

MARINA MONTESANO\*

*Convivi femminili. Tra rappresentazione e demonizzazione*

*1. Le gossips e il gossip*

Il termine *gossip*, oggi comunemente usato per indicare chiacchiere futili o maligne, ha origini molto diverse e culturalmente pregnanti. Derivato dall'inglese antico *godsibb* –formato da *god* (“Dio”) e *sibb* (“parente”)– il vocabolo indicava originariamente una relazione di parentela spirituale tra il padrino o la madrina e il bambino battezzato, nonché tra i genitori e i padrini. Questo vincolo, stabilito nel contesto sacramentale del battesimo, dava vita a una forma codificata di alleanza sociale, caratterizzata da obblighi reciproci di sostegno materiale, cura morale e accompagnamento spirituale. Con il tempo, tuttavia, questa figura si è trasformata nella caricatura misogina della donna pettegola e molesta, segnalando un cambiamento significativo nella percezione del ruolo femminile all'interno della società e della cultura verbale.<sup>1</sup> Al centro di entrambe le forme di intendere la parola, resta l'idea di un convivio femminile, che può essere una rete di relazioni para-parentali, oppure una riunione di donne con finalità meno nobili. Scopo di questo saggio è tracciare i contorni di questo cambiamento per arrivare a vederne il

\* *Università degli studi di Messina, Italy*

marina.montesano@unime.it; ORCID 0000-0002-2088-1373

1 Per un orientamento generale si veda Niko Besnier, ‘Gossip in Ethnographic Perspective’, in Francesca Giardini; Rafael Wittek (a cura di), *The Oxford Handbook of Gossip and Reputation*, New York, Oxford University Press, 2019, pp. 100–118.

lato più negativo: quello delle riunioni con il demonio che, secondo la dizione più comune, conosciamo come “sabba”.

Susan E. Phillips ha analizzato in profondità questa evoluzione semantica e culturale, recuperando il senso originario della *gossip* come figura di mediazione religiosa, educativa e sociale nella società tardo-medievale inglese.<sup>2</sup> Lungi dall'essere semplice elemento folklorico, la *gossip* era parte integrante di un sistema di pratiche rituali e relazionali che includevano il battesimo, il puerperio, i banchetti di quartiere e la trasmissione del sapere tra donne. L'alleanza tra *gossips*, spesso cementata da occasioni conviviali e momenti di solidarietà domestica, rappresentava un sistema alternativo di coesione comunitaria, dotato di forza e autonomia rispetto alle istituzioni maschili e patriarcali.

La *gossip* era in origine la madrina o il padrino di battesimo, e la relazione che ne derivava –la parentela spirituale– era riconosciuta tanto dalla Chiesa quanto dalla comunità civile come un vincolo di grande importanza con una funzione educativa, assistenziale e relazionale che si estendeva nel tempo e nello spazio della vita quotidiana. Oltre all'obbligo verso il bambino, esisteva un legame paritario e cooperativo tra i genitori e i padrini, che si configurava come una vera e propria alleanza familiare allargata. Questo legame, che aveva anche risvolti economici e politici, veniva rinsaldato attraverso rituali collettivi come il banchetto post-battesimo e il rito di purificazione della madre (detto *churching*). Il sistema di relazioni attivato dalla parentela spirituale nella società tardo-medievale inglese trovava espressione concreta e visibile non solo nel contesto ecclesiastico del battesimo, ma anche in due momenti rituali e conviviali di grande rilevanza: il banchetto delle madrine (*gossips' feast*) e il *lying-in*, cioè il periodo di ritiro della puerpera dopo il parto. Entrambe le pratiche, strettamente legate al ruolo femminile, mettevano in atto un modello di partecipazione sociale collettiva, fondato sulla reciprocità, sull'assistenza e sul riconoscimento simbolico. La presenza delle *gossips* a questi eventi era essenziale: esse non solo fornivano sostegno alla puerpera, ma ribadivano pubblicamente la propria appartenenza a una rete femminile e comunitaria. Il banchetto –pur criticato da autorità civili e religiose per gli eccessi alimentari e per l'affollamento– fungeva da strumento di registrazione orale della nascita: chi vi partecipava poteva, anni

2 Susan E. Phillips, *Transforming Talk. The Problem with Gossip in Late Medieval England*, University Park (PA), Penn State University Press, 2007, pp. 147-202.

dopo, testimoniare la data dell'evento in contesti giuridici. Questa strategia rivela quanto le reti femminili costruite attraverso la parentela spirituale fossero riconosciute anche dagli uomini come canali efficaci di negoziazione e influenza.

Tuttavia, proprio questa capacità relazionale e comunicativa cominciò a essere percepita come potenzialmente eversiva. La proliferazione dei legami di *godsibb* allarmava le autorità ecclesiastiche, che temevano un'espansione incontrollata dei tabù matrimoniali e un indebolimento dell'ordine sacramentale. Parallelamente, il discorso maschile cominciò a ridurre la *gossip* da figura responsabile e connettiva a immagine caricaturale e ridicola, ponendo le basi per la deriva semantica successiva.

Nella letteratura e nella normativa del tempo, questi eventi vennero progressivamente degradati, ridotti a manifestazioni di disordine, spreco e pericolo morale. La stessa parola "gossip" cambia funzione: da titolo di rispetto e affiliazione, diventa offesa, epiteto negativo. Come sottolinea Phillips, è in questo contesto che il termine comincia ad apparire anche come verbo: "to gossip". Questa trasformazione non fu accidentale: essa coincise con una più ampia ristrutturazione dei discorsi sul genere, sul linguaggio e sul controllo della socialità femminile.

Uno degli esempi più significativi per comprendere la complessità simbolica e culturale della parola nel tardo Medioevo inglese è offerto dalla figura della moglie di Noè nel *Chester Mystery Cycle*, in particolare nella scena del *Deluge*. La donna rifiuta di salire sull'arca insieme al marito e ai figli, dichiarando che non intende abbandonare le sue *gossips*, le compagne di bevute con cui condivide affetto e solidarietà. La frase è netta e clamorosa: "I have my gossips everyechone, / One foote further I will not gone", ovvero "ho con me tutte le mie gossips, e non farò un passo di più".<sup>3</sup>

Phillips sottolinea che questa scena, lungi dall'essere parte dell'originale testo medievale, è una interpolazione cinquecentesca che inserisce nel dramma religioso un'eco diretta delle *gossips' songs*, e in particolare degli *alewife poems* popolari tra XV e XVI secolo. Il risultato è duplice: da un lato si aggiorna il testo alla sensibilità contemporanea del pubblico, dall'altro si mette in scena una tensione ideologica tra autorità patriarcale e rete di legami femminili

3 Robert Mayer Lumiansky; David Mills (a cura di), *The Chester Mystery Cycle. Vol. 1: Text* (Early English Text Society, Supplementary Series, 3), Londra, Oxford University Press for the Early English Text Society, 1974, pp. 42–56.

che ancora doveva risuonare in senso positivo agli occhi di molti, e soprattutto di molte.

## 2. *La Querelle de femmes*

Il cambiamento di significato della parola *gossip* va di pari passo con un peggioramento dello status femminile nella società, e questo non soltanto nella società inglese, ma più ampiamente nel contesto europeo. Lo leggiamo attraverso la polemica nota come *Querelle de femmes*. Il dibattito trova le sue radici, com'è noto, in un testo emblematico della cultura medievale, il *Roman de la rose*.<sup>4</sup> Composto in due momenti distinti, esso riflette l'evoluzione della letteratura allegorica tra il XIII e il XIV secolo. La prima parte, scritta da Guillaume de Lorris intorno al 1236, conserva ancora il tono idealizzante della lirica cortese: la donna appare come oggetto di desiderio e insieme guida spirituale, custode di un sapere amoroso che si iscrive nell'orizzonte aristocratico e cortese. Con l'intervento di Jean de Meun, che negli anni Settanta del XIII secolo riprende e porta a compimento l'opera, il quadro muta radicalmente.

Jean de Meun inserisce nel poema un immenso repertorio di citazioni, autorità e digressioni, costruendo una sorta di *compilatio* che attinge a Ovidio, Boezio, Alano di Lilla, ai Padri della Chiesa e a testi biblici. La donna, in questo contesto, non è più la figura idealizzata della tradizione lirica, ma si trasforma spesso in simbolo di corruzione, inganno e debolezza morale. L'allegoria amorosa diventa così veicolo di un discorso misogino che, pur muovendo dall'intento didattico, produce un effetto di generalizzazione e di diffamazione nei confronti del genere femminile.

La ricezione del poema dimostra quanto la sua autorità fosse sentita. La circolazione manoscritta, amplissima, portò l'opera a divenire punto di riferimento imprescindibile per la cultura francese e oltre. Ma già agli inizi del Quattrocento non mancavano lettori che percepivano il rischio di un discorso così pervasivo. È in questo contesto che si colloca Christine de Pizan, la quale avviò la prima grande contestazione letteraria e pubblica al *Roman*.

Christine reagì con decisione alla rappresentazione degradante delle donne contenuta nell'opera di Jean de Meun. La sua *Epître*

4 Guillaume de Lorris; Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, cronologia, prefazione e stabilimento del testo a cura di Daniel Poirion, Parigi, Garnier-Flammarion (GF, 270), 1974.

*au dieu d'amours* (1399) costituisce il primo intervento diretto, nel quale l'autrice denuncia l'immagine falsata e offensiva che il poema diffondeva del genere femminile.<sup>5</sup> Successivamente, con il *Livre de la Cité des dames* (1405), Christine elaborò una risposta più organica: un testo in cui la voce narrante dialoga con figure allegoriche – Ragione, Giustizia, Rettitudine – e costruisce una città ideale popolata da donne esemplari. Il meccanismo della *compilatio* non viene rifiutato, ma rovesciato: invece di enumerare difetti e cadute, Christine raccoglie *exempla* positivi, attingendo all'antichità, alla Bibbia e alla storia recente, per costruire un repertorio di virtù femminili.<sup>6</sup>

Il valore di questa operazione non è solo letterario. Christine riuscì a trasformare una disputa apparentemente circoscritta in un dibattito di vasta portata, coinvolgendo personalità di primo piano come Jean Gerson, cancelliere dell'Università di Parigi, che la sostenne apertamente. Allo stesso tempo, trovò avversari in Jean de Montreuil e nei fratelli Col, difensori dell'opera di Jean de Meun. Le lettere e i trattati che circolarono in quegli anni vennero infine raccolti in un manoscritto offerto da Christine a Isabeau di Baviera, regina di Francia: un gesto che sancì il passaggio della controversia da scontro letterario a questione politica e cortigiana.

5 *Œuvres poétiques de Christine de Pisan*, pubblicate da Maurice Roy, Parigi, Firmin-Didot per la Société des Anciens Textes Français, 1886–1896, vol. 2, pp. i–x, 1–27, 302; cfr. il commento di Maria Ascensão Ferreira Apolónia, «A epístola ao deus do amor (1399), a primeira querela literária, em língua francesa, instaurada por uma mulher», «Acta Scientiarum. Language and Culture», 37, 2015, n. 3, pp. 221–231. Per il dibattito rinvio anche a Christine de Pizan, *Le Livre des épîtres du débat sur le Roman de la Rose*, traduzione e presentazione di Andrea Valentini, Parigi, Classiques Garnier (Moyen Âge en traduction, 12), 2022.

6 Christine de Pizan, *La città delle dame*, a cura di Patrizia Caraffi, Roma, Carocci (Biblioteca Medievale. Testi), 1997. Immensa la bibliografia; rinviamo almeno ai fondamentali Margaret Brabant (ed.), *Politics, Gender, and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*, Boulder (CO), Westview Press, 1992; Rosalind Brown-Grant, 'Les exilées du pouvoir? Christine de Pizan et la femme devant la crise du Moyen Âge finissant', in Claude Thomasset, Michel Zink (éds.), *Apogée et déclin. Actes du Colloque de l'URA 411, Provins, 1991*, Parigi, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (Cultures et civilisations médiévales, 8), 1993, pp. 211–223; Rosalind Brown-Grant, *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women. Reading Beyond Gender*, Cambridge; New York, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Medieval Literature, 40), 1999; David F. Hult, 'The Roman de la Rose, Christine de Pizan, and the querelle des femmes', in Carolyn Dinshaw, David Wallace (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 184–194; Éliane Viennot (éd.), *Revisiter la "Querelle des femmes"*, 4 voll., Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012–2015.

Con Christine de Pizan la *Querelle* assunse dunque una nuova forma: non più semplice riflessione morale sulla donna, ma terreno di conflitto pubblico in cui la reputazione del femminile diventava questione di giustizia, di autorità e di ordine sociale. Il modello era destinato a diffondersi e a generare una tradizione di testi e di polemiche che avrebbe attraversato secoli e confini, divenendo una delle linee portanti del dibattito culturale europeo. Non sorprende che Christine de Pizan, nelle sue risposte, abbia insistito non solo sulla falsità delle accuse, ma anche sul danno sociale prodotto da una parola letteraria che, pur rivestita di autorità, si trasformava in strumento di offesa: e la “cattiva fama”, per il nostro discorso, è particolarmente rilevante.

Dopo la svolta rappresentata dalla difesa architettata da Christine de Pizan, la *Querelle des femmes* non rimase confinata al contesto francese, ma assunse rapidamente dimensioni transnazionali. Ciò che aveva avuto origine come controversia letteraria divenne un fenomeno culturale più ampio, attraversando i generi più diversi: trattati filosofici e morali, sermoni, pamphlet polemici, dialoghi satirici, persino componimenti poetici popolari.

Un aspetto costante fu il ricorso al catalogo di donne illustri, un genere con radici classiche e bibliche che nel Rinascimento raggiunse un’ampia fortuna. Se in testi come il *De mulieribus claris* di Boccaccio la raccolta di *exempla* assumeva carattere prevalentemente biografico, la *Querelle* ne fece uno strumento polemico, capace di sostenere tanto le invettive misogine quanto le difese filoginiche. L’elenco delle virtù femminili o, al contrario, dei loro difetti costituiva un mezzo di autorità: l’autore non esprimeva soltanto un’opinione, ma si collocava in una tradizione erudita che legittimava il proprio discorso.

### 3. *Martin Le Franc: champion des dames?*

Collocato negli anni 1441–1442 e indirizzato a Filippo il Buono, *Le Champion des Dames* rappresenta il tentativo più ampio e sistematico, nel Quattrocento, di rispondere alla retorica misogina con gli stessi strumenti della cultura scolastica e cortigiana. L’opera si apre con un prologo in prosa e si articola poi in cinque libri in versi ottosillabi, organizzati in ottine a rima ababbcbcb: una cornice metrica rigida che sostiene un’argomentazione estesa, scandita da sezioni narrative, digressioni erudite e blocchi di *exempla*. Ogni libro mette in scena un avversario allegorico che condensa un vizio del

giudizio o un dispositivo retorico della denigrazione: *Brief Conseil* (giudizio affrettato), *Vilain Penser* (cattivo pensiero), *Trop Cuidier* (presunzione), *Lourd Entendement* (ottusità) e *Faulx Semblant* (ipocrisia). La strategia è dichiaratamente agonistica: al cospetto di un'accusa generalizzante contro "le donne", il "campione" –figura del buon dire e della retta volontà– ingaggia un processo in contraddittorio, ribaltando la prova e imponendo una diversa gerarchia delle autorità.

Il cuore persuasivo del poema risiede nel catalogo argomentato delle virtù femminili, costruito come una catena di casi esemplari: eroine bibliche e pagane, sante, regine e consigliere, fino a figure contemporanee come Giovanna d'Arco, chiamate a testimoniare che costanza, prudenza, giustizia, forza e perizia politica non sono accidenti, ma possibilità strutturali dell'agire femminile. Il catalogo non ha solo funzione encomiastica: opera come macchina probatoria, capace di mettere in crisi la pretesa universalizzante dell'invettiva misogina attraverso la forza cumulativa degli *exempla*.<sup>7</sup> In questo senso, Le Franc non abbandona la *compilatio* medievale; la rimodula, piegandola a un uso processuale in cui l'autorità delle fonti e la serialità delle vite funzionano come garanzia di verità.

Accanto al pilastro degli *exempla*, *Le Champion* fa largo uso di personificazioni che non sono meri segnaposto allegorici, ma attanti retorici. Gli "avversari" sono dispositivi che sabotano il giudizio: la precipitazione di *Brief Conseil* annulla l'indagine; *Vilain Penser* distorce le intenzioni altrui; *Trop Cuidier* confonde opinione e prova; *Lourd Entendement* impedisce di cogliere la complessità; *Faulx Semblant* manipola i segni sociali. Contro questa batteria di vizi, il campione non oppone un generico elogio del "bel sesso", ma un'etica del discernimento: valutazione dei casi, distinzione dei contesti, proporzione tra colpa e responsabilità. Qui sta uno dei contributi più pregnanti del poema alla *Querelle*: la difesa delle donne coincide con la riforma del modo di argomentare nello spazio pubblico.<sup>8</sup>

L'opera è anche un osservatorio privilegiato sul rapporto tra letteratura e cultura cortigiana. Nel costruire la propria difesa, Le Franc non rinuncia a una critica laterale delle pratiche di corte: sfarzo, ostentazione, favoritismi, teatralità della reputazione. La virtù femminile funge da specchio normativo non solo per la condotta

7 Glenda McLeod, *Virtue and Venom. Catalogs of Women from Antiquity to the Renaissance*, Ann Arbor (MI), University of Michigan Press, 1991.

8 Constance Jordan, *Renaissance Feminism*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1990.

privata ma per l'intero ecosistema politico, quasi che l'ordine del discorso sulle donne fosse la cartina di tornasole dell'ordine della polis. Questo uso "politico" dell'encomio – che chiede riconoscimento e redistribuzione simbolica del prestigio – spiega sia l'ambizione del progetto, sia le ambivalenze della ricezione in ambito borgognone: un poema che difende le donne e, insieme, misura con severità i costumi della corte poteva apparire, almeno a tratti, spiazzante.

Tuttavia, se il testo di Le Franc viene preso in considerazione dagli storici della letteratura tardomedievale in tale ottica, *Le Champion des Dames* contiene anche alcune fra le prime rappresentazioni della stregoneria: il che, se non annulla completamente la valutazione complessiva del testo e della sua funzione, certo getta una luce almeno parzialmente diversa sulla volontà del suo autore. All'epoca della scrittura, in alcune aree d'Europa si erano già verificati diversi processi per stregoneria, e insieme ad alcuni Trattati (il più celebre dei quali è il *Formicarius* di Nider),<sup>9</sup> anche lo scritto di Le Franc, pur di natura differente, riflette gli accadimenti della Svizzera Romanda e la caccia a una setta di streghe e stregoni detti "*vaudenses*".

Anche a questo proposito, l'autore adotta una struttura dialogica, facendo interagire due personaggi – il *Champion* e il suo *Adversaire* – che incarnano posizioni opposte. Questo espediente retorico consente di mettere in scena un dibattito sulla realtà del volo notturno, una delle credenze più controverse e centrali nell'elaborazione del sabba. La stregoneria è fin dall'inizio codificata come fenomeno eminentemente femminile: vi si allude attraverso una serie di espressioni equivalenti – "*masques*", "*stryges*", "*vieilles caquemares*", "*vaillans faicturieres*", "*faiseuses de sort*", "*bonnes sorcières*" – che definiscono un universo popolato da donne marginali, sospette, portatrici di poteri illeciti.<sup>10</sup> Questa visione fortemente sessuata e stereotipata si incarna soprattutto nella figura della vecchia strega, in continuità con l'archetipo della *vetula*, già presente nella tradizione latina e teologica. Non è un caso che l'autore insista sull'età e il genere delle

9 Per il quale si vedano edizione e approfondito commento in Catherine Chène, *Le Formicarius de Jean Nider O.P. († 1438). La société chrétienne au miroir de l'Observance*. Vol. 1: *Tradition, sources, enseignements*; vol. 2: *Édition et traduction*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo (Micrologus Library, 118), 2024.

10 Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani, Kathrin Utz Tremp (éds.), con la collaborazione di Catherine Chène, *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430c.–1440c.)*, Losanna, Università di Losanna, Facoltà di Lettere, Sezione di Storia, 1999 (*Cahiers lausannois d'histoire médiévale*, 26), pp. 483-501.



partecipanti: sono donne anziane, dotate di capacità soprannaturali come penetrare nelle case senza aprirne le porte, librarsi in volo come uccelli e, soprattutto, compiere atti mostruosi. Tra gli elementi più forti dell'immaginario evocato spiccano il volo notturno e il cannibalismo infantile, due tratti che diventeranno topici nella letteratura demonologica successiva. *Le Champion* convive con un apparato iconografico che oggi riconduciamo alla grammatica visiva della caccia alle streghe con donne in volo su bastoni o scope.<sup>11</sup> Le streghe –dice l'*Adversaire*– si muovono su bastoni, si alzano nell'aria, e si nutrono di bambini. Si tratta di una costruzione simbolica potente, che rovescia completamente la figura materna in chiave distruttiva: le donne che dovrebbero nutrire e proteggere diventano divoratrici, in un rovesciamento radicale dell'ordine sociale e biologico. È importante sottolinearlo perché i processi della Svizzera Romanda, contrariamente a quanto accadeva altrove, o al futuro della caccia alle streghe, erano rivolti in egual misura a perseguire uomini e donne, per cui l'elemento di genere è introdotto volontariamente da Le Franc. Il che ovviamente getta una luce sinistra sull'autore e sulla sua presunta filoginia.

#### 4. I Vangeli delle conocchie

Gli *Evangelies des Quenouilles* sono un insieme di testi riconducibili a un unico modello, ma con numerose varianti, ugualmente al confine fra considerazione e satira dei convivi femminili. Sin dalla fine del Quattrocento essi sono stati percepiti come materia comica e polemica, funzionale alle *querelles* tra uomini e un esempio di tale ricezione si trova nel *Pont aux Asnes*, farsa coniugale che riecheggia il *Decameron*; qui il riferimento al *Livre de Quenouilles* non è letterale, ma serve a evocare il cliché della mezzana intrigante e ridicola, immagine che troverà poi un archetipo letterario nella *Celestina*.

Dopo questa fortuna rinascimentale, il testo scivolò progressivamente nell'oblio fino a riemergere nell'Ottocento, in un contesto del tutto diverso. Non erano più i letterati a interessarsene, bensì etnografi e folkloristi, attratti dall'apparente deposito di credenze popolari che le filatrici trasmettevano. Paul Sébillot, fra il

11 *Ibidem*, pp. 501-508; cfr. Anche Jean-Claude Mühlethaler, 'Facit indignatio versum: la satire au risque de l'invective et du comique, de Jean de Meun à Théodore de Bèze', «Paideia: rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria», LXXVIII, 2023, pp. 199-217.

1904 e il 1907, lo citò ripetutamente nel suo monumentale *Folklore de France*, inaugurando una linea di lettura che privilegiava il valore documentario e antropologico delle “formule” femminili.

Questa duplice ricezione –rinascimentale e moderna– ha inciso profondamente sulla critica contemporanea. Da un lato, gli *Évangiles* sono stati trattati come un catalogo di “superstizioni” realmente diffuse, soprattutto quando confrontati con prediche e trattati morali coevi; dall’altro, sono stati considerati un libello misogino, che ironizza sui discorsi femminili riducendoli a chiacchiere assurde o superstiziose. La tensione fra queste due letture non si è mai del tutto sciolta.

In ogni caso, resta evidente che il successo iniziale dipese dall’abilità con cui il testo combina oralità e scrittura, chiacchiera e parodia, folklore e farsa. Proprio questa ambivalenza spiega sia la sua utilizzazione polemica nelle dispute di genere del Rinascimento, sia l’interesse etnografico che lo riportò in auge secoli dopo.<sup>12</sup>

Gli *Évangiles des Quenouilles*, come detto, non sono un’opera unitaria: ciò che ci è giunto prende forma in tre redazioni distinte, variamente ampliate e rimaneggiate. La versione C (Chantilly) è la più antica e concisa: ruota attorno a tre notti di conversazione femminile e circola sotto i nomi, altrimenti ignoti, di tre “saggi”. La versione P (BnF, fine anni 1480) dispone le voci su sei serate (con una settimana di riposo), è anonima e introduce un narratore in prima persona. La versione M è la stampa brugense di Colard Mansion (ca. 1480): testualmente è vicinissima a P pur non coincidendo interamente. Tutte e tre sembrano risalire a un esemplare perduto probabilmente della metà del Quattrocento, la cui struttura “a cornice + detti” facilitava tagli e incrementi. Altre versioni a stampa aggiunsero difatti, anche dopo, nuovi elementi, adattando i Vangeli delle Conocchie ai diversi contesti. La fortuna immediata fu notevole: dopo la prima stampa si contano almeno una decina di nuove edizioni, traduzioni in inglese, olandese e tedesco e persino un rifacimento in versi in dialetto tolosano, con varianti che testimoniano una trasmissione viva e manipolabile.

12 *Les évangiles des quenouilles*, Édition critique, introduzione e note a cura di Madeleine Jeay, Parigi, Vrin; Montréal, Presses de l’Université de Montréal (Études médiévales, 2), 1985; la traduzione italiana: *I vangeli delle filatrici*, a cura di Daniela Musso, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2001; per un’introduzione cfr. Jean-François Courouau, Philippe Gardy, Jelle Koopmans (éds.), *Autour des quenouilles. La parole des femmes (1450–1600)*, Turnhout, Brepols, 2010.

Uno degli aspetti più originali degli *Evangelies des Quenouilles* è dato dalle narratrici: donne in età avanzata, spesso segnate dall'esperienza matrimoniale, sessuale o professionale, ciascuna con un nome che funziona come etichetta simbolica. L'insieme produce un catalogo di figure femminili che incarnano, al tempo stesso, la varietà delle credenze popolari e i luoghi comuni della misoginia tardo-medievale.

Il manoscritto di Chantilly (C) ricorda solo Transeline e Sebille, ma la versione più ampia (P) moltiplica le voci e le caratterizzazioni. Ogni sera è guidata da una protagonista principale:

- Ysengrine du Glay, levatrice di sessantacinque anni, vedova più volte risposata, rappresenta l'universo del matrimonio, della gravidanza e della cura dei bambini. Il suo nome richiama da un lato l'animale Ysengrin del *Roman de Renart*, dall'altro possibili giochi di significato sul "giunco" o sulla "gioia", che rinviano alla sua identità ibrida di donna esperta ma ormai decrepita.
- Transeline du Croq, intorno ai sessant'anni, ha appreso tecniche divinatorie ma si è resa schiava di un filtro d'amore: ora vive come concubina di un prete. Il suo nome, collegato a "transire" (trapassare) o a "tregenda", suggerisce legami con l'aldilà e con il mondo della stregoneria.
- Dame Abonde du Four, un tempo prostituta e poi mezzana, è descritta come colta e incline alla magia beneaugurante. Il nome gioca con il forno (*four*) e con l'abbondanza, evocando insieme ingordigia e poteri sovrannaturali, in continuità con la figura mitica di Abundantia.
- Sebile des Mares porta un nome carico di ambiguità: Sibilla profetessa, ma anche legata alle "paludi" o ai "mares" notturni, cioè agli incubi demoniaci. È collocata nel contesto del Vaud, regione associata a processi per stregoneria.
- Gomberde la Face, figura gentile che "procurava ragazze in cambio di vino", rinvia al mondo fatato e al tempo stesso a pratiche di intermediazione sessuale.
- Berthe de Corne, oltre gli ottant'anni, erede di un padre sapiente che l'aveva istruita in medicina e arti magiche, richiama invece figure mitiche germaniche come Perchta o Holda, signore della filatura e delle bestie, legate al ciclo natalizio.

Attorno a queste protagoniste orbitano altre donne dai nomi non meno eloquenti: Belotte la Cornue, Martine Tost Prest, Dame Hermofrode, che aggiungono glosse e commenti ai "vangeli". I nomi

parlano quanto le voci: anticipano i temi, segnalano caratteristiche fisiche, morali o sessuali, e contribuiscono a creare un gioco di stratificazione simbolica.<sup>13</sup>

Insieme, vecchiaia, sessualità e magia emergono come poli dominanti. La loro associazione ricalca l'immagine stereotipata delle *vetulae* sospette di malie e desideri indecorosi. È un tratto che avvicina il testo alle polemiche misogine coeve, pur nel registro comico e grottesco.

I “vangeli” che le narratrici si scambiano nelle varie serate compongono un repertorio di detti, divieti e osservazioni legati soprattutto a due sfere: la sessualità e la magia quotidiana. L'impressione generale è quella di un catalogo di motti e pratiche simili a quelle che predicatori e moralisti del tempo condannavano come *vanae observationes*.

Una parte consistente riguarda il mondo della gestazione. Si legge, ad esempio, che non si deve nominare davanti a una donna incinta un cibo difficile da reperire, per evitare che il nascituro ne porti il segno sul corpo. La glossa aggiunge che gettare ciliegie o vino sul volto di una gravida produce nei bambini macchie corrispondenti. Queste idee rimandano a credenze mediche antiche: già Ippocrate, nel trattato sulla *Superfetazione*, parlava di neonati segnati dai desideri alimentari della madre.<sup>14</sup> Nel Quattrocento, predicatori come Bernardino da Siena ricordavano usanze analoghe, denunciandole come superstizione.<sup>15</sup>

Un altro nucleo ricorrente concerne i presagi animali o i segni tratti da oggetti quotidiani: il verso del corvo è visto come cattivo augurio, così come l'incontro con una donna che fila lungo il cammino. Alcune credenze hanno funzione protettiva: pratiche per assicurare la salute degli animali da fattoria, o per preservare il benessere domestico.

13 Marina Montesano, *Chiacchiere nel filatoio. Gli Evangiles des Quenouilles fra genere, età, interpretazioni*, «Micrologus», XXXII, 2024 («Dicitur». *Hearsay in Science, Memory and Poetry*), pp. 403–418.

14 *Œuvres complètes d'Hippocrate: traduction nouvelle avec le texte grec en regard, collationné sur les manuscrits et toutes les éditions; accompagnée d'une introduction, de commentaires médicaux, de variantes et de notes philologiques; suivie d'une table générale des matières*, a cura e trad. di Émile Littré, t. 8, Parigi, J.-B. Baillière, 1853, pp. 486–487.

15 Per esempio in Bernardino da Siena, *Quadragesimale de christiana religione*, in *Opera omnia*, iussu et auctoritate Pacifici M. Perantoni; studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Firenze (Quaracchi, Ad Claras Aquas), 1950, vol. 1, pp. 113–117.

Accanto a queste formule di tradizione consolidata, però, emergono detti che sembrano più vicini alla facezia letteraria che al folklore autentico. Così, si afferma che chi riesce a cavalcare un orso per nove passi sarà libero da altrettante malattie; oppure che, se una donna incinta scavalca il timone di un carro, il figlio maschio nascerà con un membro straordinariamente grande, mentre la femmina con labbra altrettanto sproporzionate. Qui il registro comico e osceno prende il sopravvento, suggerendo che l'autore rielabori credenze diffuse caricandole fino al grottesco. Questa ambivalenza rende difficile stabilire fino a che punto le formule riflettano realmente il patrimonio popolare, mettendoci oggi in guardia rispetto agli entusiasmi degli etnografi positivisti.

Uno dei nodi più significativi degli *Evangelies des Quenouilles* riguarda la dinamica tra chi parla e chi scrive. La cornice narrativa insiste sul fatto che le protagoniste sono donne che si riuniscono a filare e a raccontare, mentre a fissare sulla pagina quanto ascoltato è un uomo che si presenta come scriba umile e servizievole. Ne deriva un dualismo evidente: all'universo femminile appartiene l'oralità, al maschile invece la scrittura, cioè l'atto che trasforma le parole in testo e ne sancisce la permanenza.

Come Le Franc, il narratore si descrive inizialmente con tratti filogini: sostiene di non poter ringraziare abbastanza le donne per i benefici ricevuti da loro fin dall'infanzia e di provare diletto nell'ascoltarle. Racconta di essersi recato spesso a casa di una vicina anziana, dove le donne del quartiere si radunavano, e di avervi trovato un ambiente piacevole e familiare. Tuttavia, questo tono rispettoso e grato lascia presto spazio a un registro diverso: il narratore confessa di essersi sentito intimorito dalla moltitudine di donne, ma anche di essere stato accolto come ospite privilegiato, quasi prescelto da Dio per registrare i loro discorsi. Già qui si avverte il passaggio da osservatore neutro a controllore, che assume il compito di "dirigere" e ordinare le parole femminili. La cornice maschile si intreccia con l'attività tipicamente femminile e comunitaria della filatura, antica metafora del creare e disfare il mondo.

Questa dinamica illumina il rapporto fra trasmissione femminile e rappresentazione maschile nel tardo medioevo. Le informazioni circolavano davvero nei contesti di lavoro domestico e comunitario: i filatoi, i focolari, i mercati erano spazi in cui le donne condividevano esperienze, tramandavano rimedi, rafforzavano norme sociali attraverso il pettegolezzo. Tale rete orale costituiva un tessuto parallelo a quello maschile, più legato a scrittura, dottrina e istituzioni.

Ma quando questo universo veniva trasposto in forma scritta da un uomo, subiva una torsione: non più patrimonio collettivo di sapere, bensì materiale da ridicolizzare e controllare.

### 5. Vicine di casa

Non è tuttavia il caso di considerare soltanto le rappresentazioni maschili, sebbene queste siano talmente prevalenti da guidare l'analisi in tale direzione. Oggi si amplia lo spazio per il tema dell'agency femminile, anche quando questa comporta forme di violenza esercitate dalle donne.<sup>16</sup>

Abbiamo visto in precedenza come l'immagine del convivio femminile possa essere distorta o mutata; ci si può anche chiedere se la *diminutio* subita dallo status femminile alla fine del Medioevo possa aver comportato un peggioramento anche nei rapporti intracomunitari che coinvolgevano network femminili. Robin Briggs ha portato all'attenzione del dibattito scientifico quanto le comunità di villaggio abbiano avuto un ruolo fondamentale nelle persecuzioni antistregoniche.<sup>17</sup>

Nell'economia minuta dei villaggi d'Antico Regime, le relazioni femminili erano organizzate intorno a reti di scambio che superavano la dimensione economica, configurandosi come pratiche quotidiane di solidarietà e controllo sociale. Il prestito di beni deperibili – latte, burro, grano, minestra – o di servizi domestici implicava fiducia e obbligo reciproco: accettare significava impegnarsi a restituire, rifiutare poteva incrinare il rapporto. Quando l'equilibrio veniva spezzato, il passaggio dal malumore al sospetto era rapido, soprattutto nei momenti di crisi economica, quando la mendicizia aumentava e le donne “di margine” apparivano come beneficiarie incapaci di restituire. A un evento sfortunato – un aborto, la morte di un animale, un dolore improvviso – si collegava retrospettivamente la figura della vicina respinta, costruendo la sequenza tipica che conduceva al sospetto di stregoneria.

16 Un esempio nel recente volume *La dignità del male. La violenza delle donne fra passato e presente*, a cura di Annastella Carrino, Roma, Viella (I libri di Viella, 524), 2025.

17 Robin Briggs, *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, 2a ed., Oxford, Wiley-Blackwell, 2002; ma si veda anche Pamela J. Stewart; Andrew Strathern, *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

L'importanza femminile nella gestione delle risorse pastorali accresceva la vulnerabilità simbolica di certi prodotti. Se il burro non montava o la vacca smetteva di produrre latte, la causa era cercata nell'invidia di una vicina. Spazi condivisi come forni e mulini, dove si litigava per precedenza e preferenze, diventavano terreno fertile per sospetti. L'ambivalenza era evidente: le stesse reti che assicuravano la sopravvivenza potevano trasformarsi in trappole, dove la solidarietà degenerava in conflitto. In un contesto comunitario fortemente egualitario, l'eccesso di abilità o di successo in attività femminili veniva percepito come segno di pratiche occulte; chi eccelleva troppo, anche se attribuiva i propri risultati alla tecnica o alla preghiera, non sfuggiva all'ombra del sospetto.

Briggs sottolinea come il sistema della reciprocità non fosse solo materiale ma anche morale: chiedere, rifiutare o escludere significava ridefinire il proprio posto nella comunità. Il linguaggio della stregoneria forniva un codice narrativo attraverso cui interpretare le fratture nei legami. Ciò emerge con particolare forza nei momenti liminali della vita collettiva, come il parto e il battesimo. Il parto rappresentava un evento rischioso e centrale, in cui si formava una cerchia femminile esclusiva composta da parenti e vicine. Le porte chiuse e l'assenza degli uomini creavano uno spazio riservato in cui saperi, poteri e responsabilità si concentravano nelle mani delle donne. Ma proprio questa esclusività poteva generare conflitti: l'esclusione da tale cerchia diventava un affronto, e la morte neonatale o una malattia inspiegabile potevano essere imputate alla donna rimasta fuori. La solidarietà del parto si capovolgeva così in sospetto di maleficio.

Simile era la logica che governava il battesimo. La scelta dei padrini rivestiva un forte valore sociale. Esclusioni o rifiuti erano fonte di risentimento, e un mancato invito poteva trasformarsi, in caso di disgrazia, in motivo di accusa. Nei riti di nascita, dunque, le reti femminili si rivelavano ambivalenti: garanti di cura e protezione, ma anche luoghi in cui si tracciavano confini che, se violati, producevano stigma.

Uno dei punti più originali messi in luce da Briggs è il ruolo decisivo della parola nella costruzione delle reputazioni. La stregoneria nasceva prima di tutto come fenomeno discorsivo che ci riporta a quanto detto a proposito del *gossip*: mormorii, minacce pronunciate d'impulso, silenzi interpretati come segni di rancore occulto. La memoria orale femminile raccoglieva e sedimentava piccoli episodi, trasformandoli in un profilo coerente di sospetto. Una

frase come “vedrai cosa ti succede” restava impressa nella mente delle vicine, pronta a essere richiamata quando si verificava una disgrazia. Allo stesso modo, il silenzio ostinato di chi non replicava a un’offesa poteva essere interpretato come segnale ancora più inquietante. Le donne, costantemente immerse in una quotidianità condivisa fatta di lavoro nei campi, nei forni e nelle case, erano le principali artefici di questa memoria collettiva, che poteva esaltare o distruggere una reputazione.

Questa fama negativa, tuttavia, non aveva valore giuridico finché non veniva raccolta dagli uomini e trasformata in accusa formale. Briggs mette in rilievo la divisione dei ruoli: le donne alimentavano la cultura del sospetto, ma erano gli uomini –padri, mariti, giudici, notabili– a formalizzare le accuse. Il gossip non bastava; perché si aprisse un processo era necessario un contesto di crisi o una decisione politica. Non di rado la cattiva fama di una donna precedeva di decenni l’avvio di un procedimento: i suoi litigi e i suoi silenzi restavano impressi nella memoria collettiva, pronti a riemergere quando la giustizia maschile decideva di agire. In questo senso, la persecuzione era un prodotto istituzionale, ma poggiava su un terreno preparato dalle reti femminili.

Un altro aspetto inquietante riguarda la durata e la trasmissibilità dello stigma. La cattiva fama si comportava come un’eredità simbolica: non si fermava alla persona, ma passava ai discendenti. Una figlia di sospetta strega poteva ereditare lo stesso marchio; matrimoni tra famiglie già colpite erano letti come alleanze tra lignaggi pericolosi. In questo modo, lo stigma diventava quasi una malattia ereditaria, rafforzata da una memoria collettiva che conservava ogni episodio: il parto fallito, l’animale morto, la guaritrice inefficace. Le donne stesse, attraverso il racconto, garantivano la sopravvivenza di queste storie, impedendo che venissero dimenticate.

Briggs mostra così come la stregoneria non possa essere compresa solo come persecuzione dall’alto o imposizione patriarcale. È piuttosto il risultato di un intreccio tra solidarietà e paura della devianza, tra relazioni quotidiane e memoria conflittuale. Le donne furono protagoniste non solo come vittime, ma anche come costruttrici dei discorsi che resero possibile la loro stessa persecuzione. Nel mondo dei villaggi, furono esse stesse a creare, custodire e trasmettere le parole che, raccolte e formalizzate dagli uomini, divennero accuse di stregoneria.



**Abstract:** Il saggio indaga le forme del “convivio femminile” tra rappresentazione e demonizzazione, seguendo la traiettoria semantica e sociale del termine gossip dall’originario godsibb –vincolo di parentela spirituale attivato dal battesimo– alla sua riduzione moderna a chiacchiera maligna. Ricostruendo pratiche e rituali (banchetti delle madrine, lying-in, churching), mostra come le reti di gossips configurassero una solidarietà para-parentale femminile dotata di agency e riconoscimento comunitario, poi progressivamente stigmatizzata in chiave disciplinare. In questo quadro si colloca la *Querelle des femmes*: dal *Roman de la Rose* alla risposta di Christine de Pizan, il dibattito trasforma la “questione femminile” in disputa pubblica e politica sulla reputazione. Il poema di Martin Le Franc, *Le Champion des Dames* (1441-1442), rovescia la retorica misogina tramite una macchina probatoria di exempla, ma ospita anche alcune fra le prime rappresentazioni della stregoneria, segnalando l’ambivalenza tra difesa e sospetto. Gli *Evangelies des Quenouilles* –in più redazioni tra XV e XVI secolo– intrecciano oralità e scrittura, oscillando tra documento etnografico e libello misogino. Infine, seguendo Robin Briggs, il saggio analizza i network femminili dei villaggi d’Antico Regime: pratiche di reciprocità, memoria orale e gossip costruiscono (e trasmettono) reputazioni che, raccolte dalle istituzioni maschili, alimentano le accuse di stregoneria, con effetti di lunga durata e trasmissione dello stigma.

The essay explores forms of “female conviviality” between representation and demonization, tracing the semantic and social trajectory of gossip from its Old English godsibb –a baptismal bond of spiritual kinship– to its modern reduction as malicious chatter. By reconstructing practices and rituals (gossips’ feasts, lying-in, churching), it shows how female networks once provided para-kin solidarity with community recognition and agency, later reframed through disciplinary stigma. Within this frame lies the *Querelle des femmes*: from the *Roman de la Rose* to Christine de Pizan’s rejoinders, the debate turns the “woman question” into a public, political struggle over reputation. Martin Le Franc’s *Le Champion des Dames* (1441-1442) counters misogynistic rhetoric through a probative chain of exempla, yet also hosts early depictions of witchcraft, revealing the poem’s ambivalence between defense and suspicion. The *Evangelies des Quenouilles* –circulated in multiple fifteenth-century versions– braid orality and writing, wavering between ethnographic document and misogynistic satire. Finally, following Robin Briggs, the essay examines early modern village women’s networks: reciprocity, oral memory, and gossip build and transmit reputations that, when gathered by male institutions, fuel witchcraft accusations, with long-term effects and inherited stigma. Overall, the essay links linguistic change, literary controversy, and social practice to explain how women’s convivial spaces were reimagined as sites of disorder and, ultimately, demonized.

**Keywords:** gossip; parentela spirituale; *Querelle des femmes*; stregoneria; reti femminili; gossip; spiritual kinship; *Querelle des femmes*; witchcraft; female networks.

**Biodata:** Marina Montesano insegna Storia medievale presso l’Università di Messina. Ha conseguito il dottorato di ricerca all’Università di Firenze ed è stata assegnista di ricerca all’Accademia della Crusca, visiting scholar alla Brown University di Providence (Rhode Island), e fellow presso Villa I Tatti (Berenson Foundation - The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies). Nel 2025 ha ricoperto la carica di Cornerstones Visiting Chair in History presso la University of Richmond (Virginia). Nel 2022 ha ricevuto il Katharine Briggs Award della Folklore Society di

Londra per *Folklore, Magic, and Witchcraft: Cultural Exchanges from the Twelfth to Eighteenth Century* (Routledge). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità* (Carocci, 2021); *Donne sacre* (con Franco Cardini, il Mulino, 2023); *Maleficia. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento* (Carocci, 2023); *Cross-dressing in the Middle Ages* (Routledge, 2025); *Ars Magica. Una storia in 20 oggetti* (Carocci, 2025).

Marina Montesano teaches medieval history at the University of Messina. She holds a PhD from the University of Florence and has been a research fellow at the Accademia della Crusca; a visiting scholar at Brown University, Providence, RI; a fellow at Villa I Tatti (Berenson Foundation - The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies). In 2025 she served as Cornerstones Visiting Chair in History at the University of Richmond, VA. In 2022 she received the Katharine Briggs Award from the Folklore Society, London, for *Folklore, Magic, and Witchcraft: Cultural Exchanges from the Twelfth to Eighteenth Century* (Routledge). Among her recent publications: *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità* (Carocci, 2021); *Donne sacre* (with Franco Cardini, il Mulino, 2023); *Maleficia. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento* (Carocci, 2023); *Cross-dressing in the Middle Ages* (Routledge, 2025); *Ars Magica. Una storia in 20 oggetti* (Carocci, 2025).