



Tra stigma e ornamento. Il corpo come documento: identità e disciplina nell'Istria d'età moderna

Matija Drandić

Centro di ricerche storiche - Rovigno

Rovigno – Croazia

drandic@crsrv.org

Saggio scientifico originale, 2025

RIASSUNTO

Il saggio analizza il ruolo del corpo come superficie significante nell'Istria e nell'Adriatico settentrionale tra XVI e XVIII secolo, prendendo in esame tre forme principali di marcatura: i segni naturali (ossia quelli presenti sin dalla nascita), i segni impressi (in particolare le pene corporali e marchi giudiziari) e i segni autoiscritti (vestiario, ornamenti, acconciature). Attraverso un'ampia gamma di fonti – giuridiche, notarili, ecclesiastiche – il saggio ricostruisce le pratiche e i discorsi che investivano il corpo come strumento di controllo sociale, mezzo di identificazione e spazio di autorappresentazione. In una regione di contatto come l'Istria, attraversata da confini politici, linguistici e culturali, il corpo vestito e segnato diventa un campo di negoziazione tra individuo, comunità e potere. Lo studio si propone così di restituire centralità storica al corpo come "documento vivente" e aprire nuove prospettive di ricerca tra storia culturale, antropologia e storia del diritto.

PAROLE CHIAVE

Istria, età moderna, corpo e corporeità, segni, controllo sociale, storia culturale, antropologia storica.

ABSTRACT

BETWEEN STIGMA AND ORNAMENT. THE BODY AS A DOCUMENT: IDENTITY AND DISCIPLINE IN ISTRIA IN THE EARLY MODERN PERIOD

The paper examines the role of the body as a signifying surface in Istria and the northern Adriatic between the sixteenth and eighteenth centuries, looking at three main forms of its markers: natural signs (those present from birth), imprinted signs (particularly corporal punishment and branding), and personally chosen signs (clothing, ornaments, hairstyles). Drawing on a wide array of sources – legal, notarial, ecclesiastical – the paper reconstructs practices and discourses that saw the body as an instrument of social control, a means of identification, and a space for personal presentation. In a contact region like Istria, intersected by political, linguistic, and cultural borders, the clothed and marked body turns into a field of negotiation between the individual, the community, and power. The paper therefore aims to restore the historical centrality of the body as a "living document" and to open new research perspectives between cultural history, anthropology, and the history of law.

KEYWORDS

Istria, early modern period, body and corporeality, marks, social control, cultural history, historical anthropology.

INTRODUZIONE

Negli ultimi decenni, il corpo ha acquisito una centralità crescente nella riflessione storica, antropologica e filosofica, superando la tradizionale marginalità a cui era stato relegato nella storiografia positivista. Lungi dall'essere un mero dato biologico, il corpo è oggi considerato una costruzione culturale e politica, un dispositivo attraversato da relazioni di potere, codici simbolici e pratiche discorsive¹. Tale rinnovato interesse ha prodotto approcci e metodologie capaci di indagare la corporeità come campo di tensione tra natura e cultura, tra esperienza vissuta e rappresentazione. Nell'ambito dei cosiddetti *body studies*, il corpo viene indagato come archivio vivente, superficie d'iscrizione sociale, luogo di negoziazione identitaria e di controllo normativo. Le sue trasformazioni, rappresentazioni e discipline non solo riflettono le strutture della società, ma ne costituiscono un'espressione attiva e dinamica². La svolta "corporea" degli studi storici si inserisce in una più ampia stagione di riflessioni sul soggetto, sull'identità e sui linguaggi del potere, avviata negli anni Settanta e Ottanta del Novecento anche grazie all'influenza delle scienze sociali, della psicoanalisi e del pensiero post-strutturalista. Questo approccio, consolidatosi in ambito contemporaneistico, trova applicazione fruttuosa anche nello studio della prima età moderna, periodo in cui la corporeità si poneva al centro di dispositivi religiosi, giuridici e simbolici di enorme potenza.

Nell'area dell'Alto Adriatico – e in particolare nel territorio istriano – il corpo assume un ruolo chiave nella costruzione e nella rappresentazione dell'identità individuale e collettiva. L'Istria del XVI-XVIII secolo si presenta come un'area di frontiera e di contatto, territorialmente divisa tra i domini della Repubblica di Venezia e quelli della Monarchia asburgica: una situazione nota come dicotomia politica, che contribuiva a definire l'Istria come terra di confine e di contraddizioni istituzionali ma attraversata da forti tensioni etniche, linguistiche e religiose. Qui convivevano popolazioni di lingua romanza, slava e tedesca, con strutture amministrative ibride e norme giuridiche stratificate. Dal punto di vista religioso, la popolazione era in larga maggioranza cattolica, affiancata da comunità ortodosse esigue e diffuse in maniera disomogenea sul territorio. A queste si aggiungeva, nella prima età moderna, la presenza di circoli e pensatori di orientamento protestante che, pur avendo trovato temporaneamente terreno fertile in alcune aree della penisola, non riuscirono infine a consolidarsi

1 Foucault, *Sorvegliare e punire*; Foucault, *La volontà di sapere*.

2 Laqueur, *Making Sex*.

in modo duraturo³. A questa complessità si aggiungeva una diffusa presenza di giurisdizioni concorrenti – tra autorità civili e tribunali ecclesiastici – che regolavano in modo differente ma spesso complementare le condotte individuali, i comportamenti morali, le trasgressioni e i rituali. La pluralità dei sistemi normativi si rifletteva anche nel modo in cui il corpo veniva percepito, regolato e punito: la marchiatura, la mutilazione, l'esibizione pubblica, ma anche la codificazione dell'abbigliamento e la sorveglianza dei gesti e delle apparenze diventavano strumenti attraverso cui le istituzioni locali e le comunità definivano appartenenze, devianze e gerarchie sociali. Proprio in questa terra di margine, segnata dalla compresenza di culture e da un'elevata densità normativa, il corpo si configura come il punto di convergenza e di conflitto tra identità individuali e logiche collettive.

Nel corso del XVII secolo, tale sistema si trovò a operare in un contesto particolarmente drammatico. Oltre alle tensioni sociali e alla pressione demografica dovute ai flussi migratori interni ed esterni, l'Istria fu colpita da eventi traumatici di grande portata. La Guerra degli Uscocchi (1615–1618), combattuta tra Venezia e l'Impero asburgico, determinò una profonda instabilità politica, militare e – di riflesso – economica lungo l'intero confine veneto-asburgico, con effetti particolarmente marcati sul territorio istriano. A questo si aggiunse una delle più devastanti epidemie di peste della storia istriana, che tra il 1630 e il 1632 causò una fortissima mortalità e profonde trasformazioni sociali e demografiche⁴.

Il presente saggio si propone di indagare, attraverso una prospettiva storico-antropologica, le modalità con cui il corpo veniva marcato, interpretato e normato nell'Istria della prima età moderna. L'analisi si concentra in particolare su tre forme principali di segnalazione corporea: i "segni naturali", ovvero quelle caratteristiche anatomiche innate con cui un individuo nasce, come malformazioni, nei, macchie cutanee o altri tratti ritenuti significativi nella lettura simbolica e sociale del corpo considerate indicatori di destino o predestinazione; i "segni impressi", ossia quelle tracce durature sul corpo derivanti da atti deliberati di marchiatura, mutilazione o incisione, imposte non solo dalle istituzioni civili ed ecclesiastiche – come previsto da statuti o sentenze – ma

3 Cfr. Bertoša, *Istra: Doba Venecije*.

4 A proposito delle crisi del Seicento istriano si è scritto molto in diversi saggi e libri; in questa sede si vogliono ricordare tre opere che in modo esaustivo e completo illustrano le problematiche legate ai fenomeni, processi ed episodi trattati: Cervani e De Franceschi, "Fattori di spopolamento", 8–118; Bertoša, *Istra: Doba Venecije*; Ivetić, *La popolazione dell'Istria*.

anche da altre autorità o credenze sociali, come nel caso dello "stigma diabolici", segno ritenuto manifestazione di forze soprannaturali o di appartenenze stigmatizzanti; e infine i "segni autoiscritti", costituiti da quelle iscrizioni volontarie e intenzionali sul corpo compiute dagli individui stessi, che comprendono in particolare i codici vestimentari, ma anche eventuali modificazioni corporee consapevoli (come l'acconciatura, l'ornamento, i tatuaggi o altre pratiche) attraverso cui si manifesta e distingue l'appartenenza sociale, etnica, di genere o religiosa e lo stato civile.

Muovendo da una concezione del corpo come testo culturale e superficie semiotica, questo saggio si colloca all'interno del quadro teorico sviluppato dai body studies, dalla microstoria e dall'antropologia storica. A partire dagli anni Ottanta del Novecento, una serie di riflessioni teoriche — tra cui quelle di Michel Foucault sul biopotere e sulla disciplina — hanno contribuito a riconoscere il corpo come uno degli snodi fondamentali attraverso cui si esercitano i dispositivi del potere e si modellano le soggettività. In questa prospettiva, le istituzioni moderne — carceri, scuole, caserme, ospedali — agiscono sul corpo per produrre soggetti conformi, visibili e governabili. Tale impostazione è stata poi ripresa, discussa e in parte ridefinita da una vasta tradizione storiografica e antropologica, che ha applicato questi strumenti concettuali a contesti storici specifici⁵. Questa prospettiva è stata successivamente articolata e declinata in vari ambiti. Autori come Bryan S. Turner, Thomas Csordas e Chris Shilling hanno proposto un'analisi del corpo come campo di esperienza incarnata, luogo di intersezione tra struttura sociale e agency individuale⁶. Sarah Toulalan e Kate Fisher, nel loro contributo alla storia della sessualità e della corporeità in età moderna, hanno evidenziato l'importanza del corpo come spazio di produzione e controllo della conoscenza⁷. Katherine Dauge-Roth, nel suo lavoro sulle iscrizioni corporee in Francia, ha messo in luce come la pelle diventi una superficie scritturale in cui si inscrivono autorità, stigma e memoria⁸. In questo orizzonte teorico, il corpo viene inteso non solo come oggetto passivo della normazione, ma anche come agente attivo di significazione: è al tempo stesso ciò che è plasmato dalle istituzioni e ciò che le riflette e le riformula attraverso pratiche quotidiane, riti, resistenze simboliche⁹. Il corpo, quindi, è luogo di negoziazio-

5 Cfr. Foucault, *Sorvegliare e punire*.

6 Bryan S. Turner, *The Body and Society*; Csordas, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", 5–47; cfr. anche Shilling, *The Body and Social Theory*.

7 Toulalan e Fisher, *The Body in History*.

8 Dauge-Roth, *Signing the Body*.

9 Toulalan e Fisher, *The Body in History*.

ne, di iscrizione e di conflitto, superficie esposta ai saperi e ai poteri ma anche spazio attraverso cui si esprimono soggettività, appartenenze e contronarrazioni. In tal senso, la corporeità non è un'entità fissa e universale, bensì un campo mutevole di segni, pratiche e significati situati storicamente.

Nell'Istria della prima età moderna, tale interazione è particolarmente intensa e leggibile: il corpo diventa un crocevia tra cosmologie religiose, norme giuridiche, tradizioni popolari e linguaggi di appartenenza. Si intende quindi qui mostrare come, in un contesto periferico ma altamente simbolico quale quello istriano, il corpo non fosse solo soggetto a norme, ma anche protagonista attivo di processi di costruzione dell'identità e di gestione della devianza. Attraverso il corpo si comunicava, si puniva, si disciplinava e si apparteneva. Da qui la scelta di un approccio metodologico che affianchi la lettura normativa dei testi (statuti, decreti, disposizioni ecclesiastiche) a quella delle pratiche e delle rappresentazioni, privilegiando una dimensione microstorica e contestuale. Le fonti utilizzate, di natura eterogenea, sono trattate non come specchio oggettivo della realtà sociale, ma come dispositivi discorsivi e performativi, capaci di costruire e al contempo riflettere immagini del corpo, dei generi, della devianza e dell'identità¹⁰. La molteplicità delle fonti – giuridiche, ecclesiastiche, notarili, iconografiche – consente di cogliere non solo le norme ma anche le frizioni, le ambiguità, gli scarti tra prescrizione e pratica, tra ordine simbolico e vissuto quotidiano. La ricerca si fonda su un'ampia base documentaria, che include statuti comunali, visite pastorali, registri parrocchiali, carte dotali, fonti iconografiche e materiali, oltre a documenti relativi al costume e alla cultura materiale femminile. L'analisi si articola in quattro sezioni principali, ciascuna dedicata a una delle forme di iscrizione corporea sopra menzionate, seguite da una riflessione conclusiva sui nessi tra corporeità, potere e identità in una terra di confine.

In linea con tali orientamenti e a testimonianza della crescente attenzione storiografica verso questi temi, nel maggio 2021, il tema del corpo nella storia adriatica è stato oggetto del Convegno scientifico internazionale X Biennale storica istriana tenutosi a Parenzo, dal titolo *Corpus, carnalitas...: corpo e fisicità nella storia dell'Adriatico*. L'evento ha riunito studiosi provenienti da Croazia, Slovenia e Italia, offrendo una riflessione comparativa di lungo periodo – dalla tarda antichità alla contemporaneità – sulla funzione simbolica, giuridica e sociale del corpo. Questo appuntamento ha rappresentato un momento impor-

10 Burke, *Testimonianze. Storia e antropologia*.

tante per l'approdo e il riconoscimento dei body studies anche nella storiografia istriana e adriatica, contribuendo così all'espansione della ricerca storica e all'ampliamento dei suoi oggetti e metodi. A seguito del convegno, sono stati pubblicati gli atti, che costituiscono un'importante testimonianza della varietà e profondità degli approcci presentati¹¹.

I SEGNI NATURALI

Nel contesto della prima età moderna, il corpo umano veniva osservato, interpretato e classificato anche sulla base di caratteristiche fisiche innate, considerate non come elementi neutri o meramente biologici, ma come segni portatori di significati morali, simbolici o giuridici. Tali caratteristiche – nei, cicatrici congenite, deformità, pigmentazioni cutanee atipiche, anomalie anatomiche – erano spesso associate a tratti del carattere, predestinazioni religiose o sociali, oppure a sospetti di devianza e colpa. In quanto segni naturali, essi erano percepiti come tracce visibili di un ordine superiore – divino, naturale o cosmico – che si manifestava attraverso il corpo dell'individuo¹². Questa lettura del corpo come supporto di un sapere arcaico e insieme rivelatore di verità interiori affondava le proprie radici nella tradizione medico-religiosa medievale, ma trovava nuova linfa nella cultura giuridica, nella superstizione popolare e nei dispositivi di controllo sociale dell'età moderna¹³. Lungi dall'essere considerati ininfluenti, tali segni potevano determinare il destino sociale, giuridico o spirituale di un individuo, specialmente nei contesti locali, dove il controllo delle identità e delle appartenenze passava anche attraverso l'osservazione del corpo.

Nel territorio istriano, segnato da una complessa stratificazione normativa e da un'intensa circolazione di saperi religiosi, giuridici e popolari, l'attribuzione di senso ai segni naturali assumeva connotazioni peculiari, influenzate da diversi circoli e areali culturali, e mediate da pratiche comunitarie e credenze condivise. L'analisi di statuti, registri parrocchiali, processi inquisitoriali e testimonianze materiali permette di ricostruire l'orizzonte simbolico entro cui questi segni venivano interpretati e normati, offrendo una finestra sul modo in cui il corpo naturale diventava veicolo di riconoscimento, esclusione o marginalizzazione. Tali caratteristiche innate – come malformazioni, nei, macchie cutanee o

11 Mogorović Crljenko ed Uljančić, a cura di, *Corpus, carnalitas...: o tijelu i tjelesnosti u povijesti na jadranskom prostoru. Zbornik X. istarskog povijesnog biennala*.

12 Dauge-Roth, *Signing the Body*, 5-15.

13 *Ibid.*

tratti peculiari – erano dunque concepite non come semplici dati biologici, ma come indicatori di destino, colpa o elezione. La loro interpretazione si collocava all'intersezione tra saperi religiosi, medici e astrologici, e trovava riscontro tanto nella cultura popolare quanto in quella dotta. Lungi dall'essere percepiti come neutri, questi segni naturali assumevano significati profondi: potevano identificare un individuo come predestinato, come portatore di poteri benefici o pericolosi, o come segnalatore di appartenenze occulte. Il corpo, in tal modo, veniva letto come superficie scritturale, attraverso cui si rivelavano memorie cosmiche, volontà divine o inclinazioni morali¹⁴.

Nel corso della trattazione si metterà in luce anche la profonda compenetrazione tra cultura dotta e cultura popolare, che caratterizza la produzione, l'interpretazione e la trasmissione dei significati attribuiti ai segni naturali. Questo intreccio di saperi e pratiche, spesso considerati separatamente, rivela una dinamica culturale complessa in cui tradizioni orali, superstizioni, norme religiose e discorsi medici si influenzano reciprocamente.

Per quanto riguarda la documentazione d'archivio relativa all'Istria, le fonti dirette che attestano la presenza e l'interpretazione di segni naturali sono relativamente rare. Tuttavia, alcuni registri parrocchiali e documenti ecclesiastici offrono preziose tracce. Così, ad esempio, nel più antico registro dei battezzati di Rovigno si legge la seguente annotazione:

Adi 26 Set(m)brio 1577 Piero Damian fiol d(e) s(er) Mathio da Veggia, qual naque co(n) sie ditte p(er) ma(n) et pie; compare e stato Stefano raguseo forestiero in una nave i(n) porto a Val Zepi grand(i)ss(im)a; comare furono nulle¹⁵.

L'iscrizione non solo registra la nascita di un bambino con sei dita (polidattilia), ma segnala anche lo stupore del sacerdote, che annota il fatto come degno di essere ricordato. Tuttavia, manca un'esplicita interpretazione simbolica del segno, lasciando aperti gli interrogativi sulla percezione sociale e religiosa di tali anomalie fisiche. Alcuni elementi presenti nella registrazione, tuttavia, possono offrire spunti di riflessione: il battesimo avviene su una nave e il padrino è un "raguseo forestiero", mentre le comari sono assenti. Questi dettagli potrebbero suggerire un certo isolamento sociale o una forma implicita di esclusione. Il fatto che nessun membro della comunità locale abbia assunto il ruolo di padrino o madrina potrebbe indicare un timore verso il neonato o una percezione negativa del suo segno corporeo. In questo contesto, è im-

14 *Ibid.*

15 Državni arhiv u Pazinu (Archivio di Stato di Pisino, DAPA), HR-DAPA-429, Registro dei battezzati di Rovigno, 1560–1587, c. 139r.

portante ricordare che la scelta del padrino (o della madrina) non era solo un atto cerimoniale, ma rivestiva una funzione sociale e spirituale fondamentale. Il padrino assumeva un ruolo di garanzia morale e religiosa nei confronti del battezzato, ne diventava una figura di riferimento e in certi casi anche un possibile tutore¹⁶. Per questo motivo, rifiutarsi di assumere tale ruolo, o come in questo caso specifico, affidarlo ad un estraneo, poteva esprimere una distanza significativa tra la comunità e la famiglia o il neonato stesso, e riflettere una condizione di sospetto, disagio o marginalità. Quest'ultima è poi sottolineata anche dal luogo dove si svolge il rito. La nave, appunto, come luogo liminale e non consacrato, rafforza ulteriormente l'impressione di una distanza simbolica e spaziale rispetto alla norma battesimale. L'intera annotazione, pur priva di un giudizio esplicito, lascia dunque intravedere una possibile marginalizzazione culturale o simbolica del neonato polidattile. In un contesto in cui le caratteristiche corporee venivano caricate di significati morali e religiosi, la nascita con un'anomalia fisica poteva facilmente trasformarsi in uno stigma, soprattutto se accompagnata da circostanze rituali non conformi. Il battesimo su una nave, spazio transitorio e non consacrato, richiama la dimensione liminale e ambigua del corpo fuori norma: la nave non è né terraferma né spazio sacro, ma un luogo di passaggio, proprio come il neonato stesso si colloca ai margini dell'ordine simbolico. Il fatto che il padrino sia un 'raguseo forestiero' e che non vi siano comari – figure centrali nel battesimo tradizionale – potrebbe indicare un rifiuto, più o meno esplicito, della comunità locale ad assumersi la responsabilità sociale e spirituale del neonato. Questa assenza può essere letta come sintomo di una forma di protezione rituale mancata, un vuoto che espone il bambino a una vulnerabilità simbolica. È possibile ipotizzare che la scelta del padrino esterno, forse l'unico disposto ad accettare quel ruolo, fosse una soluzione necessaria, e non voluta, proprio a causa della polidattilia. In questo senso, il segno naturale non è solo oggetto di annotazione curiosa, ma catalizzatore di dinamiche sociali e culturali complesse, che si riflettono nella ritualità religiosa e nella gestione dell'appartenenza comunitaria.

La polidattilia, così come altre anomalie congenite, era talvolta interpretata nella cultura popolare come indizio di una natura stregonesca. Nascere con parti anatomiche in eccesso – come nel caso dei neonati con una coda vestigiale – poteva essere associato a streghe o stregoni, alimentando paure e sospetti. Tali credenze, tramandate oralmente, si sovrapponevano alle prati-

che religiose ufficiali e influenzavano profondamente l'accoglienza sociale del neonato¹⁷. In alcune aree europee, le stesse caratteristiche corporee potevano essere interpretate in senso opposto: nella tradizione mitologica ungherese, ad esempio, la nascita con sei dita o con una coda vestigiale era talvolta considerata segno della venuta al mondo di un *táltos*. Questa figura sciamanica, dotata di poteri soprannaturali, aveva il compito di guarire le persone, scoprire tesori nascosti o proteggere la comunità da calamità naturali¹⁸. Laddove, dunque, in alcuni contesti l'anomalia corporea suscitava sospetto o rifiuto, in altri essa poteva essere letta come segno di elezione e carisma spirituale. Il confronto tra queste diverse prospettive mette in luce la profonda variabilità culturale nell'interpretazione dei segni naturali, confermando come il corpo fosse una superficie semantica in cui si proiettavano cosmologie, paure e speranze collettive. L'interpretazione del corpo, dunque, si costruiva all'incrocio tra conoscenze empiriche, immaginari collettivi e strutture normative, dando vita a un sistema articolato di classificazione e giudizio.

Altre fonti, si potrebbe dire, più loquaci ai fini di questa ricerca, sono invece le visite pastorali. Nel primo libro delle visite pastorali della diocesi istriana di San Mauro redatto dal vescovo Giovanni Lippomano, si trova la deposizione del chierico di Parenzo Francesco Petronio. La completa deposizione risulta essere in generale importante ed interessante, ma al fine di questa ricerca particolare valore hanno le prime righe della deposizione dove il chierico parentino afferma:

Io sono della setta de viandanti; i quali nascono con la camisola et sono destinati andar a combatar per la fede et per l'entratte con le streghe¹⁹.

Il testo intero della deposizione, come già detto, è più lungo e interessante sotto più punti, soprattutto perché testimonia l'inizio del processo di assimilazione dei viandanti nella categoria degli stregoni²⁰. Particolare interesse in questo contesto desta l'identificazione del chierico parentino quale viandante. Chi è in questo contesto un viandante? In base alle caratteristiche descritte nel testo completo e confrontando i dati con altre opere e con la tradizione e la letteratura orale si conclude che i viandanti in questione sono l'equivalente dei benandanti friulani o dei kersnici del Carso sloveno. In Istria i viandanti sono

17 Per momento le uniche fonti che si hanno a questo tema e proposito sono quelle relative alla cultura popolare e letteratura orale, cfr. Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, 139-141, 144-153, 215-218, 221-238.

18 Cfr. Gábor Klaniczay, "Shamanism and Witchcraft", 216-217.

19 Biskupijski Arhiv u Poreču (Archivio Diocesano di Parenzo, BAP), *Porečka Biskupija* (PB), 2.1 Vizitacije, Lippomano, *Visitationum generalium*, 1600, cc. 8v-9r; Paolin, "Il vescovo di Parenzo", 128.

20 Drandić, "Credenze e pratiche magico-religiose", 68-100.

noti ancora come cavalcanti e chersnichi nell'area romanza e krsnici, grišnjaci nell'area linguistica slava. Indipendentemente dal nome usato essi sono personaggi dai poteri soprannaturali: possiedono diverse abilità ma il tratto più distintivo è definito dalla lotta in stato di estasi contro streghe e stregoni allo scopo di difendere la propria comunità; per cui si collegano al più ampio fenomeno dello sciamanismo europeo che trova espressione, ad esempio, nei già precedentemente citati táltos ungheresi, ma anche nei zduhač serbi, strigoi rumeni, noaide finlandesi²¹.

Dal testo sopra citato si capisce che viandanti non si diventa ma ci si nasce: vestiti appunto con la camisola ovvero essendo avvolti o meglio avendo impresso sul corpo al momento della nascita la placenta. Questa poi, secondo le testimonianze dalla tradizione e letteratura orale può essere indossata attorno al collo o addirittura cucita sotto l'ascella. D'altronde nascere con la camicia o nascere vestito oltre ad essere una locuzione idiomatica che designa persone ritenute particolarmente fortunate nella vita, o meglio, nate sotto un buon auspicio, è la caratteristica che identifica bambini nati con doti particolari in tutta Europa: in Danimarca, ad esempio, si attribuisce ai bambini nati con la camicia il potere di vedere i fantasmi. Notizia di ciò ne dà Carlo Ginzburg proprio nella sua opera *I benandanti*. Stregoneria e culti agrari fra Cinquecento e Seicento²² nella quale offre diversi esempi, basati sulle testimonianze degli imputati, di come il nascere avvolti nella sacca amniotica sia il principale fattore di identificazione di un benandante. Così nelle varie testimonianze dei benandanti friulani si leggono le deposizioni di: Battista Moduco “Fanno parte di questa compagnia [dei benandanti] tutti quelli che sono nati vestiti. [...] Mi aparve una certa cosa invisibile in somnio [...] perché io haveva al collo quella camisciola che io naqui”; Paolo Gasparutto afferma similmente come Moduco; Menichino della Nota dichiara “Un mio barba detto Olivo della Notta, che è morto, mi disse che io ero nato vestito con una camicia [e per questo destinato ad uscir la notte ad andar combattere contro le streghe]”; Domenico Todaro afferma “Io non so altro, se non che sono nato vestito, et mi è stato detto che tutti quelli che sono nati vestiti son benandanti, et so d'esser vestito perché me lo disse mia madre”; Olivo Caldo sostiene che “La sorte ha voluto che io son nato biandante con una camisa intorno” e più avanti lo stesso Caldo afferma “et io segnavo (ovvero guarire per mezzo di un rito particolare altro potere questo attribuito

21 *Ibid.*, cfr. anche Šešo, *Krsnik*; Šešo, *Živjeti s nadnaravnim bićima*.

22 Ginzburg, *I benandanti*.

anche ai benandanti) alla ventura, se operava, bene, se non anco il contrario io non vi pensavo" mentre l'inquisitore aggiunge "et ciò faceva per essere povero, impotente, a guadagnarsi il vivere [...] giacché da molti ha sentito dire che quelli come lui nascono con la camicia hanno questa facoltà di segnare e si chiamano benandanti"²³.

Lo studio e l'analisi del corpo in senso lato e dei marchi offre l'opportunità di mettere in relazione e a confronto le idee e concezioni della cultura popolare con quelle della cultura dotta, rivelando un continuo e spesso inaspettato scambio tra questi due ambiti. Contrariamente all'idea di una rigida separazione tra saperi alti e credenze popolari, le fonti mostrano come nozioni elaborate in ambienti colti — come la medicina, l'astrologia o la filosofia naturale — venissero recepite, trasformate e integrate nei sistemi di credenze locali, e viceversa. La permeabilità bidirezionale tra cultura dotta e cultura popolare emerge non solo come un dato di fatto, ma come una dinamica fondamentale nella costruzione delle rappresentazioni simboliche e normative del corpo.

Nella sua opera *De humana physiognomonia* (edita nel 1586), lo scienziato e filosofo Giambattista della Porta teorizza una concezione astrologica del corpo umano, secondo la quale ogni individuo porta impressi sul proprio corpo i segni dell'universo. Questa visione cosmologica del corpo umano, secondo cui le caratteristiche fisiche rispecchiano l'influsso degli astri e del momento della nascita, fu successivamente ripresa e rielaborata da autori come Jean Belot, che nel 1640 nel suo trattato sulla chiromanzia sosteneva che ogni uomo nasce con il marchio del proprio segno zodiacale e del pianeta dominante al momento della nascita, impresso su una parte anatomica specifica. Similmente, secondo il medico, teologo e filosofo tedesco Agrippa, ogni essere reca su di sé un carattere impresso dalla propria stella dominante, che ne determina virtù, inclinazioni e destino²⁴. Questi approcci, radicati nella cultura dotta rinascimentale e umanistica, trovano un sorprendente parallelo nella cultura popolare europea, in particolare nei contesti rurali e periferici, dove la conoscenza colta si intrecciava con credenze orali e pratiche rituali, venendo talvolta rielaborata attraverso narrazioni mitiche, credenze religiose locali o esperienze di vita quotidiana. In questo senso, si può parlare di una vera e propria circolazione concettuale: le categorie interpretative della cultura colta trovavano conferme e adattamenti nelle pratiche popolari, mentre le esperienze locali influenza-

23 *Ibid.*, 11, 18, 23-24, 93, 100, 106, 111-117, 123, 173, 182, 193.

24 Dauge-Roth, *Signing the Body*, 6-7.

vano — anche indirettamente — l’elaborazione teorica nei trattati specialistici. Questa concezione si ritrova anche fra i benandanti friulani e se ne ha notizia anche per il contesto istriano. Così ad esempio, riguardo ai benandanti, Bastiano Menos, riferendosi a se stesso in qualità di benandante, afferma di essere “nato sotto quel pianeta per essere nato con la camisa”; Michele Soppe similmente attesta: “Io son nato sotto questo pianeta [...] Non lo so che cosa sia questo pianeta, però mia madre mi diceva c’io ero nato con la camisciutta” e in questo contesto va nominata anche la benandante Maria Panzona alla quale lo zio, per iniziarla, le aveva rivelato il pianetto sotto cui era nata²⁵. Ritornando all’Istria, verso la metà del XVII secolo il vescovo di Cittanova, Giacomo Filippo Tomasini nei suoi *Commentarij storico-geografici della Provincia dell’Istria*, parlando a proposito delle superstizioni di questi popoli, riporta per due volte che la gente crede “che siano alcuni uomini i quali nati sotto certe costellazioni e quelli specialmente che nascono vestiti in una certa membrana (questi chiamano cresnidi)” s’incontrino durante le quattro tempore sui crocevia per combattere gli uni contro gli altri al fine di procurare e assicurare un abbondante raccolto alla propria comunità allo scapito di un’altra²⁶. Dal testo riportato è evidente che l’autore si riferisce ai viandanti, e allo stesso modo è evidente l’esistenza nella cultura popolare di un’idea molto simile a quella espressa dal della Porta, dal Belot e dall’Agrippa in riferimento al collegamento fra le stelle, il momento della nascita e il corpo, l’indole e il destino delle persone.

Questa convergenza di significati fra saperi colti e visioni popolari non è frutto di una semplice coincidenza, ma testimonia piuttosto l’esistenza di un immaginario condiviso, o quanto meno comunicante, in cui la corporeità era pensata come sede privilegiata per la manifestazione di verità profonde, invisibili e sovraindividuali. La coincidenza di queste concezioni, tanto nei trattati filosofici quanto nelle credenze locali, mette dunque in luce un terreno comune — fatto di rappresentazioni simboliche e interpretazioni cosmologiche del corpo — che unisce saperi differenti, legittimando l’ipotesi di una circolazione di concetti, modelli e schemi interpretativi tra cultura dotta e popolare. Tale circolazione non si configura solo come un trasferimento unidirezionale, ma piuttosto come un’interazione dinamica in cui la cultura dotta si appropria di categorie popolari e viceversa, entrambe contribuendo alla costruzione di un orizzonte semantico condiviso attorno al corpo e ai suoi segni naturali.

25 Ginzburg, *I benandanti*, 173, 182, 29-42.

26 Tomasini, *Commentarij storico-geografici*, 63-64, 519-520.

L'analisi dei segni naturali ha mostrato come, nella prima età moderna, il corpo umano fosse tutt'altro che un supporto neutro: esso costituiva invece una superficie culturalmente leggibile, carica di simboli e significati. Le anomalie anatomiche, le particolarità congenite, le pigmentazioni insolite o la nascita con la placenta erano interpretate non solo come dati biologici, ma come segni rivelatori di destino, identità, potere o devianza. In questo senso, il corpo diventava un punto d'intersezione fra cosmologie religiose, sapere medico, superstizioni popolari e pratiche giuridiche.

Nel contesto istriano, la lettura dei segni naturali rifletteva una pluralità di approcci, derivanti dalla compresenza di culture, lingue e tradizioni normative differenti. Le fonti analizzate testimoniano come tali segni potessero determinare il riconoscimento sociale, l'esclusione o l'attribuzione di poteri straordinari, oscillando tra la stigmatizzazione e la sacralizzazione.

Il confronto con fenomeni analoghi in altri contesti geografici – come la figura del *táltos* ungherese, dei benandanti friulani o dei viandanti istriani (noti anche come cavalcanti o *krsnici*)²⁷ – conferma la diffusione e la profondità di queste letture culturali del corpo, e invita a considerare tali segni come elementi attivi nella costruzione dell'identità e nella definizione dei confini tra normalità e alterità.

I SEGNI IMPRESSI

Nel contesto della prima età moderna, come si è già più volte sottolineato, il corpo rappresentava non solo una realtà biologica, ma anche uno spazio di iscrizione normativa, culturale e simbolica. I segni impressi sul corpo – che si tratti di marchiature, mutilazioni, cicatrici punitive, tatuaggi o segni rituali – costituivano manifestazioni tangibili di potere, appartenenza, identità e devianza. In opposizione ai segni "naturali", interpretati come manifestazioni innate di un ordine superiore, i segni impressi erano in genere il risultato di azioni umane, esercitate da istituzioni religiose, giuridiche o comunitarie, finalizzate a disciplinare, punire o marcare il corpo in modo duraturo, rendendo visibile una condizione giuridica, sociale o morale. Questa sezione si propone di analizzare il significato storico e culturale dei segni impressi nel contesto istriano e adriatico settentrionale tra XVI e XVII secolo, mettendo in luce le pratiche normative, le cornici ideologiche e le esperienze individuali connesse alla marchiatura

27 Cfr. Ginzburg, *I benandanti*; Šešo, *Krsnik*; Šešo, *Živjeti s nadnaravnim bićima*; Drandić, "Credenze e pratiche magico-religiose".

e alla visibilità del corpo. Attraverso l'esame di fonti statutarie, processuali e letterarie, cercheremo di comprendere in che modo il corpo venisse trasformato in documento, superficie leggibile e campo di azione del potere.

Tuttavia, accanto a questi segni prodotti deliberatamente da un potere umano, esistevano anche segni ritenuti impressi da forze soprannaturali. Un esempio emblematico è quello dello stigma diabolici, che secondo la credenza demonologica dell'epoca veniva marchiato sul corpo da Satana stesso. Tali marchi, invisibili o difficilmente rilevabili, venivano cercati attraverso ispezioni fisiche minuziose durante i processi per stregoneria e costituivano, agli occhi degli inquisitori, la prova dell'alleanza con il demonio²⁸. Anche se questa tipologia sarà oggetto di analisi più dettagliata nelle pagine seguenti – in quanto effettivamente attestata nelle fonti istriane – è opportuno qui ricordare, per contrasto, un'altra categoria di segni soprannaturali impressi sul corpo: le stigmate dei santi. Queste ultime, ritenute manifestazioni visibili della grazia divina e della santità individuale, costituivano una forma di marchiatura anch'essa non prodotta da mani umane, ma proveniente da un'azione trascendente²⁹. Sebbene nel corpus documentario istriano non si abbia notizia di casi simili, la loro menzione consente di collocare i segni impressi soprannaturalmente entro uno spettro ideologico e simbolico ampio, che oscilla tra il sacro e il demoniaco. Si tratta dunque di una categoria liminale, che sfida la distinzione netta tra naturale e impresso, collocandosi in una zona ambigua in cui il soprannaturale si manifesta come potere inscrivibile sul corpo umano.

Nelle seguenti pagine sono dunque, prima di tutto, analizzati e interpretati i segni corporei socialmente iscritti, impressi sul corpo da un'istituzione e considerati nella prima età moderna come segni identificativi. L'indagine si fonda principalmente sull'analisi degli statuti cittadini e comunali istriani, confrontati tra loro. Claudio Povolo riporta che nel 1508, a Venezia, Elena Buttaro fu condannata a indossare una "mitra ignominiosa" sopra un palco lungo il Canal Grande e successivamente marchiata in viso per aver gettato il proprio figlio in una latrina³⁰. Questo episodio mostra chiaramente come il corpo, e in particolare il volto, venisse utilizzato come supporto per rendere visibile e indelebile la colpa, esponendo l'individuo al pubblico ludibrio e alla memoria collettiva. In modo analogo, Miroslav Bertoša attesta che nel 1663 Tonica Močibob da Raccotole, condannata per pubblico adulterio e per aver dato alla luce tre figli

28 Dauge-Roth, *Signing the Body*, 15-17, 27-72.

29 *Ibid.*, 73-120.

30 Povolo, "Note per uno studio dell'infanticidio", 126.

illegittimi, fu bollata dal tribunale ecclesiastico e rinchiusa nelle prigioni dal podestà di Montona³¹. Anche in questo caso, la marchiatura agisce come strumento di giustizia simbolica e visiva, volta a incidere sul corpo femminile non solo la trasgressione alle norme morali, ma anche un'esemplarità punitiva che intende dissuadere la comunità. Entrambi i casi evidenziano come la pratica della marchiatura non fosse esclusivamente una sanzione corporale, bensì un dispositivo comunicativo: la pelle violata diventava palinsesto di una narrazione imposta, che trasformava il colpevole in un segno ambulante della norma infranta. Il corpo marchiato si configurava così come archivio della memoria giudiziaria e strumento di perpetuazione dell'ordine sociale.

L'analisi degli statuti di dieci località dell'Istria veneta: Cittanova³², Dignano³³, Duecastelli³⁴, Isola³⁵, Montona³⁶, Orsera³⁷, Pinguento³⁸, Pola³⁹, Valle⁴⁰ ed Umago⁴¹, mostra che la marchiatura era pena ricorrente in relazione a determinati reati, accanto alla sanzione pecuniaria. Sette statuti su dieci prevedono la marchiatura per pratiche magiche o stregoneria⁴², così come per lesioni a beni materiali: furto⁴³, incendio doloso⁴⁴, danno al raccolto⁴⁵. In questi casi,

31 Bertoša, *Istra: Doba Venecije*, 723.

32 Jelinčić e Lonza, *Novigradski statut / Statuto di Cittanova*.

33 Jelinčić e Lonza, *Vodnjanski statut / Statuto di Dignano*.

34 Jelinčić e Lonza, *Statuta Communis Duorum Castrorum*.

35 Degrassi e Sau, a cura di, *Lo statuto di Isola in lingua volgare*.

36 Milotić, *Motovunski statut*.

37 Milotić, a cura di, *Uredbe i naredbe*.

38 Lonza e Poropat, *Buzetski statut / Statuto di Pinguento*.

39 Cecchinato, *Statuti del comune di Pola*.

40 Margetić, *Statut grada Bala*.

41 Lonza e Jelinčić, *Umaški statut / Statuto di Umago*.

42 Jelinčić e Lonza, *Statuta Communis Duorum Castrorum*, 213, capitolo XXXVII; Degrassi e Sau, *Statuto di Isola*, 81, capitolo 48; Lonza e Poropat, *Statuto di Pinguento*, 354-355, capitolo XLIII; Lonza e Jelinčić, *Statuto di Umago* 397, capitolo 16; Margetić, *Statut Bala*, 61, capitolo X. Inoltre, si registrano in quelli di Cittanova e Dignano i cui testi sono qui di seguito riportati a titolo informativo come esempio esplicativo: "Capitolo XXI Se alguna persona fara herbarie e fature in Zidanuova over in lo destreto, sia frustrada e bolada per la prima fiada. E se ella cometera la segunda fiada el dito delicto, sia del tuto bruxada"; cfr. Jelinčić e Lonza, *Statuto di Cittanova*, 475. "Di quelli che faranno fature et sortileggi Capitolo XXI Item volemo che s'alcuna persona farà alcuna strigaria, overo cosa mala, over alcun altra cosa, mediante la qual facesse ch'una persona havesse un'altra in odio, over che l'amasse oltre il solito, sia bolata in fronte et in viso de una bolla di ferro ardente et perpetualmente sia bandito dal Castello di Dignano et del suo distretto"; cfr. Jelinčić e Lonza, *Statuto di Dignano*, 486.

43 Jelinčić e Lonza, *Statuta Communis Duorum Castrorum*, 217, capitolo XLII; Jelinčić e Lonza, *Statuto di Cittanova*, 473, capitolo XVIII; Degrassi e Sau, *Statuto di Isola*, 86, capitolo 48; Lonza e Poropat, *Statuto di Pinguento*, 363, capitolo LV; Lonza e Jelinčić, *Statuto di Umago*, 403, capitolo 27; Jelinčić e Lonza, *Statuto di Dignano*, 488, capitolo XXIV; Margetić, *Statut Bala*, 65-66, capitolo XXIV.

44 Jelinčić e Lonza, *Statuta Communis Duorum Castrorum*, 221, capitolo XLVIII.

45 Jelinčić e Lonza, *Statuta Communis Duorum Castrorum*, 215, capitolo XLI; Lonza e Poropat, *Statuto di Pinguento*, 358, capitolo L.

il marchio funge da pena alternativa per chi non fosse in grado di pagare. La parte anatomica dove il marchio doveva essere impresso – il volto e la fronte – è indicata solo in alcuni statuti, come ad esempio in quello di Duecastelli⁴⁶, Dignano⁴⁷ e in quello di Umago⁴⁸, ma si tratta di zone altamente esposte e simbolicamente cariche: colpire il volto significava intervenire sull'identità sociale della persona, cancellandone il volto pubblico. In un contesto dove l'onore, la reputazione e la riconoscibilità costituivano capitali sociali essenziali, marchiare il volto equivaleva a ridurre l'individuo a una condizione liminale, sospesa tra l'umano e il mostruoso. La forma del marchio, tuttavia, è raramente specificata. Solitamente si parla genericamente di “bulla ferrea ardenti”⁴⁹ – un'espressione che evoca la ritualità del fuoco e della punizione esemplare. Solo lo statuto di Montona prescrive una marchiatura “cum bulla S. Marci”⁵⁰ per i lenoni: un'indicazione che collega simbolicamente la colpa al potere della Repubblica di Venezia, trasformando il corpo punito in veicolo della sovranità statale. Tale collegamento iconografico tra reato e dominio politico rafforza la funzione pedagogica della pena, inscrevendo nel corpo non solo la trasgressione, ma anche l'appartenenza forzata a un ordine giuridico e morale imposto dall'alto.

In alcuni casi, la marchiatura è sostituita o accompagnata da mutilazioni: mozzature di naso⁵¹, amputazione d'arti⁵² o perforazioni della lingua⁵³. Queste sanzioni non devono essere intese solo come punizioni esemplari, ma vanno lette anche come strumenti di codificazione sociale e visiva della devianza. Esse inscrevono nella carne un messaggio permanente che trascende il momento punitivo, agendo come deterrente collettivo e forma di spettacolarizzazione della giustizia. La scelta della parte anatomica da mutilare non è mai casuale: al contrario, si tratta di un linguaggio simbolico in cui il corpo diventa specchio e metonimia del crimine. La mano tagliata al falsario⁵⁴, la lingua per-

46 Coloro che avessero fornito un documento contraffatto al tribunale avrebbero dovuto pagare una pena pecuniaria; qualora non fossero stati in grado di saldare la somma, sarebbero stati frustati per il castello e “buletur in fronte ferro ardenti”, cfr. Jelinčić e Lonza, *Statuta Communis Duorum Castrorum*, 199, capitolo IX.

47 Vedi il testo rilevato nello statuto di Dignano riportato nella nota n. 42.

48 Nel contesto delle pene inflitte ai ladri, una di esse consisteva anche nel “bulletur in facie”, cfr. Lonza e Jelinčić, *Statuto di Umago*, 403, capitolo 27.

49 Come appena visto nell'esempio riportato dallo statuto di Duecastelli nella nota n. 45.

50 Milotić, *Motovunski statut*, 124-125, 299-300, capitoli 153 e 154.

51 Ibid.

52 Jelinčić e Lonza, *Statuta Communis Duorum Castrorum*, 205, capitolo XXIII; Lonza e Poropat, *Statuto di Pingente*, 341, capitolo XXX; Lonza e Jelinčić, *Statuto di Umago*, 399, capitolo 20; Margetić, *Statut Bala*, 58-59, capitolo 6.

53 Milotić, *Uredbe Vrsara*, 471, capitolo 1.

54 “[...]se algun noder se trovera aver fato algun falso instrumento che in esso se contegna ziascaduna cossa

forata al bestemmiatore⁵⁵ o a chi testimonia il falso⁵⁶, la mutilazione di un arto (mano, braccio e/o piede, gamba) e dell'occhio per il rapitore e/o stupratore⁵⁷, sono esempi di come la pena sia calibrata per colpire l'organo ritenuto responsabile dell'illecito. Tale logica rinvia a una concezione retributiva della giustizia, profondamente permeata di riferimenti religiosi e morali. Non a caso, alcune di queste pratiche sembrano ricalcare modelli simbolici di matrice religiosa: come nel Vangelo di Marco (9:43-48), in cui si afferma che è meglio entrare nel Regno dei Cieli senza una mano, un piede o un occhio, piuttosto che essere gettati nella Geenna con tutto il corpo intatto⁵⁸. In questo senso, la mutilazione può essere letta non solo come castigo, ma anche come forma di purificazione, di espiazione corporale che reintegra simbolicamente l'ordine infranto. La ferita, in questo contesto, assume un valore rituale: recidere una parte del corpo diventa un modo per estirpare il peccato, restituendo equilibrio all'ordine sociale e spirituale turbato dalla colpa. L'intervento sul corpo è dunque una forma di riscrittura del sé, una pratica liminale che separa il colpevole dalla comunità ma al tempo stesso ne permette la possibile reintegrazione, sebbene segnata da una memoria indelebile. L'elemento corporale si trasforma così in dispositivo di redenzione, la cui efficacia simbolica dipende proprio dalla visibilità e dalla permanenza del segno. Essa funziona come un rituale di esclusione e al tempo stesso come un dispositivo pedagogico: il corpo mutilato diventa monito vivente, segno tangibile della trasgressione e della punizione, inscritto nella memoria collettiva della comunità⁵⁹. In questo contesto, il corpo marchiato o

che se voia e sia l'instrumento de che condizion che se voia, volemo che al dito noder del tuto sia taiada la man dextra per si fato modo che la sia separada dal corpo", Jelinčić e Lonza, *Statuto di Cittanova*, 483, capitolo XXIX; cfr. anche in Milotić, *Motovunski statut*, 240, capitolo 56; Jelinčić e Lonza, *Statuta Communis Duorum Castrorum*, 197, capitolo VII; Lonza e Poropat, *Statuto di Pingente*, 325, capitolo V; Lonza e Jelinčić, *Statuto di Umago*, 399, capitolo 20; Margetić, *Statut Bala*, 61, capitolo XII.

55 "Alcuno sia di che stato, grado, conditione, ò sesso esser si voglia non ardifca ne in publico, ne in privato, ne in alcun modo biastemiar il Santissimo Nome di Dio, et della B. Vergine, et de Santi, sotto pena d'esserle tagliata la lingua", Milotić, *Uredbe Vrsara*, 119, capitolo 1.

56 "S'alcuno in giudizio civil giurerà falso, gli sii tagliata la lingua et sempre rimanghi infame", Jelinčić e Lonza, *Statuto di Dignano*, 476, capitolo V.

57 "Se veramente ella non avera tolto alcuna chosa de chaxa, volemo ch'el dito che la menera via, del tuto perda la man destra e lo ochio destro in tal vixa che li diti membri sia separadi dal corpo", Jelinčić e Lonza, *Statuto di Cittanova*, 493, capitolo XXXVI; cfr. anche Jelinčić e Lonza, *Statuta Communis Duorum Castrorum*, 21-211, capitoli XXXII e XXXIII; Lonza e Poropat, *Statuto di Pingente*, 349, capitolo XXXVII.

58 "Se la tua mano ti scandalizza, tagliala: è meglio per te entrare nella vita monco, che con due mani andare nella Geenna, nel fuoco inestinguibile. Se il tuo piede ti scandalizza, taglialo: è meglio per te entrare nella vita zoppo, che esser gettato con due piedi nella Geenna. Se il tuo occhio ti scandalizza, cavalo: è meglio per te entrare nel regno di Dio con un occhio solo, che essere gettato con due occhi nella Geenna, dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue", *La Sacra Bibbia*, edizione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, 11ª coedizione (Roma: Unione Editori Cattolici Italiani, 1988), Marco 9:46-48.

59 Cfr. Groebner, *Who Are You?*, 104; Dauge-Roth, *Signing the Body*, 217-220.

mutilato diventa a tutti gli effetti un documento: un archivio visibile del reato, uno strumento di riconoscimento pubblico. Alcuni statuti, come ad esempio quelli di Montona, Isola e Pola, prevedevano addirittura l'istituzione di registri nei quali annotare i marchiati e i colpevoli⁶⁰: una forma arcaica di banca dati identificativa. Il marchio fungeva quindi anche da meccanismo di controllo amministrativo.

In sintesi, la cultura giuridica e amministrativa dell'età moderna istriana faceva largo uso del corpo come supporto di registrazione. I segni impressi per mano dell'autorità non si limitavano a punire: servivano a classificare, disciplinare e inserire l'individuo entro una grammatica visibile della norma. In questo contesto, la cultura dotta e quella popolare si intrecciano e si contaminano: la percezione comunitaria si adatta ai segni imposti dalle autorità. La visibilità del corpo punito, ferito, segnato o mutilato era un messaggio trasversale che univa religione, diritto e consuetudine.

Due recenti contributi storiografici, originariamente presentati al Convegno scientifico internazionale X Biennale storica istriana e successivamente pubblicati negli atti *Corpus, carnalitas...: o tijelu i tjelesnosti u povijesti na jadranskom prostoru* (2023), offrono spunti particolarmente rilevanti per ampliare la riflessione sulle modalità con cui il corpo veniva impiegato come strumento e bersaglio di sanzioni nell'età premoderna. Si tratta del saggio di Darja Mihelic, *Telo kot predmet predpisanih sodnih sankcij*⁶¹, e dello studio di Marija Mogorović Crljenko, *Kazna, poniženje, prkos i tijelo u istarskim izvorima*⁶², che si inseriscono in un contesto di ricerche volte a problematizzare il corpo come luogo di scrittura normativa e conflitto simbolico. Questi studi condividono l'idea che il corpo, nell'epoca premoderna, sia un supporto su cui si inscrivono rapporti di potere, norme morali e dispositivi disciplinari. Il corpo non è solo oggetto della pena, ma veicolo del suo significato: attraverso di esso si comunica, si espone, si trasmette un messaggio alla collettività.

Nel saggio sloveno, Darja Mihelic analizza il ruolo del corpo all'interno delle pene prescritte dagli statuti medievali e moderni della Slovenia e dell'Istria, mettendo in luce pratiche come la marchiatura, le amputazioni e l'esposizione pubblica. Le sue analisi si basano su un ampio spettro di fonti normative, in par-

60 "Item quod omnes predicti banniti atque etiam infames condenpnati scribantur in libro magno comunis Pole, per singulum et causam quare", Cecchinato, *Statuti di Pola*, 499, De bannitis scribendis in uno quarto; cfr. anche Milotić, *Motovunski statut*, 239, capitolo 52; Degraffi e Sau, *Statuto di Isola*, 88, capitolo 53.

61 Mihelič, "Telo kot predmet predpisanih sodnih sankcij", 43–57.

62 Mogorović Crljenko, "Kazna, poniženje, prkos i tijelo", 9–23.

tiolare statuti municipali e territoriali delle città istriane (tra cui Capodistria, Pirano, Isola, oggi in Slovenia, ma all'epoca parte dell'Istria veneta) e slovene (come Lubiana), redatti tra il XIII e il XVII secolo. Tali pene, oltre a rispondere a una logica repressiva, erano parte integrante di una strategia comunicativa del potere: la marchiatura, le amputazioni e le esposizioni pubbliche trasformavano il corpo punito in messaggio, spettacolo e soprattutto memoria vivente della giustizia. Si trattava dunque di colpire il colpevole rendendolo visibile, segnato, trasformato in un monito permanente per l'intera comunità⁶³. Queste osservazioni trovano un riscontro diretto nell'analisi svolta nel nostro studio: anche gli statuti istriani prevedevano pene corporee – come la marchiatura con il ferro rovente sulla fronte o il volto – che agivano su parti simbolicamente esposte e rilevanti per l'identità pubblica dell'individuo. Come sottolinea Mihelič, colpire il volto significava cancellare la rispettabilità sociale, intervenire sull'immagine pubblica, trasformando il colpevole in una figura marginale e riconoscibile⁶⁴. Tale osservazione rafforza l'interpretazione secondo cui la pena corporale non era solo una risposta repressiva, ma una forma di comunicazione normativa rivolta all'intera comunità.

Il secondo saggio, opera di Marija Mogorović Crljenko, è incentrato maggiormente sulla dimensione simbolica e affettiva della punizione. Il corpo umiliato è letto come luogo di intersezione tra autorità, onore e resistenza. Particolarmente interessanti sono le osservazioni sull'uso della nudità forzata, della gogna e delle sfilate infamanti, che non avevano solo lo scopo di punire, ma di degradare pubblicamente l'individuo, imprimendogli uno status di infamia difficilmente revocabile⁶⁵. Questo tipo di umiliazione rituale risuona con le dinamiche descritte nel nostro studio a proposito del ruolo simbolico delle mutilazioni e della marchiatura, che spesso non lasciavano al condannato alcuna possibilità di reintegrazione piena. Anche Mogorović Crljenko fa riferimento a statuti locali e ad atti processuali provenienti dal distretto di Cittanova e da diverse località della diocesi di Parenzo⁶⁶, contribuendo così a delineare una cornice normativa in cui la punizione del corpo si configurava come strumento di controllo morale e sociale, profondamente ancorato al tessuto culturale delle comunità.

Entrambi gli studi sottolineano inoltre il valore archivistico del corpo punito: la pelle marchiata o mutilata funzionava come un documento vivente della de-

63 Mihelič, "Telo kot predmet predpisanih sodnih sankcij", 43-57.

64 *Ibid.*, 43-48.

65 Mogorović Crljenko, "Kazna, poniženje, prkos i tijelo", 9-23.

66 *Ibid.*, 10-11.

vianza. In tal senso, la marchiatura può essere vista come una forma precoce di identificazione e sorveglianza, tema che ricorre anche nelle fonti istriane. Il confronto tra questi saggi e il nostro studio evidenzia una convergenza di approccio: il corpo è un testo da leggere, un campo su cui si esercitano il potere e la norma, ma anche uno spazio di resistenza o di reinterpretazione comunitaria. Le pene corporali, in particolare, si rivelano atti profondamente performativi, dotati di una funzione simbolica e politica che va ben oltre la sofferenza inflitta. Al tempo stesso, l'integrazione di questi contributi consente di raffinare ulteriormente l'analisi, sottolineando con maggiore forza la dimensione emozionale, teatrale e politica della punizione corporale. L'umiliazione, il marchio, la mutilazione, la nudità forzata: sono tutte pratiche che mirano a colpire l'individuo non solo fisicamente, ma moralmente e socialmente, agendo sulla sua identità pubblica e sulla sua posizione nella gerarchia comunitaria⁶⁷. Infine, il confronto invita a esplorare ulteriormente il ruolo della cultura popolare nel recepire, amplificare o talvolta sovvertire queste pratiche. Se i documenti giuridici e statutari riflettono l'azione dell'autorità, la reazione comunitaria e la trasmissione orale delle punizioni contribuiscono a definire la memoria collettiva del corpo punito. Anche questo è un campo che merita ulteriori approfondimenti e che si colloca al crocevia tra storia del diritto, antropologia del corpo e studi culturali.

Ma vi era anche un'altra forma di segno impresso, altrettanto temuta e potente, che non aveva origine né da decisioni giuridiche né da interventi istituzionali: lo stigma diabolici. Questo marchio, secondo la credenza diffusa nella prima età moderna e alimentata dalla letteratura demonologica e dai manuali inquisitoriali, era un segno lasciato dal demonio stesso sul corpo di coloro che avevano stretto un patto con lui, in particolare streghe e stregoni. A differenza delle marchiature istituzionali, lo stigma diabolici si presentava come una traccia invisibile o poco visibile all'occhio umano, da scoprire attraverso un'attenta ispezione fisica e rituale da parte degli inquisitori⁶⁸. La sua natura ambigua – a metà tra il visibile e l'invisibile, il fisico e il soprannaturale – conferiva a questo segno una potenza simbolica enorme: era la prova inconfutabile dell'alleanza con il Male, e per questo bastava a giustificare condanne anche senza ulteriori elementi probatori. Le fonti istriane, in particolare i processi inquisitoriali, attestano l'esistenza e la ricerca di questi marchi nel contesto locale, segnalando

67 Cfr. Mihelič, "Telo kot predmet predpisanih sodnih sankcij"; Mogorović Crljenko, "Kazna, poniženje, prkos i tijelo".

68 Dauge-Roth, *Signing the Body*, 15-17, 27-72.

una piena adesione all'orizzonte epistemico della caccia alle streghe. Tuttavia, i casi documentati non sono numerosi. In Istria è possibile rilevare solo un episodio che alluda esplicitamente allo stigma diabolici, nonostante le visite pastorali siano costellate di testimonianze che accusano individui di stregoneria o pratiche magiche. Durante la visita pastorale del 1658 a Gimino, il vescovo Giovan Battista del Giudice interrogò il pievano locale, don Antonio Suffich, sulla presenza di streghe o stregoni nella sua parrocchia. Il sacerdote rispose negativamente, affermando:

No, vi è un certo Simon Illota et altri che insegnano che li infermi si profumino con certe herbe ma però non vi è nessun patto del Diavolo, il che suppono che faccino piuttosto per guadagnar un pezzo di pan che altro⁶⁹.

Questa affermazione solleva interrogativi interpretativi rilevanti: su quali basi il pievano poteva affermare con certezza l'assenza di un patto demoniaco? È lecito ipotizzare che egli abbia ispezionato il corpo dei sospetti in cerca dello stigma, senza trovarne traccia, oppure che si sia limitato a offrire una risposta rassicurante al vescovo per proteggere i suoi parrocchiani. In assenza di ulteriori informazioni, restiamo nel campo delle ipotesi.

Una testimonianza particolarmente significativa per comprendere la materialità e la percezione dello stigma diabolici proviene dai benandanti del Friuli. La prossimità geografica e la continuità culturale tra il Friuli e l'Istria — entrambe regioni di confine, sottoposte all'influsso veneziano, segnate da un forte radicamento delle credenze magico-religiose e da analoghe dinamiche di controllo ecclesiastico — rendono spesso comparabili le narrazioni e le pratiche che vi circolavano, giustificando l'adozione di un paradigma comparativo, come già suggerito da studi etnografici e storico-antropologici⁷⁰. Nella cultura popolare, infatti, sia i benandanti sia il viandante istriano Petronio menzionato prima, affermano che i loro nemici principali sono le streghe e gli stregoni. Sebbene queste non siano generalmente segnate alla nascita, due benandanti, Michele Soppe e Bastiano Menos, dichiarano di essere in grado di riconoscerle poiché esse portano un segno sotto il naso, una croce visibile solo a loro⁷¹. Questo particolare potrebbe essere interpretato come una forma di stigma diabolici, inteso non tanto come marchio fisico causato da un patto esplicito con il demone — secondo la visione dotta inquisitoriale — quanto come traccia invisibile

69 BAP, PB, 2.5 *Vizitacije, Giudice, Visitationis generalis, 1658*, p. 113.

70 Matija Drandić, "Benandanti, viandanti i krsnici", 141–158.

71 "Di più, le streghe si conoscono fra di loro e sono conosciute dai benandanti perché hanno un segno sotto il naso, cioè una croce, il qual segno non è veduto dall'altri", cfr. Ginzburg, *I benandanti*, 167, 183.

ma percepibile da coloro dotati di una particolare sensibilità magico-sacrale, come i benandanti. In tal senso, la croce visibile solo ai benandanti si configura come segno di riconoscimento di un'appartenenza malefica, inscritto nel corpo ma occultato allo sguardo comune: una forma di stigma la cui esistenza e leggibilità sono affidate esclusivamente a un sapere e a un potere visionario tradizionali, radicati nella cultura popolare. Questo dettaglio evidenzia la presenza di un potere di visione occulto, esclusivo dei benandanti, che li distingue dal resto della comunità. L'idea che solo alcuni individui possano percepire segni invisibili agli altri rafforza la nozione dello stigma come marca soprannaturale e ambigua, collocata tra il tangibile e l'invisibile. Un ulteriore elemento di riflessione è offerto dalla testimonianza del benandante Giovanni Sion, il quale afferma di essere stato marchiato dal diavolo con un ferro ardente, mostrando una cicatrice rotonda sulla coscia destra⁷². Carlo Ginzburg interpreta questa dichiarazione come segno del progressivo assorbimento dei benandanti nella categoria degli stregoni: da difensori della comunità contro le streghe, essi finiscono per essere assimilati ai loro nemici. Ciò dimostra la fluidità delle categorie tra cultura popolare e dotto⁷³, in cui un medesimo segno corporeo può essere letto come segno di protezione o come prova di colpa. In questa prospettiva, le testimonianze popolari non solo rispecchiano ma anche integrano e talvolta sovvertono i saperi inquisitoriali, contribuendo alla costruzione di un immaginario condiviso del corpo segnato dal soprannaturale.

Ciò che emerge con chiarezza, tuttavia, è la centralità attribuita al corpo quale luogo della verità ultima: la sua ispezione si configura come gesto rivelatore, investito di potere giuridico e teologico. Lo stigma, dunque, non è solo un segno: è un intero dispositivo epistemologico che mette in scena l'alleanza o la rottura con l'ordine cosmico e morale, e la cui (presunta) assenza o presenza orienta le sorti giudiziarie e sociali dell'individuo. In questa prospettiva, il corpo non è solo sede della colpa, ma anche luogo di una contesa ontologica tra forze trascendenti: Dio e il Diavolo si contendono la carne dell'umano, inscrivendo i propri segni come attestati di appartenenza. Tale concezione ha un parallelo – sebbene con finalità e significato opposti – nelle stigmate cristiane: anch'esse sono segni impressi da una forza trascendentale, ma indicano santità e unione mistica con il divino. È significativo che, mentre le stigmate suscitavano venerazione, lo stigma diabolico generava orrore e rifiuto: entram-

⁷² *Ibid.*, 155.

⁷³ *Ibid.*, 104-203.

bi operavano sul corpo, ma come veicoli di due polarità opposte dell'immaginario religioso⁷⁴. Sebbene le fonti istriane non attestino casi di vere e proprie stigmate cristiane, il confronto tra questi due estremi – marchiati dal divino e marchiati dal diabolico – illumina ulteriormente la centralità del corpo come luogo di rivelazione del sacro e del profano, della grazia e della colpa, della protezione e della condanna. In ogni caso, l'ispezione del corpo diventava un atto di lettura, una forma di ermeneutica corporale che tentava di decifrare, nel segno impresso, la verità nascosta dell'individuo.

La sezione dedicata ai segni impressi ha evidenziato come il corpo, nella sua dimensione materiale e visibile, fosse concepito nell'età moderna come luogo privilegiato d'intervento da parte di poteri normativi, religiosi e simbolici. A differenza dei segni naturali, questi marchi non erano presenti alla nascita, ma risultavano da un'azione esterna: un'imposizione che poteva essere esercitata dalle istituzioni giuridiche, ecclesiastiche o, secondo la concezione del tempo, da forze trascendenti. Attraverso pene corporali come la marchiatura a fuoco, l'amputazione, la nudità forzata o l'esposizione infamante, il corpo diventava veicolo di comunicazione normativa, spazio su cui si scriveva la colpa e si rendeva visibile l'infamia. Le autorità secolari e religiose trasformavano il corpo in uno strumento di deterrenza pubblica, imprimendovi un significato sociale che non poteva essere rimosso: memoria permanente della trasgressione e del potere sovrano. Il confronto con gli studi recenti ha permesso di contestualizzare e approfondire le modalità con cui il potere operava sul corpo: non solo attraverso la repressione, ma anche attraverso l'umiliazione, la teatralizzazione e la costruzione di una memoria pubblica. Il corpo punito era dunque documento vivente, oggetto giuridico e soggetto culturale, su cui si depositavano codici simbolici che continuavano a parlare ben oltre la pena stessa. Ma i segni impressi non erano sempre prodotti da istituzioni visibili. Il caso dello stigma diabolico, così come quello speculare delle stigmate, suggerisce l'esistenza di un immaginario più profondo, in cui il corpo era pensato come luogo di contatto diretto con il soprannaturale – negativo o positivo che fosse. In questo quadro, la pelle marchiata dal demonio o da Dio costituiva una prova materiale di alleanza, condanna o elezione, e mostrava l'intima permeabilità tra cultura popolare, dottrina teologica e pratiche di controllo ecclesiastico e giudiziario⁷⁵.

74 Cfr. Dauge-Roth, *Signing the Body*, 35–36, 73–74.

75 Cfr. Dauge-Roth, *Signing the Body*, 49–52, 217–220.



Figura 1: Berlina (o gogna) in pietra alla quale venivano legati ed esposti i corpi dei condannati. Sul retro è inciso l'anno 1709 (villaggio di Salež presso Pingente).

I SEGNI AUTOISCRITTI

Nel panorama delle modalità attraverso cui il corpo veniva marcato, classificato e interpretato nella prima età moderna, una particolare attenzione merita la categoria dei segni autoiscritti. Con questa espressione si intendono quei segni prodotti volontariamente dall'individuo sul proprio corpo: in primo luogo l'abbigliamento, inteso come espressione palese e immediata di autoidentificazione, articolato nei capi, nei materiali, nei colori, negli accessori e nei gioielli; ma anche l'acconciatura, i marchi, le incisioni, i tatuaggi, le bruciature, le mutilazioni autoindotte. Ovviamente e purtroppo non tutte queste manifestazioni sono state accertate e rilevate nelle fonti relative all'Istria e in senso lato all'area dell'Adriatico settentrionale. A differenza dei segni naturali, attribuiti dalla nascita, o di quelli impressi da poteri esterni, i segni autoiscritti implicano una forma di autodeterminazione individuale, pur declinata in contesti spesso coercitivi, liminali o estremi. Se ogni segno tracciato sul corpo può essere letto come una forma di linguaggio, i segni autoiscritti costituiscono forse il livello più esplicito e problematico di questa dinamica: essi trasformano il corpo in superficie narrativa, in spazio di autorappresentazione o di resistenza, rivelando i modi in cui i soggetti negoziavano la propria posizione in una società fortemente normata. Il corpo diventa così un testo che parla – o che cerca di parlare – in prima persona, spesso attraverso pratiche ambivalenti, sospese tra conformismo e dissidenza, appartenenza e differenziazione⁷⁶. Questi segni pongono interrogativi importanti circa la soggettività, l'identità e la comunicazione attraverso il corpo. In alcuni casi essi possono costituire atti di autoidentificazione, di fedeltà, di fede o di protesta; in altri, rientrano in dinamiche più oscure, legate alla sopravvivenza, al controllo del sé o all'adattamento a sistemi punitivi e istituzionali. La presenza o l'assenza di una cornice normativa che ne regolasse l'uso rende questa categoria particolarmente ambigua, ma anche straordinariamente rivelatrice delle tensioni culturali e simboliche in atto⁷⁷.

Nel contesto adriatico e istriano, l'esplorazione dei segni autoiscritti permette di illuminare traiettorie individuali e collettive che sfuggono alle griglie della normazione ufficiale, e di accedere a forme di narrazione corporea marginale, ma non per questo meno significative. Abiti e ornamenti, ad esempio, non erano meri oggetti decorativi o funzionali, ma portatori di codici sociali, economici, religiosi e morali, che potevano rafforzare o minacciare gli ordini costituiti.

⁷⁶ Roy Porter, "History of the Body", 206-232.

⁷⁷ Cfr. Csordas, "Embodiment as a Paradigm".

Analogamente, le scelte individuali relative al corpo – dalla foggia dei capelli ai tatuaggi o alle mutilazioni – potevano suscitare approvazione o sospetto, imitazione o repressione⁷⁸. Questa sezione si propone dunque di indagare le tracce materiali e simboliche lasciate sul corpo dai soggetti stessi, interrogando le fonti alla ricerca di atti intenzionali di marcatura, e analizzandone le implicazioni culturali, giuridiche e antropologiche. L'obiettivo è quello di restituire complessità e profondità a gesti spesso considerati marginali o deviazionali, e di comprendere come, anche attraverso i segni autoiscritti, il corpo diventasse spazio di negoziazione fra l'individuo e il mondo che lo circondava.

L'abbigliamento è sempre stato il più ovvio segno di differenza, e può a buon diritto definirsi come una seconda pelle auto-applicata o auto-impressa, che più di qualsiasi altro oggetto si identifica con l'indossatore. L'abbigliamento racconta storie sull'identità e sull'appartenenza, ma anche sull'esclusione e la stigmatizzazione. Nelle società della prima età moderna, l'uso dell'abbigliamento come rappresentazione visiva delle differenze sociali, religiose, di genere, etniche e locali era una preoccupazione centrale e costante. Lungi dall'essere un semplice mezzo di protezione o ornamento, l'abito rivestiva un ruolo comunicativo, rivelando lo status del corpo che lo indossava e inscrivendolo in una precisa rete semantica condivisa⁷⁹.

Nel contesto adriatico e istriano, regione di contatto per eccellenza, attraversata da confini politici, linguistici e religiosi, l'abbigliamento diventava un potente marcatore identitario. Come ha sottolineato Roberto Starec, in Istria il vestiario costituiva un elemento fortemente caratterizzante e distintivo di appartenenza etnica e locale, permettendo un immediato processo di riconoscimento reciproco fra istriani. Numerosi elementi del vestiario risultavano tipici ed esclusivi non solo di un gruppo linguistico o culturale, ma talvolta anche di un singolo villaggio, di un particolare dialetto, o di un preciso stato civile o condizione sociale⁸⁰.

Nel costruire questa sezione, ci si è avvalsi principalmente di fonti archivistiche e corografiche, oltre che di descrizioni estrapolate da opere iconografiche e da resoconti di viaggio dell'età moderna. Le fonti corografiche, in particolare, come i *Commentari storico-geografici della Provincia dell'Istria* di Giacomo Filippo Tomasini⁸¹ e *La gloria del ducato di Carniola* di Johann Weikhard von

78 Cfr. Shilling, *The Body and Social Theory*, 1-17.

79 Julia-Rose Miler, "Curtailed Consumption", 1.

80 Starec, *Coprire per mostrare*, 13-17.

81 In particolar modo nel capitolo XXI, cfr. Tomasini, *Commentari storico-geografici*, 64-66.

Valvasor⁸², forniscono preziose testimonianze sugli abiti e i costumi delle popolazioni istriane del XVII secolo. In entrambi i casi, l'attenzione ai dettagli del vestiario locale rivela una chiara consapevolezza del suo valore identitario e culturale, confermando la stretta connessione tra abbigliamento e appartenenza territoriale. Così, ad esempio, Cesare Vecellio, già nel 1590, descrive le donne di Cherso che si recavano a Venezia con vesti lunghe e colorate, busti ornati, veli sul capo e scarpe bianche da danza. Nicolò Manzuali, invece, distingue chiaramente il vestiario degli abitanti di Capodistria, evidenziando le differenze tra nobili e plebei⁸³. In generale, le descrizioni sottolineano la coesistenza di abiti urbani e rurali, con forti differenze nei materiali: seta e velluto per i ceti più elevati, lana grezza per i contadini. In queste fonti compare regolarmente una fondamentale distinzione tra due macrocategorie di abbigliamento: quello "all'italiana" e quello "alla morlacca", che non necessariamente riflettono una precisa appartenenza etnica, ma piuttosto identità culturali, consuetudini locali e simboli condivisi all'interno delle comunità⁸⁴. Le differenze tra questi stili non erano solo estetiche, ma cariche di significati simbolici. Un esempio emblematico del ruolo dell'abbigliamento come dispositivo identificativo si trova in una causa istriana del settembre 1613. Davanti al vicario generale della diocesi di Parenzo, a Orsera, venne condotta una giovane accusata di essere stata rapita con l'intento di matrimonio. La ragazza, Elena, figlia del defunto Stipan Stanić dai Mianići nel territorio di Montona, si presentò dinanzi all'autorità ecclesiastica ed è descritta nel verbale come "una giovanna de statura colma con capelli biondi vestita alla morlacca"⁸⁵. Questa notazione, pur apparentemente neutra, rivela come l'abbigliamento — in questo caso l'essere "vestita alla morlacca" — fosse utilizzato dall'autorità ecclesiastica non solo come dettaglio descrittivo, ma come etichetta visiva e culturale che informava implicitamente sull'origine, lo status e l'identità della persona. In un contesto giudiziario, il riferimento all'abito assumeva quindi un significato normativo e classificatorio, collocando l'individuo entro una precisa geografia sociale e culturale. Ma in che cosa consisteva il vestire alla morlacca o all'italiana? Data la disponibilità delle fonti e del loro contenuto, un'idea orientativa, senza entrare nel dettaglio poiché ciò richiederebbe la stesura di un intero altro saggio aggiuntivo, può essere fornita per l'abito femminile. Chi vestiva all'italiana, ad esempio, indos-

82 Valvasor, *Die Ehre des Hertzogthums Crain*.

83 Roberto Starec, *Coprire per mostrare*, 194

84 *Ibid.*, 172-190.

85 BAP, 3.3. *Liber raptuum*, fol. 6-14; cfr. Mogorović Crljenko, "Ljubav, bol, strah, sram", 132-135.

sava la *brasarola* (un corpetto basso) con maniche staccate e si adornava con aghi crinali, mentre la veste femminile alla morlacca era composta da gonna e corpetto cuciti insieme, con bordi a segmenti policromi⁸⁶. Le maniche staccate, tipiche dell'abbigliamento italiano, venivano reinterpretate in altre culture locali, come quella montenegrina di Peroi, dove la novità fu recepita e adattata; analogamente, anche il costume croato femminile adottò questa caratteristica, mantenendola fino alla Seconda guerra mondiale, pur con una variante originale: maniche cucite solo posteriormente, elemento non riscontrabile in altri costumi croati⁸⁷. Ciò dimostra chiaramente un processo di transculturazione, in cui un elemento esterno viene assorbito, rielaborato e reso culturalmente proprio.

Le variazioni nell'uso dei materiali, nella quantità degli ornamenti o nella qualità delle stoffe erano rivelatrici dello status economico e sociale non solo della donna, ma dell'intera famiglia. Questa funzione regolativa dell'abbigliamento emerge chiaramente da diverse fonti, in particolare corografiche e pastorali. Tuttavia, l'abito non veicolava soltanto il livello economico: esso poteva comunicare anche la posizione civile, la condizione coniugale o l'appartenenza professionale, diventando così un dispositivo di identificazione sociale ancora più stratificato. In particolar modo, l'abito nobiliare era regolato da norme di distinzione e decoro, funzionali alla rappresentazione pubblica del rango sociale e della rispettabilità familiare. Tuttavia, tali codificazioni lasciavano anche spazi di individualizzazione, attraverso appunto, scelte ornamentali o tessili, che permettevano una certa espressione personale all'interno di schemi condivisi⁸⁸. Le fonti coeve riportano numerosi esempi di queste marcature visive. Il parroco di Pozzolengo, Lorenzo Albertini⁸⁹ osservava con stupore che a Parenzo persino i nobili vestivano come i poveri⁹⁰, suggerendo non solo la presenza di norme, ma anche la loro violazione. Questa affermazione trova riscontro anche nelle più recenti ricerche sul patriziato parentino, che evidenziano come, tra la metà del Seicento e i primi decenni del Settecento, molte famiglie nobili attraversassero un periodo di difficoltà finanziaria. Nonostante la loro posizio-

86 Starec, *Coprire per mostrare*, 286-295.

87 *Ibid.* 331.

88 Uljančić, *U modi*.

89 Lorenzo Albertini, parroco di Pozzolengo, accompagnò Agostino Valier nella sua visita apostolica in Istria alla fine del Cinquecento. Fu autore di una serie di lettere e relazioni, in cui descriveva con tono personale e osservazioni vivaci la situazione religiosa e sociale di diversi centri dell'Istria e della Dalmazia. Le sue osservazioni costituiscono oggi una fonte preziosa per comprendere le dinamiche locali nel contesto della riforma post-tridentina. Cfr. Tea Perinčić, "Prilog istraživanju apostolskih vizita Agostina Valiera", 157-176.

90 *Ibid.*, 174-175.

ne sociale, esse spesso adottavano strategie di risparmio nell'abbigliamento, ricorrendo anche a capi meno costosi o al riutilizzo di vesti già usate, pur di mantenere l'apparenza della distinzione di ceto⁹¹. Giacomo Filippo Tomasini, nel descrivere il territorio polesano, segnala che le vedove portavano una benda sulla fronte per celare i capelli⁹², mentre nelle cittadine costiere il colore del berretto distingueva contadini da pescatori⁹³. Nei villaggi istro-croati, infine, l'uso dei colori si faceva ancora più sistematico: abbinamenti specifici distinguevano i contadini proprietari dai servi⁹⁴, e la combinazione cromatica del bordo dell'abito femminile rivelava lo stato civile – giallo e rosso per le donne nubili o maritate, verde e viola per le vedove⁹⁵. Nonostante le varianti locali, queste testimonianze convergono nel mostrare come l'abbigliamento costituisse un codice semantico complesso, in cui ogni elemento possedeva una funzione segnica e performativa, capace di collocare visivamente il corpo all'interno di una rete di ruoli e appartenenze sociali.

Ulteriori indicazioni sull'importanza normativa del vestiario provengono anche dai sinodi diocesani, che contenevano norme volte a regolare il comportamento, la moralità e, non di rado, anche l'abbigliamento, sia femminile che clericale. Nei sinodi del XVII secolo delle diocesi istriane⁹⁶, si raccomandava insistentemente che le donne si vestissero con decoro, evitando lusso e ostentazioni. In particolare, un passo sinodale ingiunge ai parroci di comandare "strettamente" alle donne di entrare in chiesa con il capo coperto, ritenendolo un "rito antico della Chiesa"⁹⁷.

Per quanto riguarda il clero, le prescrizioni erano altrettanto puntuali. Il capitolo XV del sinodo di Tomasini – intitolato "Ordini comuni a tutti li Sacerdoti, e Chierici" – elenca una serie di comportamenti da evitare, fra cui anche quelli legati all'aspetto esteriore: si vietava ai sacerdoti di portare capelli lunghi, anelli al dito, o abiti indegni del loro stato. Dovevano mostrarsi "degnamente vestiti", evitando qualsiasi elemento che potesse apparire mondano o frivolo⁹⁸. Una disposizione particolarmente significativa specifica che "dall'habito del corpo facilmente si comprende l'inclinatione dell'animo", e per questo si richiede ai

91 Uljančić, *U modi*, 11–17, 215–218.

92 Tomasini, *Commentari storico-geografici*, 64–66.

93 Starec, *Mondo popolare in Istria*.

94 Starec, *Coprire per mostrare*, 332.

95 *Ibid.*, 79.

96 Per la diocesi di Parenzo cfr. Adelasio, *Sinodo*; De Giudice *Sinodo*. Per la diocesi di Cittanova cfr. Tomasini, *Sinodo*; Gabrieli, *Sinodo*.

97 Tomasini, *Sinodo*, 59.

98 *Ibid.*, 48–52.

chierici di dimostrare attraverso l'esteriorità "la purità e buona composizione dell'animo loro". La veste doveva essere lunga fino alla scarpa, nera, chiusa e semplice, preferibilmente di panno o lana, mentre erano esplicitamente vietate le stoffe di seta. Anche il mantello – "ferraiuolo" – doveva essere lungo quanto la veste, e i sacerdoti non potevano circolare nei centri abitati senza di esso, pena sanzioni arbitrariamente comminate dal vescovo. Un'attenzione particolare veniva inoltre riservata alla coerenza dell'abito anche nei contesti rurali: sebbene fosse tollerato l'uso di vesti più corte durante i viaggi o nei villaggi, era comunque proibito abbandonare completamente l'abito ecclesiastico, pena la punizione secondo la bolla di papa Sisto V e ulteriori sanzioni locali. Il controllo si estendeva a ogni dettaglio dell'apparenza esteriore: era obbligatorio l'uso della berretta a croce durante le cerimonie, e la "chierica" doveva essere mantenuta e rinnovata regolarmente. I cappelli dovevano essere sobri, con ala "competentemente larga", e privi di decorazioni come cordelline o ornamenti vanitosi. Erano severamente proibiti i cappelletti alla moda e soprattutto i cappelli di paglia, la cui trasgressione comportava punizioni esplicite. Ugualmente, si prescriveva che tutti i chierici e sacerdoti portassero i capelli corti, vietando le "zazzere e i rizzi nodriti vanamente", considerati segni di vanità incompatibili con il decoro ecclesiastico, e punibili anche con un mese di prigione. Anche il vestiario "di sotto", ossia quello indossato sotto la cintura, doveva mostrare "modestia e gravità", con il divieto assoluto di calzature bianche o cordoni colorati, segni percepiti come frivoli e inappropriati⁹⁹. Queste disposizioni – sebbene formalmente motivate da esigenze spirituali – rivelano un intento profondamente normativo: l'abito ecclesiastico, nella sua forma e nei suoi dettagli, costruisce un linguaggio visivo di gerarchia, obbedienza e autorità. Il corpo del sacerdote diventa così un supporto materiale di una semantica morale: ogni elemento visibile – dalla chierica al colore delle scarpe – rifletteva l'adesione (o la trasgressione) a un ordine stabilito. L'abbigliamento ecclesiastico fungeva così da veicolo visibile di autorità morale e da strumento di distinzione rispetto al mondo secolare; strumento disciplinare in senso pieno. Ma non solo: riflettendo l'assunto secondo cui il corpo è specchio dell'anima, la veste diveniva essa stessa segno morale, marcatura simbolica di appartenenza, disciplina e controllo.

Le disposizioni sinodali delineano un ideale di comportamento clericale nitidamente codificato, volto a regolare anche gli aspetti più minuti della vita quo-

tidiana del clero. Tuttavia, per cogliere la distanza tra questo modello normativo e le pratiche effettive, è necessario volgere lo sguardo alle visite pastorali. Queste fonti, ispettive per definizione, offrono uno spaccato vivido e spesso dissonante della realtà concreta, rivelando quanto e come le norme venissero recepite, rispettate o disattese nelle parrocchie. Attraverso le domande rivolte ai fedeli e le osservazioni dei visitatori, esse restituiscono una visione dal basso che integra e talvolta contraddice quella offerta dai testi sinodali.

Le testimonianze raccolte nelle visite pastorali istriane della prima età moderna insistono con particolare frequenza sull'abbigliamento del clero. La veste non è un semplice dettaglio materiale, ma costituisce un segno visibile della disciplina ecclesiastica e della distinzione rispetto al mondo secolare. Non a caso, molte deposizioni vertono sulla domanda se i preti "camminino in habito decente conforme al loro stato"¹⁰⁰: la veste lunga e la chierica erano, come si è visto anche dalle disposizioni sinodali, i marcatori immediatamente riconoscibili della condizione sacerdotale. L'assenza della veste, o l'adozione di forme non conformi, veniva dunque percepita come scandalo pubblico e come segno di disordine.

Accanto a queste osservazioni di carattere normativo, numerose testimonianze documentano invece pratiche trasgressive. Alcuni chierici vennero visti "camminare senza veste"¹⁰¹ per le strade, altri partecipavano ai giochi popolari in piazza sollevandosi la veste fino alle ginocchia¹⁰², altri ancora si mostravano mascherati o addirittura travestiti da suore durante il carnevale¹⁰³. In queste scene la veste, lungi dal segnare una distanza dal popolo, diventa oggetto di derisione, manipolazione e gioco: un chiaro segnale di come i confini tra sacro e profano potessero rovesciarsi in contesti festivi o carnascialeschi. Non mancano poi casi di adozione di abiti secolari, soprattutto in attività come la caccia:

100 A cui ad esempio si rilevano risposte come: "Signor sì, che tutti camminano con la veste da Prete et in habito a loro decente", cfr. BAP, PB, 2.5 *Vizitacije, Giudice, Visitationis generalis*, 1649, p. 81.

101 Così, ad esempio, a Sanvincenti si rileva che "I preti canonici non portano la chiericha, non camminano in veste longa", BAP, PB, 2.5 *Vizitacije, Adelasio, Visitationis generalis*, 1676-1677, c. 89r. Oppure a Valle "I Chierici sono stati visti camminare senza veste con grande scandalo", BAP, PB, 2.5 *Vizitacije, Adelasio, Visitationis generalis*, 1683-1684 c57r; cfr. anche BAP, PB, 2.5 *Vizitacije, Giudice, Visitationis generalis*, 1663, c. 251r.

102 Sempre a Valle "i chierici e alcuni sacerdoti giocano ala bala in piazza nei giorni di festa tirandosi su la veste e tenendola con le mani sopra le ginocchia; questo non fanno i canonici", BAP, PB, 2.5 *Vizitacije, Adelasio, Visitationis generalis*, 1683-1684, c. 57v.

103 Di particolare interesse e curiosità è la deposizione, rilevata ancora una volta a Valle, che afferma che "Pre Simon Verdogas che anch'egli ogni sorte del carnevale passato andò alla festa pubblica da ballo vestido alla suora", BAP, PB, 2.5 *Vizitacije, Adelasio, Visitationis generalis*, 1683-1684, c. 57r.

pievani descritti "vestiti in giubbboni e con cappello di paglia"¹⁰⁴ o in "habito da secolare"¹⁰⁵ mostrano come il clero si muovesse in un orizzonte di pratiche comuni alla società circostante¹⁰⁶, sfumando la distanza simbolica che l'abito avrebbe dovuto sancire. Il vestiario appare anche come bene di scambio nelle relazioni proibite: una deposizione riferisce che un preposito manteneva la propria concubina con scarpe e vestiti, oltre a denaro e altre necessità¹⁰⁷. In questo caso, l'abito non rappresenta il decoro clericale, bensì un segno tangibile della materialità dei rapporti carnali e della loro trasgressione.

Nel loro insieme, questi frammenti attestano che l'abbigliamento non era affatto un aspetto secondario della vita ecclesiastica, ma un luogo di continua tensione: tra disciplina e disordine, tra separazione e mescolanza, tra norma e trasgressione. La veste, con i suoi usi e abusi, diventa così uno degli indicatori più eloquenti della complessa negoziazione tra clero e società in età moderna.

L'analisi dei segni autoiscritti – in particolare attraverso – ha messo in luce la densità semantica e la carica simbolica di pratiche quotidiane che difficilmente trovano spazio nei tradizionali strumenti della storiografia. In un contesto frammentato e multiculturale come quello dell'Istria e dell'Adriatico settentrionale d'antico regime, il corpo vestito si configurava come una superficie di negoziazione, in cui si intrecciavano norme e soggettività, appartenenze e rotture, adesione e deviazione. Questa dinamica era particolarmente evidente nell'abbigliamento del clero, oggetto di una precisa disciplina normativa e, al contempo, di continue trasgressioni. Sinodi e decreti prescrivevano una veste sobria, uniforme e simbolicamente separata dal mondo, mentre le visite pastorali registravano invece una pluralità di pratiche: preti che si spogliavano della veste per giocare in piazza, che si travestivano, o che adottavano abiti secolari per cacciare. La distanza tra norma e realtà non va interpretata solo in termini di disobbedienza, ma come segnale della pervasività del corpo come luogo di mediazione fra ruoli sociali, visibilità pubblica e gerarchie ecclesiastiche. Analogamente, nella società laica, i codici del vestire riflettevano e rafforzavano distinzioni economiche, di genere, religiose e comunitarie, ma potevano anche

104 All'inizio del Seicento a Caschierga "il pievano quando va a caccia veste in giubbboni e con il capello di paglia in testa", BAP, PB, 2.5 *Vizitacije*, *Lippomano*, *Visitationis generalis*, 1649, c. 238r.

105 *Ibid.*, c. 238v.

106 Come, ad esempio, nel caso seguente: "Pre Vascotto con Fabian Barbo canonico vanno vagando di notte quasi di continuo vestiti di veste curta con un berettino sopra la testa", BAP, PB, 2.5 *Vizitacije*, *Giudice*, *Visitationis generalis*, 1656-1657, cc. 140v-141r.

107 Come nel caso di Pisino riportato di seguito: "il signor Vice Preposito habbi pratica carnale con Cristina Primus e tutti lo tengono per fermo perche lui la mantiene di vestiti comprandoli le scarpe dandoli del denaro et altro che li fa bisogno", BAP, PB, 2.5 *Vizitacije*, *Giudice*, *Visitationis generalis*, 1649, c. 90r.

essere manipolati per sovvertire ruoli e norme. La coesistenza di prescrizioni dettagliate e pratiche fluide rende evidente quanto l'abito fosse uno strumento potente di regolazione e riconoscimento, ma anche di autorappresentazione e ambiguità.

Questa prospettiva invita a proseguire la riflessione sul corpo come testo che parla in prima persona, e sui segni autoiscritti come chiave di lettura delle culture materiali e simboliche del passato. L'intersezione tra fonti normative, pratiche documentate e rappresentazioni culturali apre infatti a nuove piste di ricerca, capaci di illuminare la costruzione storica dell'identità attraverso e *sul* corpo.

CONCLUSIONE

Attraverso l'analisi dei segni naturali, impressi e autoiscritti, questo studio ha indagato le molteplici modalità con cui il corpo veniva investito di significati e regolato nella società istriana e adriatica d'età moderna. Lungi dall'essere un'entità neutra o meramente biologica, il corpo emerge come spazio culturale, sociale e simbolico, luogo privilegiato di costruzione dell'identità e di esercizio del potere, ma anche di negoziazione, resistenza e autorappresentazione; una superficie sulla quale si iscrivevano i linguaggi della norma e della devianza, dell'appartenenza e dell'esclusione, della fede e della trasgressione. Il corpo si configura, così, come documento vivente e come spazio dinamico di mediazione tra l'individuo e la comunità, tra la sfera terrena e quella trascendente.

I segni naturali — deformità o tratti fisici distintivi — venivano letti, nelle fonti dell'epoca, come indizi di un ordine superiore, tracce visibili di una gerarchia cosmica o morale.

I segni impressi — marchi, mutilazioni, punizioni corporali — traducevano nel corpo il linguaggio della legge e della disciplina. I segni autoiscritti — vestiario, acconciature, ornamenti — mostravano invece come i soggetti potessero intervenire direttamente sulla propria immagine, riappropriandosi simbolicamente del proprio corpo, talvolta in accordo, talvolta in contrasto con le norme imposte. In ognuno di questi ambiti, il corpo funzionava come un testo da leggere e interpretare, ma anche come superficie da costruire e trasformare.

Nel contesto istriano e adriatico, regione storicamente di frontiera e di contatto, attraversata da confini politici, linguistici e religiosi, tali dinamiche assumono tratti specifici. La pluralità culturale del territorio, la coesistenza tra culture slave, latine e germaniche, l'intreccio tra autorità religiose e civili, producono una configurazione in cui la transculturalità non è eccezione, ma

condizione strutturale. I codici del corpo — i suoi segni, abiti, gesti e linguaggi — riflettono e insieme rinegoziano costantemente tali confini, producendo ibridazioni, adattamenti e resistenze. In questo senso, il corpo si fa anche veicolo di relativismo culturale, rivelando l'instabilità e la molteplicità delle norme a cui era soggetto.

Lo studio ha inoltre evidenziato la permeabilità tra cultura dotta e cultura popolare, tra norme istituzionali e pratiche vissute. Le prescrizioni ecclesiastiche, i codici statutari o le imposizioni giudiziarie trovano eco o dissonanza nei comportamenti quotidiani, nei saperi tradizionali, nelle narrazioni orali. Questo intreccio sottolinea come il corpo sia al tempo stesso oggetto e soggetto di un processo di controllo sociale e di disciplinamento simbolico, ma anche luogo di iniziativa individuale, di autoriflessione e di messa in scena del sé.

Dal punto di vista metodologico, il saggio ha proposto una lettura integrata di fonti diverse — giuridiche, notarili, ecclesiastiche, iconografiche — mostrando l'efficacia di un approccio storico-culturale capace di coniugare microstoria, antropologia storica e storia della corporeità. Il corpo, osservato nelle sue stratificazioni simboliche, si rivela così una lente potente per leggere le relazioni sociali, i regimi di visibilità e i conflitti di significato che attraversano la storia.

Queste considerazioni invitano a proseguire la riflessione in due direzioni complementari. Da un lato, verso una storia del corpo che tenga conto delle emozioni, delle pratiche quotidiane e delle esperienze incarnate del potere; dall'altro, verso un'indagine microstorica capace di cogliere le voci minori, i gesti marginali, le ambiguità del vivere. In definitiva, nei segni che segnano e raccontano il corpo — naturali, impressi o autoiscritti — si riconoscono le tracce della condizione umana nel suo rapporto con la norma, con il sacro e con il desiderio di essere visti e ricordati. Essi ci restituiscono una dimensione incarnata del vivere sociale, nella quale la storia prende corpo — letteralmente — e si rende visibile nei dettagli della carne, del tessuto e del gesto.

BIBLIOGRAFIA

- Adelasio, Alessandro. *Sinodo diocesana [...]*. Venezia: Bartolomeo Tramontino, 1675.
- Bertoša, Miroslav. *Istra: Doba Venecije (XVI.–XVIII. stoljeće)*. Pola: Zavičajna naklada Žakan Juri, 1995.
- Bošković-Stulli, Maja. *Istarske narodne priče. Redakcija, uvod i komentari*. Zagabria: Institut za narodnu umjetnost, 1959.
- Burke, Peter. *Testimonianze. Storia e antropologia nelle società preindustriali*. Roma–Bari: Laterza, 2001.
- Cecchinato, Umberto. *Statuti del comune di Pola XIV–XVI secolo*. Trieste: Associazione Italiani di Pola e Istria – Libero Comune di Pola in Esilio, 2020.
- Cervani, Giulio, ed Ettore De Franceschi. "Fattori di spopolamento nell'Istria veneta nei secoli XVI e XVII". *Atti del Centro di Ricerche Storiche di Rovigno* 4 (1973): 8–118.
- Csordas, Thomas J. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos* 18, no. 1 (1990): 5–47.
- Dauge-Roth, Katherine. *Signing the Body: Marks on Skin in Early Modern France*. Londra: Routledge, 2022.
- Degrassi, Franco, e Silvano Sau, a cura di. *Lo statuto di Isola in lingua volgare*. Isola: Il Mandracchio, 2000.
- Doblanović, Danijela, e Marija Mogorović Crljenko. "Kumovi na krštenju i svjedoci na vjenčanju u Istri od 15. do 17. stoljeća". *Analiza Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku* 56, no. 2 (2018): 413–429. <https://doi.org/10.21857/moxpjh0jm>
- Drandić, Matija. "Credenze e pratiche magico-religiose in Istria nel XVII secolo". *Atti del Centro di ricerche storiche di Rovigno* 49 (2019): 68–100.
- Drandić, Matija. "Benandanti, viandanti i krsnici: kulturne i magijsko religijske konvergenције Furlanije i Istre". *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest* 52, no. 1 (2020): 141–158. <https://doi.org/10.17234/RadoviZHP.52.5>
- Foucault, Michel. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Trad. G. Procacci. Torino: Einaudi, 1976.
- Foucault, Michel. *La volontà di sapere*. Trad. P. Pasquino. Milano: Feltrinelli, 1978.
- Gabriel, Nicolò. *Sinodo diocesana [...]*. Udine: Nicolò Schiratti, 1691.
- Ginzburg, Carlo. *I benandanti. Stregoneria e riti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi, 1972.
- Giudice de, Giovanni Battista. *Sinodo diocesana [sic] [...]*. Venezia: Gio. Pietro Pinelli, 1653.
- Groebner, Valentin. *Who Are You? Identification, Deception, and Surveillance in Early Modern Europe*. New York: Zone Books, 2007.
- Ivetić, Egidio. *La popolazione dell'Istria nell'età moderna. Lineamenti evolutivi*. Trieste–Rovigno: Centro di ricerche storiche di Rovigno, 1997.
- Jelinčić, Jakov, e Nella Lonza. *Novigradski statut / Statuto di Cittanova: MCCCCII*. Cittanova: Città di Cittanova, 2014.
- Jelinčić, Jakov, e Nella Lonza. *Vodnjanski statut / Statuto di Dignano: MCDXCII*. Dignano: Città di Dignano, 2010.
- Jelinčić, Jakov, e Nella Lonza. *Statuta Communis Duorum Castrorum / Statut Dvigradske općine: početak 15. stoljeća*. Pisino–Canfanaro: Državni arhiv u Pazinu, 2007.
- Klaniczay, Gábor. "Shamanism and Witchcraft". *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1, no. 2 (2006): 214–229. <https://doi.org/10.1353/mrw.0.0036>

- Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- Lonza, Nella, e Branka Poropat. *Buzetski statut / Statuto di Pinguente MCCCCXXXV*. Pinguente: Città di Pinguente, 2017.
- Lonza, Nella, e Jakov Jelinčić. *Umaški statut / Statuto di Umago MDXXVIII*. Umago: Città di Umago, 2019.
- Margetić, Lujo. *Statut grada Bala*. Fiume: Adamić, 2007.
- Mihelič, Darja. "Telo kot predmet predpisanih sodnih sankcij (Trst, Izola in Piran od 14. do 17. stoletja)". In *Corpus, carnalitas...: o tijelu i tjelesnosti u povijesti na jadranskom prostoru*. Zbornik X. istarskog povijesnog biennala, a cura di Marija Mogorović Crljenko ed Elena Uljančić, 43–57. Parenzo, 2023.
- Miler, Julia-Rose. "Curtailed Consumption: Formal and Informal Controls on Dress in Early Modern Great Britain c. 1560–1730". *The Webster Review* (2020). <https://websterreview.lse.ac.uk/articles/59>
- Milotić, Ivan. *Motovunski statut i Odluke općinskog vijeća Motovuna*. Montona: Comune di Montona, 2016.
- Milotić, Ivan, a cura di. *Uredbe i naredbe za održavanje u Kaštelu Vrsar i njegovom kotaru*. Orsera: Comune di Orsera, 2017.
- Mogorović Crljenko, Marija. "Ljubav, bol, strah, sram...: Istarski ranonovovjekovni bračni procesi kao izvor za povijest emocija", in 9. *Istarski povijesni biennale: emotio, affectus, sensus...: o osjećajima u povijesti na Jadranskom prostoru = Emotions in the History of the Adriatic*, a cura di Marija Mogorović Crljenko ed Elena Uljančić, 129–143. Parenzo, 2021.
- Mogorović Crljenko, Marija. "Kazna, poniženje, prkos i tijelo u istarskim izvorima na razmeđu srednjeg i ranog novog vijeka". In *Corpus, carnalitas...*, 9–23. Poreč, 2023.
- Paolin, Giovanna. "Il vescovo di Parenzo Giovanni Lippomano e la visita pastorale del 1601. Prima parte". *Quaderni giuliani di storia* 37, no. 1 (2016): 111–146.
- Perinčić, Tea. "Prilog istraživanju apostolskih vizita Agostina Valiera u dalmatinskim i istarskim biskupijama". *Povijesni prilozi* 17, no. 17 (1998): 157–176.
- Porter, Roy. "History of the Body". In *New Perspectives on Historical Writing*, a cura di Peter Burke, 206–232. Oxford–Cambridge: Polity Press / Blackwell, 1991.
- Povolo, Claudio. "Note per uno studio dell'infanticidio nella Repubblica di Venezia nei secoli XV–XVIII". *Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, 137 (1979): 115–131.
- Shilling, Chris. *The Body and Social Theory*. London: Sage, 1993.
- Starec, Roberto. *Mondo popolare in Istria: cultura popolare e vita quotidiana dal Cinquecento al Novecento*. Trieste–Rovigno: Centro di Ricerche Storiche – Università Popolare di Trieste, 1996.
- Starec, Roberto. *Coprire per mostrare: l'abbigliamento nella tradizione istriana (XVII–XIX secolo)*. Trieste: Italo Svevo, 2002.
- Šešo, Luka. *Krsnik između mita i zbilje. Kulturnoantropološke strukture jednog tradicijskog vjerovanja*. Zagabria: Hrvatsko etnološko društvo–Hrvatsko katoličko sveučilište, 2022.
- Šešo, Luka. *Živjeti s nadnaravnim bićima. Vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjerovanja*. Zagabria: Jesenski i Turk, 2016.
- Tomasini, Giacomo Filippo. *Commentari storico-geografici della Provincia dell'Istria*. Trieste: Lint, 2005.

- Tomasini, Giacomo Filippo. *Sinodo diocesano di Città Nova [...]*. Udine: Nicolò Schiratti, 1644.
- Toulalan, Sarah, e Kate Fisher. *The Body in History: Europe from the Renaissance to the Present Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Turner, Bryan S. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. London: Sage, 1984.
- Uljančić, Elena. *U modi: Kultura odijevanja porečkih plemenitih građana (1650.–1720.)*. Zagabria–Parenzo: Srednja Europa – Museo del territorio parentino, 2019.
- Valvasor, Johann Weikhard von. *Die Ehre des Hertzogthums Crain*. Laybach: Wolfgang Moritz Endter, 1689.

SAŽETAK**IZMEĐU STIGME I ORNAMENTA. TIJELO KAO DOKUMENT: IDENTITET I DISCIPLINA U ISTRI U RANOM NOVOM VIJEKU**

Esej analizira ulogu tijela kao značajne površine u Istri i sjevernom Jadranu između 16. i 18. stoljeća, ispitujući tri glavna oblika označavanja istog: prirodne znakove (tj. one prisutne od i pri rođenju), utisnute znakove (posebno tjelesne kazne i žigosanje) i osobno odabrane znakove (odjeća, ukrasi, frizure). Kroz širok raspon izvora – pravnih, javnobilježničkih, crkvenih – esej rekonstruira prakse i diskurse koji su tijelo smatrali instrumentom društvene kontrole, sredstvom identifikacije i prostorom za osobno predstavljanje. U kontaktnoj regiji poput Istre, koju presijecaju političke, jezične i kulturne granice, odjeveno i označeno tijelo postaje polje pregovora između pojedinca, zajednice i moći. Esej stoga ima za cilj vratiti povijesno središnje mjesto tijelu kao „živom dokumentu“ i otvoriti nove istraživačke perspektive između povijesti kulturne, antropologije i povijesti prava.

POVZETEK**MED STIGMO IN ORNAMENTOM. TELO KOT DOKUMENT: IDENTITETA IN DISCIPLINA V ISTRI V ZGORNJEM NOVM VEKU**

Esej analizira vlogo telesa, kot pomembne površine v Istri in severnem Jadranu med 16. in 18. stoletjem, pri čemer preučuje tri glavne oblike označevanja: naravne znake (tj. tiste, prisotne od in pri rojstvu), vtisnjene znake (posebej telesne kazni in žigosanje) ter osebno izbrane znake (oblačila, okraske, pričeske). S pomočjo širokega nabora virov – pravnih, notarskih in cerkvenih – esej rekonstruira prakse in diskurse, ki so telo obravnavali, kot instrument družbene kontrole, sredstvo identifikacije in prostor za osebno predstavitev. V mejni regiji, kot je Istra, ki jo prečkajo politične, jezikovne in kulturne meje, postane oblečeno in označeno telo polje pogajanj med posameznikom, skupnostjo in oblastjo. Esej si zato prizadeva vrniti telesu zgodovinsko osrednje mesto kot „živega dokumenta“ ter odpreti nove raziskovalne perspektive na presečišču kulturne zgodovine, antropologije in pravne zgodovine.