
Politici e parlanti? I Cinocefali, i Pigmei e un gigante

Gianluca Briguglia

Abstract: The human being is a political and speaking animal. Other beings, even with monstrous features, like Pygmies and Cynocephales in particular, seem to have similar characteristics. This article analyzes some elements of the debate on the humanity of these beings.

Keywords: Pygmies, Cynocephali, Nimrod.

A metà del Trecento, l'inglese Giovanni di Mandeville di ritorno da un viaggio (in gran parte immaginario) in oltremare, decide di scrivere il *Libro delle meraviglie del mondo*, che si presenta come descrizione di ciò che avrebbe visto, e che in realtà si abbevera a moltissime fonti precedenti. Tra le genti favolose di cui parla c'è anche una popolazione molto particolare, che abiterebbe l'isola di Nacumera: «Et touz les hommes et le femmes de celle isle ont testes de chiens et sont appelez Canopholez»¹.

È il popolo dei Cinocefali, gli esseri spaventosi dalla testa di cane, di cui si parlava da millenni. Tutti ne avevano sentito parlare almeno per la diffusissima apocrifia *Epistula Alexandri*, in cui si descriveva un loro numeroso attacco all'esercito di Alessandro in lontane foreste dell'oriente². Che fossero combattenti speciali doveva pensarlo Paolo Diacono, che racconta un espediente messo in atto dai Longobardi per forzare il blocco del popolo degli Assipitti, molto più numerosi, che non li lasciavano penetrare nel vasto territorio della Mauringa. Dopo molte incertezze i Longobardi «fingono di avere nel proprio accampamento dei Cinocefali, cioè degli uomini dalla testa di cane, e fanno circolare tra i nemici la voce che questi combattono senza mai stancarsi, bevono il sangue umano e, se non riescono a metter le mani su di un nemico, succhiano il proprio»³. Inutile dire che gli Assipitti decidono di ritirarsi in buon ordine e i Longobardi penetrano in una vasta area germanica.

Anche i Cinocefali di Mandeville sono ottimi combattenti, seminudi, muniti di lance e cannibali, perché quando catturano un loro nemico se ne cibano. Scelgono inoltre un re – e hanno dunque un'organizzazione politica –, che è molto ricco e che ha attorno al collo trecento perle, che rappresentano altrettante preghiere al loro dio, da recitare ogni giorno.

Quei Cinocefali sono però «gentz resonables et de bon entendement»⁴, con un loro culto religioso particolare, perché adorano il bue, e sono talmente religiosi che ciascuno di loro porta un bue d'argento sul capo, come segno di devozione.

Mandeville qui non fa che riprendere integralmente un precedente avvistatore di Cinocefali, e cioè Odorico da Pordenone, che negli anni Trenta del Trecento, in seguito

ad alcuni suoi viaggi avventurosi, aveva già parlato del bue d'oro o d'argento portato sulla fronte da questi strani esseri. Anche i suoi Cinocefali sono robusti, coraggiosi in guerra, mangiatori di nemici – ma solo se i prigionieri non vengono riscattati –, e vanno in giro seminudi «null'altro portando se non una tovaglia, con la quale si coprono le vergogne»⁵ e hanno un re che recita trecento preghiere per le trecento perle che porta. Questo re, ammette Odorico, «sa amministrare e far osservare molto bene la giustizia, per il che chiunque può viaggiare sicuramente nel suo regno»⁶, come anche Odorico, c'è da scommettere, avrebbe fatto. Tuttavia Odorico fa confusione, perché mette insieme, con qualche aggiunta, la descrizione di due diverse isole di cui aveva già parlato Marco Polo.

Nel *Divisament dou monde*, Marco Polo accennando all'isola di Maabar, di cui parla appena dopo aver descritto l'isola dei Cinocefali, riporta ad esempio il culto del bue e della sua effigie, che Odorico attribuisce erroneamente agli esseri dalla testa canina. Marco Polo, sui Cinocefali, si limita a dire che l'isola di Angaman è molto grande, che essi non hanno un re e che «sono come bestie selvagge»⁷. Marco Polo assicura però che si tratta di una popolazione degna d'interesse, dove tutti hanno testa, denti e naso come dei grandi cani mastini:

Or sachiés tout voiremant que tuit les homes de ceste yslle ont chief come chien et dens et iaux come chiens: car je voç di qu'il sunt tuit semblable a chief de grant chienz mastin⁸.

Si tratta di una popolazione estremamente crudele, cannibale con gli stranieri, che abita un territorio ricco di spezie, di carni e di frutti a noi sconosciuti:

Il ont especeries aseç; il sunt mout cruel jens: il menuient les omes, euti cil que il peut prandre, puis qu'il ne soient de lor jens. Il ont grant abonda[n]ce de toutes meineres d'especeries; lor viande est [ris] e lait et cars de toutes manieres⁹.

Insomma in questi “osservatori” i Cinocefali sono esseri dalle caratteristiche spaventose e dai costumi selvaggi, almeno per quanto riguarda il cannibalismo e forse la seminudità, ma sono popolazioni organizzate e di fatto, sembrerebbe, umane. Per Mandeville sono addirittura genti ragionevoli e d'intelletto e non manca loro una marcata impronta sociale e civile, almeno a giudicare dalle bellissime miniature del famoso manoscritto del *Livre des merveilles*, che comprende i resoconti di Marco Polo, Oderico da Pordenone e Giovanni di Mandeville e che raffigura i Cinocefali vestiti elegantemente con l'effigie della loro divinità sul capo¹⁰ o che maneggiano le spezie di cui la loro isola è piena.

Tutti questi racconti, pur nella varietà della loro natura¹¹, manifestano un gusto per il meraviglioso e il diverso,

un'apertura e una spinta verso mondi lontani, un processo di appropriazione e avvicinamento, che condurranno a opere come le *Relazioni universali* di Giovanni Botero della fine del XVI secolo, che segnerà uno dei momenti di proiezione dell'Europa sul Globo.

Un ultimo osservatore dei Cinocefali, ma cronologicamente il primo di questa breve serie, è particolarmente interessante. Nella sua *Storia dei Mongoli*, frutto di una missione presso i Tartari per conto del papa, Giovanni di Pian di Carpine, della prima generazione francescana, riferisce di una popolazione particolare, quella dei Samogedi, che pur vivendo in modo primitivo sembra marcare un confine geografico della civiltà. I Samogedi infatti vivono di caccia e si vestono di pelli, ma sono prossimi, quasi in contatto con *quaedam monstra*¹². I primi esseri mostruosi che si possono incontrare, ma non gli unici, in un'area che sembra essere siberiana, hanno la figura e la testa umana, ma hanno i piedi bovini e il volto canino. Ciò che per noi è qui più interessante è che di questi esseri si sottolinea anche l'incapacità di un compiuto linguaggio umano:

Dicevano due parole come gli uomini e alla terza latravano come i cani; così, ad intervalli, inframezzavano dei latrati, ma poi tornavano al loro comportamento naturale (*ad naturam suam redibant*), così si poteva capire ciò che dicevano¹³.

Andando dunque a ritroso sembra dunque che l'ottimismo di Mandeville, sull'umanità di questa popolazione, che ora non si trova però più nelle isole dell'Oceano Indiano ma nell'Asia continentale, sia stato eccessivo, dal momento che secondo Giovanni di Pian di Carpine i Cinocefali parlano e latrano, anche se il loro comportamento naturale, la «loro natura», sembra essere quella di esseri capaci di parola, sebbene siano in qualche modo disturbati da un impulso a latrare¹⁴. Tanto più che alcuni manoscritti, lo si desume dagli apparati dell'edizione critica citata, presentano l'espressione *ad mentem* anziché *ad naturam*, come se i Cinocefali dopo aver latrato tornassero al loro pensiero corretto, come se riprendessero il ragionamento, che sarebbe così intervallato da momenti di cesura, data dai latrati.

D'altra parte uno dei testi più diffusi sulle popolazioni favolose lo diceva già molti secoli prima, per il loro latrare e mangiare carne cruda, ancor prima che per il loro aspetto, questi esseri sono bestiali:

Si dice che i Cinocefali vivano in India e abbiano teste di cane e che ogni parola che proferiscono venga corrotta con latrati che vengono ad essa mischiati; e mangiando carne cruda sono più simili alle bestie che agli esseri umani¹⁵.

Ecco un punto importante. Mischiando latrati e parole¹⁶, avendo un linguaggio che non sembra completo, possono essere considerati davvero umani? Non sarà la loro società, la loro politicità, dunque la loro umanità messa in crisi proprio dal loro latrato ricorrente?

Agostino stesso, in un passo noto su cui torneremo tra breve, interrogandosi sull'umanità di alcuni popoli fantastici che il mondo greco-romano gli presentava e che erano addirittura raffigurati nella piazza del porto di Cartagine, si mostra scettico proprio sulla natura umana dei Cinocefali:

Altri uomini, o presunti tali, erano raffigurati nel mosaico della piazza del porto di Cartagine, in seguito a notizie ricavate da libri di fatti più o meno curiosi. Per non parlare poi dei Cinocefali, che sembrano in realtà più animali che uomini, per le loro teste di cane e per i loro latrati¹⁷.

Del resto in molti trattati antichi e medievali di filosofia del linguaggio è proprio il *latratus canis* a indicare spesso quasi per definizione la differenza tra il linguaggio umano, significativo, e un certo tipo di verso degli animali¹⁸. Il latrato, che non è il semplice abbaiare, è capace di esprimere intenzionalmente ira, o dolore, o gaudio e sembra differenziarsi da altri tipi di versi per una sua volontà incompiuta di comunicazione, come le interiezioni umane¹⁹.

Già Sesto Empirico aveva però proposto delle considerazioni che filtrano in qualche modo nelle epoche successive:

Anche se non comprendiamo le voci degli animali, così detti irragionevoli, non sarebbe del tutto assurdo pensare che essi discorrono tra loro senza che noi li comprendiamo. Anche quando udiamo la voce dei barbari non la comprendiamo, anzi, ci fa l'impressione di essere un suono uniforme²⁰.

Animali come barbari, ancor prima che il contrario. E certo i Cinocefali oscillano, in questi racconti, tra entrambi gli aspetti. Barbari lo sono certamente, animali forse in parte. E se il latrato del cane non sarà mai capace di comunicare un pensiero su utile e nocivo, su giusto e ingiusto, cioè non sarà mai autenticamente umano e politico, ma si colloca comunque ad un livello più alto del semplice verso o suono prodotto da altri animali (o dell'abbaiare che non vuole comunicare), che ne è del latrato dei Cinocefali? Il loro mischiare latrati e parole li qualifica come animali o come umani? Se Agostino dubita della loro umanità e il *Liber monstruorum* e Giovanni di Pian di Carpine sembrano voler diminuire il tasso di ragionevolezza di una popolazione così crudele, violenta e mostruosa, varrà qui la pena di sottolineare innanzitutto che i Cinocefali non sono certo gli unici esseri la cui umanità (e dunque politicità) è messa in forte dubbio anche per una sorta di presunto deficit linguistico.

Tra gli strani esseri spesso accostati ai Cinocefali nella descrizione di popoli mostruosi ci sono infatti i Pigmei, sulla cui umanità sempre ci si interroga, ma anche, all'opposto per la loro taglia, i giganti, sulla cui natura di esseri parlanti e politici si pongono meno questioni, fatto salvo il caso di un gigante particolare, il biblico Nembrot (o Nimrod), che è la causa stessa proprio della confusione delle lingue. A che titolo questi esseri possono dirci qualcosa dell'animale politico e parlante e che tipo di attenzione intellettuale hanno saputo produrre? Se le fonti dei discorsi su questi esseri sono molte e antiche²¹, è Agostino che gioca un ruolo fondamentale, insieme a Isidoro di Siviglia, nello stabilire la legittimità di un'indagine su questi esseri. Nella pagina che abbiamo già citato a proposito dei Cinocefali, Agostino sembra infatti in primo luogo dare credibilità all'esistenza di popoli di questo tipo, o quanto meno mostra di non scomporsi di fronte a questa possibilità. Per lui infatti il problema non è l'aspetto o la mostruosità, ma l'appartenenza, o meno, di questi esseri al genere umano:

Sorge ancora un altro problema: dai figli di Noè, o piuttosto da quell'unico uomo da cui anch'essi provengono, si deve credere che abbia avuto origine una razza di mostri umani? Di essi parla anche la storia profana; risulta che qualcuno avesse un solo occhio; taluni avevano i piedi rovesciati; altri erano di due sessi e avevano la mammella destra di un uomo e quella sinistra di una donna, e accoppiandosi potevano concepire e generare alternativamente; altri non avevano la bocca e respiravano soltanto per mezzo delle narici; altri ancora erano alti quanto un gomito e perciò dai Greci erano detti Pigmei; in qualche posto le donne potevano concepire all'età di cinque anni e non vivevano più di otto. Raccontano pure che esisteva un popolo di uomini che avevano una sola gamba e non flettevano il ginocchio, pur essendo velocissimi: si chiamano Sciopodi, perché d'estate, quando sono sdraiati per terra, si proteggono con l'ombra dei propri piedi. Altri poi non avevano la testa ed i loro occhi si trovavano sulle spalle²².

Non è difficile riconoscere il corteo delle "razze pliniane" che sono spesso citate insieme. Ciò che è interessante è però che Agostino ne faccia una sorta di breve esperimento intellettuale per ribadire la sua teoria monogenetica dell'umanità, la quale accetta l'esistenza di casi apparentemente eccezionali, straordinarietà di individui e popolazioni che non mettono teoricamente in questione l'unica cosa importante, cioè che si è umani se si discende da Adamo. Infatti,

non è indispensabile credere a tutto quello che si dice su questa razza di uomini; nessun cristiano, tuttavia, può dubitare che dal primo uomo tragga la sua origine ogni uomo che nasce, cioè un animale razionale mortale, per quanto insoliti possano risultare alla nostra sensibilità l'immagine o il colore, o quali che siano la forza, le parti e la qualità della sua natura. Risulta chiaro comunque quello che è un tratto comune della sua natura e quello che invece è straordinario per la sua rarità²³.

Se è possibile assistere alla presenza di esseri umani che portano elementi di deformità o anche di mostruosità, si può anche pensare che intere popolazioni abbiano assunto certe caratteristiche. C'è chi nasce con cinque dita, dice Agostino, e questo non vuol dire che non sia umano o che Dio non abbia voluto che ciò accadesse. Se ci sfugge la bellezza generale del disegno divino possiamo essere turbati da ciò che ci sembra deforme, anche se in realtà non lo è, perché risponde a una logica più ampia che ci sfugge. Si sa di un uomo, ricorda Agostino ai suoi lettori contemporanei, che, in una città vicina ad Ippona, ha i piedi e le mani a forma di mezzaluna e con solo due dita. Se tutto un popolo avesse queste caratteristiche, che cosa impedirebbe di considerarlo comunque umano e quindi discendente da Adamo? Esistono gli ermafroditi, si sono dati casi di nascite di un uomo con due teste e due petti – sembra di capire che Agostino si riferisca a un caso famoso al suo tempo di gemelli siamesi – che visse molto a lungo. Tutti costoro sono animali razionali mortali, e dunque essere umani, e lo stesso può essere detto di ipotetiche intere popolazioni con caratteristiche eccezionali (ammesso che esistano davvero, chiarisce Agostino):

Perciò non deve sembrarci assurdo che, come esistono fra gli individui e tra i popoli taluni uomini mostruosi, così in tutto quanto il genere umano esistono taluni popoli mostruosi. Per questo il modo più cauto con cui risolvere la questione mi pare il seguente: o ciò che è stato scritto intorno a questi popoli è falso,

o, se è vero, non si tratta di uomini, o, se si tratta di uomini, provengono da Adamo²⁴.

Le considerazioni di Agostino sono un modello di inclusività, che salva sia il monogenismo che le "rarità" della natura e che integra il mostruoso in un disegno più ampio di umanità.

Sempre in un discorso su esseri bizzarri, ninfe, silfi, i Pigmei e «altri spiriti» – lo menzioniamo qui per questo – Paracelso utilizzerà invece in modo esclusivo la fiducia nell'esistenza di strani esseri e nell'*Astronomia magna* proporrà addirittura una discendenza «non adamica», e quindi non del tutto umana o forse nient'affatto umana, per le nuove popolazioni scoperte nel continente americano:

Su questa terra siamo tutti figli di Adamo. Ma che ne è delle creature incontrate nelle isole e di cui ignoravamo l'esistenza? Il mistero resta intero. Sono figli di Adamo venuti ad abitare queste isole sconosciute? Questo non è possibile. Sono forse la posterità di un altro Adamo? Difficilmente si ammetterà che ci siano apparentati per sangue e carne. Bisogna anche tener presente che se Adamo fosse rimasto in paradiso, un altro Adamo forse sarebbe nato, ma senza l'immagine di Dio, come questi abitanti delle nuove isole. Sulla nostra terra forse esiste questo e una moltitudine di specie animali e di razze umane sulle quali abbiamo bisogno di essere edotti²⁵.

Non poteva esserci circolarità più paradossale: l'esistenza di popolazioni mostruose confermava in Agostino una visione monogenetica che integrava nell'umano certe forme di mostruosità, mentre la scoperta di popolazioni umane in Paracelso sembra confermare, almeno in quel passaggio, il mostruoso come non umano a cui le nuove popolazioni sono poligeneticamente associate.

Insomma queste popolazioni assumono anche un ruolo di caso limite, per testare idee e per lasciarsi provocare filosoficamente dalla loro esistenza. A modo suo anche Isidoro di Siviglia razionalizzava il discorso su questi fenomeni. Nel capitolo *De portentis* delle *Etimologie*²⁶ egli stabilisce che un fenomeno portentoso non è qualcosa di contrario alla natura, ma *contra quam est nota natura*²⁷. Che poi si possano chiamare *portenta*, *ostenta*, *monstra*, *prodigia* dipende anche dalla loro funzione specifica di prevedere, mostrare, chiarire qualcosa del futuro. Con Isidoro siamo in una visione per così dire semiotica del prodigioso e del mostruoso, quindi in un altro ordine di razionalità rispetto ad Agostino, ma sempre per assecondare l'idea che certe stranezze o deformità vadano integrate in un universo di senso e non semplicemente rifiutate. Fanno parte dei fenomeni portentosi per esempio il nascere con sei dita o tutte quelle modificazioni di taglia o di forma di una parte del corpo o di tutto il corpo, come la piccolezza del corpo, e «ne sono un esempio i nani, o quelli che i greci chiamano Pigmei, perché hanno la statura pari a un cubito», ma anche la grandezza di certe parti, o di un capo informe, oppure altri fenomeni come «la grandezza di alcune parti: ad esempio, un capo deforme; o perché dotati di membra superflue, come chi ha due teste o tre mani, ovvero i cosiddetti *cynodontes*, cioè *aventi denti di cane*, dotati di una doppia fila di denti. Altri per il mancato sviluppo di parti del corpo [...]»²⁸. Gli esempi di Isidoro si moltiplicano, fino ad arrivare, come in Agostino, alla possibilità che le deformazioni si applichino non solo a sin-

goli individui, ma a intere popolazioni: «Come tra le singole genti si danno alcuni esseri umani mostruosi, così all'interno del genere umano considerato nel suo complesso esistono alcune genti costituite da mostri, come i Giganti, i Cinocefali, i Ciclopi e altre simili»²⁹.

Cinocefali, giganti, Pigmei e molti altri, spesso associati in racconti fantastici, ma anche casi di studio o "figure" interessanti del politico (ma non solo), come stiamo vedendo, come elementi narrativi di interrogazioni più ampie. È allora interessante sottolineare brevemente anche alcune caratteristiche di una figura particolare di gigante, quella di Nembrot, e della strana lingua non politica dei Pigmei. Di Nembrot³⁰ basterà ricordare come esso sia certamente soprattutto legato all'episodio della torre di Babele, origine della confusione delle lingue, ma come il «grande uccisore al cospetto di Dio», come viene interpretato il suo essere *venator*, cacciatore³¹, sia anche figura eminentemente politica³². Nembrot è il gigante brutale che con la forza cieca assoggetta intere popolazioni e fonda le grandi città dell'antichità più arcaica, Babilonia, Ninive, Uruch, Accade. Ad esso si incorpora dunque l'idea di un potere che è violento, ma che è in certo modo fondativo della convivenza politica. In Ottone di Frisinga questa ambivalenza è molto chiara. Nella sua *Cronaca*, Ottone sottolinea come la discendenza del gigante, in particolare Belo e Nino, fosse tutta caratterizzata dalla conquista e dalla fondazione di città, cioè del primo grande impero della storia umana. Quello che sorprende è come Ottone componga questa storia su fonti concettualmente eterogenee. Da un lato infatti egli utilizza Eusebio, che descriveva i primi tempi dell'umanità come epoche senza città, senza civiltà, con gli esseri umani che vivono come animali, dall'altro rinforza questo racconto con la narrazione ciceroniana, che a sua volta considera che i primi tempi fossero caratterizzati da vita animalesca, senza leggi, senza istituti come il matrimonio, ma utilizza questo materiale per mostrare come la conquista della stirpe di Nembrot sia stata facilitata da questo stato ferino degli esseri umani e come sia stata proprio la violenza, in questo senso, a far nascere la civiltà. È questo il senso politico di un gigante violento e alla fine furioso? Se in Cicerone lo stato ferino dell'umanità delle origini si trasformava in uno stato di civiltà era grazie all'avvento di un *vir magnus et sapiens* che, con la parola, convince gli altri a unirsi, a convivere e a darsi leggi e regole, in Ottone, che cita Cicerone, ma omette di ricordare questo mitico uomo grande e sapiente, è la forza ciò che raduna, che raccoglie, che spinge insieme gli uomini. Origine e scaturigine della politica è la violenza di un gigante e della sua stirpe. Basterà ricordare solo il Nembrot del Dante della *Commedia*, per rendersi conto dell'intrinseca politicità di questa figura. Il gigante, introdotto dal suono del corno che è esplicitamente messo in relazione con Carlo Magno e con la guerra, è confuso da Dante con le torri di una città. Nembrot è, almeno per qualche istante, la città stessa, di cui rappresenta la grandezza, ma forse anche la sproporzione originaria, cioè la violenza che le ha dato origine e che rimane come sua estrema possibilità di disgregazione. C'è qualcosa di bestiale negli animali politici e parlanti che sono gli esseri umani? Quello di Nembrot è il richiamo ad una barriera che può cadere in ogni momento? Certo le parole del Nembrot dantesco sono un'allusione più che esplicita alla

confusione di Babele, ma non è significativo che questo gigante politico non riesca a far altro che urlare una frase che nessuno può comprendere, come un ritorno allo stadio di interiezione, di linguaggio che non può comunicare, forse peggio ancora che il latrato di un cane (o di un Cinocefalo)³³?

All'opposto della taglia dei giganti, i Pigmei pongono dei quesiti sulla loro capacità di essere politici e parlanti del tutto simile a quella degli esseri dalla testa canina. La loro unica differenza visibile con gli esseri umani è data appunto dalle dimensioni. Inoltre sembrano avere un culto, quello del sole, sembrano capaci di fare guerre (contro le gru, secondo il mito antico), e hanno un linguaggio che sembra completo. Pietro d'Alvernia non la pensa così: il loro culto solare si riduce a una sorta di applauso al sorgere del sole, che è più che altro un'esplosione irriflessa di gioia del loro corpo esposto al calore, come fanno certi fiori; la loro guerra contro le gru non scaturisce da riflessione, ma dal pericolo che avvertono istantaneamente che gli venga sottratto del cibo³⁴.

Si concentra particolarmente sul loro linguaggio Alberto Magno. Certamente i Pigmei sanno imparare, sanno emettere suoni articolati. Non sono però gli unici a farlo. Anche gli elefanti imparano a fare delle cose al comando dell'addestratore e molti animali sanno emettere suoni. I Pigmei però possono riprodurre i segni vocali, e sono all'apparenza capaci di parlare. I Pigmei articolano dei suoni che sembrano parole. Sono dotati di ragione e sono dunque umani? La risposta passa attraverso l'analisi del loro parlare e del loro essere politici. Collegare un suono a una cosa o a un evento è solo il primo livello di un linguaggio. Suoni, come segni, e cose devono essere denudati del loro carattere istantaneo e puntuali per essere resi fruibili dall'intelletto, che li rende oggetto e materia d'astrazione, li universalizza. Si tratterebbe, nel linguaggio puntuale di Alberto, del passaggio tra «l'ombra della ragione», dove la ragione si manifesta, ma quasi per mancanza, alla «luce della ragione», dove la ragione illumina e determina il pensiero. I Pigmei hanno un linguaggio che è la semplice indicazione di cose, che non ha astrazione, che non ha capacità di trarre conseguenze, di prevedere, di comunicare al di là di quest'ombra della ragione che li avvicina piuttosto ai malati di mente. Parlano, ma senza dare vero senso, ed è questa la specificità del loro linguaggio, che non è la semplice emissione di versi, non è il semplice livello animale, ma una zona intermedia.

Ne consegue che non possono neppure vivere politicamente: «Il pigmeo non conserva una comunità perfetta e le leggi, ma in queste cose segue piuttosto l'impeto della natura, come altri animali»³⁵. Sfiutati dalla ragione, ma essendone privi, i Pigmei non possono stabilire sillogismi, neppure il sillogismo pratico. Sono così drammaticamente incapaci di fare qualcosa in vista di qualcos'altro, di organizzare una vita comune, oltre che di distinguere l'onesto dal turpe e non hanno vita morale e per tutti questi motivi «rimangono sempre selvaggi senza avanzare mai verso una possibilità di vita civile»³⁶. Non sono semplicemente animali, ma non possono neppure essere considerati esseri umani. Senza concetti, perché hanno un linguaggio allucinato e non veramente comunicativo, senza morale, perché privi di un ragionamento al quale uniformare il proprio comportamento, senza una vera prassi,

sono di fatto non politici e non parlanti, anche se non hanno neppure un posto nella lista dei semplici animali gregari di cui parlava Aristotele (e che anche Alberto Magno riprende), a cui sono superiori.

I Pigmei vanno dunque collocati appena fuori del perimetro dell'umanità. È la stessa sorte dei Cinocefali? Abbiamo già visto che pur riconoscendo tutti i loro osservatori elementi di bestialità e mostruosità, il quesito sul loro essere umani resta come sospeso o addirittura risolto favorevolmente, pur senza troppi approfondimenti.

Il quesito era però già stato posto nel nono secolo e fatto oggetto di una breve trattazione dal monaco Ratramno di Corbie. Nell'*Epistola de cynocephalis*, Ratramno cerca di rispondere alla domanda esplicita che il vescovo Rimberto gli aveva fatto pervenire: «che cosa si deve credere a proposito dei Cinocefali? Che siano discendenti di Adamo o che abbiano anime di animali?»³⁷.

Se si seguisse ciò che viene detto da alcuni bisognerebbe considerare i Cinocefali come delle bestie e non come degli uomini, dal momento che, ammette Ratramno citando, sembra, le informazioni che il vescovo gli aveva trasmesso con una sua lettera, hanno un viso di cane e latrano. Gli esseri umani sono fatti per guardare in alto³⁸, per ammirare il cielo, mentre i cani hanno un collo che li spinge a guardare in basso e un muso che serve a stare per terra. Inoltre *homines loquuntur, canis vero latrant*³⁹. Questa loro natura sembra spingerli verso il mondo dei bruti. Tuttavia alcuni riportano anche altre caratteristiche di questi esseri, che vanno nella direzione opposta: seguono certe leggi che consentono loro di vivere in società, come è testimoniato dal fatto che hanno delle città; conoscono l'agricoltura; hanno il senso del pudore, perché non vivono nudi come fanno le bestie, ma coprono le zone del loro corpo; sembra anzi che non vestano solo di pelli, ma abbiano la capacità di produrre abiti.

Gli elementi a favore sono discriminanti e ci indicano non solo la natura dei Cinocefali, ma anche gli indizi certi più ampi di un possibile *divide* tra esseri umani e bestie. Si dice infatti che la *civitas* indichi uno stato di convivenza umana di chi condivide le stesse leggi. E non è possibile che esista il diritto senza che ciò non sia deciso dal consenso comune⁴⁰. I Cinocefali hanno dunque una forma di diritto, il che presuppone un livello di accordo e di capacità di comunicazione di tipo umano. Anche l'agricoltura è un indizio forte, perché si tratta di un'arte, che necessita di conoscenze e della loro trasmissione. Bisogna saper distinguere i tipi di semi, di terra, i principi delle azioni necessarie, bisogna possedere una *scientia* della coltivazione. Allo stesso modo la produzione di stoffe e abiti è in primo luogo un'applicazione di ragione, un insieme di tecniche escogitate da anime "razionali". A quest'aspetto tecnico si aggiungono le motivazioni anche morali dell'uso degli abiti, e cioè il coprirsi per non provare vergogna e per una condotta onesta. Distinguere l'onesto dal turpe è un atto di giudizio, cioè di ragionamento. Non è infatti possibile provare vergogna, arrossire, se non in presenza di una «cognizione di cosa sia onesto». Tutti questi esempi depongono a favore della razionalità dei Cinocefali, cioè dell'elemento più importante della natura umana:

Inter honestum turpeque discernere, artisque scientia pollere, iura pacis concordiaeque condere, nec sine iudicio rationis nec

*praeter acumen ingenii, fieri possunt. Qua de re cum talia dicitis apud Cenocephalos videri, rationalem eis inesse mentem reipsa testificamini. Hinc vero a bestiis ratione tantummodo discernitur. Quae, quod videtur inesse his de quibus loquimur, homines potius quam bestiis deputandi videtur*⁴¹.

I Cinocefali possiedono inoltre animali domestici e dunque condividono con tutti gli esseri umani quel potere di dominio sulle bestie attribuito agli umani nel libro della *Genesi*.

Ratramno di Corbie aggiunge poi un argomento ulteriore e distinto, quello dell'esistenza di un santo dal volto canino, san Cristoforo, che la tradizione vuole appartenuto al popolo dei Cinocefali e convertitosi, attraverso vicende miracolose e meravigliose, al cristianesimo. Del resto, Ratramno proprio in quel punto decide di rifarsi al capitolino su mostri e portenti di Isidoro di Siviglia, non tanto per sottolineare il carattere portentoso dell'esistenza di mostri o di nascite mostruose – come quella della donna che partorì un serpente –, ma proprio per ribadire che alcuni di questi esseri o di queste popolazioni non sono solo prodigi, ma possono rientrare nel perimetro dell'umanità, quando ne possiedono il carattere della razionalità. È il caso di san Cristoforo Cinocefalo, venerato soprattutto nelle chiese orientali, come mostrano la sua vita, la sua conversione e le sue virtù, raccontate nelle leggende e nella passione di san Cristoforo, ed è probabilmente il caso dell'intero popolo dei Cinocefali, come testimoniano gli argomenti di ragione addotti da Ratramno.

Perché abbiamo dunque evocare qui questi testi, peraltro noti, su esseri fantastici e dal carattere eterogeneo? Hanno una rilevanza in un discorso sull'animale politico e parlante e vanno relegati all'ambito del bizzarro e del mostruoso?

Un primo elemento di interesse è dato dall'elemento linguistico e comunicativo. Dal latrato dei Cinocefali, alla lingua (forse) allucinata dai Pigmei, all'urlo di Nembrot che non è capace di comunicazione e che allude alla confusione delle lingue, questi esseri incuriosiscono, a volte (ma non sempre) spaventano per una presunta incompiutezza linguistica. Il punto più interessante ai nostri fini è però quello strettamente politico, cioè il fatto che nel caso dei Cinocefali, ma anche dei Pigmei, i quesiti che vengono posti siano soprattutto pertinenti al loro esistere come popoli. Se Agostino e Isidoro trovavano il modo di integrare i popoli mostruosi sulla base del loro essere in scala maggiore ciò che i mostri "individuali" degli esseri umani già erano, e cioè dei possibili discendenti di Adamo, allora è sull'indizio della loro vita "politica" – e non del loro aspetto fisico – che ci si poteva chiedere se fossero "più umani o più bestiali". Naturalmente le risposte sono varie e a volte implicite. I Cinocefali sono spesso spazialmente collocati ai confini del mondo conosciuto, quasi a metterlo sotto pressione esterna, ma nel loro essere politici e parlanti condividono le caratteristiche fondamentali dell'umanità. Per Ratramno hanno delle città e quindi una nozione del diritto e del consenso, hanno una morale, delle tecniche e delle arti e devono dunque anche avere un linguaggio. Com'è ovvio, hanno un vantaggio "fattuale" rispetto ai Pigmei, cioè l'esistenza di un membro del loro popolo che è stato battezzato, ha abbracciato il cristianesimo ed è diventato martire e santo. L'evocazione del bat-

tesimo di Cristoforo Cinocefalo, da parte di Ratramno, non può inoltre non farci rammentare anche il tema del passaggio attraverso le acque, con tutti i suoi richiami ai molteplici sensi della Scrittura, e dunque all'accesso da un mondo all'altro. In questo senso il santo cinocefalo è particolarmente indicato per indicare una porosità tra l'animalità ferina e quella umana. Non hanno la stessa fortuna i Pigmei, il cui linguaggio, apparentemente molto più simile a quello umano, viene ridotto al rango dell'espressione di una sorta di inguaribile demenza, che li distingue dagli animali bruti, ma non li eleva all'umanità piena. Esistono dunque delle esperienze sociali e linguistiche – e quelle dei Pigmei lo sono – che in certo modo imitano il linguaggio e la politica. I Pigmei restano fuori del perimetro dell'umanità, ma in certo modo avvertendo delle sempre possibili contraffazioni dell'umano e di un elemento bestiale e ferino che pure caratterizza gli esseri umani. Un ruolo simile riveste forse il gigante, di cui abbiamo solo accennato, la cui umanità è quella della violenza del potere, che contraddice addirittura la comunicazione, e che resta come deposito di forza brutale al cuore originario del percorso politico. Si tratta insomma di figure capaci di interrogare, interpellare, mettere sotto pressione, in modo inclusivo o esclusivo, il nocciolo parlante e politico che dà luogo all'umanità.

Bibliografia

Fonti

Agostino = Agostino, *La città di Dio*, XVI, 8, tr. it. L. Alici, Milano, 1984.

Alberto Magno = Alberto Magno, *De animalibus libri XXVI*, ed. H. Stadler, Aschendorff, Münster 1916, vol. II et *Quaestiones super de animalibus*, in *Alberti Magni opera omnia*, a cura di E. Filthaut, Aschendorff, 1955, q. 8.

Botero = Giovanni Botero, *Le relazioni universali*, 2 voll., Torino, 2015.

Epistola Alexandri = *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, a cura di W. Boher, Meisenheim am Glan 1973.

Giovanni di Pian di Carpine = Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei mongoli*, a cura di E. Menestò, tr. M.C. Lungarotti, Spoleto, 1989.

Giovanni di Salisbury = Giovanni di Salisbury, *Il Policratico, ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, tr. U. Dotti, 4 tt., Roma, 2001.

Isidoro di Siviglia = Isidoro di Siviglia, *Etimologie o origini*, ed. bilingue a cura di A. Valastro Canale, Torino, 2004, vol. I.

Liber monstruorum = *Liber monstruorum*, XVI *De Cynocephalis*, 164, a cura di F. Porsia, Napoli, 2012.

Mandeville = Jean de Mandeville, *Le livre des merveilles du monde*, a cura di C. Deluz, Parigi, 2000.

Marco Polo = *Il Milione – Le divisament dou monde*, a cura di C. Segre, Milano, 1982.

Odorico da Pordenone = *Viaggio del beato Odorico da Pordenone*, a cura di G. Pullè, Milano, 1931.

Paolo Diacono = Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, a cura di L. Capo, Milano, 1992.

Pietro d'Alvernia = Pietro d'Alvernia, *Quodlibet VI*, q. 14, in appendice a J. Koch, *Sind die Pygmäen Menschen? Ein Kapitel aus der philosophischen Anthropologie der mittelalterlichen Scholastik*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL, 1930, p. 194-213.

Paracelso = Paracelso, *Astronomia magna*, in K. Sudhoff, W. Matthießen (a cura di), *Sämtliche Werke*, vol. I: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schrift en*, Monaco, 1929.

Ratramno di Corbie = Ratramno di Corbie, *Epistola de cynocephalis*, PL 121, coll. 1153-1156.

Sesto Empirico = Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, a cura di A. Russo, Roma-Bari, 1988.

Tommaso d'Aquino = Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, in *Opera omnia*, cura et studio fratrum praedicatorum 48, Commissio Leonina, Roma 1971.

Studi

Borst 1957-59 = A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinung über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stoccarda, 1957-59, 6 tt.

Briguglia 2015 = G. Briguglia, *L'animale politico e parlante. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma, 2015.

Brilli = E. Brilli, *Brunetto a Babele: l'animale politico e parlante sulla pianura del Senaar*, in questo volume.

Carrara 1998 = E. Carrara, *Popolazioni favolose*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, 1998, p. 646-652.

Eco et al. 1985 = U. Eco – R. Lambertini – C. Marmo – A. Tabarroni, *Latratus canis*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Spoleto, 1985, t. 2, p. 1181-1225.

Falzone 2011 = P. Falzone, *I giganti danteschi tra mito, teologia e scienza. Lettura di Inferno XXXI*, in *Rassegna europea di letteratura italiana*, 37, 2011, p. 11-32.

Friedmann 1981 = J.B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, 1981.

Friedrich 2009 = U. Friedrich, *Menschen und Tiernatur: Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*, Göttingen, 2009.

Gambale – Rosier-Catach 2010 = G. Gambale, I. Rosier-Catach, "Confusio" et "variatio" selon les anciens commentateurs de la Commedia, in *Bollettino di italianistica*, VII, 2, 2010, p. 78-119.

Klingender 1971 = F.D. Klingender, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, Londra, 1971.

Köhler 2008 = T.W. Köhler, *Homo Animal Nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der Naturphilosophische Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leida, p. 419-443.

Lecouteux 1981 = C. Lecouteux, *Les Cynocephales. Etude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XI^e siècle*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 24, 1981, p. 117-129.

Matter 2006 = E.A. Matter, *The Soul of the Dog-Man: Ratramnus of Corbie Between Theology and Philosophy*, in *Rivista di storia della filosofia*, 1, 2006, p. 43-55.

Mazzi 2016 = M.S. Mazzi, *In viaggio nel medioevo*, Bologna 2016.

Montanari 1988 = M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, Roma-Bari, 1988.

Pellegrino 1964 = M. Pellegrino, *Il "topos" dello "status rectus" nel contesto filosofico e biblico*, in A. Stuiber (a cura di), *Mullus: Festschrift Theodor Klauser*, Münster, 1964, p. 273-281.

Quagliani 1977-78 = D. Quagliani, "Nembrot primus fuit tyrannus". "Tiranno" e "tirannide" nel pensiero giuridico-politico del Trecento italiano: il commento a C. I, 2, 16 di Alberico da Rosate, in *Annali dell'Istituto Italiano per gli studi storici*, VI, 1979-1980, p. 83-103.

Rosier-Catach 2006 = I. Rosier-Catach, *Solo all'uomo fu dato di parlare". Dante, gli angeli e gli animali*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 3, 2006, p. 435-465.

Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, in J.-Ph. Genet, *La légitimité implicite*, vol. 1, Parigi, 2015, p. 225-244.

Rosier-Catach 2016 = I. Rosier-Catach, *Babel: le péché linguistique originaire?*, in G. Briguglia, I. Rosier-Catach (a cura di), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la chute*, Parigi, 2016, p. 63-86.

Van der Lugt 2008 = M. van der Lugt, *L'humanité des monstres et leur accès aux sacrements dans la pensée médiévale*, in A. Caiozzo, A.-E. Demartini (a cura di) *Monstre et imaginaire social*, Parigi, 2008, p. 135-162.

Van der Lugt 2014 = M. van der Lugt, *L'autorité morale et normative de la nature au Moyen Âge*, in Ead. (a cura di), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, Firenze, 2014, p. 3-40.

Varanini 2015 = G.M. Varanini (a cura di), *Deformità fisica e identità della persona tra medioevo ed età moderna*, Firenze, 2015.

Note

- ¹ Cito dall'edizione della versione in volgare francese: Mandeville, p. 350.
- ² *Epistola Alexandri*, p. 163.
- ³ Paolo Diacono, p. 27.
- ⁴ Mandeville, p. 351.
- ⁵ Odorico da Pordenone, p. 165.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ Marco Polo, p. 549.
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ *Ibid.*, p. 549-550.

- ¹⁰ Il manoscritto della BNF è consultabile in linea, nella sezione Gallica: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n>>.
- ¹¹ Sugli aspetti del viaggio medievale, con anche alcuni riferimenti ai popoli favolosi si veda Mazzi 2016.
- ¹² Giovanni di Pian di Carmine, V, 31, p. 273.
- ¹³ *Ibid.*, V, 31, p. 361.
- ¹⁴ Questi Cinocefali non sono gli unici di cui parla la *Storia dei mongoli*. Esistono anche delle popolazioni i cui individui «avevano aspetto canino». Giovanni riferisce di un loro attacco ai Tartari, in cui i Cani, rotolandosi nella polvere e poi gettandosi nell'acqua gelata, rimanevano coperti da una corazza di ghiaccio su cui le frecce rimbalzavano. In questo modo riuscirono a uccidere molti Tartari e a farli battere in ritirata: Giovanni di Pian di Carpine, v. 20-22, p. 355.
- ¹⁵ *Liber monstruorum*, p. 164.
- ¹⁶ Sulle barriere che il tipo di cibo o nutrimento stabilisce simbolicamente tra umano e ferino, civile e selvaggio, si vedano gli studi di M. Montanari, in particolare 1988.
- ¹⁷ Agostino, XVI, 8, p. 757-758.
- ¹⁸ Come mostra un articolo collettivo di Eco *et al.* 1985, t. 2, p. 1181-1225.
- ¹⁹ Per esempio, secondo Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politici-rum*, I, c. 1/b: *Et ideo vox datur aliis animalibus quorum natura usque ad hoc pervenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias et hec sibi invicem significant per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum et canis per latratum; loco quorum nos habemus interiectiones. Set locutio humana significat quid est utile et quod nocivum, ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum [...]*, che è il testo ricordato in Eco *et al.*
- ²⁰ Sesto Empirico, I, 65-66.
- ²¹ Molto ricchi di riferimenti e interessanti nel delineare il percorso di penetrazione di questi esseri dal mondo antico (in particolare Esiodo, Plinio, Solino, Aulio Gellio, Ctesia) all'Occidente medievale sono Carrara 1998, p. 646-652; Friedman 1981; Klingender 1971, p. 166-167; e per i Cinocefali Lecouteux 1981, p. 117-129.
- ²² Agostino, XVI, 8. La citazione prosegue appunto con la menzione dei Cinocefali già ricordata.
- ²³ *Ibid.*
- ²⁴ *Ibid.*, p. 759.
- ²⁵ Il testo di Paracelso, c. 2, p. 35.
- ²⁶ Isidoro di Siviglia, XI, iii, vol. I, p. 923-935.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 923.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 925.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 927. Isidoro usa la parola Cinocefali anche per indicare un tipo di scimmia (*De bestiis*, XII, ii, ed. cit., vol. II, p. 36). Non diversamente Aristotele, Plinio e Solino e anche Alberto Magno.
- ³⁰ Il testo di riferimento è il monumentale Borst 1957-59, 6 tt. Per alcune considerazioni politiche sul Nembrot dell'Inferno dantesco rimando a Briguglia 2015. Si veda anche Falzone 2011, p. 11-32.
- ³¹ Nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury è invece proprio l'essere cacciatore, in un capitolo in cui Giovanni critica questa attività cortigiana, nobiliare e violenta, che fa di Nembrot un disprezzatore di Dio. Cfr. Giovanni di Salisbury, I, 20, p. 83.
- ³² Per gli aspetti linguistici vanno visti Gambale – Rosier-Catach 2010, p. 78-119; Rosier-Catach 2015, p. 225-244; Rosier-Catach 2016, p. 63-86. Sugli aspetti politici Brillì in questo stesso volume; Quagliioni 1979-1980, p. 83-103.
- ³³ Sulla caduta della barriera tra umano e bestiale vd. Friedrich, 2009, in part. cap. 3; Köhler 2008.
- ³⁴ Cfr. Pietro d'Alvernia, q. 14, in appendice a Koch 1930, p. 194-213.
- ³⁵ Alberto Magno, p. 1328.
- ³⁶ *Ibid.* Si veda anche la q. 8 delle *Quaestiones super de animalibus*, in *Alberti Magni opera omnia*, p. 85-86.
- ³⁷ Ratramno di Corbie, *Epistola de cynocephalis*, coll. 1153-1156. Sull'epistola si veda Matter 2006, p. 43-55. Su Cinocefali e Pigmei come casi di studio per studiare "l'umanità" va visto il bell'articolo di van der Lugt 2008, p. 135-162, che fa anche il punto storiografico e distingue opportunamente tra mostro "individuale" e popoli mostruosi, che pongono problemi intellettuali molto diversi. Ma si veda anche van der Lugt 2014, p. 3-40. Interessante, in chiave di antropologia storica e di storia della cultura è Varanini 2015.
- ³⁸ Quello della postura eretta dell'essere umano come segno della sua superiorità intellettuale e spirituale è un topos di lunga durata. Vd. Pellegriano 1964, p. 273-281.
- ³⁹ Ratramno di Corbie, col. 1153.
- ⁴⁰ *Ibid.*: *Ubi vero ius aliquod servatur, consensu quoque animorum una continetur. Neque ius aliquod potest esse, quod consensus communis non decreverit.*
- ⁴¹ *Ibid.*