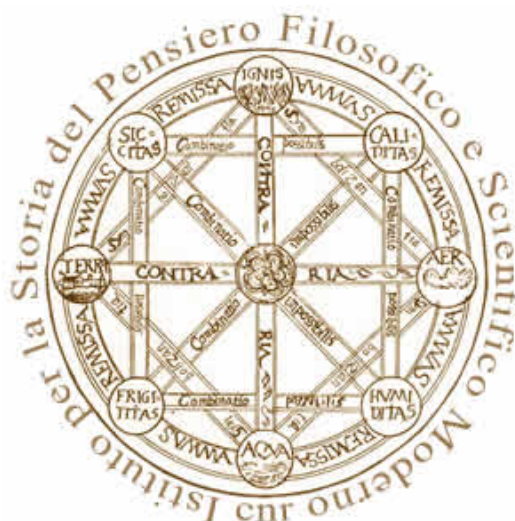


Maurizio Cambi

# Corpi ermafroditi e corpi politici



**citare come: Maurizio Cambi, *Corpi ermafroditi e corpi politici*, in *Il corpo e le sue facoltà*. G.B. Vico, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurowschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» ([www.ispf.cnr.it/ispf-lab](http://www.ispf.cnr.it/ispf-lab)), II, 2005, 1, ISSN 1824-9817. Il testo è protetto da copyright.**

**Laboratorio dell'ISPF**  
ISSN 1824-9817  
© II, 2005, 1

### 1. *Un libretto 'sfrontato'*

Nell'aprile del 1605 Enrico IV di Francia durante il tempo libero – secondo la cronaca puntuale di Pierre de l'Estoile<sup>1</sup> – si dilettava ad ascoltare la lettura di opere amene e divertenti, allo scopo, forse, di tener lontano le ansie di un governo difficile. Tra i libretti che gli venivano proposti ne apprezzò, per l'argomento gustoso, uno anonimo, intitolato *Les Hermaphrodites*<sup>2</sup>. Sebbene fosse un po' troppo licenzioso anche per un uomo di mondo come il re, quel *pamphlet* doveva apparire agli occhi del lettore informato della vita reale una graffiante ricostruzione (del tutto veritiera a giudizio del Navarra) degli avvenimenti e dei costumi dei cortigiani dell'ultimo Valois, Enrico III.

Un'indicazione sull'identità dell'autore (mentre nulla si conosce della città e della data di edizione) viene dallo stesso cronista che identificava in Thomas Artus, *sieur* d'Embry ed esponente di un'aristocratica famiglia parigina<sup>3</sup>, l'estensore dell'opera<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Journal de l'Estoile pour le Règne de Henry IV*, vol. II (1601-1609), texte intégral présenté et annoté par André Martin, Paris, 1958, pp. 164-165.

<sup>2</sup> Per questo studio ho utilizzato il testo della prima edizione dell'opera, quella che secondo il giudizio di Pierre de l'Estoile conobbe la stampa nel 1605 (mi sono servito dell'esemplare conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana che ha per collocazione: *Chigi*. V. 2024). D'ora in poi citerò il testo con *Hermaph.* e il numero della pagina. La traduzione dei brani riportati è di M. Russo che sta preparando con me un'edizione italiana del testo di prossima pubblicazione.

<sup>3</sup> J. FR. MICHAUD, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Graz, 1970, t. XLI, p. 400; *Nouvelle Biographie Générale publiée sous la direction de M. le D<sup>r</sup> Hoefer*, Paris, MDCCCLV, t. III, col. 400.

<sup>4</sup> La genitura dell'opera viene attribuita quasi univocamente all'Artus. Fa eccezione P. MARCHAND che nel suo *Dictionnaire historique, ou Mémoires critiques et littéraires, concernant la vie et les ouvrages de divers personnages distingués particulièrement dans la République des Lettres* (La Haye, chez P. de Hondt, 1758, vol. I, pp. 305-306) non si dice convinto dell'attribuzione ed esamina, senza pervenire ad esiti certi, la fondatezza di altre possibili ipotesi (il cardinale Du Perron, E. Tabourot, etc.). Più recentemente A. CIORANESCU (*Bibliographie de la Littérature Française du dix-septième siècle*, Paris, 1966, tome III, p. 1825) indica in François de Lescours, baron de Savignac, il possibile autore. Sulla questione dell'attribuzione e dell'esatta datazione del testo si veda il prezioso contributo di C.-G. DUBOIS, *Introduction a L'Isle des Hermaphrodites*, Geneve, 1996, pp. 12-25.

Sappiamo pochissimo della sua biografia ma è probabile che Artus godette della posizione di osservatore privilegiato degli ambienti di corte sia sotto il Valois che sotto il Navarra (o magari fu solo un raccoglitore di preziose e dettagliate confidenze): storico, traduttore e autore a sua volta di opere religiose di limitato valore, egli era stato amico e sincero ammiratore di Blaise de Vigenère, diplomatico che aveva ricoperto incarichi di responsabilità e intellettuale di ben altro spessore, vicino e caro ad Enrico III (dal 1584 fu *Secrétaire de la chambre du Roy*) e apprezzato anche da Enrico IV. Dopo la morte del Vigenère (1596), Artus curò la pubblicazione, e in taluni casi condusse a termine alcune opere di traduzione iniziate dallo storico più illustre<sup>5</sup>.

Si può ipotizzare che dopo il giudizio del re e a causa dell'argomento che vi si trattava, il libretto – pur venduto ad un prezzo giudicato eccessivo<sup>6</sup> – dovette avere una cospicua circolazione negli anni restanti del governo del Navarra tant'è che fino alla sua morte (1610) se ne segnala più di un'edizione ricca di varianti grafiche, anche se irrilevanti. È probabile che fu lo stesso re a incoraggiare la diffusione dell'opera che mostrava la decadenza morale del suo predecessore e – implicitamente – la rinascita della vita politica sotto il suo regno. Insomma, quel testo anonimo potrebbe aver svolto una funzione propagandistica soprattutto nei confronti di quanti (*Ligueurs* e Ugonotti) fossero tardivi nell'accordare il loro consenso al monarca<sup>7</sup>. Ma è più plausibile che larga parte del successo sia dipesa dall'irresistibile curiosità dei lettori e dal loro desiderio di riconoscere i protagonisti che 'mascherati' comparivano nelle diverse situazioni illustrate nello scritto<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Per la lista delle opere scritte da Artus o da lui completate, si veda A. CIORANESCU, *Bibliographie de la Littérature Française du dix-septième siècle*, cit., tome III, p. 1908.

<sup>6</sup> *Journal de l'Estoile pour le Règne de Henry IV*, vol. II (1601-1609), cit., p. 164.

<sup>7</sup> È l'acuta interpretazione di C.-G. DUBOIS, *Introduction a L'Isle des Hermaphrodites*, cit., pp. 20-21. Utile anche un breve saggio dello stesso autore dal titolo *L'Hermaphrodite: une allégorie énigmatique et son utilisation sous le règne d'Henri IV* («Cahiers de Littérature du XVII<sup>e</sup> siècle», 9 (1987), pp. 11-27) in larga parte confluito nell'*Introduction*.

<sup>8</sup> Cfr. l'*Avis au lecteur* della *Description de l'Isle des Hermaphrodites, nouvellement decouverte, contenant les Mœurs, les Coustumes et les Ordonnances des Habitans de cette Isle*, À Cologne, chez les Héritiers de Herman Demen, 1724, p. II.

Stupisce invece che un testo come *Les Hermaphrodites*, pur essendo legato ad una stagione precisa della storia francese, abbia avuto comunque una certa fortuna nel tempo. Con un titolo più 'dettagliato' (*Description de l'Isle des Hermaphrodites, nouvellement decouverte, contenant les Mœurs, les Coustumes et les Ordonnances des Habitans de cette Isle*), lo scritto conobbe un'altra edizione a Colonia nel 1724<sup>9</sup> (secondo P. Marchand il testo fu invece stampato a Bruxelles presso F. Foppens<sup>10</sup>), con qualche aggiunta ornamentale nel frontespizio, ma inalterato nel testo.

Nel 1727, l'Inquisizione spagnola vietò *in totum* la lettura del libro giudicandolo «herético, obsceno, injurioso a personas de dignidad». Al divieto era tuttavia prevista una deroga: il *pamphlet* poteva essere concesso in lettura soltanto a persone avvertite («hombre doctos y judiciosos»), di provata fede, in quanto conteneva informazioni dettagliate che facevano assumere ad esso il valore di un vero e proprio «documento»<sup>11</sup>. Questa qualifica che elevava quel volumetto satirico alla dignità di una ricognizione storica era probabilmente propiziata dal fatto che l'edizione della *Description de l'Isle des Hermaphrodites* del 1724 veniva proposta – così si legge nel sottotitolo – *pour servir de Supplement au Journal de Henry III*.

<sup>9</sup> Le edizioni dell'*Isle* note sono quelle del 1605, 1724 e 1744 ma non mancano notizie (non sempre affidabili) di stampe in altre date: Pierre BAYLE nel suo *Dictionnaire* si riferisce ad una stampa del 1726 a Colonia (P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, tome XIII, Slatkine Reprints, Genève, 1969, p. 66), ma potrebbe trattarsi di un errore. Nel *Dictionnaire de Biographie française*, sous la direction de J. BALTEAU, Paris, 1939, t. III, col. 1220) si menziona un'edizione del testo «réédité en 1624». Anche in questo caso si tratta di un errore: l'edizione è quella del 1724. Recentemente L. LEIBACHER-OUVRARD nella sua discussione dei temi principali del testo di Artus in occasione della pubblicazione dell'edizione curata da Dubois (*Decadent Dandies and Dystopian Gender-Bending: Artus Thomas's L'Isle des hermaphrodites* (1605), «Utopian Studies. Journal of the Society for Utopian Studies», XI-2000, p. 129), scrive: «Early XVIIth-century copies of this text are quite rare, and while the most 'recent' editions (1724, 1726, 1744 and 1746) are more numerous (in the Unites States as well), they are, quite expectedly, mostly available in microfilmed versions or in rare book libraries».

<sup>10</sup> P. MARCHAND, *Dictionnaire historique, ou Memoires critiques et litteraires*, cit., vol. I, p. 305.

<sup>11</sup> L'editto di proibizione è pubblicato da C.-G. DUBOIS, in appendice all'edizione da lui curata de *L'Isle des Hermaphrodites*, Genève, 1996, pp. 191-194.

Accompagnato da questa formula, quel testo stravagante avrebbe trovato 'ospitalità', insieme ad altri di genere vario, nella riedizione in cinque tomi del *Journal* dell'Estoile del 1744<sup>12</sup>.

## 2. *Sull'isola degli esseri doppi*

Se Thomas Artus è il vero autore del testo allora non è fuori luogo affermare che *Les Hermaphrodites* rappresenta l'opera più felice della sua produzione. Valga per tutti il giudizio di Pierre Bayle che ritiene la satira «assai ingegnosa»<sup>13</sup>. Lo è per lo stile agile e accattivante (che non contraddistingue le altre sue opere), per l'intreccio tra fantasia e realtà e lo è anche per l'ambientazione dell'azione. Ma forse su quest'ultimo aspetto ha influito – come dire? – la necessità. Per una materia così delicata, infatti, l'anonimato non appare una prudenza bastevole ed allora Artus sceglie, per narrare della corruzione e del vizio di ambienti a lui assai vicini, un'isola lontanissima, addirittura sconosciuta, sulla quale vive un popolo prevalentemente formato da ermafroditi. Fuori dalle rotte abitualmente percorse, l'isola misteriosa è raggiunta per caso, dopo un naufragio, da François, il protagonista dell'opera, che una volta ritornato in Francia racconta al pubblico attento degli amici le avventure dei suoi viaggi.

---

<sup>12</sup> *Journal de Henri III, Roy de France et de Pologne, ou Mémoires pour servir à l'histoire de France par M. Pierre de l'Estoile*, Le Haye et Paris, chez la Veuve de P. Gandouin, MDCCXLIV, vol. IV, pp. 1-191. L'abate Nicolas Lenglet du Fresnoy, curatore dell'edizione che vanta ben 124 utili note, nel suo *Avis au lecteur* ripubblica il testo dell'*Avis* dell'edizione dell'*Isle* del 1724 (pp. I-II) rivelando che l'estensore è Jean Godefroy (pp. II-III), curatore a sua volta di una fortunata riedizione del *Journal de Henri III de Pierre de l'Estoile* (réalisée par les soins de J. Le Duchat et J. Godefroy, Cologne, 1720). Il dettaglio non è senza importanza perché è a questa edizione che idealmente Godefroy 'lega' la ristampa dell'*Isle*, considerando, per la prima volta, questo testo utile per contestualizzare la storia della corte di Enrico III. Un filo rosso stabilisce un vincolo tra l'edizione di Godefroy e quella curata da Lenglet du Fresnoy: quest'ultimo conosce e stima il lavoro di editore del primo (e apprezza le annotazioni di J. Le Duchat), ne traccia un'essenziale biografia (pp. XXVIII-XXX) ed accoglie nel V tomo della sua edizione alcuni testi curati da lui (per esempio la *Confession Catholique du sieur de Sancy* di T. Agrippa d'Aubigné).

<sup>13</sup> P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, cit., p. 66 (ad vocem «Salmacis»).

È probabile che la metafora dell'isola sconosciuta, sulla quale un popolo di viziosi dà vita a comportamenti scandalosi, sia servita all'autore da riparo per le eventuali ritorsioni di coloro che avevano frequentato la corte del Valois e ancora praticavano i palazzi reali, ma è anche vero che, scegliendo la formula del viaggio utopico, Artus utilizzava un modello narrativo già affermato e di grande successo. È appena il caso di ricordare che l'opera di Thomas More aveva avuto, nella sua versione latina (è del 1517 la prima ristampa parigina accompagnata da un'epistola di Guillaume Budé<sup>14</sup>), una diffusione ragguardevole e che dal 1550 era disponibile anche una traduzione francese dell'opera, realizzata da Jean Le Bond.

L'altro elemento che rendeva appetibile lo scritto era la metafora dell'ermafrodito che Artus proponeva per incarnare il Valois (il re che regna sull'isola si chiama appunto *Hermaphroditus*) e i suoi impudichi *mignons*<sup>15</sup>.

Reso celebre dalla descrizione che ne aveva offerto Platone nel *Simposio*<sup>16</sup>, classificato tra le mostruosità da Aristotele<sup>17</sup> e ammantato di fascino per la ricostruzione della sua origine mitica compiuta da Ovidio nelle *Metamorfosi*<sup>18</sup>, l'essere dotato di entrambi i sessi era ormai un argomento di attualità. Di tale anomalia sessuale avevano trattato di recente il cattedratico padovano Reardo Colombo (*De re anatomica*, 1559) e il chirurgo francese Ambroise Paré (*Des monstres et prodiges*, 1573); il medico Jacques Duval (*Traité des hermaphrodites*, 1612) aveva diffuso il caso dell'ermafrodito di Rouen analizzato

<sup>14</sup> Cfr. l'Introduzione di L. Firpo a T. MORO, *Utopia*, Napoli, 1979, p. 17.

<sup>15</sup> Sull'argomento si veda almeno N. LE ROUX, *Le faveur du Roi. Mignons et courtisans au temp des derniers Valois (vers 1547 – vers 1589)*, Seyssel, 2000. Conserva ancora un notevole interesse la raccolta di documenti d'epoca di B. ZELLER, *Le Règne des Mignons. Le Duc d'Alençon et les Pays-Bas (1578-1587)*, Paris, 1887.

<sup>16</sup> PLATONE, *Simposio*, 189c-193e. Sulla tradizione che trae la sua prima ispirazione dal *Simposio*, si veda M. DE GANDILLAC, *Approches platoniciennes et platonisantes du mythe de l'androgynie originel*, in AA. VV., *L'Androgynie dans la littérature*, Paris, 1990, pp. 13-23.

<sup>17</sup> ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, IV (D), 4, 770b 30-35, 773a 20-30. Per l'ermafroditismo nell'antichità si veda M. DELCOURT, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, «Latomus. Revue d'études latines», LXXXVI (1966), pp. 7-74; ID., *Hermaphrodite. Mythes et Rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris, 1956.

<sup>18</sup> Cfr. L. BRISSON, *Hermaphrodite chez Ovide*, in AA. VV., *L'Androgynie dans la littérature*, cit., pp. 24-37.



da lui personalmente nel 1601<sup>19</sup>, e Jean Riolan il giovane (*Discours sur les hermaphrodites*, 1614) aveva vigorosamente polemizzato con Colombo e Duval negando, di fatto, la natura doppia<sup>20</sup>. Insomma, l'ermafroditismo era argomento noto<sup>21</sup> e appassionante su cui giuristi e medici del XVII secolo dibattevano serratamente producendo un numero cospicuo di *pamphlets*<sup>22</sup>.

In campo letterario, questo 'soggetto' contava già qualche affermazione: Antonio Beccadelli detto Il Panormita aveva dedicato improvvidamente a Cosimo dei Medici una raccolta di scurrili versi latini (composti tra la seconda e la terza decade del Quattrocento<sup>23</sup>) intitolandola, pur con un senso diverso, *L'ermafrodito*. La questione dell'ambigua sessualità doveva apparire a tal punto intrigante e accattivante che Girolamo Parabosco aveva scelto di intitolare *L'Hermafrodito*<sup>24</sup> (1549) una commedia che non trattava quel tema.

Nello stesso giro d'anni in cui circolava il testo di Artus, Ferrante Pallavicino dava alle stampe *Il principe hermafrodito*<sup>25</sup> (anche in questo caso si narra di un travestimento più che di un

<sup>19</sup> J. DUVAL, *L'ermafrodito di Rouen*, ed. a cura di V. Marchetti, Venezia, 1988. Sulla vicenda (e più in generale sull'ermafroditismo come mostruosità) si vedano le riflessioni di M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, 2002, pp. 67-71.

<sup>20</sup> Cfr. L. DARSTON – K. PARK, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Roma, 2000, pp. 170-171 e anche, degli stessi autori, *Hermaphrodites in Renaissance France*, «Critical Matrix», 5 (1985), pp. 1-19.

<sup>21</sup> Cfr. al proposito il primo capitolo della nota introduttiva di P. RONZEAUD a *L'utopie Hermaphrodite. La Terre Australe Connue de Gabriel Foigny (1676)*, Marseille, 1982, pp. 19-62 (soprattutto pp. 20-24).

<sup>22</sup> Sul tema si veda V. MARCHETTI, *L'invenzione della bisessualità. Discussioni tra teologi, medici e giuristi del XVII secolo sull'ambiguità dei corpi e delle anime*, Milano, 2001.

<sup>23</sup> Cfr. l'Introduzione di J. Tognelli a ANTONIO BECCADELLI, DETTO «IL PANORMITA», *L'ermafrodito*, Roma, 1968, p. 21.

<sup>24</sup> Cfr. G. PARABOSCO, *L'Hermafrodito*, in Venezia, appresso G. Giolito de' Ferrari 1549, pp. 4v-5v. Sul testo di Parabosco si veda il bel saggio di S. MAGNANINI, *Girolamo Parabosco's L'Hermafrodito: An Irregular Commedia Regolare*, in *Monsters in the Italian Literary Imagination*, edited by K. Jewell, Detroit 2001, pp. 203-221.

<sup>25</sup> Cfr. *Il Principe Hermafrodito* in *Tutte le opere permesse di Ferrante Pallavicino ripartite in quattro tomi. Aggiuntavi la sua vita, non mai stampata*, in Venetia, nella stamperia il Turrini MDCLV, vol. II.

essere bisessuale). In breve: tra Sei e Settecento<sup>26</sup>, tale argomento appariva di richiamo sicuro per trattati, romanzi e perfino *pièces* teatrali<sup>27</sup>.

L'essere doppio di cui tratta Artus, però, non ha alcuna familiarità con le creature di cui narrava la mitologia o sulle quali favoleggiava la letteratura (anche medica): il suo ermafrodito è una 'figura' complessa e ricca di implicazioni, dalla valenza profondamente negativa.

Gli Ermafroditi che vivono sull'isola sconosciuta non posseggono, dell'androgino platonico, la 'ricchezza' derivante «dalla natura maschile e da quella femminile accomunate insieme»<sup>28</sup>, non sono come quegli essere mitici «terribili per forza e per vigore»<sup>29</sup> che Giove punì per la loro superbia. Il loro ermafroditismo li rende invece 'diminuiti' o dimezzati, ne fa creature incerte e senza qualità: né uomini né donne, ambigui nel corpo e nell'animo.

Insomma si tratta di un'immagine metaforica sapientemente scelta e 'modellata' per incarnare le inconfessabili debolezze del re francese, dei suoi ministri, dei *mignons* e di quanti animavano la vita di corte.

In realtà, l'accostamento tra l'ermafrodito ed Enrico III, noto per i suoi costumi sessuali 'peccaminosi' e per i suoi raffinati travestimenti femminili<sup>30</sup>, non era del tutto inusuale

<sup>26</sup> Cfr. P. GRAILLE, *Les Hermaphrodites au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2001, pp. 17-56; J. ROUSSET, *La letteratura dell'età barocca in Francia. Circe e il pavone*, Bologna, 1985, pp. 29-31.

<sup>27</sup> L'ermafroditismo è un tema di richiamo anche per la commedia dell'arte italiana. Anche quando non si tratta di bisessualità ma solo di travestitismo (come nel caso dell'opera del Pallavicino) si adotta come titolo *L'Ermafrodito*. È il caso di un canovaccio anonimo e di altri che furono «ricavati dal manoscritto seicentesco n. 4186 della Biblioteca Casanatense di Roma» e riproposti da A. G. Bragaglia in un volume dal titolo *Commedia dell'arte e Canovacci della geniale Commedia dell'arte italiana*, Torino, 1943, pp. 57-64.

<sup>28</sup> PLATONE, *Simposio*, 189b (trad. di G. Reale). Per una differenza tra ermafroditismo e androginia si veda quanto scrive C.-G. DUBOIS, *Le sauvage et l'hermaphrodite*, AA. VV., *La rencontre des Imaginaires entre Europe et Amériques*, textes réunis par L. Bureau et J. Ferrari sous la direction de J.-J. Wunenburger, Paris, 1993, pp. 91-92, 96.

<sup>29</sup> PLATONE, *Simposio*, 189b.

<sup>30</sup> Per citare solo uno degli elegantissimi mascheramenti adottati in particolari occasioni da Enrico III, basterà ricordare – riprendendo I. CLOULAS (*La vita quotidiana nei castelli della Loira nel Rinascimento*, Milano, 1993, p. 298) – che per ricevere degnamente a Blois la celebre compagnia teatrale italiana dei Gelosi, il re «diede un



negli ambienti intellettuali. In alcuni versi del libro II del *Poema tragico*, Agrippa d'Aubigné usò la metafora dell'ermafrodito per definire i sovrani, moralmente deformi, che tiranneggiavano la Francia. L'infelice popolo francese, in quella età di crisi, era costretto a vivere sotto i Valois, famiglia nella quale si erano manifestati ben due casi di mostruosità: «una donna maschio», Caterina dei Medici, e «un uomo femmina», appunto Enrico III<sup>31</sup>.

Ma le violente invettive dell'ugonotto d'Aubigné (dalla cui opera è verosimile Artus abbia tratto ispirazione<sup>32</sup>) e i feroci attacchi al sovrano dei libellisti della Lega<sup>33</sup> (primo fra tutti il «ringhioso molosso di sacrestia»<sup>34</sup> J. Boucher, curato di Saint-Benoît) non sono consoni allo stile di Artus; egli decide piuttosto di assumere una diversa strategia, non meno erosiva, per screditare la figura del Valois e il suo governo. Non combatte il suo duello con la sciabola, sceglie il fioretto<sup>35</sup>.

Nella sua operetta non denuncerà – deliberatamente – i misfatti e i crimini del re, né analizzerà gli effetti perniciosi delle sue dissennate scelte politiche. Mostrerà invece malevolmente come il monarca *en privé* dissipa il suo tempo. Attraverso gli occhi di François sarà consentito a chiunque 'spiare' il Valois durante l'intera giornata, coglierlo nella sua irritante inazione,

---

grande ballo in maschera. Vi comparve vestito da donna, coperto di cipria e di nei finti, con un'ampia scollatura: ostentava strati di pizzi sul corsetto, dieci fili di perle al collo e bei diamanti sul tocco».

<sup>31</sup> T. AGRIPPA D'AUBIGNÉ, *Poema tragico*, trad. it. di B. Luoni, Milano, 2003, p. 97 (nei casi in cui il brano da me citato non sia compreso nella scelta antologica tradotta da Luoni, utilizzerò il testo francese riferendomi all'edizione delle *Œuvres*, ed. a cura di H. Weber, Paris, 1969). Sui temi fortemente antiregalistici dell'opera di d'Aubigné, si veda M.-M. FRAGONARD, *Statégies de diffamation et poétique du monstrueux: Agrippa d'Aubigné et Henri III*, in *Henry III et son temps*, études réunies par Robert Sauzet, Paris, 1992, pp. 47-55.

<sup>32</sup> Sulla metafora usata da Artus e dal D'Aubigné richiama già l'attenzione P. MARCHAND nel suo *Dictionnaire historique ou Mémoires critiques et Littéraires*, cit., p. 305. Secondo Marchand il *Poema* di D'Aubigné rappresenterebbe la fonte primaria dello scritto di Artus (*ibidem*). Su questo punto cfr. anche C.-G. DUBOIS, *Introduction a L'Isle des Hermaphrodites*, cit., p. 10.

<sup>33</sup> Cfr. C. LENIENT, *La satire en France ou la littérature militante au XVI<sup>e</sup> siècle*, cit., tome second, pp. 65-109.

<sup>34</sup> Citato in V.-L. SAULNIER, *Storia della letteratura francese*, Torino, 1964, p. 221.

<sup>35</sup> C. LENIENT, *La satire en France ou la littérature militante au XVI<sup>e</sup> siècle*, cit., tome second, p. 57.

interessato solo alla cura maniacale dei particolari estetici. Sarà possibile – detto in breve – scoprire le segrete vergogne della reggia.

Non è un caso che l'intero racconto si risolva in una cronaca minuziosa di ciò che accade 'dentro' le stanze. A ben vedere non vi è un'azione 'esterna', pubblica; il re o i suoi ministri non compaiono mai nei loro ruoli ufficiali o impegnati a decidere su questioni di Stato. Insomma – si lascia intendere – nel palazzo di *Hermaphroditus* sembra non esserci tempo per la politica. Prioritari sono le schermaglie erotiche, i ricercati atteggiamenti femminei in un ambiguo gioco di rimandi tra il re e il ristretto circolo dei valletti, la sua «chère bande»<sup>36</sup>.

Ovviamente non si fa parola dei vantaggi politici che lo stesso re trasse da quel rapporto<sup>37</sup>, come si tace sul fatto che quelle modalità inusuali (chiamarsi con nomignoli vezzosi, vestirsi alla stessa maniera, scambiarsi d'abito, etc.) potessero costituire il cerimoniale di un patto di amicizia e di fedeltà. Oppure che potessero rappresentare – com'è stato sostenuto – un nuovo protocollo introdotto dal re allo scopo di «promuovere un nuovo ideale di comportamento per la nobiltà al fine di favorire l'evoluzione dei costumi nobiliari e dei valori sociali»<sup>38</sup>. E neanche si trova menzione, nel libretto anonimo, degli interessi del monarca per la filosofia morale<sup>39</sup> e la poesia; passioni alimentate dai frequenti incontri con i finissimi intellettuali (Pontus de Tyard, Jacques Davy du Perron, Jean Antoine de Baïf, Pierre Ronsard, etc.) dell'Accademia di Palazzo<sup>40</sup>.

Il grottesco signore di quella comunità di creature dal doppio sesso non ha alcuna delle prerogative positive che pure Enrico III possedette: cultura e raffinatezza nell'espressione (tanto da stupire perfino i diplomatici italiani); coraggio (di cui dette prova nelle battaglie di Jarnac e Moncontour, al tempo in

<sup>36</sup> Citato in A. JOUANNA, *Faveur et favoris: l'exemple des mignons de Henry III*, in *Henry III et son temps*, cit., p. 155.

<sup>37</sup> J. BOUCHER, *La cour de Henri III*, Rennes, 1986, pp. 23-26.

<sup>38</sup> Cfr. A. JOUANNA, *Faveur et favoris: l'exemple des mignons de Henry III*, cit., p. 161.

<sup>39</sup> N. ORDINE, *L'Académie de Henri III et la philosophie morale*, in ID., *Giordano Bruno, Ronsard et la religion*, Paris, 2004, pp. 69-80.

<sup>40</sup> É. FREMY, *L'Académie des derniers Valois (1570-1585) d'après des documents nouveaux et inédits*, Paris, 1887; A.F. YATES, *The French Academies of the sixteenth Century*, London, Studies of the Warburg Institute (n. 15) 1947, capp. V e VI; e R.J. SEALY, *The Palace Academy of Henry III*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XL (1978), pp. 61-83 (in partic. pp. 70-71).

cui era ancora duca d'Angiò), carattere tendente (almeno nelle intenzioni) alla ricomposizione dei conflitti religiosi. Insomma nessuna traccia del sovrano che sarebbe stato un ottimo re – come la critica storica recente è disposta a riconoscere<sup>41</sup> – se non avesse dovuto governare in un secolo troppo feroce. *Hermaphroditus* non ha nulla di quell'«eroico prencipe» che – secondo Giordano Bruno – «riporterà la tanto bramata quiete alla misera et infelice Europa», meritando per questo di cingere il proprio capo con la «corona Boreale»<sup>42</sup>.

Quel perdigiorno vanitoso e lussurioso, come nel *pamphlet* viene presentato, è 'solo' l'immagine partorita della propaganda del partito della Lega e dei calvinisti: una *légende noire* sull'ultimo Valois che è andata ben oltre il XVI secolo<sup>43</sup>.

Al consolidarsi di questa leggenda, Artus non fa mancare il suo pungente contributo.

La sua operazione consiste principalmente nell'esagerare gli aspetti farseschi della personalità del sovrano mettendolo in ridicolo nel mostrare la sua 'femminilità' proprio in un tempo in cui la forza e la decisione del governo venivano espresse con metafore 'mascoline'. Quando, per riconoscere l'acume politico di Elisabetta I, si diceva regnasse «come un uomo»<sup>44</sup> e i monarchi francesi (compresi gli ultimi Valois e i re di Navarra)

<sup>41</sup> Cfr. P. CHEVALLIER, *Henri III, roi shakespearien*, Paris, 1985, p. 17.

<sup>42</sup> G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, 2000, p. 516. Sull'elogio del re da parte del filosofo italiano, si vedano (oltre ai contributi noti di G. Aquilecchia, A.F. Yates, M. Ciliberto) i più recenti lavori sull'argomento di: S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, 2000, pp. 142-150, 309-312, 326-328; F. RAIMONDI, *La repubblica dell'assoluta giustizia. La politica di Giordano Bruno in Inghilterra*, Pisa, 2003, pp. 264-280; N. ORDINE, *Chiron et le roi philosophe: l'éloge de Henri III*, in Id., *Giordano Bruno, Ronsard et la religion*, cit., pp. 165-173.

<sup>43</sup> D. RICHEL, *Henri III dans l'historiographie et dans le légende*, in *Henry III et son temps*, cit., pp. 12-20.

<sup>44</sup> Cfr. R. DE MAIO, *Donna e Rinascimento*, Milano, 1987, p. 51; C. ERICKSON, *Elisabetta I*, Milano, 1999, pp. 145-147; M.C. QUINTERO, *English Queens and Body Politic in Calderón's La cisma de Inglaterra and Rivadeneira's Historia Ecclesiastica del Scisma del Reino de Inglaterra*, «MLA. Hispanic Issue», 113 (1998), pp. 259-282 (in partic. pp. 259-260). Per l'identificazione di Elisabetta con il «primo imperatore cristiano, Costantino», cfr. A.F. YATES, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino, 1978, p. 94.

pretendevano di discendere dall'eroe Ercole<sup>45</sup>. Dallo stridente contrasto tra i tradizionali attributi del potere e gli anomali atteggiamenti di quella corte, sarebbe emersa con chiarezza l'inadeguatezza a regnare del Valois e la mancanza di 'valori guerrieri' di coloro ai quali egli aveva generosamente distribuito incarichi importanti. «Par une association d'idées répandue» – ha scritto A. Jouanna – «on lait le raffinement vestementaire à l'absence de courage et de virilité, et de là, tout naturellement, on passait à l'accusation d'homosexualité»<sup>46</sup>.

D'altra parte basta uno sguardo agli interni della reggia, per convincersi che proprio questo è l'obiettivo perseguito da Artus. Dentro il palazzo ogni particolare rimanda allusivamente alla bisessualità del re di Polonia e di Francia e dei suoi accoliti. La tappezzeria di una stanza racconta degli amori «di Adriano e Antinoo»<sup>47</sup>; un'altra è istoriata con gli «sponsali dell'Imperatore Nerone con il suo amichetto Pitagora»<sup>48</sup>, un quadro raffigura un'evirazione (il rituale simbolico della *degenerazione*); altri ricordano la trasformazione di Atteone («non quello che fu tramutato in cervo, bensì quello che fu fatto a pezzi dai suoi amanti»<sup>49</sup>), «le occupazioni lascive di Sardanapalo»<sup>50</sup>, e così di seguito.

Tra tutte è l'immagine di Eliogabalo, la cui statua si trova nei luoghi più significativi della misteriosa città isolana, essendo egli celebrato dagli Ermafroditi quale *Pater patriae*, a favorire

<sup>45</sup> Cfr. C. VIVANTI, *Il mito dell'Ercole gallico e gli ideali monarchici di «renovatio»*, in ID., *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento*, Torino, 1974, pp. 74-131.

<sup>46</sup> A. JOUANNA, *Faveur et favoris: l'exemple des mignons de Henry III*, in *Henry III et son temps*, cit., p. 162. Ingiustamente – secondo A. Jouanna – gli aneddoti negativi sui rituali di corte si sono sovrapposti nella tradizione storica e, più ancora, nell'immaginario popolare al concreto valore politico che il contributo dei *mignons* offrì al governo del re (cfr. pp. 159, 161-163).

<sup>47</sup> *Hermaph.*, p. 32.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 38. L'aneddoto è raccontato da Tacito negli *Annali* (XV, 37). Dietro le figure di Nerone e del suo favorito Pitagora si celerebbero tuttavia Enrico III e il suo *mignon* Jacques de Lévis, meglio noto come Caylus: a scriverlo è Henri Weber in una sua nota di commento ad alcuni versi di Agrippa D'Aubigné (*Les Tragiques*, II, vv. 818-819): «Nous avons veu cela, et avons veu encore / Un Neron marié avec son Pytagore... » (cfr. T. AGRIPPA D'AUBIGNÉ, *Œuvres*, cit., p. 946), versi che Weber legge collegandoli al passo di Artus in questione.

<sup>49</sup> *Hermaph.*, p. 39.

<sup>50</sup> *Ivi.*

senza equivoci l'identificazione del bersaglio principale della satira. Quell'imperatore romano, degenerato e perfido, messo sul trono dalle cospirazioni della nonna e della madre, era il simulacro del Valois (che pure divenne re di Polonia per gli intrighi di Caterina dei Medici).

Dione Cassio narra proprio della doppia natura di Eliogabalo il quale «nell'amministrare la giustizia veramente sembrava in qualche parte essere uomo; nelle altre cose però, e colle opere e colla modulazione della voce affettava la mollezza femminile»<sup>51</sup>. Un imperatore che scandalosamente aveva scelto tra i suoi amanti un favorito col quale vivere *more uxorio*<sup>52</sup>. E non era ancora lui – secondo la cronaca più sobria di Erodiano – che «si tingeva il viso [...] e come una donna si adornava di auree collane e di vesti delicate, abbandonandosi, per di più, alla danza in pubblico»<sup>53</sup>? Dominato da un'incontenibile lussuria – più ferina che umana, racconta non senza compiacimento Elio Lampridio – Eliogabalo era uso distribuire onorificenze e magistrature a coloro che vantavano avvenenza e prestantza fisica più che valenza nell'arte politica; e non furono pochi ad esser «tratti dalla scena, dal teatro e dal circo al palazzo imperiale»<sup>54</sup>. Un imperatore amante delle feste e dei travestimenti, interprete della più esclusiva eleganza<sup>55</sup>, a tal punto che «non calzò mai

<sup>51</sup> *Dionis Cassii Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt*, volumen IV quod complectitur Iohannis Xiphilini excerpta ex libris LXI-LXXX, Lipsiae, 1824, liber LXXIX, pp. 804-845; cito dalla traduzione italiana in *Della storia romana di Dione Cassio dal libro LX° fino all'LXXX°*, epitome di Giovanni Sifilino nella quale sono inseriti in ciascun luogo i frammenti interi di Dione che si sono ritrovati, di nuovo tradotta dal greco e corredata di note critiche da Luigi Rossi, tomo 5° di Dione, 2° di Sifilino, Milano, 1823, p. 426.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 425, 427.

<sup>53</sup> *Herodiani ab excessu Divi Marci libri octo*, edidit C. Stavenhagen, Stuttgartiae, MCMLVII, lib. V (218-222), pp. 144-156; cito dalla traduzione italiana in ERODIANO, *Storia dell'impero romano dopo Marco Aurelio*, testo e versione a cura di F. Cassola, Firenze, 1967, libro V, 8, p. 273.

<sup>54</sup> AELII LAMPRIDII *Antoninus Heliogabalus ad Diocl. Aug.*, in *Historiae Augustae Scriptores VI*, cum integris notis I. Casauboni, C. Salmasii et J. Gruteri, Lugduni Batavorum, MDCLXXI, I, pp. 790-879. Cito dalla traduzione italiana in E. LAMPRIDIO, *Vita di Eliogabalo delirio e passione di un imperatore romano*, ed. a cura di S. Fumagalli, Mimesis, 1994, p. 61. Sui 'criteri di scelta' di Eliogabalo, si vedano anche le pp. 65, 69-70.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 86-95.

due volte i medesimi sandali e non portò più d'una volta gli stessi anelli»<sup>56</sup>.

Inclinazioni e comportamenti analoghi favorirono a tal punto il collegamento ideale tra l'ultimo Valois e l'effeminato imperatore creduto figlio di Caracalla – che ancora, alla fine dell'Ottocento, Pierre Larousse nel suo *Grand dictionnaire universel*, facendo riferimento alle sconcezze della «corte impura» di Enrico III, paragonava i comportamenti osceni intercorrenti tra i *mignons* e il re a «des mystères dignes de Néron et d'Héliogabale»<sup>57</sup>.

### 3. *Un mondo a rovescio*

Enrico IV dovette essere favorevolmente impressionato dal libretto satirico anche perché si riconobbe nella descrizione del re buono e premuroso che nel 1598, aveva regalato alla Francia la pace esterna con la Spagna (col trattato di Vervins sottoscritto con Filippo II) e la pacificazione interna (con l'Editto di Nantes). Sono proprio queste notizie, unitamente alla cessazione dell'ostilità di Clemente VIII nei confronti del Navarra<sup>58</sup>, che inducono François a lasciare le terre del nuovo mondo, che aveva deliberatamente scelto quale esilio volontario al tempo delle guerre di religione, per ritornare nella sua Francia natale e rendere omaggio «al valore e all'accorta condotta dell'invincibile e augustissimo Monarca che la governa»<sup>59</sup>. Poco dopo la partenza per Lisbona (prima tappa del suo viaggio di ritorno), però, una furiosa tempesta affonda la nave e disperde quasi tutto l'equipaggio: soltanto François, un suo fidato amico e il pilota della nave riescono fortunatamente a raggiungere le

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>57</sup> P. LAROUSSE, *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1866-1876, *ad vocem* «Favori», t. VIII, 1872, pp. 164-165; e *ad vocem* «Mignons», t. XI, 1874, pp. 242-243.

<sup>58</sup> Sui tentativi di spodestare il Navarra da parte del pontefice e sugli inviti di quest'ultimo rivolti alla Lega cattolica perché convocasse gli Stati generali (1593) che avrebbero dovuto eleggere un nuovo re cattolico (e straniero), si veda il saggio di E. VALERI, «Una congiura letteraria». *La fine delle guerre di religione in Francia tra satira e politica*, «Roma moderna e contemporanea», XI (2003), pp. 79-118. Il saggio è oltremodo interessante perché ricostruisce quel travagliato periodo che precede la conversione al cattolicesimo di Enrico IV, analizzando gli scritti degli intellettuali vicini al Navarra che ironizzarono per iscritto con la *Satyre Ménippée* sulle nefaste iniziative di parte cattolica sostenuta dalla corona spagnola.

<sup>59</sup> *Hermaph.*, p. 3.



coste di un'isola fluttuante. Di isole mobili nella letteratura viatoria ve n'era già menzione: se ne trovano nella *Navigatio Sancti Brandani*, nella *Historia ecclesiastica indiana* di Jeronimo di Mendieta, e vi fanno cenno Rabelais e – più tardi, nel 1621 – Burton. Ma in questo caso si tratta di una fluttuazione metaforica: l'isola infatti è la Francia stessa, inquieta e sconvolta dai marosi dei conflitti religiosi.

Su quella terra 'indocile' per i tre naufraghi inizia un altro viaggio: quello nel mondo senza regole morali degli esseri bisessuali. François, viaggiatore attento – per nulla, però, somigliante ad Itlodeo – annota nella memoria tutto ciò che accade ma non giudica mai quello che vede, lasciando questo compito al lettore. Descrive velocemente la pianta urbanistica della città<sup>60</sup> e impegna tutta la sua memoria per ricordare minuziosamente i particolari delle stanze dello sfarzoso maniero dell'*Hermaphroditus*. Non ci si lasci ingannare: tutti i particolari esotici – come accade nelle utopie – hanno il compito di ricostruire un altrove fantastico che confonda il lettore. Il palazzo del re, nel quale François senza difficoltà penetra e assiste al risveglio di *Hermaphroditus* (una vera cerimonia il *lever du roi*), alla sua vestizione e alla sua colazione, è probabilmente il Louvre oppure il castello di Blois, presso il quale Enrico III dimorò e dove, a partire dal 1576, convocò gli Stati Generali<sup>61</sup>.

Dentro quelle stanze, come se si trattasse di una scena, Artus rappresenta il trionfo dell'effimero e dell'apparenza<sup>62</sup>. Gli Ermafroditi esercitano infatti un'attenzione esasperata per i

<sup>60</sup> Cfr. G. GUADALUPI – A. MANGUEL, *Manuale dei luoghi fantastici*, Milano, 1982, p. 99.

<sup>61</sup> Non mi sembra vi siano elementi per sostenere che il libello satirico sulla corte di Enrico III sia stato ispirato, come sostiene I. CLOULAS (*La vita quotidiana nei castelli della Loira nel Rinascimento*, cit., pp. 299-300), da una festa al Plessis-lès-Tours organizzata per celebrare un'affermazione militare del duca di Anjou. «Per ricompensare il fratello della sua vittoria, il re gli offrì, il 15 maggio, una festa rimasta celebre [...]. Era stato preparato con grande pompa un banchetto 'travesti'; il servizio era garantito da dame vestite da uomo con abiti verdi, il colore della giovinezza e della pazzia. Per l'occasione era stato acquistato del drappo di seta verde, per la somma complessiva di 60.000 franchi. Questa festa che scivolò nell'orgia fu denunciata più tardi in un libello che stigmatizzava 'l'isola degli Ermafroditi'».

<sup>62</sup> C.-G. DUBOIS, *Horrible sphinx et peau de panthere. L'«hermaphroditisme» comme style de vie et d'écriture à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, in AA. VV., *Prose et prosateurs de la Renaissance* (Mélanges offerts à Robert Aulotte), Paris, 1988, pp. 310-312.

particolari dell'abbigliamento e dell'aspetto fisico («poiché in quest'Isola l'abito fa il monaco, e non il contrario»<sup>63</sup>); non escono all'esterno quando il sole è troppo intenso, si incipriano continuamente, cambiano gli abiti più volte al giorno e si svegliano perfino di notte per farlo. In pubblico non compaiono se non agghindati con parrucche, anelli, collane. *Hermaphroditus* si sottopone perfino a pratiche dolorose e si costringe a portare scarpe strettissime pur di esibire, esaltandola, la parte femminile di sé. Tutti gli ambienti sono pervasi da effluvi profumati e perfino le spade, poco affilate, sono ambite ed ammirate solo per i loro foderi ornati. Sembra, leggendo la descrizione di Artus, di trovare tradotto in prosa (e con maggiore dovizia di particolari), il quadro del «Re donna, o uomo regina» che Agrippa d'Aubigné aveva tratteggiato nei suoi versi:

[Enrico III] fu più inclinato a giudicare i fronzoli / delle troie di corte, più portato agli amori, / a tenere raso il mento e pallida la faccia, / gesto donnesco, l'occhio di Sardanapalo: / tale, un'Epifania, questo animale incerto, / senza testa, sfrontato, si presentò al ballo. / La chioma intrecciata di cordoni di perle, / sotto il berretto privo di tesa, all'italiana, / formava due archivolti; il mento depilato, / il viso impiestrato di biacca e belletto, / il capo incipriato, al posto di un Re, / ci offrono le grinze di una puttana in maschera<sup>64</sup>.

È noto infatti che l'ambiguo re Enrico non temette rivali<sup>65</sup> sia nell'organizzazione di feste mascherate e cerimonie,

<sup>63</sup> *Hermaph.*, p. 88.

<sup>64</sup> T. AGRIPPA D'AUBIGNÉ, *Poema tragico*, cit., p. 99. Su Enrico III 'creatore di moda', si veda quanto scrive Lenglet du Fresnoy nella sua edizione dell'*Isle*, in una nota di commento (n. 77, p. 88).

<sup>65</sup> Baltasar de Beaujoyeux ideatore e coordinatore della messa in scena del *Ballet Comique de la Reyne* (i versi erano del Signore de la Chesnaye e la musica del Signore de Beaulieu) rappresentato a corte nel 1582, nella presentazione del lavoro riconosce senza mezzi termini ad Enrico III l'inimitabile capacità di alternare l'attività marziale al piacere e alla ricreazione, stupefacente per varietà e originalità. La scelta del passatempo colto, a parere dell'autore del *Ballet*, fa del monarca un'eccezione; quest'ultimo infatti, per questa sua prerogativa, «non ha avuto predecessori né avrà successori». Il testo di questo *Ballet* fu pubblicato a Parigi nello stesso 1582 (ad. Le Roy et Rob. Ballard, et Mamerat Patisson Imprimeur du Roy) ed è stato raccolto da P. LACROIX (*Ballets et Mascarades de Cour de Henri III à Louis XIV: 1581-1652*, cit., pp. 1-88). La citazione è tolta da p. 3. Sul le allegorie presenti nel *Ballet Comique de la Reyne* si legga quanto

tanto sontuose da rendere memorabili i matrimoni dei prossimi alla famiglia reale (ma che, a causa dello spreco, più spesso provocavano l'indignazione, dei predicatori, degli ambasciatori stranieri e del popolo afflitto dalla fame<sup>66</sup>), sia nel recitare la parte del primo attore, 'padrone' assoluto della ribalta<sup>67</sup>.

Cercano di agire come lui e di assomigliargli i valletti, per quanto consenta loro il rango. Ma tutti gli Ermafroditi hanno in comune l'aver eletto quale scopo principale della vita il piacere; fine che la loro anomalia fisica consente di raggiungere più facilmente di ogni altra creatura. Il loro programma è già esplicito nelle rime che 'spiegano' l'immagine sul frontespizio della prima edizione. Qui un individuo difficilmente identificabile sessualmente, esalta la propria condizione ermafroditica: «*Je ne suis masle ny femelle / Et sy je suis bien en cervelle / Le quel des deux je doibs choisir / Mais qu'importe a qui on ressemble / Il vault mieux les avoir ensemble / On en reçoit double plaisir*»<sup>68</sup>.

Se il piacere è l'obiettivo primo della loro esistenza allora non v'è dubbio che la condizione dell'*homo duplex* appaia assai vantaggiosa. Essa però non basta, perché garantisce solo

---

scrive R. STRONG, *Arte e potere. Le feste nel Rinascimento 1450-1650*, Milano, 1987, pp. 195-201.

<sup>66</sup> Sull'aumento della pressione fiscale reso necessario anche per sostenere le spese eccessive della corte, si veda P. CHEVALLIER, *Henri III, roi shakespearien*, cit., pp. 506-513.

<sup>67</sup> Durante i memorabili festeggiamenti organizzati per festeggiare le nozze del favorio del re, Anne duca di Joyeuse con Margherita, sorella della regina Luisa di Lorena «Enrico III si presentò 'comme un grand soleil estival', un'anticipazione di Luigi XIV in veste di Re Sole» (R. STRONG, *Arte e potere*, cit., p. 194). Sul simbolismo solare di Enrico III, cfr. A.F. YATES, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, cit., pp. 194-195 (le pp. 178-203 ricostruiscono *Le magnificenze per le nozze del duca di Joyeuse a Parigi nel 1581* con particolare attenzione al *Ballet Comique de la Reyne*).

Per farsi un'idea dei costumi usati durante le feste e sui loro costi, sono utili le notizie che si trovano nel saggio di G. WILDENSTEIN (*Un fournisseur d'habits de théâtre et de mascarade à Paris sous Henri III*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXIII (1961), pp. 99-106) che ricostruisce l'attività di Pierre Folleville, mercante d'abiti di teatro e fornitore della famiglia reale.

<sup>68</sup> Sopra l'immagine dell'ermafrodita campeggia la scritta 'A TOUS ACCORDS'. Nel frontespizio dell'edizione del 1724 compare la medesima figura (meglio realizzata nei particolari) con un'aggiunta: un cartiglio, in alto, con la frase di Marziale: «*Pars est una patris, caetera matris habet*».

l'edonismo fisico. Sarà, quindi, necessario demolire tutte le resistenze e le influenze (educative, culturali e religiose) che possono, in modi diversi, limitare o addirittura impedire il godimento. Il piacere, infatti, può essere vissuto in modo pieno solo se preventivamente sia stata eliminata ogni morale, ogni sentimento religioso, e ogni interesse per l'altro. Insomma alla base della felicità degli Ermafroditi stanno e devono stare l'egoismo e l'ateismo.

François, durante la sua visita al palazzo del re, ha l'occasione di prendere visione del testo degli *Articoli di fede degli Ermafroditi* ai quali devono attenersi tutti coloro che vogliono abbracciare la loro 'religione'. L'anomalo catechismo è composto di soli otto articoli non redatti nella forma del comandamento e non prescrittivi, come le scritture sacre, dei comportamenti da tenere per adeguarsi alla volontà divina. Essi vengono espressi con i termini della negazione e del disconoscimento di ogni fede e di ogni credenza<sup>69</sup>.

«Noi ignoriamo la creazione, la redenzione, la giustificazione e la dannazione [...]. Ignoriamo se vi sia una qualche temporalità o eternità del mondo [...]. Ignoriamo ogni altra Divinità che non siano Amore e Bacco [...]. Ignoriamo una provvidenza superiore alle cose umane e crediamo che tutto proceda a caso. Ignoriamo ogni altro paradiso che non sia il piacere temporale [...]. Ignoriamo ogni altra vita che la presente e crediamo che dopo di essa tutto sia finito per noi [...]. Ignoriamo ogni altro spirito che non sia quello infuso in noi dal piacere, che crediamo rendersi visibile nelle nostre passioni e affezioni [...]. Ignoriamo che quanto è sulla terra possa talora servire a ciò che si dice essere in cielo»<sup>70</sup>.

Calati in un presente continuo, gli Ermafroditi non nutrono aspettative per il futuro né hanno timori delle punizioni<sup>71</sup>. Non credono in Dio né nell'anima immortale («per

<sup>69</sup> «Le code civil des Hermaphrodites» – ha notato C.-G. DUBOIS (*Introduction a L'Isle des Hermaphrodites*, cit., p. 37) – «se présente comme une législation à rebours qui affiche non une série d'interdictions, mais un catalogue de permission».

<sup>70</sup> *Hermaph.*, pp. 60-61. Sul codice della comunità degli Ermafroditi si veda anche la breve notizia che compare nella raccolta antologica dedicata a *L'androgino: invenzioni sul mito*, pubblicata dalla rivista «In forma di parole», III serie, nn. 1-2 (1995), p. 67. Questo numero monografico è stato curato da A. Marchetti.

<sup>71</sup> Cfr. M.T. BOVETTI PICCHETTO, *Gabriel De Foigny, utopista e libertino*, in *Studi sull'utopia raccolti da Luigi Firpo*, Firenze, 1977, p. 204.

timore che ciò ci turbi lo spirito e ci causi spavento»<sup>72</sup>), e neppure nell'influsso degli astri, vivono avidamente l'istante, abbandonandosi, con zelo, e senza alcuna remora, agli orgiastici riti consacrati a Bacco, Cupido e Venere.

Non c'è autorità degna di essere seguita; perfino la saggezza avita è da loro dileggiata e paragonata al risibile prodotto di «fole e vecchie invenzioni di fantasia»<sup>73</sup>. Il passato, il cui peso esercita un'influenza indubbia sul presente di ogni popolo, è considerata presso gli Ermafroditi come un «vecchio veleno» e tenuto «in grande disprezzo»<sup>74</sup>.

Il risultato dell'osservanza delle leggi è che tutti gli isolani vivono felicemente: non vi è traccia, almeno in apparenza, di scontenti o di dissidenti nella comunità dei bisessuali (ma è d'obbligo annunciare un *coup de théâtre* finale). Neutralizzati il timore della morte, del peccato e qualsiasi altra ansia di origine metafisica, essi hanno ridimensionato anche la paura della guerra. Troppo amanti di se stessi per rischiare la propria esistenza – in ciò assai somiglianti al *Pater patriae*, Eliogabalo – gli Ermafroditi trovano rarissimi motivi validi per impegnarsi in un conflitto. Se proprio guerra deve combattersi, che sia una guerra civile<sup>75</sup>, più comoda e veloce. Enorme è infatti la soddisfazione derivante dal guadagno di ricchezze e di posizioni di potere 'strappate' alla fazione avversa.

Nel caso le circostanze rendessero proprio necessaria la presenza degli Ermafroditi su un campo militare, essa non sarà che un atto formale e breve. Potranno, infatti, «darsela a gambe non appena fiuteranno il pericolo»<sup>76</sup>. Se la battaglia infuria non sarà il loro sangue ad essere sparso ma quello dei loro sudditi, cioè di coloro che ermafroditi (ancora) non sono.

#### 4. *Il corpo doppio e la doppiezza d'animo: l'ermafroditismo politico*

Il costume degli Ermafroditi potrebbe sembrare, ad una prima lettura, un semplice rovesciamento del senso comune, della religione tradizionale e della legge naturale. I passaggi che consentono questa interpretazione sono numerosi. Ad esempio tra gli isolani, «tutte quelle parole come *coscienza*, *temperanza*, *pentimento* e altre d'identico segno» sono ritenute «tanto nella

<sup>72</sup> *Hermaph.*, p. 60.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 63.

sostanza quanto nei termini, vane e frivole» e sono sostituite da «parole come *libertà, prodigalità, disprezzo della religione*»; le sole – si legge nelle *Ordinanze in materia di religione* – che si dimostrino «peculiari del nostro Stato e ad esso più rispondenti»<sup>77</sup>. Uno Stato dove «i ministri ordinari del tempio saranno cantanti, saltimbanchi, commedianti, attori di farse e altri della stessa risma»; i «predicatori saranno scelti tra i poeti più lascivi»<sup>78</sup>; e gli amministratori delle finanze dovranno, prima d'ogni cosa, saper «truccare le voci di bilancio»<sup>79</sup>. In questo totale ribaltamento di senso, saranno considerati «eretici e scismatici tutti coloro che scrivono o che proclamano la pudicizia e la santità»<sup>80</sup>. Difatti sull'isola l'adulterio, la violenza e l'incesto costituiscono elementi di merito; e chi si impadronisce di terre o denaro altrui non è obbligato alla restituzione. Ogni crimine, anche il più grave (parricidio, matricidio, fratricidio), non viene perseguito a patto che abbia aumentato le ricchezze del reo e i pochi misfatti previsti non sono mai tali per i favoriti del re: un'eventuale sentenza di condanna può essere sempre trasformata, previa corruzione, in un'assoluzione piena<sup>81</sup>. «Pertanto – proclamano orgogliosamente – abbiamo sottratto le bilance alla nostra giustizia e l'abbiamo dotata di buoni occhi e buone mani»<sup>82</sup>.

François, al cospetto di tale decadenza morale, nutre il dubbio che essa derivi dall'unica premura che quel popolo capriccioso sembra avere: «ribellarsi contro tutto ciò che è ragione e virtù»<sup>83</sup>. Ma non è così.

Il *pamphlet* di Artus contiene qualcosa di più. Intanto – va subito detto – esso non si riduce ad un esercizio 'tecnico' che capovolge i principali punti dell'utopia classica (per esempio di

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>81</sup> «A proposito della cause che i nostri sudditi potrebbero avere gli uni con gli altri, noi vogliamo che a vincere sia colui che avrà più potere, più amicizie, che sarà più ricco e che più titoli potrà vantare, non importa quanto ingiusto possa essere il suo diritto; vogliamo, per farla breve, che quanto i censori delle nostre azioni definiscono *favore* e *corruzione* sia considerato giustizia per tutto questo Impero» (*Ibid.*, pp. 70-71).

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 145.



More<sup>84</sup>), al fine di descrivere una comunità che, pur conseguendo a vantaggio dei cortigiani e con ogni mezzo il medesimo fine eudemonistico, elegge quali propri valori l'ozio e il piacere dei sensi.

Nel libretto vi è un altro percorso 'cifrato', che vale la pena di seguire fino in fondo.

La metafora dell'essere ibrido consente con agio all'autore di passare dai vizi del corpo a quelli dell'indole. Negli Ermafroditi sembra, infatti, manifestarsi una corrispondenza tra il corpo 'doppio' e la doppiezza del comportamento; come se la mancata determinazione sessuale fosse il segno esterno di una linea di condotta<sup>85</sup>, diventata, a immagine del corpo, ambigua, adattabile alle circostanze e condizionata dall'utile. Come – secondo la lettura di parte degli Ugonotti e *Ligueurs* – insegnavano ad essere gli scritti di Machiavelli, veri breviari di cinismo politico e miscredenza.

Ed è proprio questo l'altro punto di grande interesse del trattatello. Non vi è dubbio che la figura dell'ermafrodito evochi, *in primis*, la bisessualità e il vizio del corpo. Ma vi è un altro significato, meno immediato ma non meno pregnante, nella 'figura' dell'essere doppio. L'ermafrodito incarna quell'immorale prassi della 'doppiezza' politica affermata in Francia e nelle altre corti europee<sup>86</sup>, in conseguenza del machiavellismo dilagante.

<sup>84</sup> Su questo punto cfr. L. LEIBACHER-OUVRARD, *Decadent Dandies and Dystopian Gender-Bending: Artus Thomas's L'Isle des hermaphrodites* (1605), cit., p. 125

<sup>85</sup> La già citata scritta ('A TOUS ACCORDS') che correde i frontespizi delle edizioni del 1605 e del 1724, potrebbe forse alludere ai due 'livelli' che il testo affronta (l'ermafroditismo fisico e quello morale). La frase (piuttosto enigmatica) potrebbe riferirsi alla capacità dell'ermafrodito di aver rapporti con entrambi i sessi. Un significato quindi «semi-obscène» che ben si accorderebbe con i versi (cfr. C. LENIENT, *La satire en France ou la littérature militante au XVI<sup>e</sup> siècle*, cit., tome second, p. 334). Il motto, però, potrebbe anche voler indicare la ricercata ambiguità politica di chi stabilisce apparenti accordi con le opposte fazioni al solo fine di scegliere, una volta maturi i tempi, quella più vantaggiosa. Sul senso politico della frase, cfr. C.-G. DUBOIS, *Un aspect de la littérature utopique dans les Lettres françaises sous le règne de Henri IV*, in ID., *Mots et règles, jeux et délires: études sur l'imaginaire verbal du XVI<sup>e</sup> siècle*, Caen, 1992, p. 256.

<sup>86</sup> Cfr. *St. Thomas More. A preliminary bibliography of his works and of Moreana to the year 1750*, compiled by R.W. Gibson and M. Patrick, London, 1961, p. 311.

*Hermaphroditus* che procede ondeggiando nel suo camminare (come tutti gli Ermafroditi che «stimano questo modo d'incedere più bello di qualunque altro»<sup>87</sup>), è simbolicamente il Valois, che passa dall'attivismo più febbrile all'inerzia totale, che alterna momenti di devozione perfino esageratamente esibita (con la fondazione del cavalleresco Ordine dello Spirito Santo o delle confraternite che promuovevano assai di frequente le processioni penitenziali nelle maggiori città della Francia<sup>88</sup>) ad altri di disinteresse per le questioni religiose (fino al punto di essere sospettato d'ateismo). Ma è soprattutto il re convertitosi al verbo del segretario fiorentino, il quale vuole apparire devoto in pubblico mentre in privato infrange ogni comandamento e che, per cogliere le occasioni più vantaggiose, non esita cinicamente a disattendere alleanze e intese (si pensi, ad esempio, agli imprevedibili cambi di politica nei confronti degli Ugonotti)<sup>89</sup>.

Per un cattolico della Controriforma come Artus, era un'inquietante realtà che le opere di Machiavelli – proibite, dopo la messa all'Indice da parte di Paolo IV nel 1559, in Spagna e perfino in Inghilterra – in Francia continuassero ad essere stampate e diffuse. Inoltre erano in molti a sostenere che l'italofilia degli ultimi Valois (spaziante dalla lingua alla musica, dal teatro alla gastronomia, etc.<sup>90</sup>) si concretizzasse in politica nella traduzione in atto della lezione di colui che celebrava l'autonormatività della politica e la sua lontananza dall'etica, dalla religione, etc. Almeno così si credeva. A torto o a ragione era stato sostenuto, negli ambienti ugonotti, che Machiavelli, per la presunta influenza esercitata dai suoi scritti sulla regina madre, era stato l'ispiratore, «se non il responsabile, della strage di S. Bartolomeo»<sup>91</sup>. Enrico III, dal canto suo, non faceva

<sup>87</sup> *Hermaph.*, p. 28.

<sup>88</sup> A.F. YATES, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, cit., pp. 204-241. Ancora molto utile dello stesso autore, il saggio *Dramatic religious Processions in Paris in the late sixteenth Century*, «*Annales musicologiques*», II (1954), pp. 215-270.

<sup>89</sup> Ne *Les Tragiques* di d'Aubigné (*Œuvres*, cit., p. 69, II, vv. 651-654) si legge: «Nos Rois qui ont appris à machiaveliser / Au temps et à l'estat leur ame desguiser, / Ployans le pieté au joug de leur service / Gardent religion pour ame de police»

<sup>90</sup> J. BOUCHER, *La cour de Henri III*, cit., pp. 97-125.

<sup>91</sup> A.M. BATTISTA, *La penetrazione di Machiavelli in Francia*, in ID., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Genova, 1998, p. 27. Importante, sull'argomento, il contributo di S. TESTONI BINETTI, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea di*

mistero di apprezzare le opere dell'autore del *Principe* tanto che se ne serviva «per indirizzare più regolarmente il filo del suo disegno aggiungendo la teorica alla pratica»<sup>92</sup>. E questo poteva bastare anche per i sostenitori della *Ligue*. Nella loro polemica contro la casa reale essi non mancavano di «valersi efficacemente del suggestivo accostamento tra Enrico III e il principe machiavelliano»<sup>93</sup>.

Non soddisfatti di accusarlo delle peggiori nefandezze (perfino di stregoneria<sup>94</sup>), i *Ligueurs* – soprattutto dopo l'assassinio di Enrico di Guisa (1588) – affidavano, oltre che alle invettive dei predicatori e ai libelli degli scrittori di parte, anche ai pennelli dei disegnatori e ai bulini degli incisori il compito di immortalare come meritava, il re falso e inaffidabile, ispirato di certo dal demonio. Tra le numerosissime caricature ne circolava una particolarmente suggestiva intitolata significativamente *L'Hermaphrodite*. In essa il Valois appariva come un orribile essere composto: testa di leone, corpo dalla fisionomia incerta come un camaleonte, mammelle, pelle di serpente, artigli adunchi come quelli di un diavolo, etc. Inoltre questa

---

*contratto* (1572-1579), Firenze, 2002, pp. 197-234 (cap. V: L'antimachiavellismo in nome della patria).

<sup>92</sup> H.C. DAVILA (*Historia delle guerre civili di Francia*, Venetia, presso T. Baglioni, 1630, vol. I, p. 346) ricorda – particolare prezioso – che «Il Re [...] per indirizzare più regolarmente il filo del suo disegno aggiungendo la teorica alla pratica, si riduceva ogni ora dopo pranzo, con Baccio Del Bene e con Giacomo Corbinelli, Fiorentini [...] da' quali si faceva leggere Polibio, Cornelio Tacito, e molto più spesso, i Discorsi e il Principe di Machiavelli». La notizia di Davila è riportata da A. M. BATTISTA, *La penetrazione di Machiavelli in Francia*, cit., p. 29, nota 7. Su questo riferimento si legga quanto scrive G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, 1995, p. 455. Su Enrico III lettore del *Principe*, si veda E.H. DICKERMANN, *Henri III of France Student of the 'Principe'*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XL (1978), pp. 281-287.

<sup>93</sup> Cfr. A. M. BATTISTA, *Sull'antimachiavellismo francese del secolo XVI*, in ID., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit., p. 77 (ma anche pp. 78-84).

<sup>94</sup> Cfr. P. ZAMBELLI, *Propaganda e altri usi di astrologia e magia*, in ID., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano, 1991, pp. 168-173; M. YARDENI, *Henri III sorcier*, in *Henry III et son temps*, cit., pp. 57-66.

mefistofelica figura reggeva in una mano il rosario e nell'altra un ritratto di Machiavelli<sup>95</sup>.

##### 5. *La lezione immorale degli ermafroditi: il timore del contagio*

Che l'ermafroditismo politico sia l'obiettivo polemico cui l'autore tiene di più, lo si può dedurre dalla lunghezza della trattazione (la maggior parte del testo), dedicata all'esame dei suoi vari aspetti, e dagli esiti esiziali derivanti da esso. Artus, dunque, dopo aver svelato i peccati dei sensi, passa a indicare tutte le bassezze e le falsità della politica del suo tempo: prima l'analisi e poi, confuso tra gli altri, anche il giudizio. Nel finale, naturalmente, e non prima di aver mostrato fino in fondo i guasti dell'insegnamento machiavelliano.

I Valois-ermafroditi e i loro cortigiani, per aver eletto il travestitismo morale a regola dell'azione politica, ritengono che, all'occorrenza, vadano esibite perfino la fede in dio o la credenza nell'immortalità dell'anima, sebbene esclusivamente «in mera apparenza e a parole», e «soltanto per darla a bere» agli avversari o per «conformarsi ai tempi»<sup>96</sup>. Essi, per norma, conservano l'amicizia finché è redditizia, non assumono mai posizioni decise, non tengono fede alle promesse, si servono di continui raggiri per catturare il consenso altrui, etc.

Ciò che il cattolico Artus sembra voler scongiurare è l'affermarsi degli ermafroditi quale modello per quanti, volendo raggiungere la medesima posizione di potere, si sentissero incoraggiati ad adottare gli stessi metodi e la stessa immoralità. Insomma teme il contagio del machiavellismo.

Se si legge con attenzione il testo si può notare come sull'isola ermafroditi sono soltanto il re e la corte. Gli altri attivi sulla scena sono sudditi, servitori o comunque personaggi minori che vivono in condizione subalterna, ossequiando i potenti e cullando la segreta speranza di diventare come loro. Ma si può veramente diventare ermafroditi? Se non si può assumere la doppia sessualità, si può almeno diventare doppi d'animo? La

<sup>95</sup> Cfr. C. LENIENT, *La satire en France ou la littérature militante au XVI<sup>e</sup> siècle*, cit., tome second, p. 334. Agrippa d'Aubigné in uno dei suoi *Sonnets épigrammatiques* (in *Œuvres*, cit., p. 340) assomiglia Enrico III ad una mostruosa chimera e riprendendo l'immagine già usata nel *Poema tragico* descrive la «Chimere à trois corps, trois vices mis en un». Agrippa allude alla crudeltà, alla dissolutezza e alla sodomia.

<sup>96</sup> *Hermaph.*, p. 60. Cfr. sui temi della 'strumentalità' dei comportamenti degli Ermafroditi R. PINTARD, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Genève-Paris, 1983, p. 29.

bisessualità è un ‘errore’ della natura (o un dono di essa, se ci fidiamo dell’ermafrodito che verseggiava sul frontespizio), mentre la doppiezza del comportamento legato al vantaggio, deriva da fattori esterni, culturali. Nel primo caso il soggetto eredita il suo aspetto, mentre nel secondo può attivarsi per acquisire una ‘seconda natura’. Dunque ermafroditi si nasce e, paradossalmente, si può anche diventare. E questo, in qualche modo, è lo stesso Artus a dirlo.

La condizione di ermafrodito politico si può, quindi, assumere (e perfezionare) con l’apprendimento dell’arte dell’inganno, della pratica dell’apparenza, della malafede mascherata: ‘doti’ suscettibili di essere migliorate nel tempo con l’esercizio presso la sola scuola in grado di impartire quest’istruzione: la corte. Insomma: solo se si apprendono «sempre nuovi stratagemmi» si può entrare «a far parte [...] dei più valenti e raffinati *Ermafroditi*»<sup>97</sup>.

Sembra infatti che sull’isola esista una gerarchia stabilita a partire dalle capacità di simulazione dei singoli. Solo i migliori sanno architettare intrighi e cospirazioni «sia per fini d’amore, sia a danno dello Stato»<sup>98</sup>. Solo essi sanno fingere persuasivamente mostrando di sé quello che non sono e affermando, per metodo, sempre il contrario di ciò che pensano.

Ma non c’è da disperare: perché tutti possono raggiungere, con lo studio dei modelli e le giuste frequentazioni, un altissimo grado di ambiguità. Gli Ermafroditi, liberi dal condizionamento platonico di una società ordinata in classi, ritengono che anche ai figli di quanti non godono della loro posizione sia consentita un’‘educazione’ che possa poi destinarli al ruolo di primi attori sul teatro della politica. Tra le indicazioni, che riguardano l’inconsueta *paideia* dei giovani, leggiamo: «Ordiniamo anche che i figli dei nostri sudditi siano allevati in tutta libertà [...]; gli si insegneranno pertanto sin dalla più tenera giovinezza i termini della voluttà, ed essi frequenteranno coloro che ve li possano istruire, apprendendo i precetti, gl’insegnamenti, le leggi e le ordinanze necessari per rendersi degni un giorno di essere perfetti *Ermafroditi* ed assurgere al rango di prediletti e più favoriti tra i nostri»<sup>99</sup>. In definitiva coloro che praticheranno la calunnia e il tradimento con arte, cioè con «buone maniere» e «sottigliezza e finezza di spirito»

<sup>97</sup> *Hermaph.*, p. 109.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 94.

saranno, finalmente, «reputati *Ermafroditi* raffinati e molto saggi»<sup>100</sup>.

Attraverso un percorso pedagogico rovesciato i giovani dell'isola acquisiranno la seconda natura: si adegueranno alla moda del *travestissement* («Gli abiti che più rassomiglieranno a quelli femminei, sia nella stoffa che nella foggia, i nostri giudicheranno i più ricchi e i più confacenti, siccome più conformi alle abitudini, inclinazioni e costumi degli abitanti di quest'Isola»<sup>101</sup>), e cambieranno perfino la dieta nutrendosi «in conformità alla loro composizione», cioè con «vivande tutte [...] camuffate», in modo che «non se ne riconosca la natura propria di alcuna»<sup>102</sup>.

Ma soprattutto impareranno ad usare il linguaggio ambiguo degli Ermafroditi, i cui «termini» – splendida metafora – «sono quegli stessi che i Grammatici definiscono di genere neutro, e tengono tanto del maschio quanto della femmina»<sup>103</sup>; lessico che consentirà loro di non assumere mai «una ferma risoluzione» e «di cambiar parere in ogni momento, per importante che sia la circostanza e qualsivoglia saldezza vi sia nel detto parere»<sup>104</sup>.

L'insidia del mimetismo deviante contro il quale Artus si muove con le sue fini armi satiriche, è avvertita come pericolo concreto anche da un calvinista come Jonathas Petit de Brétigny che aveva 'decifrato' correttamente il messaggio contenuto nell'anonimo libretto. Per costui, che nel 1606 dette alle stampe un testo emblematicamente intitolato *L'Anti-hermaphrodite*, il regno del demonio si era ormai instaurato. Se risponde a verità – scrive l'ugonotto riferendosi esplicitamente al testo di Artus – che «oggi i tre quarti e mezzo degli uomini vivono alla stregua di figli del Diavolo, come si può facilmente evincere dal libro e trattato degli *Ermafroditi*»<sup>105</sup>, allora non c'è dubbio «che il regno

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 118. Sul linguaggio degli Ermafroditi, cfr. C.-G. DUBOIS, *Horrible sphinx et peau de panthere. L'«hermaphroditisme» comme style de vie et d'écriture à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 312-315.

<sup>105</sup> *L'Anti-hermaphrodite ou le Secret, tant désiré de beacoup, de l'advis proposé au Roy pour reparer par un bel ordre, et legitime moyen aussi facilement, qu'insensiblement, tous le desordres, impietés, injustices, abus, meschancetez, et corruptions qui sont en ce royaume. Et ce par la disposition des jours divers de deux semaines, par lesquelles l'on cognoistra aysément la preuve et verité du tout.*



di Dio non è più come solea essere, ma che quello del Diavolo l'ha soppiantato e ha preso il primo posto»<sup>106</sup>.

Per cominciare a 'curare' la Francia e riportarla al suo nobile passato<sup>107</sup>, prima che «un'incurabile cancrena potesse prendere il sopravvento»<sup>108</sup>, Petit de Brétigny suggerisce al nuovo regnante un sistema 'sicuro': selezionati e fidati Cavalieri (contraddistinti da un'essenziale fascia bianca) avranno il compito di «rimproverare senza riguardo tutti gli effeminati e viziosi Ermafroditi sia nei gesti, sia nelle parole, sia negli abiti, e se quelli non vogliono correggersi con le buone maniere o non accettano la cosa di buon grado, essi ne avvertiranno i Censori della provincia, affinché siano riconosciuti dal Re e da tutti come gente vile e senza coraggio, viziosa, effeminata e indegna di portare l'onorabile titolo di Nobili e Scudieri». Questi austeri Cavalieri, nei quali non è difficile identificare l'opposto dei *mignons*, promuoveranno un'inflessibile azione di risanamento dei costumi punendo il vizio che sapranno riconoscere in tutte le manifestazioni portando seco «il libro degli *Ermafroditi* [...] commentato e decifrato punto per punto»<sup>109</sup>.

#### 6. Il finale redentivo

I pochi studiosi che si sono dedicati nel tempo all'operetta di Artus hanno concentrato l'attenzione sulla prima parte tentando di comprendere quanto, sotto i veli della satira, la descrizione della vita di corte fosse aderente al vero<sup>110</sup>. Inoltre, che lo scritto fosse stato considerato dall'inquisitore «deviante

---

*Par I.P.d.B.c.P.g.P.d.M.L.M.d.F.e.X* [Jonathas Petit de Brétigny ci devant prévôt général de messieurs les maréchaux de France en Xaintonge], a Paris, par Jean Berjon, MDCVI, pp. 318-319.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>107</sup> Va notato che Brétigny propone un ritorno al passato fulgido dei valori cavallereschi della Francia. In questo modo 'risponde' agli Ermafroditi di Artus che si ispirano ad Eliogabalo. Provocatoriamente questi ultimi considerano esecrando e obliabile «l'Impero di Traiano, Antonino il Pio, Marco Aurelio, Severo», mentre valutano la loro età e la loro monarchia come «la più civile, la più foriera di delizie, la più adatta al corpo e la più conforme ai sensi esterni e interni, oltre che la più condiscendente alle passioni umane che al mondo sia dato avere; stimandola per siffatta cagione degna di imperare sull'universo intero» (*Hermaph.*, pp. 45-46).

<sup>108</sup> *L'Anti-hermaphrodite*, p. 329

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>110</sup> Cfr. ad esempio C. LENIENT, *La satire en France ou la littérature militante au XVI<sup>e</sup> siècle*, cit., tome second, pp. 55-60.

per il popolo», rivela che di esso era stato colto solo un primo livello, quello più evidente: le metafore più dirette, la provocazione più spinta e poco altro. Ci si è dunque fermati ad una condanna della volgarità testuale e alla scabrosità di alcune situazioni. Artus è diventato così suo malgrado (e forse contro le sue intenzioni) un autore proibito e, nel migliore dei casi, un utopista anomalo o un antiutopista<sup>111</sup>.

Quasi nessuno (con l'eccezione di C. G. Dubois<sup>112</sup>) si è chiesto quale, nella ridda risonante dei personaggi, fosse la vera voce dell'autore. Oppure quale fosse la finalità recondita di un testo curioso come questo. Eppure nell'ultima parte compaiono alcuni motivi che sembrano indirizzare il lettore ad orientarsi e a decifrare lo scritto, che pure presentava qualche enigma. A differenza delle utopie – dove tutti sono d'accordo all'interno della comunità sul buon governo e sulle misure con le quali esso si realizza – nell'isola degli Ermafroditi vivono due dissidenti che hanno lasciato traccia anonima della loro condanna dei costumi degli isolani in alcuni manoscritti, conservati in un forziere ma che, per una fortunata circostanza, giungono tra le mani di François.

Si tratta delle memorie di «due eretici». Entrambe costituiscono un manifesto contro il vizio e la corruzione che regnano sull'isola e riaffermano con vigore i valori assoluti della virtù e della fede cristiana, unica fonte di salvezza per l'anima di chi abbia avuto un passato peccaminoso. La prima di esse è arricchita da un lungo prologo in versi (*Contro gli Ermafroditi*) che introduce l'argomento: «*breve è il piacere, infinite sono le pene / e spesso anche i più accorti ne sono colpiti. / La virtù, per*

<sup>111</sup> Cfr. M. WINTER, *Compendium utopiarum. Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*, Stuttgart, 1978, p. 43; C.-G. DUBOIS, *Un aspect de la littérature utopique dans les Lettres françaises sous le règne de Henri IV*, cit., pp. 247-268.

<sup>112</sup> C.-G. DUBOIS, *Introduction a L'Isle des Hermaphrodites*, cit., p. 28. Su quest'ultima parte, e in particolare sulla composizione moraleggiante in versi, pesa il giudizio assai negativo di Nicolas Lenglet du Fresnoy curatore dell'edizione del 1744 del *Journal de Henri III, Roy de France et de Pologne*. Nell'*Avis au lecteur* (ed. cit., p. IV), l'abate scrive: «Je ne puis disconvenir que l'Auteur n'ait gâté son Ouvrage par des Vers très-mauvais, qu'il a mis à la page 150, et qui ne reviennent aucunement à son sujet. Les Pieces de Morale qui suivent les Vers, aux pages 153 et 178, ne sont gueres meilleures. Il est fâcheux qu'elles remplissent plus d'une trentaine de pages, c'est du terrain et du temps perdu, qu'on pourroit employer à des lectures plus utiles». Si vedano anche le note 20 (p. 150) e 21 (pp. 153-154).

*contro, non inganna, non seduce / Ché proprio a patire insegna  
come prima cosa / Poi però offre in cambio una vita felice /  
Dove lo spirito, in tutto appagato, riposa*<sup>113</sup>.

Il testo proseguendo in forma di trattato (*Del sommo bene dell'uomo*), fa segnalare una distonia con il resto dell'opera: in quest'ultima parte lo stile cambia<sup>114</sup> (tanto da far pensare ad una mano diversa da quella che ha steso la prima parte del testo<sup>115</sup>), mutano le tematiche al punto che sembrano lontanissime le atmosfere fatue del palazzo di *Hermaphroditus*, i suoi *mignons* e i valori vacui della corte.

Si tratta della simulazione di un dialogo serratamente condotto da due controversisti, entrambi in possesso di armi polemiche affilatissime: un ateo e un credente. Il primo sostiene le sue tesi facendo ricorso ai concetti della filosofia umanistico-rinascimentale. Quando, ad esempio, affronta la polemica sull'eternità del mondo e il ruolo di Dio, sembra riecheggiare il tema vicissitudinario del naturalismo bruniano e quello della ciclicità degli eventi storici di stampo ermetico: «chiamo Eternità l'eterna vicissitudine delle cose [...]. La terra mi è madre, nutrice e sepolcro; è lei la mia vita, in lei sono le mie gioie e la mia fine ultima. La fine del cerchio coincide con il suo principio: questo è tutto ciò che so»<sup>116</sup>; così come pare di udire Pomponazzi quando l'argomento verte sull'immortalità dell'anima o sulla morale a fondazione umana.

È una voce precoce del pensiero libertino uscito allo scoperto, che non ha più bisogno di maschere e oppone la forza della filosofia ai dogmi della religione proclamando il primato dell'uomo in un universo in cui – sono sue parole – il cielo è «una contrada troppo deserta»<sup>117</sup>. La sua conclusione è radicale:

<sup>113</sup> *Hermaph.*, p. 179. Sui temi contenuti nei due documenti clandestini si vedano C.-G. DUBOIS, *Introduction a L'Isle des Hermaphrodites*, cit., p. 28 e L. LEIBACHER-OUVRARD, *Decadent Dandies and Dystopian Gender-Bending: Artus Thomas's L'Isle des hermaphrodites* (1605), cit., p. 125.

<sup>114</sup> Cfr. C.-G. DUBOIS, *Introduction a L'Isle des Hermaphrodites*, cit., p. 32.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 27. Si potrebbe perfino ipotizzare che Artus sia l'autore non dell'intera opera ma solo dell'ultima parte. Lo stile di scrittura di quest'ultima è indubbiamente più vicino a quello delle altre sue opere ma, soprattutto, l'argomento morale e la salvaguardia della religione sono le preoccupazioni a lui, spirito controriformistico, più a cuore, come dimostra la sua produzione.

<sup>116</sup> *Hermaph.*, pp. 182-183.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 185.

Ma che cos'è vivere, se non avere molte comodità dinanzi a sé, soddisfare i propri appetiti e desideri? La beltà delle donne, la prelibatezza delle vivande, il delizioso sapore dei frutti, la leggiadra armonia degli strumenti musicali, i voluttuosi giardini, i balli lascivi, la frequentazione delle compagnie spensierate, i discorsi faceti, il disprezzo di tutte le occupazioni, eccetto quelle che possono apportare qualche godimento, la cura maniacale della propria salute, la magnificenza degli abiti, distinguersi dagli altri e incutere rispetto, esser d'umore sempre allegro, senza alcuna preoccupazione per il pubblico né per il privato. Tutte queste cose, congiuntamente, sono il mio Paradiso, vivere in questa libertà costituisce la mia santità. Tutte quelle scienze che richiedono tanta fatica per essere apprese, la cura continua della cosa pubblica, la soggezione a tante leggi e ordinanze, sono il mio Purgatorio. I digiuni, le elevazioni dello spirito, quella regola di vita che si definisce virtuosa, il mio Inferno. Io chiamo virtù ciò che mi conserva la vita e che mi procura godimento, tutto il resto è per me vizio. Toglietemi di torno la parola 'religione', che, lungi dal congiungermi a qualcosa, non fa che allontanarmi da me stesso. È un'invenzione dei potenti per la loro conservazione<sup>118</sup>.

Il polemista cristiano non è da meno e convoca, nel suo discorso, citazioni dei filosofi dell'antichità e dei Padri della Chiesa allo scopo di demolire, una per una, le tesi dell'ateo. L'uomo è un nulla senza Dio: stupido è il suo orgoglio quando pensa di essere protagonista autonomo della storia. Il suo peccato di arroganza e il primato della sensibilità 'sporcano' l'unico bene che può salvarlo: l'anima. Temi consueti nell'omiletica cristiana ma, nella sua requisitoria, il fedele compie un passaggio originale e significativo quando si sofferma proprio sui vizi che gli Ermafroditi considerano come valori, riprendendo, a buona memoria di tutti, la vicenda paradigmatica di Eliogabalo. Quel «mostro della natura» che depredò «il mare e la terra», che rovinò «gli uomini e la sua propria natura», che sognò una potenza eterna, finì per morire disperato perché mai contento di ciò che possedeva<sup>119</sup>.

Nell'ultima efficace testimonianza (*L'anima dell'uomo deve aver cura delle cose corporee*) vengono proposti motivi alternativi a quelli che suggerisce «l'empietà che regna in questi tempi»<sup>120</sup>; empietà incarnata appunto dagli scellerati esseri

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 183-184.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 185.

‘doppi’. Si possono ancora salvare le anime – dice il secondo ‘eretico’ che precisa di non appartenere «affatto all’Isola degli Ermafroditi né alla setta di Epicuro»<sup>121</sup> – vergognandoci «delle nostre dissolutezze» e chiedendo «a Dio misericordia»<sup>122</sup>. Al tempo stesso si può anche salvare il ‘corpo’ della comunità rigettando il modello politico degli Ermafroditi, fondato sulla doppiezza, visto che non offre né stabilità né certezza. Ne è esempio proprio il machiavellico Valois, oscillante nel governo<sup>123</sup>, che muore vittima del pugnale. Anche nella morte violenta simile a Eliogabalo.

La vita terrena impegnata nella ricerca dell’eterno, l’abbandono della voluttà, l’aiuto richiesto all’Altissimo e la giusta preparazione ad accogliere adeguatamente tale aiuto, sono le uniche cose che contano davvero: e rappresentano i capisaldi di un programma articolato di proselitismo che l’ultima parte del testo sembra voler promuovere.

È come se proprio l’ultima voce a parlare – che potrebbe essere quella dell’autore – avesse, prima, voluto mostrare un inferno realistico e poi la via per evitarlo<sup>124</sup>. Se così fosse, egli avrebbe sapientemente mascherato il suo testo. Lo avrebbe reso al pari dei personaggi di cui tratta, un ermafrodito che nega in una parte ciò che in un’altra sembra lodare.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>123</sup> Cfr. A. M. BATTISTA nel saggio sulla produzione libellistica anti-Valois (*Sull’antimachiavellismo francese del secolo XVI*, cit., p. 90), rileva come con l’avvento al trono del Navarra i sostenitori della Lega furono costretti a cambiare tono e argomenti e la loro contestazione perse molti motivi data la statura del nuovo re. «Occorre notare che dopo la morte di Enrico III, il tono dei libelli *ligueurs* subisce un notevole mutamento; sul trono di Francia non siede più l’ambiguo figlio della ‘Fiorentina’, il Sovrano dai costumi corrotti, dall’agire incerto e contraddittorio che era stato un facile bersaglio per le accuse dei *ligueurs*».

<sup>124</sup> Cfr. su questo punto quanto scrive C.-G. DUBOIS, *Introduction a L’Isle des Hermaphrodites*, cit., p. 28.