

## «PARES SED NON AEQUALES»

### IL CORPO DEGLI SPOSI TRA TEOLOGI MORALISTI E MEDICI LEGALI DEL SEICENTO

Il saggio muove dall'ipotesi che il matrimonio come istituzione, in quanto arena legittima e legittimante dei rapporti sessuali, sia un oggetto cruciale per indagare sulla costruzione storica dei rapporti tra identità di genere e sessualità. Attraverso l'analisi di alcuni autori del Seicento – medici, teologi morali e confessori – si mostra, in primo luogo, come il matrimonio *esiga* la produzione di saperi sul corpo che ne disegnano contorni di «normalità» e di «capacità». E, in secondo luogo, come la disciplina della sessualità coniugale sottenda e costruisca ruoli di genere, nel quadro di un rapporto dialettico tra diritto canonico, teologia morale e sapere medico-scientifico.

#### *Sessualità e matrimonio*

La storia di genere si è occupata poco sinora del rapporto tra costruzione delle identità e sessualità.

Si tratta di una distrazione singolare da parte di una storiografia per altro verso invece sensibile alle tematiche del corpo femminile (parto, maternità, eugenetica, ecc.). Il tema è apparso forse datato, *bruciato* dall'uso che il femminismo degli anni Settanta ne aveva fatto. Cosa domandare a una dimensione corporea naturale eternamente uguale a se stessa? A meno che non si voglia tornare a spiegazioni monocausali del patriarcato fondate sulla sessualità: «Man fucks woman; subject verb object»<sup>1</sup>!

Ma esiste anche un'altra possibilità che la ricerca può sondare, quella di pensare al sesso non come a un insieme di atti che esprimano identità e ruoli fondati sulla natura dei corpi; piuttosto come a un insieme di interazioni sociali, di *performance* corporee dotate di un significato socialmente costruito.

Se ad alcune teoriche del secondo femminismo il genere appariva la messa in scena di un rapporto definito nei suoi termini ultimi a partire dall'atto sessuale; se il sesso sembrava cioè spiegare il genere,

ribaltare oggi questa prospettiva potrebbe rivelarsi euristicamente utile. Si tratterebbe di leggere l'atto sessuale come *performance* nella quale il genere viene messo in scena.

In questo senso si potrebbe ancora parlare di un atto sessuale indiziario rispetto al genere, nel senso però di un atto che è portatore e rivelatore di significati culturali; significati che – oltretutto – proprio per la loro tendenza a presentarsi come *naturali*, espressioni di un *istinto*, hanno funzionato come uno degli ambiti di definizione normativa delle identità di genere.

Ora, nella prospettiva di una riconsiderazione del rapporto tra sesso e genere, l'ipotesi che intendo seguire in questo contributo è che il matrimonio sia stata una istituzione centrale nel rapporto tra le due dimensioni. E che, in ogni caso, sia uno degli ambiti in cui esso è maggiormente visibile e indagabile, benché la storiografia abbia finora trascurato la dimensione della corporeità, della relazionalità fisica, della sessualità tra i coniugi, privilegiando la dimensione sociale, politica ed economica dell'istituzione matrimoniale.

In quanto arena legittima e legittimante dei rapporti sessuali il matrimonio ha comportato una produzione di saperi, una definizione della «normalità» dei corpi e delle relazioni tra essi. Saperi che hanno partecipato alla costruzione delle identità maschili e femminili nel lungo periodo. Il diritto senz'altro, romano e canonico prima e poi secolare; la teologia morale e le scienze sociali; la medicina colta e i saperi popolari sul corpo, ciascuno di questi ambiti ha preso parte al discorso sull'interazione sessuale nel matrimonio. Esprimendo e inscrivendo quali significati nella relazione fisica tra uomini e donne; e con quali esiti nella costruzione di un repertorio di possibilità per percepire se stessi come corpo, questo resta in buona parte da indagare.

La scelta del contesto nel quale proverò a muovermi, l'età della riforma cattolica, non è innocente. È noto come nella seconda metà del Cinquecento, in risposta alla negazione luterana tra le altre cose del carattere sacramentale del matrimonio, il Concilio di Trento riaffermi con forza non solo tale carattere ma il primato della Chiesa su ogni questione matrimoniale, formalizzando la natura del vincolo e gli obblighi che ne derivavano<sup>2</sup>. La vita matrimoniale acquistava un inizio riconoscibile – e non più diluito nel tempo in una serie di atti – e «questo inaugurava una incombenza nuova: l'amministrazione della sessualità coniugale»<sup>3</sup>. Nella confessione, strumento di formazione dei fedeli, il sesso aveva molto spazio<sup>4</sup>; e si trattava per giunta di un sacramento soprattutto femminile<sup>5</sup>.

Il Seicento, rispetto al nostro tema, è allora un campo di osservazione privilegiato, tempo di una capillare pedagogia che raccoglie, riorga-

nizza e ripropone una serie di *topoi* che circolavano da secoli tra medici e trattatisti e che, anche grazie al rilancio in grande stile che ora ricevono, continueranno a farlo fino a tempi molto recenti.

Attraverso alcuni autori – medici, teologi morali e confessori – mi interessa mostrare come il matrimonio – in primo luogo – *esiga* la produzione di saperi sul corpo che ne disegnano contorni di «normalità» e di «capacità»; fornendo in questo modo alla cultura occidentale un parametro di riferimento straordinariamente stabile. In secondo luogo, se il matrimonio è il contesto quotidiano di una possibile quanto legittima interazione sessuale tra uomini e donne, ci chiederemo in che modo la sua *disciplina* sottenda e costruisca ruoli di genere; e in che rapporti tutto questo avvenga con il sapere medico.

### *Duo in carne una*

Nella storia del matrimonio è stato il diritto canonico ad assegnare al corpo e ai rapporti sessuali un ruolo centrale, un ruolo addirittura costitutivo dell'istituzione stessa.

Questo è avvenuto ben prima del Concilio di Trento. Quando una delle massime autorità seicentesche in materia, il gesuita spagnolo Tomás Sanchez, elenca i sette elementi costitutivi del matrimonio – quattro dei quali hanno a che vedere col corpo e tre direttamente con la sfera sessuale<sup>6</sup> – ha una secolare tradizione alla quale rifarsi.

Alcuni punti fermi sono posti almeno a partire dal XII secolo, dal tentativo cioè di Graziano di tenere insieme due tradizioni discordanti. Una era fedele al *consensualismo* romano, all'idea cioè che fosse l'espressione del consenso a dar luogo al vincolo matrimoniale<sup>7</sup>. L'altra riconosceva forza vincolante all'unione dei corpi, una posizione coerente rispetto all'esegesi dei testi biblici (*una sola carne*) ma anche rispetto alla tradizione germanica e al «realismo popolare», che considerava effettivo il vincolo dopo la consumazione<sup>8</sup>.

L'esito dell'operazione di Graziano è noto: una distinzione tra matrimonio *initiatum*, con il fidanzamento; matrimonio *ratum*, quando il consenso viene espresso con parole valide per il presente; e matrimonio *consummatum*, con l'unione carnale. Il vincolo viene creato con l'espressione del consenso ma diventa indissolubile soltanto in seguito alla consumazione. Il Concilio di Trento non farà che definire più chiaramente il momento di inizio del matrimonio e quindi della consumazione.

E tra le implicazioni di tale definizione del matrimonio c'è il fatto che assumano centrale importanza le qualità soggettive corporee dei futuri coniugi.

Il primo requisito corporeo è la differenza sessuale tra i soggetti: il matrimonio è *coniunctio viri & feminae*. L'intera costruzione dottrinarina si regge sul fatto che il vincolo impegna reciprocamente soggetti per un verso pari e, per altro verso, radicalmente diversi, disposti lungo un asse gerarchico di perfezione fisica. È proprio questa differenza – e quindi l'etero-sessualità del matrimonio – a fare della coppia coniugale un seminario della *polis*.

L'identità sessuale da sola però non basta. Per essere persone *legitime* è necessario che il proprio corpo, maschile o femminile, sia *capace* di avere rapporti sessuali completi. Una capacità che deve precedere il matrimonio, in modo che la consumazione possa aver luogo.

A rendere legittimo il vincolo è la materiale possibilità, anche futura, che il rapporto possa essere consumato. Così, ad esempio, se si ritiene che l'età troppo precoce impedisca agli sposi di avere un rapporto completo, si aspetterà; purché abbia senso sperare che l'incapacità sia superabile. Soltanto se l'impotenza di uno dei coniugi è giudicata permanente, tale da escludere che rapporti sessuali siano mai possibili in futuro, il vincolo si dà per non mai realizzato. E l'accertamento è di competenza dei tribunali ecclesiastici.

Queste regole sono cariche di implicazioni, legate alla loro applicazione nelle società occidentali, anzitutto per le osservazioni, le elaborazioni e le riflessioni che impongono attorno alla natura sessuata dei corpi. Dover distinguere, ad esempio, tra cause permanenti e cause provvisorie di una incapacità, richiede l'elaborazione di tassonomie delle capacità e delle funzionalità corporee, in un gioco di rimandi reciproci necessari tra medicina e diritto dai quali si potrebbe invece prescindere in un'ottica consensualistica.

La centralità giuridica del corpo nel matrimonio apre uno spazio importante alla medicina e al ruolo del medico come esperto nelle aule dei tribunali. Uno spazio che proprio nel Seicento – quando la pedagogia della riforma cattolica assegna al matrimonio un ruolo chiave – i medici occupano all'interno di un processo più ampio di legittimazione del sapere medico-legale<sup>9</sup>. Uno sguardo al trattato del più noto dei medici del tempo, considerato il fondatore della medicina-legale moderna, l'archiatra pontificio Paolo Zacchia, lo mostra distintamente. Sia nel testo sia nei *consilia* – i casi medici pubblicati in coda alle sue *Quaestiones* – i rapporti sessuali e il matrimonio, infatti, occupano un posto di rilievo.

La pubblicazione dei *consilia* in un trattato che afferma con forza la centralità del sapere medico-legale nelle aule dei tribunali, partecipa di una funzione strategica. La retorica dei casi suggerisce infatti che sia le precondizioni di un matrimonio valido rispetto al diritto canonico, sia

un andamento del *menage* coniugale conforme ai dettati della teologia morale, debbano trovare certificazione nel sapere esperto.

Ma questa strategia discorsiva, interna al testo di Zacchia, non oblitera il presupposto che la rende possibile: sia il diritto canonico sia la teologia morale – occupandosi del matrimonio – si occupano almeno dal XIII secolo dei corpi, della loro *normalità* e delle relazioni fisiche tra essi. Anzi, per la verità, proprio i *consilia* suggeriscono che in tema di capacità sia soprattutto il corpo maschile a costituire più spesso un rebus da sciogliere nelle aule di giustizia. E sugli uomini ci concentreremo anche per questo in modo particolare.

### *Corpi e temperamenti maschili*

Nella Roma del Seicento per i giovani nobili «farsi uomini» significava scegliere una carriera nella quale realizzare, grazie alla guida paterna, un equilibrio tra le proprie «inclinazioni naturali» e le esigenze del casato<sup>10</sup>. Ma una vocazione al matrimonio, alla carriera curiale o al mestiere delle armi era un fatto meramente «caratteriale» o si doveva tenere conto anche del corpo? A giudicare ad esempio dalla corrispondenza di Orazio Spada, studiata da Renata Ago, la costituzione fisica, la «complexione delicata», oppure «robusta», o la «corporatura» dei figli erano oggetto di attenta considerazione, al pari di altri elementi<sup>11</sup>.

La «complexione» era percepita come parte integrante del carattere e delle inclinazioni individuali<sup>12</sup>. E non se ne poteva prescindere del tutto, tantomeno in una prospettiva matrimoniale.

Anche i teologi impegnati a difendere il celibato ecclesiastico dagli attacchi luterani, risolvevano la questione nei termini di una specifica e «naturale» vocazione individuale: poiché – alcuni ragionavano – nulla è prodotto dalla natura che non sia necessario, e alla conservazione della specie non è necessario che ciascuno si riproduca, per questo la natura – cioè Dio – crea corpi con inclinazioni diverse, adatti alcuni alla vita matrimoniale, altri a una vita di studio e contemplazione<sup>13</sup>. In questo modo potevano affermare che il matrimonio è naturale ma che lo è anche il celibato. E questo a partire da una pluralità di «complexioni» fisiche naturali.

Si trattava di una argomentazione evidentemente strategica, da leggere in relazione a un dibattito la cui posta in gioco era molto alta; in ogni caso per convincere essa poteva contare su una diffusa e condivisa concezione del corpo, e cioè sulla «dottrina dei temperamenti» della tradizione galeno-ippocratica. Per essa i corpi sono composti di quattro

elementi fondamentali (caldo, freddo, secco e umido) e si distinguono tra loro per le diverse combinazioni tra essi. Combinazioni innate, che descrivono un'identità corporea originaria e insieme un set di qualità dell'animo. E al tempo stesso combinazioni che risentono di fattori contingenti, quali il clima, il cibo, ecc.

È verosimile che i segni di un «temperamento sanguigno» – villosità, voce profonda, robustezza, ecc. – siano interpretati anche come indizi di capacità sessuale e procreativa. Consiglierebbe invece di evitare un matrimonio qualsiasi indizio che preluda alla scarsità di «calore nativo», dalla cui presenza nell'equilibrio corporeo complessivo dipende la capacità sessuale maschile.

In un *cursus* regolare, spiega Zacchia, nel passaggio dall'infanzia all'adolescenza il corpo dell'uomo si ingrossa, appaiono i peli e diventa abile al coito e alla generazione. L'adolescenza è una fase lunga, diversa per ciascuno perché diverso è l'originario calore nativo, anche se convenzionalmente si fa iniziare attorno ai quattordici anni; quando il corpo smette di crescere segue la giovinezza (*iuventus*), nella quale massime sono le forze, prima che il calore nativo inizi poi lentamente a scemare. Nella vecchiaia il corpo si farà freddo e asciutto e perderà infine la capacità sessuale<sup>14</sup>.

È possibile tuttavia che non si abbia «calore nativo» in un'età nella quale si dovrebbe avere. In tal caso si è *frigidi*. Tale è il temperamento naturale di un uomo se all'età in cui dovrebbe acquistare una funzionalità sessuale è troppo freddo per farlo.

Costui non ha alcuna erezione e non può in alcun modo congiungersi a una donna (*mulieribus commisceri*). La tradizione medica alla quale Zacchia può attingere lo ritrae fiacco e grinzoso, glabro e imberbe, debole, effeminato e dalla voce acuta. I segni richiamano la figura dell'eunuco, che assume però questi tratti in seguito all'amputazione dei genitali. Qui la ragione è invece del tutto interna, intrinseca a un corpo per natura privo di calore, che non soltanto non prova stimoli venerei ma non ha sensazioni di sorta; a tal punto che, secondo l'esempio classico, immergendo i genitali nell'acqua fredda, questi non si contraggono neanche.

Una frigidità assoluta e naturale non rappresenta però che l'estremo di un *continuum*. La capacità sessuale partecipa infatti di un equilibrio corporeo complessivo estremamente delicato, permeabile rispetto a innumerevoli fattori esterni<sup>15</sup>. E la perdita di calore è una minaccia sempre in agguato, se non altro perché si accompagna a qualsiasi malattia. Una inabilità al coito può scaturire da una miriade di situazioni. E anche chi ha potuto contare per molto tempo sull'*obbedienza* del proprio corpo, può avvertire scricchiolii improvvisi nelle sue funzionalità.

Interpretare i segni (peli, voce, ecc.) – situati su un confine quanto mai labile tra la sfera del corpo e il *gender* – diventa per questo fondamentale, per distinguere chi non ha mai goduto di un adeguato calore nativo – e tutto in lui lo denuncia – da chi invece lo ha esaurito accidentalmente. E, in questo secondo caso, per stabilire se sarà possibile recuperarlo. Chi non l’ha mai avuto o l’ha perduto irrimediabilmente non potrebbe evidentemente consumare il matrimonio.

Non è improbabile allora che un uomo del Seicento si ponga questo problema prima di sposarsi, per non rischiare un annullamento o un matrimonio sterile; soprattutto se alcuni indizi si sono già presentati, magari nei rapporti con una prostituta o una concubina; se si è sofferto di sifilide, fenomeno tutt’altro che infrequente; o si è guariti da qualche malattia molto debilitante. E Zacchia, in uno dei *consilia*, si direbbe voglia condensare in un solo caso molte di queste circostanze, un caso che merita seguire<sup>16</sup>.

### *Ignavia e alacrità*

Protagonista del *consilium* è un aristocratico romano, il quale si sottopone a consulto medico interpellando oltre a Zacchia altri due medici, uno dei quali chirurgo<sup>17</sup>.

L’uomo è in ambasce; ha quarantacinque anni e la sua famiglia, a rischio di estinzione, lo costringe a prendere moglie. Teme di non essere in grado né di consumare il matrimonio né di generare dei figli.

Ha sofferto di sifilide – spiega – e ne è guarito, ma l’asportazione di un’ulcera gli ha troncato quasi del tutto il glande, come i medici effettivamente constatano. Ha il dubbio che la brevità del membro lo renda sterile. Un dubbio che può trovare conforto in una tradizione medica risalente che lo considera uno degli impedimenti alla generazione: un organo di ridotte dimensioni non avrebbe stimolato a sufficienza la donna<sup>18</sup> né il seme sarebbe riuscito ad arrivare «ad uteri intimiora»; certo, si sarebbe potuto sempre contare sulla forza attrattiva dell’utero, ma il seme sparso troppo distante avrebbe avuto modo di raffreddarsi ancor prima di giungere a destinazione. I tre medici si troveranno comunque d’accordo almeno su questo, che il suo pene ha ancora dimensioni del tutto adeguate.

Un altro motivo di preoccupazione, ragione principale del consulto secondo Zacchia, scaturisce però da un sintomo più recente e del tutto imprevisto: per alcuni mesi dopo la guarigione egli aveva recuperato la consueta alacrità sessuale, innamorato com’era di una bellissima giovane<sup>19</sup>; ora avverte invece un’inedita fiacchezza (*Ignavia, & segnitia ad Ve-*

*nerem exercendam*)<sup>20</sup> e constata una debolezza di erezione, pessimi auspici per un matrimonio. È forse avviato all'impotenza? Che il «morbo gallico» abbia intaccato il suo calore nativo? E – altra questione messa sul piatto – è forse diventato vecchio? I mesi appassionati lo avevano rassicurato del contrario, ma ora...

Questo fortunato erede di una casata nobile del Seicento, per compiere il proprio dovere verso il casato, si trova a fare i conti con il proprio corpo, le sue funzionalità e i suoi limiti. Ha avuto una vita sessuale attiva a prescindere da un matrimonio ma è consapevole che requisiti e doveri del corpo matrimoniabile sono normati. È già passato attraverso la cura di una malattia venerea e un chirurgo è intervenuto sui suoi genitali. Se il responso dei medici illustri che ha convocato fosse ora negativo sarebbe inutile sposarsi: non solo non potrebbe generare alcuna discendenza ma, ove del tutto impotente, si esporrebbe anche al rischio di una procedura di annullamento. Non potrebbe neanche continuare a godere dei piaceri della carne, che evidentemente apprezza. Sessualità lecita e illecita poggiano evidentemente su un presupposto comune.

Due dei tre medici fanno questo ragionamento: se è ormai guarito dal morbo gallico e ha recuperato le forze ma l'ignavia sessuale persiste, vuol dire che il calore nativo è compromesso per sempre; tanto più che ha quarantacinque anni e il calore diminuisce con l'età di giorno in giorno; le cose non possono che peggiorare e tanto vale che si rassegni al celibato. Stando alla sintesi che Zacchia riporta delle loro argomentazioni si direbbe quindi che costoro abbiano applicato geometricamente, senza prendere in considerazione la specificità del caso, il paradigma medico disponibile.

La soluzione di Zacchia, terza voce del consulto, è invece di segno contrario all'interno di uno stesso paradigma che egli applica però con maggiore attenzione alla sequenza dei fatti e alla specificità del caso<sup>21</sup>. Osserva anzitutto il corpo: la lunghezza del pene è sufficiente a soddisfare una donna, né si presenta flaccido, né freddo né pallido; i testicoli hanno grandezza *decente* e sono caldi; la costituzione si rivela propria di un temperamento *sanguigno*, mediamente robusta e sana in ciascuna parte; il corpo è ricco di peli ovunque debba averne. Della sifilide ritiene quindi che sia guarito del tutto e la debole erezione che lamenta non può essere dovuta alla pregressa malattia: lo dimostra il fatto che per alcuni mesi ha recuperato la consueta alacrità sessuale.

Quel capitolo della sua storia medica è quindi chiuso e l'attuale perdita di vigore è semmai dovuta a ragioni del tutto nuove: la prima è l'abuso che ha fatto del sesso con la giovane della quale si è invaghito; la seconda consiste in un abuso di acqua fredda; la terza nel fatto che si



è bagnato nell'acqua gelida del Tevere. Con gli opportuni rimedi sarà possibile risolvere il problema. L'uomo in effetti si sposerà e avrà molti figli, come non manca di sottolineare orgogliosamente Zacchia.

Uno stesso sintomo può quindi essere indizio sia di una perdita permanente e irrimediabile di calore sia di una condizione transitoria. Il disaccordo tra i medici suggerisce come la capacità sessuale si presenti come un rebus tanto intricato ai loro occhi quanto ansiogeno per chi ha bisogno di contarci nel presente o nell'imminente futuro matrimoniale.

### *Angustie femminili*

Non esiste tra gli ottantacinque *consilia* di Zacchia un omologo femminile all'uomo del quale ci siamo appena occupati. Uomini e donne sono molto diversi quanto alla «capacità» che viene loro richiesta di consumare il matrimonio.

Uno solo dei *consilia* riguarda la valutazione pre-matrimoniale di una donna, ed è in relazione alla sua possibile fertilità. La tradizione medica permette, infatti, di interrogare le sembianze di una futura sposa a tale riguardo: l'ideale – dettato da Ippocrate – è che non sia troppo grassa né troppo magra; che il suo temperamento non ecceda in nessuno dei quattro elementi fondamentali; che abbia vene superficiali e fianchi larghi; e statura media o addirittura minuta<sup>22</sup>.

La sua abilità al coito si riduce invece alla possibilità di essere penetrata, alla ricettività. Incapace è quindi fondamentalemente la donna la cui vagina sia per qualche ragione occlusa, che la causa sia un'ulcera oppure una clitoride troppo sviluppata. E perché il matrimonio sia nullo l'occlusione deve essere permanente, e cioè tale da non poter essere risolta chirurgicamente senza grave pericolo per la donna.

I canonisti non ammettono altre cause. Sanchez afferma chiaramente, richiamandosi a una pletora di autori, che la frigidity possa rendere impotente al coito soltanto un uomo. Un temperamento frigido renderà semmai *sterile* la donna – non provando desiderio e non raggiungendo l'orgasmo non emetterà seme – ma non le impedirà di essere penetrata. Il matrimonio in tal caso andrà considerato pienamente valido in quanto consumato<sup>23</sup>; e a quel punto si aprirà un fronte distinto, relativo alla *potentia generandi* femminile, alle sollecitazioni utili a favorire l'espulsione del seme femminile. Ma la *potentia coeundi*, in questo quadro, figura come variabile indipendente dal temperamento individuale.

Zacchia si richiama, invece, a una tradizione medica che ammette la possibilità – pur considerandola rara – che una donna sia per natura così frigida da non poter ammettere un uomo, tale la sua strettezza (*coarc-*

*tante ipsa frigiditate muliebra loca*)<sup>24</sup>. La ricettività in quest'ottica non è un carattere del tutto indipendente dal desiderio; o, posta la questione in altri termini: un'assenza totale di desiderio – quale conseguenza di un temperamento molto freddo – può anche impedire l'atto, cosa che medici anche illustri come Girolamo Mercuriale in precedenza avevano invece escluso<sup>25</sup>.

Si tratta di una possibilità molto importante da ammettere: potrebbe anche spiegare – legittimandolo con il raffreddamento del corpo – un rifiuto femminile, magari temporaneo, senza bisogno di una occlusione vaginale. Un tema che meriterà ulteriore attenzione nella ricerca, per verificare tempi e margini di mutamento nel suo sviluppo.

Resta vero che anche per Zacchia questo è comunque un caso alquanto raro e che nell'economia del desiderio è ancora una volta la *fragilità* maschile, la permeabilità della sua erezione a fattori esterni, a dettare le regole anche quando si parla della capacità femminile. Vediamo in che modo.

Almeno tre problemi ginecologici, introdotti nel discorso come impedimenti della moglie al coito, finiscono per essere declinati con riferimento al desiderio maschile.

Il primo riguarda il caso in cui la donna abbia ulcere, difficili da curare e tali da rendere la penetrazione impossibile per il dolore. Ma ammettiamo pure, dice Zacchia, che la penetrazione possa avvenire: «quale uomo avrebbe l'animo di praticare il coito con una simile donna? Probabilmente non solo verrebbe meno per lui qualsiasi piacere, ma finirebbe anche per imbrattarsi oltremodo»<sup>26</sup>.

In una seconda eventualità, quella di un anomalo e inarrestabile flusso mestruale, la preoccupazione per il desiderio maschile basta a ritenere la donna incapace: in se stesso, infatti, non si configura come un impedimento alla penetrazione ma «tuttavia tiene lontano gli uomini, dal momento che non potrebbero trarre dal coito alcun piacere, ma da quella lordura si vedono anzi impedita l'erezione e precluso qualsiasi stimolo venereo»<sup>27</sup>.

Una terza questione a proposito della quale il desiderio maschile viene evocato a dimostrare l'incapacità femminile riguarda l'eventualità opposta alla strettezza, e cioè l'eccessiva «*vulvae amplitudo*». In linea di massima questo fenomeno non sembra possa rappresentare motivo di impedimento. E tuttavia ci sono anche circostanze in cui potrebbe: se ad esempio l'uomo avesse un membro molto sottile, in tal caso verrebbe meno qualsiasi piacere e anzi, potrebbe essere la causa perché – *per avversione* o assenza di piacere – non riesca ad avere una erezione<sup>28</sup>.

Quest'ultima eventualità trova in ogni caso facile rimedio, spiega Zacchia richiamandosi alla «esperienza quotidiana»: il parto dilata mol-

tissimo l'utero ma, grazie ai medicinali astringenti che le donne sono solite applicare, torna anche più stretto di prima.

Rispetto al sistema delle relazioni di genere che implicitamente viene disegnato, ad essere affermata è una responsabilità femminile nei confronti della prestazione maschile; la capacità maschile dipende da circostanze che si riverberano in termini di capacità femminili. Nel matrimonio questo meccanismo si dispiega pienamente, come vedremo tra breve, imponendo alle donne la *capacità* – rendendosi desiderabili – di rendere *capaci* i mariti.

Da quanto detto sinora emerge una notevole drammatizzazione della «capacità» come pre-requisito matrimoniale, propria di un istituto che fa discendere l'indissolubilità dalla consumazione. Una capacità performativa altamente ansiogena per gli uomini, per i quali il desiderio, la capacità e la fertilità formano un tutt'uno sul piano medico. In quanto pre-requisito legale dominante del matrimonio, il corpo maschile e le sue funzionalità vengono caricate di una responsabilità enorme.

### *Un atto di giustizia*

Accertata la capacità degli sposi, l'idoneità dei loro corpi, si apre il terreno della sessualità nel matrimonio. Un tema del quale la teologia morale del Seicento si occupa diffusamente. A partire da una questione preliminare: l'intrinseca bontà dell'atto coniugale.

Tomás Sanchez non ha dubbi: il rapporto carnale è stato istituito da Dio per la propagazione del genere umano ed è un atto virtuoso di giustizia (*actus virtutis iustitiae*); permette, infatti, di rispettare l'impegno preso con il contratto matrimoniale<sup>29</sup>. Sarebbe blasfemo, spiega, ritenere che Dio abbia ordinato un atto in se stesso malvagio.

Il tema viene così liquidato in pochi capoversi. Egli scrive per affermare la centralità del matrimonio nella società cattolica riformata e illustrarne il corretto andamento. A differenza di molti autori che l'hanno preceduto, nell'economia del suo testo si avverte meno l'esigenza di barcamenarsi tra una risalente tradizione dottrinale misogama, le eresie che rifiutano il matrimonio e la riforma protestante che rifiuta invece il celibato ecclesiastico. Non ricalca, ad esempio, le argomentazioni del contemporaneo Pietro di Ledesma, il cui trattato sul matrimonio – dedicato a illustrare la dottrina di Tommaso – Sanchez cita peraltro innumerevoli volte<sup>30</sup>.

Anche Ledesma aveva ribadito la bontà dell'atto coniugale, soltanto dopo aver illustrato però le iatture intrinseche al matrimonio: la

perpetua servitù, particolarmente indecorosa per un uomo; la priorità data al compiacere la moglie e ad alimentare la famiglia rispetto alla devozione a Dio; e, non ultima, l'esuberanza del piacere che oblitera la ragione e fiacca il corpo. Per giustificare tali *detrimenta*, che non sono colpe ma pene, spiega Ledesma, devono esserci buone ragioni, che Padri e Dottori della Chiesa hanno per questo escogitato (*excogitaverunt*). Si tratta della *proles*, la perpetuazione quindi della specie umana; della *fides*, cioè della possibilità di rispettare un impegno preso; e del *sacramentum*<sup>31</sup>. Temi tutti con una tradizione secolare.

Il principio della bontà dell'atto coniugale è quindi comune ai due teologi, ma all'insegna di priorità del tutto diverse. Per Ledesma è un punto di arrivo, è la strenua difesa di una postazione di frontiera minacciata da nemici interni ed esterni. I termini concreti della sessualità coniugale hanno un rilievo del tutto marginale nel suo trattato, mentre sono centrali in quello di Sanchez, nel quale l'affermazione della bontà dell'atto coniugale funge da punto di partenza di una ben più attenta disamina.

Il suo trattato denota una antropologia positiva della sessualità coniugale che è propria ai decenni successivi al Concilio di Trento, anche se i termini nei quali Sanchez la esprime desteranno alcune preoccupazioni<sup>32</sup>. Una antropologia positiva che muove dal presupposto che – a certe condizioni – i rapporti sessuali tra marito e moglie siano buoni in se stessi.

Ora, dei tre *bona* matrimoniali il più interessante ai fini del nostro discorso è la *fides*, che rende l'atto coniugale un atto di giustizia.

Il principio è antico quanto la Chiesa stessa. Siamo all'interno di una tradizione, infatti, che ha la propria origine in Paolo di Tarso, nei quaranta versetti della I lettera ai Corinzi, scritta nel 54, i più importanti della Bibbia sulla questione del matrimonio<sup>33</sup>.

Paolo definisce lo status coniugale attraverso la perdita di potestà sul proprio corpo: *Vir non habet postestatem sui corporis: sed mulier et de converso*. Mariti e mogli si costituiscono reciprocamente come servi nella potestà di un padrone: *sicut servus est in p[otes]tate d[omi]ni*, scrive Antonino nel XV secolo<sup>34</sup>.

Il corpo è concepito come bene patrimoniale sul quale esercitare una potestà che si realizza fondamentalmente nell'esercizio di un diritto d'uso. Speculare al diritto d'uso dell'uno è la disponibilità dell'altro ad essere usato. E questo dover essere disponibile è codificato per l'appunto nei termini di *debito*<sup>35</sup>.

In un certo senso i coniugi sono insieme padroni-creditori dell'altro e loro debitori-servi. Ciascuno di essi si trova davanti un «bene» – il

corpo dell'altro – sul quale ha un diritto d'uso e – in quanto il proprio corpo costituisce anch'esso un bene – deve rendere conto a un padrone. In questo i coniugi sono assolutamente *pares*.

Le regole del rapporto creditizio sessuale sono le stesse del diritto civile in materia di esercizio di un diritto d'uso e di restituzione dei debiti. È anzitutto legge di giustizia *dare a ciascuno ciò che è suo*, non importa in che modo lo chieda (tacitamente o espressamente). È quindi peccato mortale non assecondare l'altro quando intende esercitare il proprio diritto. Al tempo stesso, esigere il debito non è mai obbligatorio: chi ha un diritto d'uso su qualcosa – un diritto che è a suo favore – *non è tenuto a esercitarlo ma può anche rinunciarvi*; non ha un dovere di usare quella cosa<sup>36</sup>. E, allo stesso modo, chi ha un debito *non è tenuto a restituirlo al creditore prima che quello glielo chieda*. Infine, il modo in cui il coniuge/padrone rivendica il proprio diritto ha un certo peso nel far sì che il rifiuto sia ingiusto e quindi peccato mortale. Non sempre il coniuge domanda come se volesse senz'altro obbligare al dovere; a volte domanda come atto di amicizia coniugale (*tanquam amicitiae quoddam coniugale symbolum*) e non già di giustizia. In tal caso, entro certi limiti, si può anche rimandare la restituzione del debito senza commettere peccato.

Se l'antropologia economica di età moderna, come ha mostrato Bartolomè Clavero, è inscritta nell'orizzonte teologico del dono, libero e obbligato allo stesso tempo, si direbbe che la *giustificazione* del matrimonio – ciò che lo rende *giusto* in se stesso – partecipi dello stesso paradigma. Il matrimonio fa del corpo dei coniugi uno strumento che permette di compiere, all'interno di una relazione di reciprocità, un atto di giustizia *antidorale*<sup>37</sup>.

La posta in gioco è alta e a maggior ragione il ruolo del medico diventa importante. E Zacchia non manca di includere tra i *consilia* un caso che riguarda proprio un matrimonio in corso: «Un uomo illustre, di temperamento sanguigno e nel pieno delle forze, ha sposato una *vedova* di circa trent'anni, ricca e *molto bella*»; egli soffre ora di dolori articolari e rischia di commettere peccato mortale sottraendosi al dovere coniugale, come taluni medici gli hanno suggerito<sup>38</sup>.

### *Pari ma non eguali*

La legge di giustizia è uguale per tutti: i coniugi sono *pares* nei diritti e nei doveri. Trasferiscono entrambi il dominium sul proprio corpo all'altro e, di conseguenza, acquistano entrambi anche un dovere di

coabitazione, altrettanto vincolante, che prevede mensa e letto comune. Ma proprio alla radice di questo dovere c'è una cultura della differenza tra i sessi.

La coabitazione è naturale per l'uomo (inteso come essere umano), insegna Aristotele nell'ottavo libro dell'Etica, commentato da Tommaso. La *ratio* è triplice, spiega Sanchez poggiando sull'autorità di entrambi.

In primo luogo, la natura stessa dei coniugi comporta compiti (*municipia*) diversi rispetto alle necessità della vita: il foro pubblico (*rebus forensibus, & externis*) per gli uomini, la gestione domestica (*rebus domesticis*) per le donne. Poiché entrambi mancano di alcune cose, è naturale che siano portati a vivere insieme, ad associarsi.

In secondo luogo, poiché l'uomo è più prudente (*prudentialioris*) può guidare la donna, priva di giudizio (*consilij inopem*); la moglie dal canto proprio può essere utile all'uomo nelle cose domestiche. E tutto questo non potrebbe realizzarsi senza una consuetudine di vita.

In terzo luogo: la crescita e l'educazione dei figli richiede la coabitazione dei genitori. La prole infatti ha bisogno di molte cose, alcune delle quali sono proprie all'uomo oltre alla donna.

L'amicizia tra marito e moglie è frutto della loro diversità naturale, che li rende l'uno necessario all'altra. Il matrimonio è quindi composizione delle differenze e naturale espressione di complementarietà tra i sessi.

Se, quindi, sul piano della giustizia i coniugi sono pares, è proprio sul terreno dell'amicizia – il modello ultimo è quello dell'amicizia tra l'uomo e Dio – che la differenza è centrale. La giustizia è anzitutto distributiva, in un sistema sociale che coltiva – secondo una felice definizione di Giovanni Levi – il «sogno impossibile di costruire una società giusta di ineguali»<sup>39</sup>.

Per questo l'intero paradigma di trasferimento del dominio sul proprio corpo nelle mani dell'altro, si applica ad un rapporto tra i sessi che – in questo orizzonte – non è pensabile come egualitario in termini quantitativi; è giusto qui che lo sia in proporzione alla natura di ciascuno. Sul terreno quantitativo, infatti, nel dovere di mantenimento e nell'esercizio del potere nella famiglia, e allo stesso modo nell'atto coniugale, c'è chi governa e chi è governato. I diversi piani sono espressione di una medesima realtà naturale, come sintetizza efficacemente Sanchez: «In actu coniugali vir nobiliores partes agit, est enim agens, uxor vero patiens, in dispensatione etiam domestica vir est caput, gubernatq[ue] mulier autem gubernatur»<sup>40</sup>.

In questo senso l'atto coniugale riproduce, riflette, contiene in se stesso l'ordine naturale della differenza sessuale e, allo stesso tempo,

l'ordine sociale e politico del quale la famiglia è fondamento naturale<sup>41</sup>.

Sanchez riprende non a caso il misogino ma filogamo vescovo Antonino, il quale, nella Firenze del tardo Quattrocento, metteva in guardia i predicatori e i confessori: esortando alla castità la religione non deve in alcun modo incoraggiare la non restituzione del debito coniugale. Esiste il rischio in particolare che le mogli, *sub pretextu devotionis*, neghino il debito perché sono arrabbiate e indignate con i mariti per altre ragioni. In questo modo la devozione rischierebbe di causare un'ingiustizia (e quindi un peccato mortale) ma anche di tramutarsi in un terreno di disubbidienza, di svuotamento dall'interno della gerarchia tra i sessi<sup>42</sup>. Una disubbidienza che va per questo a collocarsi nel quadro più ampio dei doveri coniugali e delle virtù domestiche sulle quali il confessore dovrà interrogare specificamente le mogli<sup>43</sup>.

Alcuni indizi suggeriscono che nei confessionali più antichi la restituzione del debito compaia per lo più tra i doveri di buona condotta della moglie; e che, invece, nel corso del Seicento, il tema del debito coniugale acquisti uno spazio autonomo nell'ambito della casistica sulla sessualità. Ma soltanto ulteriori ricerche potranno verificare come il tema della «gerarchia» si mantenga in equilibrio con quello della «parità» tra i coniugi.

Una «gerarchia» che, in ogni caso, sarebbe del tutto infondata espungere dalla scena del matrimonio cattolico in quanto tale<sup>44</sup>. Basti pensare alla diversa autonomia di cui mariti e mogli godono quando si tratta di formulare un voto di astinenza: in quanto *caput mulieris* il marito è del tutto libero mentre la moglie ha bisogno di averne il consenso. Anche se il marito non cessa poi per questo di essere obbligato a una moderata restituzione<sup>45</sup>.

### *Petizioni e prevenzioni*

Nel sesso tra i coniugi un equilibrio tra parità e autorità maritale è difficile già a partire da quegli istanti iniziali, delicatissimi nell'interazione, nei quali il desiderio dell'uno – che è anche un diritto – dovrebbe incontrare il desiderio dell'altro – per il quale è dovere. Che la richiesta sia espressa o tacita, alla manifestazione dell'altrui volontà non ci si può sottrarre. È necessario essere molto attenti al coniuge per evitare di commettere un atto supremo di ingiustizia, un atto che per le mogli avrebbe anche valenza di insubordinazione.

Ora, è *communis opinio* che uomini e donne domandino in modo diverso. E su questa diversità tutti gli autori si soffermano in modo particolare, non soltanto i teologi morali e, naturalmente, i medici, ma a maggior ragione chi scrive per ammaestrare e fornire una guida di riferimento ai confessori.

Le donne, infatti, domandano per lo più tacitamente, perché per natura sono pudiche (*verecundae*). Questo impone all'uomo una interpretazione dei segni che esprimono la volontà della donna, una vera e propria esegesi, dal momento che *sufficiens signum est tacitae petitionis*<sup>46</sup>. Sanchez può citare a sostegno del carattere tacito della richiesta femminile ventidue autori degli ultimi tre secoli<sup>47</sup>.

Quali sono i segni e cos'è il genio o conditione della moglie che obbligano il marito a prenderne atto come di una manifestazione tacita di volontà? Zacchia vi si sofferma ampiamente, «anche se – osserva – nessun uomo è così tardo (*bardus*) da non coglierli da solo, soprattutto in base all'esperienza»<sup>48</sup>. Un ordine di segni attiene all'umore, al comportamento, al genio per l'appunto: stuzzicare il marito, fare discorsi ammiccanti, cercare di farlo ingelosire, scoprire distrattamente parti del corpo... Ancor meno equivocabili i segni fisici dell'eccitazione: i seni che si fanno più turgidi, il viso più rosso, gli occhi più lucidi, fino a balbettare e a fare discorsi strampalati. Se una moglie si comporta così non si può fingere di non capire.

Come devono regolarsi invece le mogli rispetto al desiderio maschile? Devono sentirsi obbligate soltanto da una richiesta verbale, oppure è possibile che i mariti domandino anch'essi tacitamente? Per rispondere bisogna sciogliere il dubbio se esista un pudore maschile. In caso affermativo anche le mogli dovrebbero acquisire doti esegetiche per evitare di commettere peccato; e, soprattutto, dovrebbero prendere l'iniziativa.

La *communis opinio* tra i trattatisti di età moderna vuole che il pudore maritale sia piuttosto raro. A escluderlo quasi del tutto, deducendolo geometricamente dall'ordine naturale dei sessi, sono soprattutto i testi più antichi: il soggetto agens non ha nulla di cui arrossire<sup>49</sup>. Sanchez rileva come solitamente (*regulariter*) sia lecita per la moglie l'aspettativa di una richiesta esplicita. Gli stessi segni che possono essere indiziari di una richiesta per la più pudica natura femminile, non significano molto (*minimé* indicare) quando sono manifestati dagli uomini.

E tuttavia, è possibile in alcuni casi che il marito mostri un qualche pudore o timore (*pudor aut timor*), che questo accada per pusillanimità, grande autorità della moglie o per qualche altra difficoltà. In tal caso la moglie è obbligata a restituire il debito anche senza una richiesta esplicita<sup>50</sup>.



La possibilità alla quale si è appena accennato, una debolezza del marito rispetto alla moglie che impone a quest'ultima di prendere l'iniziativa – formalmente ancora restituisce il debito davanti una richiesta implicita del marito – non è l'unico caso in cui prendere l'iniziativa si configura come un dovere.

Si deve sempre fare i conti infatti con il pericolo di incontinenza al quale l'altro coniuge è esposto. Un pericolo che i trattatisti sono concordi nel riconoscere in *utroque coniuge*<sup>51</sup> e che, soprattutto, incide sulla configurazione dei doveri sessuali. Se, infatti, si avverte che l'altro coniuge corre tale pericolo, non si ha semplicemente il dovere di assecondarne il desiderio ma addirittura di prevenirlo, di prendere cioè l'iniziativa. C'è disaccordo tra i teologi sulla natura di tale dovere (che non può essere un dovere di chiedere, ma va concettualizzato come dovere di restituzione) e sulla gravità quindi del peccato che si commette.

Di certo tra i fini del matrimonio c'è proprio quello di fungere da *remedium concupiscentiae*. E ai coniugi si raccomanda la carità verso l'altro, facendo di tutto per impedirgli di commettere peccato violando la fede coniugale.

Possiamo immaginare come su questa strada i confessori dicano alle mogli il cui marito le tradisca di offrirsi al coniuge, «affinché si raffreddi quell'ardore e quel pravo desiderio che lo spinge»<sup>52</sup>.

Un linguaggio neutro quanto al genere dei coniugi che è difficile tuttavia non riferire quasi esclusivamente al pericolo di incontinenza maschile. Tanto più che gli uomini non sembrano amare la confessione e, d'altro canto, sono intrinsecamente esposti alla tentazione della «carne».

Anche per questa via – rendendo responsabili le mogli degli adulteri dei mariti – sembrerebbe trovare conferma l'affermazione di una responsabilità femminile nei confronti del desiderio maschile che si è già affacciata nel discorso relativo all'incapacità.

Al tempo stesso le donne possono esprimere un proprio desiderio, sono legittimate a non essere pudiche, a non chiedere tacitamente; e questo al prezzo di una declinazione del proprio desiderio nei termini di un dovere superiore, caritatevole addirittura. Un camuffamento che passa attraverso una ridefinizione del desiderio femminile che ne fa un atto d'amore non erotico. Uno stratagemma che permette di prendere un'iniziativa altrimenti impensabile in un'ottica di mera obbedienza gerarchica. Siamo in presenza di un altro modo di desiderare? Il carattere oblativo che è chiamato a rivestire il desiderio femminile potrebbe aver costituito il fondamento di un'agentività corporea? È anche possibile che sia così, ma con tutte le ambiguità e vischiosità inevitabili per un soggetto iscritto in una relazione asimmetrica.

«*Nulla obligatio*»

Dove la differenza tra i corpi emerge forse più esplicitamente è nel discorso sui limiti che si pongono al dovere di restituire il debito.

La regola giuridica più generale è quella per la quale *impossibile nulla est obligatio*. È lo stesso principio per il quale l'impotenza è un impedimento al matrimonio.

Ora, la prima situazione che i trattatisti immaginano è quella in cui i coniugi hanno appena avuto un rapporto sessuale e la moglie vuole averne un altro: non ha in tal caso alcun diritto. L'impotenza maschile ha causa del tutto lecita. Anzi, nella richiesta smodata, la moglie si comporta piuttosto da meretrice che da coniuge, secondo la citatissima *Summa Astensis*, una delle principali raccolte medievali a uso dei confessori<sup>53</sup>.

La questione attraversa immutata i secoli, riproposta semmai con enfasi maggiore dagli autori più inclini al *topos* della insaziabile concupiscenza femminile. Tra questi c'è anche il vescovo Antonino, che nella *Summa theologiae moralis* inserisce un alfabeto dei vizi femminili, destinato a lunga e autonoma vita editoriale nei secoli successivi<sup>54</sup>.

È interessante però, come ho già ricordato, che Antonino sia misogino ma tutt'altro che misogamo. È un pastore delle anime fiorentine preoccupato che predicatori e confessori distolgano le mogli dai propri doveri, improntati al principio di fondo dell'ubbidienza. Ma riserva raccomandazioni importanti anche ai mariti: devono cercare di accontentare le mogli per quanto possono, sia restituendo il debito, sia dimostrando loro la propria benevolenza e trattandole con familiarità<sup>55</sup>. Antonino esprime una concezione del matrimonio come di una relazione armonica e amicale tra soggetti pure ordinati gerarchicamente (l'orizzonte di riferimento è l'*Etica* di Aristotele), una relazione che costituisce il nucleo posto a fondamento della *civitas*.

Come si colloca lo stereotipo della insaziabilità femminile in questo quadro? I due poli sono in Antonino particolarmente estremi, ma il discorso non è diverso per molti altri trattatisti di età moderna e, a maggior ragione, nell'epoca post-tridentina.

Dove misoginia e filogamia si intersecano è sul piano della concezione del corpo maschile: *Imminet ex multo coitu p[er]iculum*, scrive Antonino; e, citando Aristotele, nota come lo sperma emesso di sovente venga a mancare (*deficit*), portando all'invecchiamento, abbreviando in sostanza la vita<sup>56</sup>. Del resto, la natura – spiega Ledesma – non avrebbe allettato gli uomini con sensazioni così piacevoli, se non fosse stato necessario per convincerli a propagare la specie *cum aliquali detrime[n]to proprio*<sup>57</sup>. Un detrimento e un pericolo ai quali le donne non sono invece esposte (almeno nell'atto sessuale).

Per questo esiste un limite naturale – imposto cioè dalla natura stessa dei corpi – al dovere del marito di restituire il debito. *Salva consistentia subiecti*, scrive Antonino<sup>58</sup>. La moderazione ha come principale metro di valutazione la salute maschile.

Ma, proprio come avviene negli altri debiti civili, chi si mette consapevolmente (*scienter*) nella condizione di non poter restituire il debito viola ugualmente il principio di giustizia<sup>59</sup>. Per questo è lo stesso marito ad esserne responsabile. Sanchez su questo punto si diffonde ampiamente<sup>60</sup>.

L'uomo deve trattare il proprio corpo in modo da non mettersi nella condizione di essere impotente quando la moglie domanda ciò che è suo. Egli pecca gravemente se dissipa le proprie energie in modo illecito, commettendo adulterio, o anche assumendo volutamente sostanze che ne raffreddino il corpo. Ma può anche venir meno al proprio dovere di giustizia quale effetto di cause lecite; così, ad esempio, se oltrepassa i limiti della prudenza e della moderazione nelle pratiche religiose del digiuno e della veglia.

Gli uomini sono fisicamente diversi tra loro (*alij enim aliis robustiores sunt*), e anche il desiderio delle mogli non rappresenta una costante (*quaedam enim parcae sunt, aliae vero venerem frequenter appetunt*). La regola generale per i mariti può essere allora quella di conservare le forze necessarie a restituire moderatamente il debito, in modo tale da non esporre le mogli al pericolo di incontinenza. Una cifra ragionevole che quantifichi tale moderatezza viene indicata da Sanchez, pur molto cautamente, nel *quater in mense*.

Ora, se un marito riesce a garantire una soddisfazione minima del debito, non gli si può imporre di rinunciare a veglie e digiuni; né avrebbe il dovere di utilizzare rimedi che lo rendano più potente. Questo tuttavia, dal solo punto di vista della legge di giustizia, nota Sanchez; perché, invece, per la legge di carità dovrebbe farlo, in modo da compiere il proprio dovere senza mettere a repentaglio la salute ed evitando, al tempo stesso, che la moglie – i cui desideri siano insoddisfatti – corra un grave pericolo di incontinenza<sup>61</sup>.

### *Doveri femminili*

Non dobbiamo però pensare che non esista alcun corrispondente dovere femminile verso il proprio corpo. Anche le mogli, alla stregua dei mariti, devono praticare digiuni e veglie di preghiera con molta cautela. La *ratio* non è però conservare le loro energie, che non rischiano di esaurirsi. La loro capacità non è infatti in pericolo, piuttosto non è op-

portuno che si rendano *deformi* e odiose ai mariti: in questo modo darebbero loro motivo per darsi ad altri turpi amori. E questo argomento è a tal punto forte che, secondo alcuni trattatisti, i digiuni andrebbero raccomandati alle donne il meno possibile<sup>62</sup>.

Il corpo e la complessa economia dei fluidi che ne regola il funzionamento, infatti, non esauriscono ancora il discorso di età moderna sull'impotenza maschile. Esiste un altro ordine di cause da richiamare, che riguardano l'*Animus* maschile (il maiuscolo è di Zacchia).

Il termine *animus* esprime un concetto dalle moltissime sfumature; è utilizzato di volta in volta dagli autori latini per significare spirito, intelligenza, coscienza, carattere, volontà, ardore, desiderio, inclinazione, stato emozionale. A giudicare dall'uso che ne fa Zacchia, esso sembra qualificare insieme la personalità e l'energia vitale che la anima.

L'*animus* intrattiene con il corpo rapporti osmotici, di reciproca permeabilità. Entrambi partecipano delle trasformazioni che, nel corso della vita, conosce il calore vitale. Al termine dell'adolescenza, entrando nella giovinezza, quando il corpo dell'uomo raggiunge il pieno vigore, arrivano a compimento anche le energie dell'animo (*animi vires*), con le quali si acquisisce la piena capacità di giudizio<sup>63</sup>. Energie che sono permeabili ma non proporzionali alla forza fisica: nell'età intermedia della *virilitas*, quando in maniera impercettibile ma inesorabile il calore vitale inizia a scemare, l'animo maschile vive comunque il proprio apogeo; ci sono anzi virtù dell'animo che traggono beneficio da una leggera diminuzione del calore.

Tra le cause dell'impotenza Zacchia introduce così un elemento ulteriore, che non attiene né al temperamento naturale né al raffreddamento accidentale del corpo: l'erezione maschile può risentire di un turbamento dell'*animus*. E i fattori che determinano il turbamento sono di grande interesse ai fini del nostro tema.

«È incredibile (*mirum est*) – egli nota – l'effetto che possono avere violente emozioni dell'animo»<sup>64</sup>. Ciò che pure è tra i coniugi a portata di mano, non riesce lo stesso a compiersi se solo si accenna a qualcosa di sgradevole (*facta de re tristi mentione*), oppure se insorge un sentimento di ritegno (*verecundia*) o di paura (*metus*): in tal caso il membro si abbatte tramortito (*intermortuum languesc[it]*).

Le mogli hanno quindi in quest'ottica una precisa responsabilità nei confronti del desiderio sessuale dei mariti. Non a caso, nella diagnosi di un paziente reumatico che teme di essere costretto all'astinenza per non lasciarci la pelle, Zacchia suppone che abbia esagerato col sesso elencando – per dimostrare la verosimiglianza della propria ipotesi – le qualità della giovane che l'uomo ha sposato. Oltre alla bellezza (*pulchritudo*), un dato fisico, il medico ne richiama anche la *comitas*,

e cioè l'essere compagna e accompagnatrice amabile, benevolente, compiacente, liberale; e la *venustas*, virtù che già nell'etimo partecipa della grazia, della leggiadria, dell'eleganza di Venere e dei piaceri dell'amore.

Se queste qualità di una moglie rendono ogni atto dolce e allettante<sup>65</sup>, il loro contrario può raffreddare invece il desiderio, rendendo incerta la sessualità di un marito. Se la donna è troppo deforme (*nimis deformis*) non riesce a suscitare un desiderio maschile che proprio dalle forme riceve incitamento. Ottiene lo stesso risultato se emana cattivo odore (*si tetrum odorem spiret*) e si cura troppo poco del proprio aspetto, ignorando qualsiasi raffinatezza ed eleganza (*si munditiis minus studeat*). L'antitesi poi della *comitas* si direbbe incarnata nella figura della moglie che faccia sentire a disagio il marito, che lo tenga in nessun conto, facendo sì che si senta disprezzato o, addirittura, che di lei abbia paura.

Sul terreno della congiunzione dei corpi si gioca così una partita fondamentale quanto delicata per l'uomo, quella del rapporto eterosessuale. L'uomo, *scopre* Zacchia, ha bisogno della complicità femminile per esercitare il proprio nobile ruolo di *agens*; ha bisogno di una passività compiacente, che coltivi se stessa e lo riconosca con dolcezza; ha bisogno, in buona sostanza, che la moglie lo accetti come *dominus*. Se l'uomo è indotto a provare *verecundia* – ritegno, riguardo, deferenza, vergogna – il giocattolo della relazione è già rotto. Deve poter credere egli stesso al proprio ruolo, se non si vuole che il raffreddamento dell'animo e quindi del desiderio, lo rendano sessualmente impotente. *Suspenditur cum Animo coitus*, chiosa il Nostro<sup>66</sup>.

## Conclusioni

Al percorso di lettura che ho proposto non possono che aggiungersi ora conclusioni alquanto parziali e provvisorie, a partire da alcuni spunti che sono emersi.

Il matrimonio come istituzione ha fornito le società occidentali di un tenace parametro di valutazione dei corpi: quello della «capacità» eterosessuale come «normalità», come «naturalità» del destino corporeo.

Se questo può dirsi vero per entrambi i sessi, differenti – come si è visto – sono però le accezioni. Da una parte la «capacità» femminile, che quasi interamente può prescindere dal desiderio, tratteggiata dai medici come intrinseca dote ricettiva del corpo. Dall'altra una «capacità» maschile meno scontata, meno prevedibile nel suo atteso quotidiano rinnovarsi.

Un corpo «disubbidiente», secondo i teologi: l'uomo è condannato a subire la disubbidienza che egli stesso ha mostrato nei confronti di Dio, sperimentando i limiti della volontà. Una capacità maschile molto «fragile» ad ascoltare i medici, permeabile a mille fattori esterni che possono causarne una temporanea o permanente incapacità.

Una fragilità ambigua e multiforme, che a volte rinvia a «identità», come nel caso del «frigido», la cui potenza è per sempre esaurita insieme al «calore vitale», il cui corpo reca i segni di una diversa natura. Più spesso però si tratta di una fragilità *contestuale*, che si iscrive all'interno di una relazione col mondo esterno, attraverso i cibi e le bevande, pieni di insidie, o attraverso l'atmosfera che riscalda in eccesso o troppo raffredda il corpo (guai a camminare scalzi d'inverno, ad esempio).

Ma può trattarsi anche – come si è visto – di una «fragilità» che si riverbera sull'altro sesso, che si traduce in una responsabilità e incapacità femminile a suscitare il desiderio. Si direbbe allora che la fragilità maschile operi come un *dispositivo*, che contiene e tiene in equilibrio, in maniera flessibile e nella lunga durata, tensioni e antinomie che scaturiscono dall'applicazione di un paradigma distributivo della giustizia alle relazioni tra i corpi sessuati.

DOMENICO RIZZO

### Note al testo

<sup>1</sup> C.A. MACKINNON, *Feminism, marxism, method, and the state: an agenda for abeory*, in «Signs. Journal of Women in Culture and Society», 7.3 (1982), pp. 515-44, p. 541. Cfr. le critiche che le rivolgeva JOAN SCOTT, in uno dei saggi fondativi della *gender history: Gender: a useful category of historical analysis* (in «American Historical Review», dic. 1986).

<sup>2</sup> J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1996; D. LOMBARDI, *Matrimoni di antico regime*, Bologna 2001.

<sup>3</sup> M. PELAJA, *Il controllo e le norme*, in EAD., L. SCARAFFIA, *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Roma-Bari 2008, cap. III, p. 117. S. SEIDEL MENCHI, D. QUAGLIONI (a cura di), *Matrimoni in dubbio: unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal 14. al 18. secolo*, Bologna 2001.

<sup>4</sup> A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996. P. LUCA TROMBETTA, *Le confessioni della lussuria: sessualità e erotismo nel cattolicesimo*, Milano 2005. R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

<sup>5</sup> G. ROMEO, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma: a proposito di due casi modenesi del primo Seicento*, Firenze 1998.

<sup>6</sup> Il matrimonio – spiega SANCHEZ – è fatto di sette elementi. Il primo è il consenso reciproco, la volontà interiore di entrambi. Il secondo è il contratto esterno, formalizzato. Il terzo è la consegna fisica (*traditio*) di se stessi all'altro che, reciprocamente, i coniugi fanno: si vivrà insieme. Il quarto elemento consiste nel vincolo che scaturisce dal contratto, un vincolo indissolubile. Il quinto nell'obbligo reciproco *ad reddendum debitum*, a restituire cioè all'altro coniuge ciò che ormai gli spetta e cioè l'uso del nostro corpo. E infatti lo *ius* acquistato da entrambi sull'altro è

il sesto elemento che egli introduce. Il settimo, infine, riguarda l'uso e la consumazione sessuale del matrimonio (*usus & consummatio*). L'opera viene pubblicata per la prima volta nel 1602 a Genova [?] ed è ristampata decine di volte nei due secoli successivi; ho consultato l'edizione veneziana del 1607: T. SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, [...] *Libri decem in tres tomos distribuiti*. 1. *Tom. de sponsalibus, essentia, & consensu matr. in genere*, [...] 2. *Tom. de impedimentis matrimonij*. 3. *Tom. de despositionibus, debito coniugali*, [...] *Cum duplici indice disputationum, et rerum refertissimo*, Venetiis: apud Ioannem Antonium & Iacobum de Francis. Su questo autore vd. da ultimo F. ALFIERI, *Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*, Bologna 2010.

<sup>7</sup> Cfr. E. VOLTERRA, *Matrimonio (diritto romano)*, in *Enciclopedia del diritto-Giuffrè, ad vocem*; E. DIENI, *Tradizione «iuscorporalista» e codificazione del matrimonio canonico*, Milano 1999; G. MARCHETTO, *Diritto sul corpo e «servitù coniugale» nella dottrina canonistica pre-tridentina*, in «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», 34 (2008), pp. 89-112.

<sup>8</sup> GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente* cit., p. 129. Di una compresenza delle due tradizioni recano traccia a lungo i riti nuziali, come suggerisce B. WITTHOFT, *Riti nuziali e loro iconografia*, in *Storia del matrimonio*, a cura di M. DE GIORGIO, K. KLAPISH-ZUBER, Roma-Bari 1996, pp. 119-48.

<sup>9</sup> Cfr. Paolo Zacchia: *alle origini della medicina legale, 1584-1659*, a cura di A. PASTORE, G. ROSSI, Milano 2008; A. PASTORE, *Il medico in tribunale: la perizia medica nella procedura penale d'antico regime (secoli 16.-18.)*, Bellinzona 1998.

<sup>10</sup> R. AGO, *Farsi uomini. Giovani nobili nella Roma barocca*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», 27.3 (1989), pp. 7-21, p. 11.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>12</sup> Su questo tema vedi le brillanti considerazioni di V. GROEBNER, *Complexio/complexion. Categorizing individual natures 1250-1600*, in L. DASTON, F. VIDAL (eds.), *The moral authority of nature*, Chicago 2004.

<sup>13</sup> Per una argomentazione di questo genere, fondata sull'interpretazione di Tommaso, cfr. PETRUS DE LEDESMA, *Tractatus de magno Matrimonii Sacramento super doctrinam Angelici Doctoris in aliquibus Quaestionibus additionum ad Tertiam Partem*, Venetiis, apud Marcum Antonium Zalterium, 1595, q. XLI, art. 1 (*Utrum matrimonium sit de iure naturali*): «Inclinatio ad matrimonium solum est in tota communitate & no[n] in singulis hominibus, tunc enim dicendum est, quod in ipsa communitate hominum est latitudo inclinationum naturalium, cum sint homines diversi, quidam enim inclinantur ad co[n]trahendum matrimonium, quod est necessarium communitati; alij vero inclinantur ad virginitatem, alij vero ad alia necessaria ad re[m]publicam & ita non sunt contrariae inclinationes, cum non sint respectu eiusdem partis reipublicae sed respectu diversarum partiu[m], quamvis sit respectu ipsius politici. Est simile. Calor & frigiditas non habent repugnantiam in eodem homine respectu diversarum partium hominis» (p. 8); «ita D. Thom. in articulo 3 ad quartum docet, quod in ipsa hominum communitate sunt variae inclinationes propter diversas condiciones individuantes; unde aliqui inclinantur ad matrimonium, aliqui verò ad contemplationem; & hoc maxime provenit ex divina providentia, quae intendit conservare bonum commune» (p. 9).

<sup>14</sup> Sulle età della vita vd. P. ZACCHIA, *Quaestionum medico-legalium opus [...]*, Lugduni 1661, t. I, pp. 1-21.

<sup>15</sup> Tra le cause esterne, sul clima troppo caldo come fattore di impotenza si rinviava solitamente ad Aristotele e a Esiodo; sugli effetti di cibi e medicamenti, su quelli del camminare a piedi nudi e dell'equitazione il riferimento obbligato era Ippocrate. Cfr. ZACCHIA, *Quaestionum* cit., t. I, pp. 200-1.

<sup>16</sup> Sul genere dei *consilia* cfr. C. CRISCIANI, *L'individuale nella medicina tra Medioevo e Umanesimo: i 'Consilia'*, in R. CARDINI, M. REGOLOSI (a cura di), *Umanesimo e medicina: il problema dell'individuale*, Roma 1996, pp. 1-32.

17 ZACCHIA, *Quaestionum* cit., t. II (*Tomus posterior quo continentur liber nonus et decimus necnon decisiones Sacrae Rotae Romanae ad praedictas materias spectantes a D. Lanfranco Zacchiae collectae*), *Consilium LXXXII*, pp. 344-6.

18 Questo all'interno di una tradizione di derivazione ippocratica per la quale esiste un seme femminile ed è necessario al concepimento, vs. l'opinione contraria di Aristotele.

19 Ivi, p. 346.

20 Ivi, p. 344.

21 Sul «metodo» di Zacchia vd. S. DE RENZI, *La natura in tribunale. Conoscenze e pratiche medico-legali a Roma nel XVII secolo*, in *Fatti: storie dell'evidenza empirica*, a cura di S. CERUTTI e G. POMATA, «Quaderni storici», 108.3 (2001), pp. 799-822.

22 Sintesi dagli aforismi di Aristotele da ZACCHIA, *Quaestionum* cit., t. II, *Consilium LXXXIII*, p. 349.

23 SANCHEZ, *Disputationum* cit., lib. 7, disp. 92, sub n. 1.

24 ZACCHIA, *Quaestionum* cit., t. I, lib. IX, tit. III, quaest. V. (*De impedimento coitus ex parte Mulieris*), p. 56.

25 GIROLAMO MERCURIALE, *De morbis muliebribus praelectiones* [...], 3<sup>o</sup> ed. Venetiis 1591, lib. 3, cap. 10.

26 ZACCHIA, *Quaestionum* cit., t. I, lib. IX, tit. III, quaest. V, pp. 59-60: «Non possunt enim mulieres prae dolore virum admittere, & si possent, quis hominum est, qui eum huiusmodi muliebri coire in animum inducat suum? Nam non modò omni coitus delectamento hominem privati oporteret, sed etiam mirum in modum inquinari».

27 Ivi, p. 60: «arcent tamen à coitu viros ipsos ex eo, quod nullam ex coitu delectationem percipere possint, quin potiùs ab erectione, & stimulo ad Venerem prohiberi ob foetidam illam colluviem facìle possunt». La connotazione negativa del menstuo femminile che questo passaggio di Zacchia sembra proporre va riportata a un quadro d'insieme ben più problematico, ricostruito da G. POMATA in *Uomini mestruali. Somiglianza e differenza tra i sessi in Europa in età moderna*, in «Quaderni storici», 1 (1992), pp. 51-103. E più in generale EAD., *Donne e rivoluzione scientifica: verso un nuovo bilancio*, in N.M. FILIPPINI, T. PLEBANI, A. SCATTIGNO (a cura di), *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Roma 2002, pp. 165-91.

28 ZACCHIA, *Quaestionum* cit., t. I, lib. IX, tit. III, quaest. V, p. 58: «in causa esse potest, né viro ob aversionem, & ob cuiuscunque delectationis absentiam, membrum arrigere possit».

29 SANCHEZ, *Disputationum* cit., t. III, lib. 9: *De debito coniugali*, p. 175.

30 LEDESMA, *Tractatus de magno Matrimonii Sacramento* cit.

31 Ivi, pp. 309-10.

32 Cfr. PELAJA, *Il controllo e le norme* cit., pp. 118-20; e ora ALFIERI, *Nella camera degli sposi* cit., pp. 136-142, al quale si rinvia anche per una puntuale ricostruzione delle reazioni alle *Disputationes* di Sánchez (pp. 321-68).

33 Cfr. P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, Torino 1992, p. 60, n. 102.

34 S. ANTONINUS, *Summa theologiae Moralis in partes IV distincta*, Venetiis 1477, f. 31v.

35 Il termine non è stato introdotto dai teologi, spiega Ledesma, ma recepito dagli autori latini da Geronimo e quindi da Agostino, che lo utilizza molto spesso. LEDESMA, *Tractatus de magno Matrimonii Sacramento* cit., p. 673, che cita «Gratia. 33 quest. 5 & ibi Iusperiti Magister cum schola in 4 dist. 32 quaest. 4».

36 L'omologia che Sanchez trova a portata di mano riguarda significativamente i privilegi ecclesiastici sulla terra: «Nullus tenetur uti iure suo, quod pro se tantum introductum est, sed potest illo cedere c. ad apostolicam, deregular. c. si terra, de privil. ibi. Cum liberum sit unicuique suo iuri rinunciare. Nec tenetur quisquam nondum exactus, id debitum creditor offerre, quod



eius naturae est, ut non debeatur nisi exactu[m]: huiusmodi autem est debitum coniugale». SANCHEZ, *Disputationum* cit., p. 176.

<sup>37</sup> Il riferimento è a B. CLAVERO, *Antidora: antropologia catòlica de la economia moderna*, Milano 1991.

<sup>38</sup> ZACCHIA, *Quaestionum* cit., t. II, *Consilium LXX*, pp. 301-4. Del resto, secondo LUCÀ TROMBETTA, «Il marito ideale descritto nella letteratura penitenziale sarà molto più attento a obbedire ai desideri della moglie che a imporre i suoi; e tutti lo ritengono più obbligato di lei nella scrupolosità da impiegare nel restituire il debito» (*Le confessioni della lussuria* cit., p. 63).

<sup>39</sup> G. LEVI, *Equità, analogia, interpretazione nei sistemi di giustizia dei paesi mediterranei*, relazione presentata al Seminario internazionale su *Tradizioni giuridiche a confronto* [...], Venezia, 26-27 aprile 1999, cit. in R. AGO e S. CERUTTI, *Premessa*, in *Procedure di giustizia*, in «Quaderni storici», 2 (1999), p. 13.

<sup>40</sup> SANCHEZ, *Disputationum* cit., p. 176.

<sup>41</sup> Su questo aspetto cfr. *La tradizione politica aristotelica nel Rinascimento europeo: tra familia e civitas*, a cura di G. ROSSI, Torino 2004 e ivi in particolare, tra gli altri, del curatore «*Viri uxoris imperant. Uxores viris obediunt*». *I rapporti coniugali tra modelli classici e diritto consuetudinario francese in André Tiraqueau (1488-1558)*, pp. 163-226.

<sup>42</sup> ANTONINO, *Summa theologiae Moralis* cit., f. 32r: «Cauti debe[n] e[ss]e p[re]dicatores et [con]fessores in hac materia et ita hortari ad castimoniam: quod non i[n]duca[n]t ad iniustitia[m] unum et alteru[m] ad incontin[en]tiam».

<sup>43</sup> «Si uxor i[n]obediens: & [con]te[n]tiosa & sui sensus fuit erga viru[m]. Si nimis i[n]culta: & neglig[en]s circa gubernatione[m] dom[est]icam. Si irreverens & discola ad soceros: & cognatos. Si nimis dedit de reb[us] viri pet[en]tib[us] suis: v[e]l paup[er]i[u]s plus q[uam] debuit. Si dedit lice[n]tia[m] viro coeundi cu[m] aliis mulierib[us] cum p[er]egri[n]aret e[ss]e mortale. Si m[u]l[ie]r n[on] vult seq[ui]re viru[m] tra[n]sferente[m] do[m]iciliu[m] ad q[ui]d tenet nisi eam traheret ad peccatum aut dubitaret de mo[r]te sua» (*Summa Confessionalis Defecerunt nuncupata in tres partes distributa* [...], Venetiis 1473, f. 62r).

<sup>44</sup> La parità tra i coniugi è centrale nella lettura di PELAJA, SCARAFFIA, *Due in una carne* cit. ALFIERI (*Nella camera degli sposi* cit.) mostra invece come, ad esempio, nella discussione quattrocentesca sulle ragioni della sudditanza di Eva ad Adamo, Alonso Tostado, vescovo di Avila, tenga in equilibrio l'*inaequalitas* tra i sessi della creazione e l'esigenza di rimediare alla concupiscenza (pp. 201-12).

<sup>45</sup> SANCHEZ, *Disputationum* cit., pp. 179-81.

<sup>46</sup> Ivi, p. 176; LEDESMA, *Tractatus de magno Matrimonii Sacramento* cit., p. 682. Sul pudore femminile

<sup>47</sup> Uno di questi è LUDOVICO LOPEZ, un frate dell'ordine dei predicatori, autore di un trattato sui contratti e le negoziazioni (*Tractatus de contractibus et negotiationibus* [...], Lugduni 1594), citato qui per il *Dell'instruttorio della coscienza del R.P.F. Lodovico Lopes, dell'ordine de' predicatori. Presentato della Sacra Theologia nella Provincia di Spagna, Tradotta dalla Latina nella lingua Thoscana da Camillo Camilli*, in Venetia 1590. Nel capitolo dedicato a *Qual peccato sia il negarsi il debito fra i maritati*, Lopez presenta la questione in questi termini: «Et per seguir l'altre cose che ci si parano inanzi del rendimento del debito nota che la moglie chiede il debito in tre modi: primo con parole, ma questo fa rare volte espressamente s'ella è pudica, secondo con segni, terzo col suo genio o conditione, per la quale il marito conosce ch'ella desidera la copula, ma come rispettosa non lo dimostra» (ivi, f. 161r). Identica tripartizione in ANTONINO, *Summa theologiae Moralis* cit., f. 32r.

<sup>48</sup> «Tamen solent mulieres cum illis veneris libido incessit, viros circa amatoria facile interpellare, zelotypiam causantur, sese ultrò illis dedunt, illisque blandiuntur; corporis partes quasi per incuriam denudatas apparere permittunt...»; «pectus, & mammae & incalescunt, & tumentiores apparent, alacriores consueto sunt, facie rubent, oculis illis nitore fulgescunt, & si maiori ardore coeundi detineantur, balbutire videntur, extra rem loqui, ac vix mente constare; loca illis insuper incalescunt, ac tumefiunt: quae si viro notae sint, dissimulare iam, neque

ad debitum opus pervenire, omnino non curantis debito satisfacere hominis est». ZACCHIA, *Quaestionum* cit., p. 520.

<sup>49</sup> Così, ad esempio, ai primi del Trecento la *Summa Astensis de casibus conscientiae*: «Utru[m] uxor no[n] teneatur reddere debitum viro nisi petat. R[espo]n[de]o. Q[uod] non est i[n] hoc de viro et de muliere simile: q[ui]a vir no[n] erubescit naturaliter debitu[m] petere sicut uxor: q[ui]a habet in actu co[n]iugali nobiliorem partem». *Summa Astensis de casibus conscientiae libris VIII distincta* [...], Lugduni 1519, fol. cciii-r.

<sup>50</sup> «Si tamen daretur idem pudor exigendi debitum, aut timor in viro, idem prorsus dicendum esset, nempe teneri uxorem ipsi reddere, quando noscet eius voluntatem petendi, & prae pudore, aut ob pusillanimitatem, aut ob insignem uxoris auctoritatem, aut asperam conditionem, minime peteret» (Sanchez, *Disputationum* cit., p. 177). Della stessa opinione Lopez: «Il medesimo si deve dir di quel marito, che o per la sua pusillanimità, o per la dura condizione della moglie, o per la segnalata authorità di lei, non ardisce domandare espressamente senza qualche timore, per la medesima ragione: benchè nissuno dichiarì questo, come dice il Navarro» (LOPEZ, *Dell'instruttorio della coscienza* cit., f. 161r.).

<sup>51</sup> SANCHEZ, *Disputationum* cit., pp. 177-78.

<sup>52</sup> Ivi, p. 177.

<sup>53</sup> *Summa Astensis* cit., f. cciii-r: «non habet mulier ius petendi: et in petendo ulterius magis exhibet se meretrice[m] quam co[n]iugem».

<sup>54</sup> Cfr. ANTONINUS, *Summa theologiae Moralis* cit., ff. 44r ss.

<sup>55</sup> «[Vir] in q[ua]ntum pot[est] d[ebet] co[n]ari ut faciat uxorem contentam ta[m] debitu[m] redde[n]do quod signa benivolentiae ei ostendendo: et cum ea familiariter [con]versando] (ivi, f. 32r).

<sup>56</sup> «Imminet aute[m] ex multo coitu p[er]iculum. Unde philosophus d[e] longitudine et brevitate vite c. fi. § p[ro]pter dicit quod sp[er]ma sepius emissus deficat: et senescit cito: p[ro]pter q[uo]d mulus lo[n]giovis vite est equo et asino: ex quibus genitus est» (*ibidem*).

<sup>57</sup> LEDESMA, *Tractatus* cit., p. 6.

<sup>58</sup> ANTONINUS, *Summa theologiae Moralis* cit., f. 32r.

<sup>59</sup> SANCHEZ, *Disputationum* cit., p. 179.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 179-80.

<sup>61</sup> «Non tenetur maritus uti calidis, ut potens ad copulam efficiatur, sed suae obligationi satisfacit, si se impotentem minime reddat, & ne huic obligationi obstaculo sit, nimijs vigilijs, & abstinentijs: non ergo tenetur medijs aliquibus uti, ut potentior reficiatur. Ita sentiunt [...]. Hoc tamen intelligo verum, si de iustitiae rigore, & lege loquamur: aliquando enim lege charitatis ad id tenebitur vir: nempe dum sine corporeae salutis notabili detrimento id potest efficere, & uxor grave incontinentiae periculum patitur, nisi frequentius sibi coniugali copula subveniatur» (ivi, p. 180).

<sup>62</sup> «Similiter etiam non licet uxoribus ita se abstinentijs, & vigilijs dare, ut deformes, ac viris exosae reddantur. Quia ipsis ansam praebent turpes alios amores quaerendi. Sic Sotus ibi. Quare merito D. Ant. Sily. Capua. nu. 4. allegati. Armil. verbo debitum, num. 2. docent eas abstinentias minime uxoribus consulendas esse» (*ibidem*).

<sup>63</sup> ZACCHIA, *Quaestionum* cit., t. I, p. 13.

<sup>64</sup> Ivi, p. 200.

<sup>65</sup> L'uomo è stato infatti «actionum omnium lenitate allectus» (ivi, t. II, p. 301).

<sup>66</sup> Su questo aspetto Zacchia ha un solo rinvio da fare, ad Alessandro Benedetto, un medico veronese del Cinquecento, unico a trattare seppur fugacemente il tema; e ai rilievi di Benedetto si mette subito ad aggiungere di suo (*Et ego novi alios...*). Ivi, t. I, p. 200. Di ALESSANDRO BENEDETTO ho consultato l'edizione veneziana delle opere: *De singulis Corporum morborum a capite ad pedes generatim, membratim, que remedijs, causis, eorumque signis, XXXI libris.* –

*Historie corporis humani libri V. – De pestilentia lib. I. – Collectionum medicinalium libellus,*  
Venetiis Lucae Antonii Juntae 1533.

