

MARCO CIOCCHETTI

A PROPOSITO DI LA PAPESSA GIOVANNA.
I TESTI DELLA LEGGENDA (1250-1500),
DI AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI¹

Tra i suoi tanti sonetti scritti in romanesco, Giuseppe Gioacchino Belli ne ha composto uno intitolato *La papessa Ggiuvanna*, in cui ripercorre tutti gli aspetti essenziali di questa leggendaria figura (la carriera curiale, il travestimento, il legame con l'altra leggenda della sede stercoraria), aspetti riconducibili a una tradizione letteraria di quasi cinque secoli che sono magistralmente condensati in pochi endecasillabi dal grande poeta romano. Non è questa la sede per saggiare le doti retoriche del Belli, né probabilmente ne sarei all'altezza; posso semmai limitarmi a presentare questo breve componimento poetico come un'ulteriore prova di longevità di cui gode la tradizione letteraria di questa leggenda medievale; una tradizione letteraria che ha superato le barriere cronologiche e tecnologiche ed è giunta fino ai nostri giorni, ispirando romanzi storici (come quello di Donna Woolfolk Cross pubblicato nel 1996) e riproduzioni cinematografiche (ben due nell'arco di mezzo secolo: il primo nel 1972 diretto da Michael Anderson, il secondo nel 2009 da Sönke Wortmann).

Nessuna leggenda legata al papato gode di una fama così duratura, probabilmente anche in ragione del fatto che la vicenda della papessa Giovanna ha ben poco di biografico, trattandosi di un vero e proprio mito che si è consolidato nel corso del tempo e ha acquisito sempre più vigore; oppure in quanto si riferisce a un problema irrisolto in seno al cattolicesimo, ossia l'accessibilità della donna agli ordini sacri. L'ultima fatica (e credo che 'fatica' sia il termine più attinente per la mole di lavoro condotta) di Agostino Paravicini Bagliani ha l'ambizione proprio di sezionare questo mito attraverso un

¹ Firenze, Sismel. Edizioni del Galluzzo, 2021.

meticoloso sforzo di critica della tradizione letteraria che ne è alla base, senza ignorare il sentiero fin a oggi percorso dagli studiosi che lo hanno preceduto².

Paravicini Bagliani apporta rimarchevoli novità: la prima riguarda l'aggiunta di nuove testimonianze testuali agli elenchi e alle rassegne di fonti precedentemente allestite. Fino alle soglie della modernità la storia della papessa era stata scritta sulla base di una quarantina di testi. Nella sua pregevole monografia del 1988 Alain Boureau pubblicò un lunghissimo elenco di circa una ottantina di testi, alcuni dei quali risalenti alla prima età moderna. Nell'opera qui presa in esame i testi raggiungono la non modica cifra di 118 unità, prodotte in un arco di tempo di circa cinque secoli (X-XV). Si tratta di uno sforzo di raccolta e di analisi volto alla comprensione, da un lato, dei legami intertestuali tra le fonti più antiche e quelle posteriori che ne dipendono e, dall'altro, delle innovazioni narrative che si sono stratificate sul nucleo originario della tradizione.

La seconda novità attiene alla metodologia utilizzata dallo studioso, che non si limita a utilizzare gli strumenti filologici ma impiega altresì quelli codicologici, ampliando cioè lo sguardo oltre la tradizione testuale, per includere anche quella materiale dei testi. Per poter comprendere la recezione della leggenda Paravicini Bagliani pone infatti molta attenzione agli accorgimenti grafici adottati dai copisti, alle interpolazioni, agli interventi censori, alle annotazioni marginali,

² Tra gli studi più importanti citati dall'autore nel saggio rinvio a M. KERNER-K. HERBERS, *Die Päpstin Johanna: Biographie einer Legende*, Köln 2010, che hanno ripreso e in parte rivisto l'elenco di fonti di A. BOUREAU, *La papessa Giovanna. Storia di una leggenda medievale*, Torino 1991. In molti passaggi del volume non mancano riferimenti a J.J.I. VON DÖLLINGER, *Die geheimnisvollen Papst-Fabeln und Mythen des Mittelalters*, Stuttgart 1890, trad. ital., Id. *Favole del Medio Evo intorno ai papi frammenti di storia ecclesiastica di Giovanni di Dollinger*, Torino 1867, che è stato il primo studioso che ha analizzato le fonti medievali sulla leggenda in maniera critica. Riguardo la storiografia italiana, non si deve dimenticare il contributo di G. ARNALDI, *Qualche novità sulla leggenda della papessa Giovanna nella versione di Martino Polono Arnaldi*, in G. ARNALDI, *Il Papato e Roma da Gregorio Magno ai papi forestieri*, a cura di G. Barone - L. Capo - A. Verardi, Roma 2020, pp. 475-495, nonché uno studio sugli interventi censori operati sulla tradizione manoscritta della papessa pubblicato da P. RATTO, *Le pagine strappate: i trucchi della Chiesa rinascimentale per rimuovere la vicenda storica della Papessa Giovanna*, Roma 2020.

sia sui manoscritti sia sugli incunaboli. I dati raccolti permettono di 'storicizzare' la diversa accoglienza riservata da copisti o lettori alle notizie sulla leggenda.

L'intenzione di Paravicini Bagliani, espressa fin dalle prime pagine introduttive, anela a proporre un'antologia dei testi fino al 1500 della tradizione letteraria sulla leggenda della papessa il più possibile esaustiva; si discosta fin dall'inizio dal voler presentare una 'storia', sulla quale diversi studiosi recentemente si sono cimentati, da Alain Boureau a Max Kerner e Klaus Herbers, da Elisabeth Gössmann ai coniugi Pardoe. La parte argomentativa, posta all'inizio del volume, lascia ampio spazio pertanto a una rassegna in cui sono presentate le notizie della papessa in lingua originale (latino, greco, medio-neerlandese, medio-tedesco, francese e italiano) con la traduzione a fronte in italiano, insieme a informazioni relative alle tradizioni manoscritte e alle biografie dei diversi autori. I legami intertestuali tra i testimoni sono segnalati dallo studioso in corsivo, in maniera tale che il lettore ha la possibilità di constatare personalmente la trasmissione e la recezione delle notizie. Altresì l'ultima parte connota la qualità del volume grazie alla presenza di un gran numero di tabelle, insieme a riproduzioni a colori di testi e immagini della tradizione letteraria della leggenda, in carta fotografica e in alta definizione.

Prima della leggenda: un patriarca donna

Tra le unità narrative che Paravicini Bagliani ha incluso nello studio della tradizione letteraria della leggenda vi sono due testi che risalgono rispettivamente al IX e all'XI secolo, sui quali la storiografia aveva riservato poca attenzione fino a oggi. La prima è la cronaca dell'Anonimo Salernitano, generalmente datata al 974, in cui l'autore narra che il principe di Benevento Arechi II era stato visitato in sogno da uno spirito maligno che lo aveva avvertito del pericolo mortale in cui versava la grande città di Costantinopoli, colpita da una pestilenza poiché una donna, travestita da uomo all'insaputa dei suoi elettori, era stata prescelta come patriarca. Il principe avrebbe quindi inviato immantinente degli ambasciatori per informare i bizantini i quali, all'oscuro di ciò, constatarono l'esattezza dell'informazione.

L'agnizione permise quindi alla città di liberarsi dalla calamità. Della seconda testimonianza si hanno maggiori informazioni sia sull'autore sia sull'anno di elaborazione. Si tratta infatti della *In terra pax*, lettera redatta il 2 settembre 1053 e destinata da papa Leone IX a Michele Cerulario, anche se mai spedita a Costantinopoli per ignote ragioni. In questo celebre *libellus* il pontefice romano accusa il patriarcato di Costantinopoli di aver promosso sovente alla dignità patriarcale degli eunuchi e persino una donna, violando il primo canone del concilio di Nicea (325). Nonostante le evidenti analogie, Paravicini Bagliani conferma l'inesistenza di elementi intrinseci o estrinseci che legherebbero le due testimonianze alla leggenda della papessa, pur presumendo che le prime potrebbero essere circolate a Roma tra l'XI e il XIII secolo.

Le prime testimonianze scritte sul papa donna

Le prime fonti che riferiscono dell'esistenza di un papa donna sono la cronaca universale di Giovanni Mailly, la *Chronica minor* dell'anonimo francescano di Erfurt e il *Chronicon pontificum et imperatorum* di Martino Polono. Tutti e tre gli autori appartengono a un periodo ben circoscritto: la più antica notizia compare nella cronaca di Giovanni Mailly composta tra il 1250 e il 1254; la seconda, quella tradata dal testo del francescano di Erfurt, risale al 1261; mentre la terza, contenuta nel celebre *Chronicon* di Martino Polono, giunse dopo ben quindici anni di silenzio delle fonti scritte, vale a dire nel 1277.

Benché non fossero originari di Roma, questi tre cronisti erano frequentatori della curia romana, come dimostrano diversi elementi testuali legati alla vicenda del papa donna. La sua carriera curiale (notaio, cardinale e papa), i requisiti necessari per intraprendere tale carriera ('acutezza del suo ingegno'), la cavalcata rituale e la pena a cui fu sottoposta dopo l'agnizione sono tutti aspetti che rinviano imprescindibilmente alla curia romana del Duecento; non poteva altrimenti essere collocata in un periodo precedente la discussione narrata dal francescano di Erfurt tra il demonio e il papa donna, poiché avvenuta nel corso di un concistoro, un'istituzione che come ha

giustamente ricordato Paravicini Bagliani risale a non oltre gli inizi del XIII secolo. La versione di Martino Polono, inserita nella terza recensione del suo *Chronicon* compilata nel 1277, finirà per imporsi come la fonte principale della leggenda per i cronisti successivi. Diversi elementi hanno concorso alla vittoria di siffatta testimonianza: anzitutto la precisa collocazione cronologica (dopo la morte di Leone IV avvenuta nell'855) e la durata del pontificato (due anni, cinque o sette mesi, quattro giorni); inoltre i dettagli della vita di Giovanna riportati con la massima precisione possibile, come ad esempio il viaggio ad Atene, la sua elevata erudizione nelle arti del trivio, l'insegnamento che avrebbe tenuto a Roma, dove tra i suoi allievi molti sarebbero divenuti celebri maestri dell'Urbe. Allo stesso modo, anche la giustificazione fornita dal cronista a supporto dei cardinali elettori contribuisce a conferire alla notizia martiniana maggiore concretezza. L'alta istruzione di cui godeva il papa donna pertiene segnatamente alla figura ideale di un pontefice duecentesco e l'insistenza con la quale il cronista vi si sofferma serve a proteggere coloro che l'hanno eletta papa, vale a dire appunto i cardinali. Lo sforzo del cronista di impreziosire il racconto della vicenda umana del papa donna giunge fino a indicare il luogo preciso in cui la papessa avrebbe partorito (tra il Colosseo e la chiesa di San Clemente).

Tra gli elementi esterni che hanno garantito l'ampia diffusione della versione martiniana, Paravicini Bagliani riporta due fattori: il *Chronicon* visse uno straordinario successo come opera di carattere storico e questo favorì implicitamente la circolazione della notizia del papa donna; inoltre la fortuna dell'opera non può essere compresa senza tenere in considerazione l'autorità di cui godette Martino Polono in vita.

La sequenza del nome e dell'origine della papessa – *Iohannes Anglicus natione Margantinus* (o *Maguntinus*) – ha invece posto un problema, fin dalla primissima fase della diffusione della notizia, prima ancora del 1300. La lezione *Margantinus* è presente, non soltanto nel codice forse più antico del *Chronicon* (Firenze, Biblioteca nazionale centrale, Conv. soppr. 433), ma in ben dodici su sedici codici anteriori ai primissimi anni del Trecento che Paravicini Bagliani ha potuto consultare. Si tratta di un risultato codicologico che conferma l'opinione già espressa da Paolo Tomea secondo cui *Margantinus* sa-

rebbe la *lectio difficilior* e quindi filologicamente preferibile. Paravicini Bagliani ha inoltre potuto osservare che in un codice di Durham databile intorno al 1300 un lettore inglese annotò nel margine, all'altezza della riga dove si legge *Margantinus*, la parola *Glamorgan*, località del Galles dove si trova l'abbazia cistercense di Margam, alla quale aveva già rinvio, a titolo di ipotesi, il Döllinger.

In sintesi la finalità della versione martiniana consiste nel rendere il pontificato del papa donna come fatto inconfutabilmente accaduto. La sua elezione era avvenuta all'unanimità perché i suoi elettori non serbavano il minimo dubbio sul suo conto. Ogni esitazione precedente in Giovanni di Mailly e nell'anonimo francescano di Erfurt svanisce nella cronaca di Martino Polono, tanto più per la doppia azione di accettazione/eliminazione operata dal cronista («Non è posto nel catalogo dei santi pontefici a motivo della non conformità del sesso femminile»), il quale sugella in questo modo l'esistenza del papa donna: benché sia realmente vissuto, non può far parte della lista dei papi, in virtù della non conformità del sesso, quindi dell'impossibilità di accesso agli ordini sacri da parte di una donna.

La ripartizione geografica degli autori e delle loro opere

Quasi metà degli autori della tradizione letteraria del papa donna è germanofona (il 45%) e interessa l'intero periodo preso in esame da Paravicini Bagliani. Gli autori italiani costituiscono un gruppo che, seppur ragguardevole, corrisponde a soli due terzi di quello appartenente al mondo germanofono (ventotto rispetto a quarantasette). Appare tuttavia molto variegato: un numero importante è rappresentato dai frati mendicanti, le cui opere hanno svolto un ruolo notevole nella diffusione della leggenda (i domenicani Iacopo da Verrazze, Tolomeo da Lucca, Leone di Oddone d'Orvieto, Galvano Fiamma, Antonino Pierozzi, nonché il francescano Paolino Veneto). Notevole è altresì il numero dei laici, molti dei quali umanisti (Riccobaldo da Ferrara, Landolfo Colonna, Giovanni Boccaccio, Iacopo Angeli da Scarperia, Sozomeno da Pistoia, Matteo Palmieri, Giovanni di Paolo Rucellai, Battista Spagnoli). Circa la metà degli autori di origine italiana ha avuto contatti con la curia romana, ha soggiornato più o

meno a lungo a Roma o ha comunque svolto un'attività presso la corte papale nel XIV secolo ad Avignone (Tolomeo da Lucca, Paulino Veneto, Barlaam di Seminara). Gli autori che hanno espresso i maggiori dubbi sulla verifica della mascolinità del papa sono soprattutto italiani o membri della curia romana (Iacopo Angeli da Scarperia, Enea Silvio Piccolomini, Giovanni Burcardo).

Terzo in ordine di numero è il gruppo degli autori francofoni, all'incirca la metà di quello italiano. Di un autore francofono, vale a dire Giovanni di Mailly, è peraltro la notizia più antica del papa donna, subito ripresa dal confratello Stefano di Borbone. Anche le prime due notizie sulla verifica della mascolinità del papa provengono da autori francofoni, ossia dal domenicano Roberto d'Uzes e dal benedettino Goffredo di Courlon. Negli ultimi decenni del Quattrocento l'esistenza del papa donna perse ogni forza attrattiva per i cronisti e gli scrittori francesi, anche se Paravicini Bagliani rimarca giustamente il fatto che la prima edizione del *Chronicon* di Martino Polono è apparsa in Francia, naturalmente in traduzione francese.

Sebbene Martino Polono abbia attribuito al papa donna un'origine inglese, nel primo mezzo secolo la notizia della leggenda latita nelle fonti britanniche. Tra l'altro il gruppo di autori inglesi e scozzesi non è nemmeno molto numeroso, benché comprenda testimonianze con elementi di una certa peculiarità. La prima narrazione che si discosta dalla versione martiniana con grande autonomia e originalità fu vergata da una mano inglese su un foglio di pergamena che troviamo inserito nel codice Berlino lat. qu. 70, risalente alla seconda metà del XIV secolo e realizzato probabilmente in Inghilterra.

Fuori del testo. Le annotazioni marginali e le interpolazioni

Come citavo all'inizio della rassegna, metodologicamente Paravicini Bagliani ha sfruttato con successo le potenzialità degli strumenti forniti dalla codicologia, segnatamente per ricostruire il modo in cui è stata accolta la notizia del papa donna. Per raggiungere tale scopo, gli interventi censori, così come le annotazioni marginali e le interpolazioni, ma anche le rubriche (talvolta i copisti preferivano non riportare il nome del papa, o aggiungerlo al maschile) sono tutti ele-

menti attentamente vagliati dallo studioso. In taluni casi, come nelle edizioni cinquecentesche delle cronache di Sigeberto di Gembloux e di Ottone di Frisinga, furono inserite innovazioni alla notizia del papa donna che non trovano riscontro nella tradizione manoscritta di queste due opere del XII secolo e tali aggiunte confermano in parte come la leggenda fosse a distanza di secoli ancora oggetto di dibattito; come suggeriscono altresì i costanti interventi censori a cui furono sottoposte le notizie biografiche e le rappresentazioni grafiche nei testi degli incunaboli cinquecenteschi. Del resto, nel XVI secolo, la leggenda fu al centro delle tensioni religiose tra Roma e i protestanti. Da un lato questi ultimi tentavano di strumentalizzarla per addurre accuse al papato romano di corruzione e – soprattutto – di fallibilità, dall'altro lato i cattolici indicavano i luterani come i creatori di quella che ormai era considerata come una favola prodotta *ad hoc* per gettare discredito sulla curia romana.

Una leggenda nella leggenda: la verifica della mascolinità del papa

Nelle successive testimonianze letterarie l'equilibrio martiniano tra storicità del papato donna e la sua irripetibilità subisce un concreto slittamento verso quest'ultimo elemento testuale. Se da un lato Martino Polono aveva accolto la notizia dell'elezione come fatto realmente avvenuto, premurandosi di giustificare la 'svista' dei cardinali, i suoi immediati successori si soffermano maggiormente sull'impegno della Chiesa nell'evitare di incappare nuovamente nell'errore. La questione non era di poco conto, in quanto ineriva a un problema ecclesiologico delicatissimo: la fallibilità del papato, testimoniata dal pontificato di una donna travestita da uomo, eventualità che non doveva reiterarsi in futuro. Sulla base di questi timori si sviluppò pertanto un'ulteriore leggenda non meno celebre, quella della verifica della mascolinità del pontefice una volta eletto.

La leggenda della verifica della mascolinità del papa non poteva non essere affrontata in questo volume, tra l'altro da uno specialista della ritualità papale come Agostino Paravicini Bagliani. Già alla fine del XIII secolo le notizie di questo rito circolavano in alcune testimonianze della tradizione letteraria del papa donna, a poco meno di

vent'anni dalla terza recensione del *Chronicon* di Martino Polono. Il primo a parlarne fu il domenicano Roberto d'Uzès nel suo *Liber visionum*. Egli aveva visitato Roma ed ebbe senza dubbio occasione di soggiornare presso il convento dei suoi confratelli a Santa Sabina o alla Minerva, dove potrebbe aver appreso tramite la lettura della cronaca di Martino Polono la notizia della papessa, riportata pedissequamente nel suo *Liber*. Roberto aggiunge tuttavia una innovazione alla tradizione letteraria, vale a dire la verifica a cui i pontefici romani dovevano essere sottoposti una volta eletti mentre sedevano su alcuni seggi di porfido, rito che sarebbe stato introdotto proprio per evitare nuovamente l'errore in cui erano incappati i cardinali con il papa donna. La cerimonia viene narrata anche da altri autori come Goffredo di Courlon, Enrico di Monaco e Giovanni di Viktring, i quali immettono come variante il materiale dei seggi in cui avveniva il rito (il marmo anziché il porfido).

I seggi sono descritti in tutti i cerimoniali papali dal XII secolo in poi. Il papa eletto compieva realmente un rito passando da un seggio all'altro ma in realtà, come ha osservato Paravicini Bagliani, nulla aveva a che vedere con il controllo della sua mascolinità; il rito inoltre rivestiva un significato di autoumiliazione strettamente legato alle letture veterotestamentarie (da qui il termine di *sedes stercoraria*). I fori citati dagli autori potrebbero essere stati quelli osservati nei seggi delle vicine terme di Caracalla; seggi tra l'altro non di porfido, ma di marmo rosso antico, con delle grandi aperture a forma di *sygma* per la comodità dei visitatori. Roberto di Uzès non fu testimone oculare della cerimonia, in quanto utilizza l'espedito retorico della forma impersonale ('si dice') per riportare la notizia. Del resto, nemmeno Adamo di Usk, Iacopo Angeli e il Platina, che conoscevano molto bene il cerimoniale pontificio, hanno mai confermato di aver visto di persona il rito di verifica. Questioni istituzionali e realtà cerimoniali non riuscirono quindi a sopprimere questa leggenda, che ha tratto giovamento da quella del papa donna. Seppure nate separatamente, le due leggende si unirono (per caso o per volontà di qualcuno) e si alimentarono a vicenda. L'assenza di testimonianze oculari del rito e il fascino immaginario legato ai seggi lateranensi, che potevano essere osservati da tutti coloro che visitavano la basilica di San Giovanni, fecero il resto. E poco conta che, come osserva giustamente Paravi-

cini Bagliani, al momento della presunta verifica sul seggio forato la legittimità del papa non poteva essere più messa in discussione, in quanto già rivestito della dignità di pontefice romano. Le cerimonie lateranensi infatti si svolgevano quando il neo eletto aveva già ricevuto il pallio ed era stato consacrato nella basilica Vaticana.

Una epigrafe e una statua alle origini della leggenda?

Paravicini Bagliani ha dedicato un intero paragrafo alle testimonianze letterarie che riferiscono dell'esistenza a Roma di una statua del papa donna recante un'epigrafe con un versetto di sei parole che iniziano con la lettera P. Secondo il Döllinger, statua e versetto sarebbero gli elementi che più di tutti avrebbero contribuito a dar vita alla leggenda. Nell'opera scultorea il papa donna avrebbe avuto con sé il bambino e sarebbe stata posizionata nel luogo del parto, vale a dire lungo il tragitto che dal Colosseo giunge dinanzi la chiesa di San Clemente (il percorso menzionato da Martino Polono). Diverse sono state le ipotesi della storiografia sull'esistenza di questa statua, tra cui possibili sculture antiche di Mitra o di Giunone che allatta Ercole, le quali avrebbero tratto in inganno i testimoni. Come accennato, la presenza di questa statua sarebbe stata accompagnata altresì da un'epigrafe che si collocherebbe alle origini del celebre versetto pronunciato, secondo le più antiche fonti della tradizione letteraria (Giovanni di Mailly e Stefano di Borbone), dal demonio in concistoro.

L'esame della tradizione letteraria della papessa tuttavia non sembra confermare le ipotesi del Döllinger circa l'origine della leggenda dalla statua e dalla lapide. Come evidenzia Paravicini Bagliani, statua e versetto percorrono due tradizioni autonome. Inoltre mancano di fatto testimonianze certe sulla statua almeno nelle prime fasi della leggenda, in quanto la sua esistenza si sovrappone solo nella tradizione sorta dall'ultima delle più antiche notizie sul papa donna. Proprio questa sovrapposizione rappresenta la chiave di lettura proposta dallo studioso per comprendere la comparsa di questo elemento. Come giustamente riferisce lo storico, infatti, la notizia della statua sarebbe stata inserita dai successori di Martino Polono per perpetuare la memoria del papa donna, a dispetto viceversa del cronista domenicano il quale

aveva eliminato ogni elemento che fungesse da testimonianza del suo pontificato. Riguardo il versetto pronunciato dal demonio in concistoro, lo studioso sostiene che difficilmente potrebbe ispirarsi a un'epigrafe di epoca romana, in quanto la formula iniziale di *Pater Patrum* era in realtà utilizzata con grande frequenza nel cristianesimo antico e medievale per definire il principe degli apostoli, Pietro, formula che solo tra il XII e XIII secolo si impose come metafora della figura del papa.

Riflessioni conclusive

L'obiettivo del volume di storicizzare la leggenda della papessa Giovanna viene ampiamente raggiunto da Paravicini Bagliani. Sono presenti diversi elementi validi che confermano il periodo in cui la tradizione letteraria del papa sarebbe nata, vale a dire nel XIII secolo; nella parte finale di questo periodo poi essa subì una precoce cristallizzazione attraverso la versione fornita da Martino Polono, la cui notizia sul papa donna prevalse sulle precedenti testimonianze e influenzerà altresì quelle successive. Diversi elementi permisero alla versione martiniana di imporsi definitivamente.

La notizia del papa donna trasmessa da Martino Polono oscilla «tra una storicità indiscussa e un'esclusione che non può conoscere eccezioni. Tra un evento che si è verificato una sola volta e un divieto che si deve perpetuare come tale», come riferisce Paravicini Bagliani. Nelle cronache posteriori la condanna della papessa non verte più sulla sua esclusione dalla serie dei papi poiché donna, ma muta in questioni di ordine morale, corroborate da elementi fortemente misogini. Questo mutamento si riflette anche sulle innovazioni legate all'utilizzo dell'onomastica. Il nome e il titolo di papa si dispiegheranno – non a caso – sempre più al femminile: non è più il pontificato di Giovanni Anglico, ad un tempo storicamente certo e irripetibile, ma quello della papessa Giovanna.

In definitiva, l'antologia dei testi proposta da Paravicini Bagliani (che raggiunge la cifra di 118 unità) ha permesso allo studioso di rinvigorire gli studi sulla genesi e sullo sviluppo della tradizione letteraria legata alla leggenda del papa donna. Su diversi aspetti peraltro si possono proporre alcune riflessioni aggiuntive.

1. Lo studio di Paravicini Bagliani fornisce una concreta destrutturazione delle precedenti ipotesi che consideravano la reminiscenza della Roma antica alla base della nascita della tradizione letteraria della leggenda. Il papa donna ha tutti i connotati di un pontefice vissuto nel XIII secolo e, come testimoniano molti elementi testuali, il luogo di elaborazione della leggenda risulta essere proprio la Roma papale dei decenni centrali del Duecento. Più che inseguire diacronicamente il mito delle origini, secondo lo studioso sarebbe più opportuno proseguire la ricerca verso un piano sincronico, riflettendo sui possibili legami tra la tradizione testuale del papa donna e quelle, abbastanza numerose, dei travestimenti delle donne sante, un campo ancora poco esplorato. Non può essere un caso, come giustamente osserva lo studioso, che uno dei primi autori della notizia sulla papessa (Giovanni di Mailly) sia autore di un'opera agiografica molto importante, così come non può essere casuale il fatto che un altro testimone della notizia del papa donna, Iacopo da Varazze, sia altresì ricordato come il primo importante agiografo duecentesco, autore di una *Legenda aurea* che comprende tra le vite dei santi anche quelle di donne travestite. Possiamo tuttavia avere assoluta certezza che, dietro la tradizione letteraria, non si celi un nucleo narrativo della leggenda prettamente orale che affondi le sue origini a una fase precedente? Paravicini Bagliani include nel suo studio due testi che risalgono al periodo che va dal IX all'XI secolo ma che non fanno parte della tradizione letteraria del papa donna. Le due testimonianze, citate anche all'inizio di questa rassegna, insistono sul fatto che sia stata eletta una donna come patriarca di Costantinopoli e potrebbero aver contribuito alla nascita della sua leggenda. Paravicini Bagliani allude a una possibilità di questo tipo, tanto più in ragione del fatto che i testi circolarono a Roma tra XI e XIII secolo. Certo, si tratta di un vuoto temporale che scoraggia ogni possibile ipotesi di influenza tra i due testi e le prime testimonianze del papa donna. Vuoto tuttavia che potrebbe essere colmato da un protagonista non chiamato all'appello nel volume: la popolazione romana. Perché infatti non pensare a una possibile, ampia, circolazione delle notizie del patriarca donna tra i romani? Del resto la lettera *In terra pax* è contestuale allo scontro tra le sedi di Roma e Costantinopoli, le quali si contendevano il ruolo di guida della cristianità medievale. Il testo della

lettera potrebbe aver ispirato possibili omelie nelle chiese romane in questo periodo? Quanto era diffusa questa favola del patriarca donna tra la popolazione? Sono domande a cui è difficile dare una risposta certa, ma che potrebbero suggerire un'altra plausibile origine della tradizione letteraria del papa donna. Del resto non può essere esclusa una fase di gestazione orale della leggenda, che sarebbe poi affiorata nelle fonti del XIII secolo. A elementi fondanti come il travestimento di una donna e la provenienza di questa notizia da Roma, le prime testimonianze scritte avrebbero poi aggiunto aspetti prettamente legati alla curia romana duecentesca. Si tratta certamente di un'ipotesi arida, che non pretende di aspirare all'inconfutabilità.

2. Se non alle origini, siamo certi che quantomeno le successive innovazioni inserite nella tradizione letteraria non siano legate in alcun modo alle numerosissime tracce del passato romano presenti a Roma nel medioevo? Paravicini Bagliani è estremamente persuasivo nello smontare letteralmente l'impianto interpretativo che la storiografia precedente (in particolare Döllinger) aveva costruito su due elementi presenti nella leggenda: la statua del papa donna e l'epigrafe. Lo studioso precisa che entrambi si sono diffusi in tradizioni letterarie autonome. L'esistenza di una statua dedicata al papa donna non è nemmeno attestata nella primissima fase della leggenda, mentre l'epiteto *Pater Patrum* era utilizzato anticamente nel periodo paleocristiano per definire il principe degli Apostoli e, in seguito, tra XII e XIII secolo, fu impiegato sempre di più come metafora della figura del papa. Queste affermazioni tuttavia non impediscono di pensare che i romani non abbiano potuto fantasticare su possibili tracce dell'antichità presenti a Roma e contribuire, così, all'introduzione nella tradizione letteraria di elementi innovativi. Ritengo in tal senso che la notizia sul rito della verifica della mascolinità del papa sia emblematica. Giovanni di Viktring e Roberto d'Uzès utilizzano entrambi la forma impersonale del 'si dice' per riportare questo rito che sarebbe nato per evitare che l'errore compiuto nell'elezione del papa donna si ripetesse. Tuttavia il reale svolgimento della verifica non beneficia di alcuna testimonianza oculare, né di conferme da eminenti conoscitori dei cerimoniali papali come Adamo di Usk, Iacopo Angeli e Platina. Come spiegare allora questa 'favola' dura a morire se non con una provenienza che affonda le radici nelle cre-

denze della popolazione romana, che poteva tra l'altro trasmetterla anche alla moltitudine di pellegrini che giungeva a Roma per visitare i *limina Apostolorum*? A ben poche incoronazioni avevano avuto il privilegio di assistere i fedeli romani nel Duecento e Trecento, mentre viceversa ebbero modo di fantasticare ampiamente su quei seggi perforati presenti nelle terme di Caracalla e collegarli per analogia a quelli presenti nel portico della basilica lateranense.

3. La notizia sul papa donna di Martino Polono beneficiò di un'ampia diffusione nella tradizione letteraria grazie all'autorità del suo autore. Autorità che derivava soprattutto dal suo ufficio di penitenziere e cappellano papale, mentre ritengo poco probabile che sia stata corroborata dalla nomina all'arcivescovato di Gniezno (antico centro della Polonia) come sosterebbe invece Paravicini Bagliani. Nell'incipit della terza recensione della sua opera redatta nel 1277, Martino si preoccupa di presentarsi proprio come penitenziere e cappellano papale. Non può fare alcun cenno alla nomina arciepiscopale, il cui conferimento avverrà un anno dopo, vale a dire il 22 giugno 1278 per volontà di Niccolò III. La sede tra l'altro non sarà mai occupata da Martino, in quanto morirà a Bologna nel corso del viaggio che lo avrebbe condotto in Polonia.

4. La rassegna delle fonti operata da Paravicini Bagliani dimostra inconfutabilmente che la leggenda si diffuse in tutta Europa. Non può considerarsi un dato secondario l'appartenenza di molti autori agli ordini mendicanti, tra i quali anche coloro che annoverarono per primi le notizie del papa donna. I loro conventi erano diffusi in tutti i grandi centri urbani del continente. Tra l'altro i domenicani e i francescani erano religiosi itineranti e insieme a loro viaggiavano sia testi scritti sia storie e racconti trasmessi oralmente. Peraltro la percentuale degli autori propende fortemente per i domenicani e questo suggerisce un'ulteriore riflessione. Giovanni di Mailly, Stefano di Borbone, Martino Polono, Iacopo da Varazze, Tolomeo da Lucca, Leone di Oddone di Orvieto e Galvano Fiamma appartenevano a un ordine con una forte vocazione predicatoria la quale potrebbe aver massimizzato la diffusione della leggenda.

5. Desta senza dubbio stupore il fatto che si contano ben pochi testimoni della tradizione manoscritta inglese nel primo mezzo secolo della diffusione della leggenda. Il gruppo di autori inglesi e scozzesi

non è nemmeno numeroso nel periodo successivo. Di per sé rappresenta un paradosso che suscita ulteriori riflessioni riguardo la ricezione della leggenda: vi è stata una certa titubanza nell'accogliere questa notizia, tanto più dopo l'attribuzione dell'origine inglese del papa donna da parte di Martino Polono? Questa domanda rappresenta un'ulteriore sfida per la ricerca futura sulla tradizione letteraria del papa donna.