Blemmia (fig. 5), un mostro mitico che, a partire dalle *Storie* di Erodoto, era stato collocato insieme ad altre genie mostruose all'estremo limite orientale del mondo conosciuto:

Presso di loro, infatti, si trovano i serpenti mostruosi e i leoni; così pure gli elefanti, e orsi, aspidi e asini con le corna, e i cinocefali e gli acefali che hanno gli occhi nel petto [...] e gli uomini e le donne selvaggi e molti altri numerosi animali favolosi. (Erodoto 1982: 444-445)²³

²³ Hdt. IV, 191: «καὶ γὰρ οἱ ὄφιες οἱ ὑπερμεγάθεες καὶ οἱ λέοντες κατὰ τούτους εἰσὶ καὶ οἱ ἐλέφαντές τε καὶ ἄρκτοι καὶ ἀσπίδες τε καὶ ὅνοι οἱ τὰ κέρεα ἔχοντες καὶ οἱ κυνοκέφαλοι καὶ οἱ ἀκέφαλοι οἱ ἐν τοῖσι στήθεσι τοὺς

Fin dagli albori della civiltà occidentale si trovano racconti come quello erodoteo, che pongono in un orizzonte spaziale indefinito, ma comunque lontano – quasi un bordo reale e, insieme, metaforico dell’umano – intere ‘razze mostruose’: oltre alle Blemmie, gli Sciàpodi, esseri con un solo piede, tanto grande da poter esser usato per ripararsi dal sole; gli Ippòpodi, uomini velocissimi, coi piedi di cavallo; gli Antropòfagi, abisso dell’umano, che si cibano dei propri simili; gli Àstomi, esseri senza bocca, che si nutrono di odori e infiniti altri popoli caratterizzati dalla deformità fisica²⁴.

In molte narrazioni, tale anomalia del corpo corrisponde ad una difformità morale o sociale: lentamente e progressivamente, infatti, l’Oriente mostruoso si caratterizzò come luogo dell’anarchia, spazio allegorico della mancanza di ordine (fosse esso l’ordine delle leggi di natura o della statuabilità umana). E con questo significato poté essere recuperato e riutilizzato, attraverso i suoi mostri divenuti puri simboli, anche quando l’Oriente reale era stato conosciuto con più precisione a seguito delle esplorazioni da parte di viaggiatori occidentali. Proprio la Blemmia divenne il cuore di questo immaginario e fu oggetto di una progressiva bestializzazione: gli «uomini senza testa che hanno gli occhi nel petto» divennero «gente dal corpo orribile e di natura cattiva».

Ecco, ad esempio, la descrizione fornita da Tommaso di Cantimpré nel suo *Liber de natura rerum* (XIII secolo), in cui la Blemmia appare inaspettatamente ricoperta di peli (fig. 6):

Ci sono altri uomini senza testa, che hanno gli occhi sulle spalle, e che al posto di naso e bocca hanno due cavità nel petto; sono irsuti di setole al modo delle bestie²⁵.

Ed ecco invece un brano dei *Travels* di John Mandeville (XIV secolo),

ὅφθαλμοὺς ἔχοντες [...] καὶ οἱ ἄγριοι ἀνδρες καὶ γυναικες ἄγριαι, καὶ ἄλλα πλήθει πολλὰ θηρία ἀκατάψευστα». Si veda, per il mondo latino, anche il racconto pliniano: Plin. *nat.* VII, 7: «Rursusque ab his [Ctesias scribit abesse] quosdam sine cervice oculos in humeris habentes» («E, continuando [Ctesia scrive che vi si trova] una popolazione priva di collo, con gli occhi piantati sulle spalle»; Plinio 1983: 23).

²⁴ Sulla tradizione delle razze mostruose orientali, cfr. Friedman 1981.

²⁵ «Homines alii sunt absque capitibus, oculos in humeris habentes, qui pro naso et ore duo foramina habent in pectore; setis autem horridi sunt ad modum bestiarum» (Thomas Cantimpratensis 1973: 99; trad. propria).

Luca Baratta, «*Shall the Head neuer come to that Nature requireth*»



Fig. 6 – Blemmia irsuta, affresco del 1511, dalla navata centrale della Dalbyneder Kirke, comune di Randers (Danimarca) - foto di Malene Thyssen [WikiCommons, under CC2.5 BY-SA].

in cui per la prima volta l'acefalia della Blemmia è connessa con la degenerazione morale:

In un'altra isola verso Sud abita gente di corporatura orrenda e di natura malvagia, che è senza testa, e ha gli occhi sulle spalle. La bocca è storta come un ferro di cavallo, ed è posta in mezzo al petto.
(Mandeville 1982: 137)

Gli acefali per Mandeville sono esplicitamente malvagi, mentre la deformazione della loro bocca si fa simbolo manifesto di un linguaggio potenzialmente falso e infido. Un corpo senza testa doveva essere, imman-

cabilmente, un corpo senza *lògos*, cioè privo di quanto di più nobile e alto vi è nell'uomo: capacità di giudizio, discernimento del bene e facoltà di linguaggio appropriato²⁶.

Per le sue caratteristiche facilmente metaforizzabili (l'acefalia come segno dell'assenza di un centro razionale unificante), la Blemmia perse le sue originarie connotazioni di razza mitica orientale per farsi simbolo di squilibrio, irrazionalità, anarchia. Ed è con questo significato che la ritroviamo, ad esempio, sul frontespizio di *Here folowith a Scorneful Image* (1543), prima traduzione inglese dei *Sileni Alcibiadis* di Erasmo da Rotterdam (fig. 7):

Here folowith a Scorneful Image or Monstrous Shape of a
maruelous Stra[n]ge fygure called, Sileni alcibiadis presentyng y^e State
& Condicio[n] of this present World / & inespaciall of the Spirituallte
how farre they be from y^e perfite trade and lyfe of Criste, wryte[n] in
the laten tonge / by that famous clarke Erasmus / & lately translated in
to Englyshe (Erasmo da Rotterdam 1543: frontespizio)²⁷.

In un'operetta fortemente critica nei confronti tanto del potere secolare quanto di quello delle gerarchie della Chiesa, la Blemmia veniva ora convocata a significare «lo stato e la condizione di questo mondo d'oggi». Se dunque l'acefalia era segno, nella piccola scala del corpo, della mancanza di un centro razionale unificante, essa poteva rappresentare, nella grande scala della società, una carenza di efficacia (o addirittura una crisi) nelle strutture di potere²⁸.

²⁶ Sulle valenze simboliche dell'acefalia nella prima età moderna, con specifico riferimento alla loro significazione etica, religiosa e politica, cfr. Niccoli 2012 e Baratta 2018.

²⁷ Sui *Sileni* di Erasmo da Rotterdam e la loro traduzione nel contesto dell'Inghilterra riformata, cfr. Baratta 2022.

²⁸ Varrà forse la pena di accennare che, nell'Inghilterra della prima modernità, la potenza simbolica della testa come organo di governo del corpo fu tale che il suo uso strumentale non si concentrò soltanto sulle figure della mancanza (di cui ci stiamo occupando), ma anche su quelle della moltiplicazione e della sovrabbondanza. A titolo di esempio, nel trattatello *A Shorte Treatise of politike pouuer* (1556), che John Ponet scrisse contro l'odiata regina cattolica Maria Tudor, la doppia testa di una coppia di gemelle siamesi, nate a Oxford nel 1552, è letta come simbolo delle due pretendenti che si contesero il trono inglese alla morte di Edoardo VI, Jane Grey e, appunto, Maria Tudor («The childe by Oxforde, what did it betoken, but that our one head, king Edward should be taken awaye (as he was in dede) and that there should be in his place two headdes, diuerse gouernours, and a to-

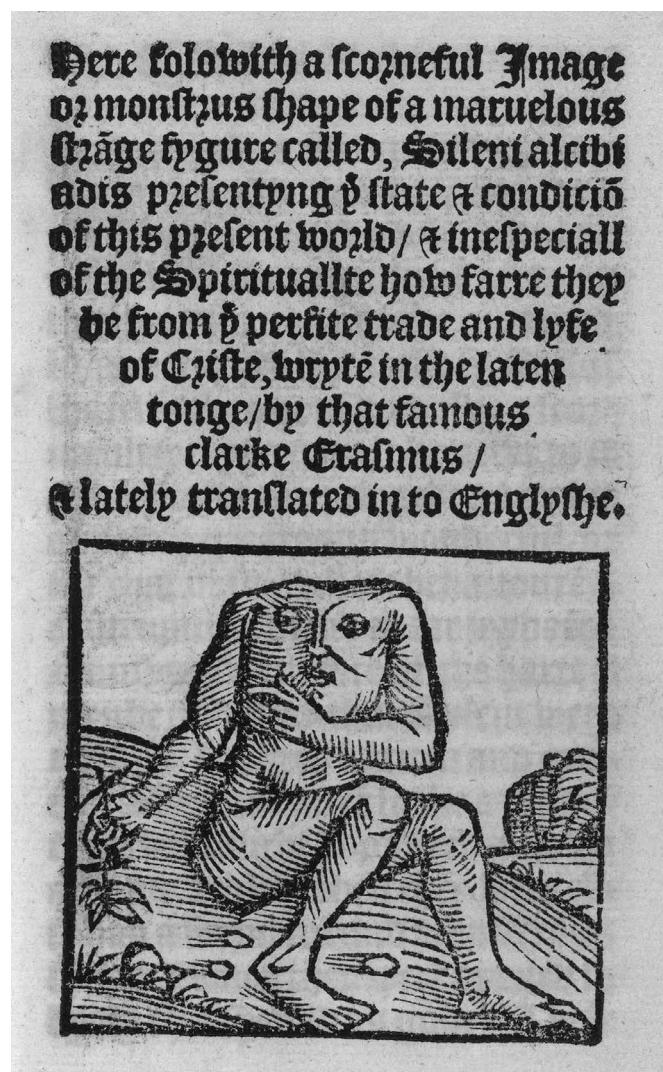


Fig. 7 – Erasmus Desiderius, *Here folowith a Scorneful Image*, London, imprinted by [N. Hill for?] me, Iohn Gouge, [1543?] [STC (2nd ed.), 10507], frontespizio. © Folger Shakespeare Library, Washington.

warde diuision of the people, but not all together»; Ponet 1556: K3v); nella stessa opera, la testa gigante di un bambino idrocefalo nato nei pressi di Londra nel 1555 è interpretata come allegoria della vampirizzante voracità della classe dirigente («as the head of it is the greatest part, and greater than it ought to be, with to muche superfluitie of that it should not haue, wherfore it must pull from the other membres to confort it, and lacke of that good proporcion it ought to haue: so shall the gouernours and headdes of Englannde sucke out the wealth and substaunce of the people (the politike body) and kepe it bare, so that it shall not be hable [sic] to helpe it self, yet shall the head neuer come to that nature requireth»; *ibid.*: K4v-K5r). Su John Ponet e il suo trattato, cfr. Peardon 1982 e Pettegree 1996.

Il potere delle immagini: simulacri di simulacri

Il riferimento alle Blemmie, e alla *longue durée* del loro potente retaggio storico-culturale, consente infine di avvicinare e comprendere con maggiore profondità prospettica il significato dell'acefalia come segno del disordine nei quattro documenti della prima età moderna inglese che abbiamo descritto all'inizio di questo lavoro. Cifra di una radicale alterità e, insieme, di una irredenta barbarie, l'antico corpo mitico della Blemmia faceva vibrare di risonanze simboliche le sue più recenti incarnazioni: l'acefalo abbandonato da una misteriosa vagabonda nelle campagne di Sandwich, la creatura partorita da Martha Haydnot in un remoto granaio del Kent, il figlio mai battezzato di Mary Wilmore, o la mutila progenie dell'irredimibile papista Elizabeth Haughton condividevano una *forma* che imponeva anche una osmosi di significato. Simulacri di un archetipo fiabesco, e insieme simulacri mostruosi e manchevoli della pienezza umana, questi quattro corpi erano percepiti e intesi come statue organiche e monche, la cui incompletezza era connaturata alla loro funzione: *opere* di Dio, *artifici* della sua mano, creati per *significare* una colpa che risultava inscritta nella loro stessa forma. Una colpa che l'uomo poteva intendere per via di somiglianza e d'allegoria.

I corpi da cui abbiamo preso le mosse, e a cui infine stiamo tornando, sono analoghi a quelli che Jean Baudrillard ha definito i simulacri del primo ordine, quelli nei quali l'uomo può scorgere i riflessi di realtà profonde: segni che hanno un referente reale, quindi intelligibili e decodificabili, che impongono una domanda di senso e delineano «un interrogativo sulla natura, sul mistero dell'anima o no, sul dilemma delle apparenze e dell'essere [...]: cosa c'è sotto, cosa c'è dentro, cosa c'è dietro?» (1976: 65).

Pur nel loro doloroso significato, pur nella loro ineludibile fragranza di morte, questi corpi erano indubbiamente accolti come «buone apparenze», corpi sacri, in qualche modo pertinenti «all'ordine del sacramento» (Baudrillard 1981: 66) in quanto segni divini, inviti al pentimento e alla conseguente redenzione²⁹.

²⁹ Baudrillard, come è noto, distingue quattro fasi del simulacro, segnate da un progressivo allontanamento dalla realtà: «Queste sarebbero le fasi successive dell'immagine: - È il riflesso di una realtà profonda; - Maschera e snatura una realtà profonda; - Maschera l'assenza di realtà profonda; - È priva di rapporto con qualsivoglia realtà: è il puro simulacro di sé. Nel primo caso, l'immagine è un'apparenza buona, la rappresentazione è dell'ordine del sacramento. Nel secondo, è una cattiva apparenza, dell'ordine del maleficio. Nel terzo *gioca a essere*

Luca Baratta, «*Shall the Head neuer come to that Nature requireth*»

Per questo motivo essi non potevano restare celati nella limitata condivisione di una piccola comunità, ma dovevano essere *raccontati*, la loro buona apparenza doveva essere *vista*, e anzi *contemplata* dal maggior numero possibile di occhi. E qui interveniva il potere moltiplicativo della stampa, che affidava alla parola, ma soprattutto all'immagine il racconto e la pubblicizzazione dell'evento: «she brought forth a Monstrous childe without an head, ugly and deformed, the portraicture whereof (as near as we could delineate) is here described» (Anonymous 1646: A4v). Insistendo, certo non ingenuamente, sulla fedeltà della rappresentazione iconografica, sulla sua *vicinanza* alla *forma* originaria, il libretto a stampa prendeva così su di sé un compito che eccedeva quello protogiornalistico della disseminazione di una notizia, per assumere i connotati religiosi della testimonianza.

Simulacro di un simulacro, buona apparenza di una buona apparenza, il frontespizio del pamphlet convocava il suo pubblico alla sacra contemplazione della deformità, così contribuendo alla normalizzazione dell'evento e insieme alla rassicurante elaborazione del lutto collettivo.

un'apparenza, è dell'ordine del sortilegio. Nel quarto, non appartiene più per niente all'ordine delle apparenze, bensì a quello della simulazione» (1981: 66).

Bibliografia

- Agostino, *La città di Dio*, 2 voll., a cura di Domenico Marafioti, Milano, Mondadori, 2011.
- Anonymous, *Strange Newes out of Kent*, London, Imprinted by T[homas] C[reede] for W[illiam] Barley, and are to be sold at his shop in Gratioustreete, 1609.
- Anonymous, *Gods Handy-worke in Wonders*, London, [George Purslowe], 1615.
- Anonymous, *A Declaration, of a strange and Wonderfull Monster*, London, Jane Coe, 1646.
- Aristotele, *Problemi*, a cura di Maria F. Ferrini, Milano, Bompiani, 2002.
- Baratta, Luca, «*A Marvellous and Strange Event*. *Racconti di nascite mostruose nell'Inghilterra della prima età moderna*», Firenze, Firenze University Press, 2016.
- Id., *The Age of Monsters. Nascite prodigiose nell'Inghilterra della prima età moderna: storia, testi, immagini* (1550-1715), Roma, Aracne, 2017.
- Id., *Senza Testa / Headless*, Milano-Udine, Mimesis, 2018.
- Id., “«A Scorneful Image of this Present World»: Translating and Mistranslating Erasmus's Words in Henrician England”, *Critical Survey*, 34.3 (2022): 100-122.
- Bates, Alan W., *Emblematic Monsters. Unnatural Conceptions and Deformed Births in Early Modern Europe*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2015.
- Baudrillard, Jean, *Lo scambio simbolico e la morte*, Ed. Mancuso G., Milano, Feltrinelli, 1976.
- Id., *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Ed. Bregaglia M.G., Milano, PGreco, 1981.
- Carroll, William C., *Fat King Lean Beggar. The Representations of Poverty in Early Modern England*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1996.
- Céard, Jean, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI siècle*, Genève, Droz, 1977.
- Cicerone, *Della Divinazione*, introduzione, traduzione e note di Sebastiano Timpanaro, Milano, Garzanti, 1998.
- Crawford, Julie, *Marvelous Protestantism. Monstrous Births in Post-Reformation England*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2005.
- Cressy, David, “Lamentable, Strange and Wonderful. Headless Monsters in the English Revolution”, *Monstrous Bodies / Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Eds. Laura Lunger Knoppers - Joan B. Landes, Ithaca-London, Cornell University Press, 2004: 40-63.

Luca Baratta, «*Shall the Head neuer come to that Nature requireth*»

- Daston, Lorraine - Park, Katharine, *Wonders and the Order of Nature*, 1150-1750, New York, Zone Books, 1998.
- Eccles, Audrey, *Vagrancy in Law and Practice under the Old Poor Law*, Burlington, Ashgate, 2012.
- Erasmo da Rotterdam [Erasmus Desiderius], *Here folowith a Scorneful Image or Monstrous Shape of a Maruelous Stra[n]ge Fygure called, Sileni alcibiadis*, London, imprinted by me, Iohn Gouge, cum Priuilegio Regali. And also be for to sell in Flete-strete betwene the Two Temples, in the Shoppe of Hary Smythe Stacyoner, [1543].
- Erodoto, *Storie*, a cura di Luigi Annibaletto, Milano, Mondadori, 1982.
- Friedman, Jerome, *The Battle of the Frogs and Fairford's Flies. Miracles and the Pulp Press during the English Revolution*, New York, St. Martin's Press, 1993.
- Friedman, John B., *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1981.
- Gataker, Thomas, *Marriage Duties briefly couched togither*, London, printed by William Jones, for William Bladen, and are to be sold at his shop at the signe of the Bible in Pauls Church-yard, 1620.
- Harley, David, "Spiritual Physic, Providence and English Medicine, 1560-1640", *Medicine and the Reformation*, Eds. Ole P. Grell - Andrew Cunningham, London-New York, Routledge, 1993: 101-117.
- Hill, Christopher, *God's Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1970.
- Id., *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, London, Temple Smith, 1972.
- Holländer, Eugen, *Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt in Einblattdrucken des Fünfzehnten bis Achtzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1921.
- Huet, Marie-Hélène, "Monstrous Medicine", *Monstrous Bodies / Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Eds. Laura Lunger Knoppers - Joan B. Landes, Ithaca-London, Cornell University Press, 2004: 127-147.
- Kishlansky, Mark A., *A Monarchy Transformed. Britain 1603-1714*, London, Allen Lane-ThePenguin Press, 1996.
- Locke, John, *A Strange And Lamentable Accident*, London, Richard Harper, 1642.
- Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard, Harvard University Press, 1936.
- Mandeville, John, *Viaggi ovvero trattato delle cose più meravigliose e più notabili che si trovano al mondo*, a cura di Ermanno Barisone, Milano, Il Saggiatore, 1982.

- McKeown, Simon (ed.), *Monstrous Births. An Illustrative Introduction to Teratology in Early Modern England*, London, Indelible, 1991.
- Niccoli, Ottavia. “«Menstruum, quasi monstruum»: parti mostruosi e tabù mestruale nel '500”, *Quaderni Storici*, 44 (1980): 402-428.
- Id., *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- Id., “Capi e corpi mostruosi. Una immagine della crisi del potere agli inizi dell'età moderna”, *Micrologus*, 20 (2012): 1-19.
- Peardon, Barbara. “The Politics of Polemics: John Ponet's Short Treatise of Politic Power and Contemporary Circumstance, 1553–1556”, *Journal of British Studies*, 22 (1982): 35-49.
- Pettegree, Andrew, *Marian Protestantism. Six Studies*, Aldershot, Scolar Press, 1996.
- Plinio, *Storia Naturale. II. Antropologia e Zoologia*, a cura di Gian Biagio Conte, Torino, Einaudi, 1983.
- Ponet, John, *A Shorte Treatise of politike pouuer, and of the true Obedience which subiectes owe to kynges and other ciuile Gouernours, with an Exhortacion to all true naturall Englishe men*, [Strasbourg, Printed by the heirs of W. Köpfel], 1556.
- Raymond, Joad (ed.), *Cheap Print in Britain and Ireland to 1660 [Volume 1 of The Oxford History of Popular Print Culture]*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Royle, Trevor, *Civil War. The Wars of the Three Kingdoms 1638-1660*, London, Abacus, 2006.
- Shepard, Leslie, *The History of Street Literature*, London, David and Charles-Newton Abbot, 1973.
- Thomas Cantimpratensis [Tommaso di Cantimpré], *Liber de natura rerum*, Editio princeps secundum codices manuscriptos, herausgegeben von Hans Boese, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1973.

L'autore

Luca Baratta

Luca Baratta è Professore Associato di Letteratura Inglese presso l'Università degli Studi di Siena. Membro dal 2018 del Direttivo della Italian Association of Shakespearean and Early Modern Studies, è autore delle monografie «*A Marvellous and Strange Event». Racconti di nascite mostruose nell'Inghilterra della prima età moderna*» (2016); *The Age of Monsters. Nascite*

Luca Baratta, «*Shall the Head neuer come to that Nature requireth*»

prodigiose nell'Inghilterra della prima età moderna: storia, testi, immagini (2017), e *Senza testa / Headless* (2018). Nel 2019 ha pubblicato la prima edizione critica dell'opera di Thomas D'Urfey intitolata *The Comical History of Don Quixote – Part I*. I suoi interessi di ricerca sono prevalentemente rivolti alla storia socio-culturale dell'Inghilterra della prima età moderna.

Email: luca.baratta@unisi.it

L'articolo

Data invio: 31/03/2022

Data accettazione: 31/07/2022

Data pubblicazione: 30/11/2022

Come citare questo articolo

Baratta, Luca, "«*Shall the Head neuer come to that Nature requireth*» Acefalia come simulacro della colpa e del caos nell'Inghilterra della prima età moderna", *Entering the Simulacra World*, Eds. A. Ghezzani - L. Giovanelli - F. Rossi - C. Savettieri, *Between*, XII.24 (2022): 1-30, www.betweenjournal.it