

Samuele Strati

Note sul mostro teratologico

I. Il XIX secolo ha prodotto una nozione della mostruosità sostanzialmente immanente, tale da rendere inappropriato come inattuale ogni tentativo di attribuire il suo senso a un principio trascendente. Il mostro biologico, fondamento e oggetto specifico della nuova *tératologie*, è qui e ora, ma prima di tutto *qui*. La sua origine non fa riferimento alcuno a leggi o principi che non siano esclusivamente compresi entro la stessa biologia. La causa della deformità cessa per sempre di venire ascritta al prodigioso e viene, al contrario, rielaborata entro una nuova organizzazione delle scienze della vita che più tardi, in quello stesso secolo, condurrà alle teorie dell'evoluzione. La riflessione medioevale e rinascimentale sulle origini delle difformità mostruose – anche nelle sue formulazioni più naturalizzate, in cui le cause naturali sembravano prevalere, senza mai del tutto oscurarle, sulle cause divine – aveva accolto elementi che consacravano la mostruosità in maniera effettiva a un ordine di discorso sovranaturale. Lo sguardo che ora i teratologi rivolgono a questa riflessione è impietoso e malevolo. La nuova interpretazione fa del sovranaturale una forma di superstizione, a cui oppone la razionalità di un piano unico dell'organizzazione naturale i cui meccanismi possiedono necessariamente un carattere *interno*. Là dove il mostro era l'esito visibile dell'avvenuta illiceità, dell'inosservanza delle regole della vicinanza carnale o il frutto del mercimonio della donna con forze insidiose, la sua apparizione acquisiva immediatamente il sentore di un avvenimento il cui senso profondo – ciò che in ultima istanza fondava il doppio sgomento dello sguardo, rifuggente e attraente, l'intuizione di una vertigine – era estraneo ai fatti naturali. Nel momento in cui la teratologia ritiene di aver colto e fissato le leggi della mostruosità, non vi è più spazio per spiegazioni morali e meravigliose: il mostro diviene «assennato»¹, restituito alla ragione

1 Georges Canguilhem, *La mostruosità e il portentoso*, in *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1976, p. 252. Sull'evoluzione della comprensione della mostruosità, cfr. anche Alessandro Dal Lago e Massimo Filippi (a cura di), *Mostri e altri animali*, «aut aut», n. 380, Il Saggiatore, dicembre 2018, in particolare, per il rapporto mostro-teratologia, Massimo

e all'ordine regolare della natura. Con questo, la teratologia intende anche sottrarre la mostruosità al regime del terrore sovranaturale che l'aveva accompagnata nelle epoche precedenti, come parte del compito richiesto al discorso scientifico («*Nous allons demander à la science de l'établir*»²). Il mostro, normalizzato, classificato e infine riprodotto fuoriesce dall'abisso tenebroso della sua incomunicabilità, dal mistero della sua origine. La sua carne, alleggerita dal peso della superstizione, è divenuta pelle sottile, trasparente.

II. Oggetto della riflessione teratologica è il mostro *biologico*. Il XIX secolo considera i mostri favolosi delle arti e dei racconti il prodotto dell'indistinzione tra realtà e immaginazione³. L'antichità e il Medioevo conoscono una mostruosità favolosa fatta di impressioni, di figure e motivi accomunati da una grande plasticità anatomica, le cui parti stanno in un rapporto vicendevolmente mutevole. Si tratta perlopiù di un immaginario fantastico di provenienza esotica, marginale, quasi che il suo principio formatore avesse ritenuto di doversi sottrarre allo sguardo e ritirarsi ai confini del mondo, dove il reale si fa simile al sogno, per offrirsi indirettamente come testimonianza, voce, racconto. Il Cristianesimo, in Europa, conduce i temi mostruosi entro un ordine di discorso teologico e simbolico, di cui i bestiari sono i principali esemplificatori. Nei bestiari medioevali la realtà naturale è sostituita dalla verità del simbolo. Queste opere adattarono il *corpus* delle conoscenze zoologiche a fini diversi da quelli tradizionalmente propri delle scienze naturali, destinandolo a usi primariamente spirituali. La ragione ultima va ricercata in un peculiare posizionamento degli elementi mondani della natura nei confronti delle realtà celesti. La realtà terrena non è che il riverbero di un'altra, divina, così che nelle cose del mondo si possono scorgere le vie di accesso alle «perfezioni invisibili»⁴ di Dio. L'istruzione che ricaviamo dal mondo naturale deve dunque essere utile

Filippi, «Tra un fasmide e un axolotl. La moltiplicazione dei mostri pallidi e la guerra sulla vita informe», pp. 11-29 e Benedetta Piazzesi, «“Dans des voies insolites”. Il mostro zootecnico nella prima metà dell'Ottocento», pp. 65-82.

2 Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, voce “Monstre”, *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, vol. XI, Paris 1827, p. 108.

3 Valgano a tal proposito le parole di Canguilhem: «I mostri sono immaginati, esistono ed esistono proprio perché sono immaginati». G. Canguilhem, *La mostruosità e il portentoso*, cit., p. 246. Sullo sviluppo in Europa dell'estetica e dei temi mostruosi cfr. Jurgis Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismo nell'arte gotica*, trad. it. di F. Zuliani e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1973.

4 «Dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute», Rm, 1, 20.

al perseguimento di una forma di conoscenza più alta: «Da ciò ch'è in basso possiamo salire a ciò che sta in alto»⁵, commenta Origene. Le descrizioni raccolte nei bestiari, assegnando a ogni forma animale una posizione entro i termini della simbologia sacra, assolvono una funzione didattica ed esegetica. Al contrario, non sembra realmente importante determinare il loro statuto in termini naturalistici. Per Agostino, le creature sono *signa*, figure, allegorie. È facile comprendere, quindi, come il problema di distinguere l'opera della natura dall'opera della scrittura, di vagliare con criterio – oggi diremmo scientifico – i racconti sui mostri d'Oriente che i latini, attraverso la Grecia, avevano condotto nell'immaginario europeo, e di come si sia dunque giunti a quello stato di cose che Pastoureau ben sintetizza allorché afferma l'identità di immaginario e realtà⁶, fosse in fin dei conti, per il pensiero medioevale, un falso problema. La tradizione che riconosceva all'immaginazione un ruolo di primo piano nella formazione del mostro, in secondo luogo, era destinata a una sopravvivenza ulteriore, protrattasi sino all'età moderna. Nel trattato *Des monstres et prodiges*, Paré include l'immaginazione tra le cause della mostruosità. E ancora nel XVIII secolo si discuterà di come tale facoltà abbia il potere di agire sulla materia fetale conferendole la forma a somiglianza dei propri contenuti, di come in essa si celi un principio causale capace di trarre in inganno l'ordine naturale della riproduzione.

Il mostro biologico naturalizzato è, però, un mostro a cui è stata sottratta la componente immaginativa, nel duplice senso eziologico ed essenziale. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire individua la causa della mostruosità in un arresto di formazione dovuto a un fattore meccanico, traumatico, come una pressione o una percossa. Nell'embrione, lo sviluppo di un organo si arresta a uno stadio di formazione precedente rispetto agli esiti finali della sua evoluzione. L'anomalia non è che il risultato di un corso di crescita *ordinario* deviato da un ostacolo che ne ha impedito il progresso regolare. Il mostro è uno sviluppo temporaneo divenuto permanente. La conclusione di Étienne è che le leggi che presiedono la formazione dell'anomalia sono le medesime che sorreggono la formazione dell'organismo normale (così che si renda possibile anche una *tassonomia* delle mostruosità, impresa a cui Isidore Geoffroy

Saint-Hilare, figlio di Étienne, ha dato contributi notevoli)⁷. Normalità e anormalità ricadono entrambe sotto la stessa organizzazione. Troviamo qui l'idea che la natura si esprima universalmente senza mai violare il suo piano di composizione fondamentale, entro cui si disputa il gioco di varietà delle morfologie particolari, mentre restano inalterati i rapporti tra le parti. Ricondurre la mostruosità a tale piano equivale a tradurla in rapporti comparabili, a *ordinare* ciò che in precedenza era disordine. Non vi sono infrazioni alle leggi naturali dell'anatomia – ed è così cancellata, nei termini in cui l'abbiamo posta, la causa esterna prodigiosa. L'orizzonte anatomico è unico e costante, e la sua formulazione è tale da impedire ai singoli processi interni di rivendicare il potere di trascenderlo.

III. Nel marzo del 1512, a Ravenna, nasce un mostro. L'evento è riportato in numerose cronache, tra cui il *Diario* del farmacista toscano Landucci. Qui, il bambino è descritto, sulla base di uno dei numerosi ritratti che ne circolarono, con un corno sulla fronte, ali di pipistrello in luogo delle braccia, genitali a un tempo maschili e femminili, un occhio sul ginocchio e diversi altri attributi mostruosi. Pochi giorni dopo, nel corso della battaglia di Ravenna tra la Lega Santa e il Regno di Francia, la città viene saccheggiata. Landucci prosegue evidenziando una correlazione tra i fatti ravennati e la nascita del mostro, così da metterne in rilievo la funzione profetica: «Vedi se 'l mostro indovinava loro qualche gran male! E pare che sempre seguiti qualche gran cosa a quella città dove nascono tal cose»⁸. La nascita del mostro annuncia l'imminenza di una calamità, che si abbatte sulla città che lo ha dato alla luce. In altre città lo schema si ripete: Volterra, in cui nacque un bambino mostruoso e a cui capitò, poco dopo, la medesima sorte di Ravenna, ne è un esempio. La funzione del mostro si esaurisce, potremmo dire, nel suo valore di segno. Ma la sua apparizione non è un evento casuale. Con essa, si rende nota la collera divina verso la degenerazione terrena del peccato. La città si è macchiata di una colpa morale. La vera origine del mostro va cercata in un male della condotta. Perciò il mostro suscita un profondo orrore. Daston e Park, nella loro opera sulle meraviglie, riportano come le descrizioni dei mostri diffuse attraverso fogli volanti e opuscoli

5 Origene, *Commento al Cantico dei cantici*, trad. it. di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 1982, p. 230. Sui principi teologici dei bestiari, cfr. Francesco Zambon, *L'alfabeto simbolico degli animali. I bestiari del medioevo*, Carocci, Roma 2001.

6 Michel Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, trad. it. di C. Testi, Einaudi, Torino 2012, p. 52.

7 Sulla teratologia dei Geoffroy Saint-Hilaire, cfr. Maddalena Mazzocut-Mis, *Mostro. L'anomalia e il deforme nella natura e nell'arte*, Guerini, Milano 1992.

8 Luca Landucci, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516*, Sansoni, Firenze 1883, p. 315.

facevano uso di termini come «horribili» e «spaventevoli»⁹. Il mostro va inteso sotto il segno della punizione, a cui è chiamata a rispondere la comunità nella sua interezza. Il peccato che la scatena è collettivo, perciò collettiva è la condanna. L'orrore generato dalle nascite mostruose acquista allora una portata generale, è un sentimento diffuso, pubblico, la reazione spaurita a un sentore apocalittico. Il mostro non è più una questione familiare o coniugale, ma un fatto sociale.

Nel processo di razionalizzazione delle mostruosità – come accennato all'inizio – anche le emozioni suscitate dal mostro nella comunità diventano un bersaglio polemico della teratologia. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire riferisce con sdegno di come gli autori dei secoli antecedenti, mossi dalla superstizione, non esitassero ad approvare la condanna a morte dei bambini mostruosi nel mondo greco e romano¹⁰. La paura del mostro, come la sua associazione alle calamità, è l'espressione di una cultura non ancora sottratta a un'interpretazione della realtà che cerca al di fuori le proprie categorie, ancora disposta, preda di ignoranza e pregiudizio, a riconoscere dei significati portentosi e divinatori agli avvenimenti insoliti. Lo stupore dinanzi al fatto anomalo, socialmente destabilizzante, viene inteso dal nuovo secolo positivo alla stregua di un istinto primordiale e, soprattutto, improduttivo in termini di sapere. «*S'étonner à leur vue, ce n'est pas savoir*»¹¹. La teratologia antica giungeva, senza poterlo evitare, a un momento di arresto: oltre una certa soglia, una causa prodigiosa non si spiega se non dicendo che è prodigiosa. Per la nuova scienza sperimentale, le opere teratologiche sorte da tale spirito non hanno da dire nulla di realmente utile, sono «*plus curieuses qu'instructive*»¹².

Abbiamo trattato allo stesso modo lo stupore e la paura. Queste due emozioni avevano in comune il riferirsi al prodotto di una causa in ultima istanza misteriosa, insondabile come le sue vie di manifestazione, che reca con sé sin dal primo apparire il sospetto della violazione di una norma morale. Si profila ora, tuttavia, un nuovo timore, che deriva direttamente dall'aver fatto del mostro un principio interno alla natura e, dunque, un'occorrenza intrinseca al suo stesso corso. Si tratta, in effetti,

9 Katharine Park e Lorraine Daston, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, trad. it. di M. Ferraro e B. Valotti, Carocci, Roma 1998, p. 154.

10 Cfr. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*, vol. I, J.B. Baillière, Paris 1832, p. 5.

11 É. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique des monstruosités humaines*, vol. II, J.B. Baillière, Paris 1822, p. 104.

12 I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies*, cit., pp. 6-7.

di un'angoscia che risponde a un regime diverso da quello del prodigioso, e che riguarda direttamente la vita nel suo processo di ripetizione, nella sua intima essenza riproduttiva. L'orrore si trasforma in inquietudine. Perché questa è tanto pervasiva? Sorprendersi del mostro era sintomo di ignoranza (delle cause, ma anche *lato sensu*: perciò attribuita a un pensiero volgare); esserne inquietati ora indica primariamente il nostro statuto di viventi. Possiamo trovare esposti questi concetti nel noto saggio di Canguilhem. Poiché viviamo, la nostra posizione nella serie continua della riproduzione della vita ha un duplice valore: di effetto, prima, di possibile causa, poi. «Uno scacco della vita ci riguarda due volte, sia perché tale scacco avrebbe potuto prodursi in noi, sia perché uno scacco potrebbe venire da noi»¹³. Non appena ciò appare chiaro alla coscienza, essa sospetta di ogni nuova vita. Di più: sospetta della vita in sé, poiché in questa il successo perde ogni carattere necessario. Ai viventi è tolta la garanzia della forma, perché il meccanismo che abitualmente genera “l'identico dall'identico” può improvvisamente ritrovarsi sospeso.

«Dal momento che la vita è passibile di scacco, tutte le sue riuscite sono degli scacchi evitati»¹⁴. Qual è il sentimento della vita riuscita, consapevole di aver evitato lo scacco? Di fronte al fatto compiuto della mostruosità, la vita riuscita sperimenta la soddisfazione brutale della propria riuscita, in maniera simile alla soddisfazione del sopravvissuto di fronte al morto, di cui parla Canetti. Il mostro avremmo potuto essere noi. Ma non lo siamo, e la nostra è una gioia vile, e tanto più spietata in quanto la nostra stessa riuscita ha natura altrettanto fortuita.

IV. La tendenza a produrre “l'identico” rimane una tendenza. Essa non supera mai il suo valore di consuetudine. In questo modo diventa concreta la possibilità di illustrare l'esito della riproduzione attraverso una formula opposta. Ricondurre il mostro alla serie della moltiplicazione dei viventi sortisce il duplice effetto di normalizzare la mostruosità, ossia di sancire la sua unità strutturale, il suo accordo con il piano anatomico fondamentale, e di fissare nel processo all'origine di tale serie un principio mostruoso che si esprime nella capacità di produrre una differenza. Sono i modi di questa produzione a richiamare in seguito la varietà di teorie che hanno lo scopo di chiarirli – in Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, per esempio, è necessario che si produca un intervento

13 G. Canguilhem, *La mostruosità e il portentoso*, cit., p. 239.

14 *Ibidem*, p. 241.

ambientale. Ma la molteplicità delle forme viventi, questa straordinaria abbondanza, tanto copiosa e profusa, non avrebbe avuto luogo in assenza della capacità della vita di compiere un esercizio plastico. La vita, è banale dirlo oggi, è un perpetuo movimento, e di questo movimento il mostro è espressione *visibile*.

Occorre chiarire il punto: questa espressione deve essere intesa a prescindere dalla posizione che il mostro occupa nella serie infinita della riproduzione. Essa ha valore indipendentemente dal fatto che il mostro contribuisca o meno a far mutare la vita. Il problema che qui si ritrova, quello di distinguere la patologia dalla mutazione, è per noi evitabile. Il mostro va colto, piuttosto, come la manifestazione della capacità della vita di rivelare i suoi stessi principi. Il *momento* è il suo tempo proprio – e, del resto, la vita mostruosa è una vita momentanea: poiché la loro funzione specifica è annunciare, i mostri muoiono poco dopo essere venuti al mondo. Ogni teoria della mostruosità deve sin dall'inizio fare i conti con il fatto che il suo oggetto si dà nella forma dell'apparizione. Non sorprende che gli antichi vi scorgessero, di volta in volta, caso dopo caso, dei significati profetici, delle allegorie, delle tracce ulteriori. Nondimeno, il mostro non va inteso simbolicamente. La capacità che esprime, è espressa *direttamente*. Appare senza alcuna necessità di mediazione. Il mostro non rimanda a una realtà differente da quella stessa che lo produce, come una metafora o un'analogia. Esso non simboleggia nulla. Al contrario, il movimento interno alla vita, il suo potere deviante, lo *vediamo* nel mostro, che ritrova così il suo senso di *ostenta*. Ogni vita nasce nuda, ma la vita mostruosa vuole che di sé si veda *prima di tutto* la nudità. Questa sua chiarezza, che è anche una forma di insolenza, esibisce quanto nella vita vi è di massimamente oscuro, l'attitudine a esaurirsi in una convulsione. La materia vivente, con i suoi spasmi vitali, è mostruosa sin dal principio: essa sorge dal caos. Lo stesso momento della creazione rifiuta la regola della similitudine e non vi è bisogno di porre questa formula sotto una lente teologica per scoprirne la validità: a un certo punto, in un mondo materiale si produce un mondo vivente. Tale produzione non può che essere mostruosa, alla maniera di una sorgente da cui nasca un pesce solo perché vi è dell'acqua.
