

2025
n u m e r o
21

s
d
D

Storia delle Donne

STORIA DELLE DONNE

rivista **21**/₂₀₂₅

Donne e trasmissione dei saperi

Firenze University Press

Storia delle Donne
Rivista Annuale

Direttrice

Isabella Gagliardi (Università di Firenze)

Comitato direttivo

Anna Baldinetti (Università di Perugia); Cristiana Facchini (Università di Bologna); Roberta Franchi (Università di Firenze); Isabella Gagliardi (Università di Firenze); Ida Gilda Mastorosa (Università di Firenze); Marina Montesano (Università di Messina)

Staff editoriale

Journal Manager - Giulia Lovison (Università di Firenze)

Editors - Francesca Guiducci (Università di Perugia); Donatella Tronca (Università di Bologna)

Direttrice responsabile

Isabella Gagliardi

Indirizzo corrispondenza

Isabella Gagliardi c/o Università degli Studi di Firenze

via San Gallo, 10

50129 - Firenze

e-mail: isabella.gagliardi@unifi.it

<https://oaj.fupress.net/index.php/sdd/>

Registrazione presso il Tribunale di Firenze n. 5409 del 5 Aprile 2005.

ISSN: 1826-7505 (online)

In copertina:

Gislebertus, *Tentazione di Eva* (particolare). Scultura romanica della prima metà del XII secolo; Autun (France), Musée Rolin.

Progetto grafico della copertina: Francesca Avanzinelli e Federico Squarcini



La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale (CC BY 4.0: <<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>>).

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0: <<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>>).

CC 2025 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

<http://www.fupress.com>

Indice

Donne e trasmissione dei saperi

<i>Editoriale</i>	5
ELENA LEA BARTOLINI DE ANGELI, <i>L'importanza delle donne nella trasmissione dei valori ebraici</i>	9
LAVINIA CERIONI, <i>Whispers of Knowledge: notes on the “other side” of knowledge production and dissemination in early Christianity</i>	27
DONATELLA TRONCA, «Allora Maria prenderà il tamburello e animerà alla danza le vergini». <i>Paradigmi femminili di danza e conoscenza nel cristianesimo</i>	51
MARINA MONTESANO, <i>Convivi femminili. Tra rappresentazione e demonizzazione</i>	73
MARIA FALICA, <i>Marguerite of Navarre: a mystical fable</i>	91
FRANCESCO QUATRINI, <i>Tra pietà e potere: disciplina di genere e disuguaglianze nella chiesa riformata olandese del ‘600</i>	111
Oltre il tema	
MARTINA BONDI, <i>Towards Women’s History of the New Left in Tunisia and Morocco. A Memorialization of Militancy and Political Violence</i>	129

LAURA ARESI, SALOMÉ VUELTA GARCÍA, <i>Il seminario Donne e sapere. Presentazione</i>	153
IDA GILDA MASTROROSA, <i>Un nuovo cantiere italo-francese per lo studio della donna in età moderna: a proposito del De mulieribus</i>	159
LICIA BUTTÀ, <i>Donne danzanti, idolatria e rito: cultura visuale e storia culturale della danza nel lungo Medioevo</i>	163
DELFINA GIOVANNOZZI, MARIA TERESA RICCI, <i>RIR - MUSAE. «Il pensiero delle donne e le utopie nell'Europa della prima modernità. Corpi, logiche di esclusione, spazi di resistenza»</i>	169
VALENTINA SONZINI, <i>Il LADOM – Laboratorio Donne e Mestieri del Libro. Presentazione</i>	175
GIULIA LOVISON, Recensione a L. Vezzosi (ed.), <i>Monsters, Sorcerers, and Witches of Northwestern Europe. The Medieval and Early Modern Construction of Otherness in Literature</i> , Firenze, Firenze University Press, 2025, 153 pp.	181
In ricordo di Hannah	
HILDEGARD E. KELLER, <i>Quel che sembriamo. Raccontare Hannah Arendt. Un omaggio al 4 dicembre 2025</i>	187

Editoriale

Donne e trasmissione di saperi

“E cosa potrei raccontarvi, Signora, dei segreti che ho scoperto
mente cucinavo? Vedo che un uovo si rapprende e frigge nel burro e
nell’olio e, al contrario, si spezza nello sciroppo; vedo che, affinché lo
zucchero si conservi fluido, basta aggiungervi una piccolissima parte
d’acqua [...] ma, Signora, che cosa possiamo sapere noi donne
se non filosofie da cucina?” Questa testimonianza è di Juana Inès
de la Cruz, una suora messicana che alla fine del XVII secolo fu
anche poetessa, pittrice e drammaturga oltre che vittima di “violentati
attacchi misogeni”¹ e illustra efficacemente il valore simbolico
attribuito nell’immaginario comune alla preparazione dei cibi quale
attività peculiare femminile, canale straordinario di trasferimento di
conoscenze condiviso da madri, nonne, amiche, figlie, vicine.

Pronte per secoli a scambiarsi ricette che rappresentano singolari
“ego-documenti” (a lungo considerati figli di culture minori) le
donne hanno spesso affidato alla sopravvivenza di preparati specifici
e di pratiche alimentari l’eredità di un vissuto personale o collettivo.
Talvolta hanno trasmesso la propria identità profonda, in alcuni casi
segreta, insieme alle pratiche apparentemente neutre della cucina,
per esempio. Quante donne marrane hanno insegnato alle loro
figlie la prassi di lavare la carne prima di cucinarla, magari senza
ricordarne l’origine e, forse, senza conoscere neppure la propria, di

¹ Gabriella Piccinni, *La trasmissione dei saperi delle donne*, in *La trasmissione dei saperi nel Medioevo (secoli XII-XV)*, Pistoia, 16-19 maggio 2003, Pistoia, presso la sede del Centro, 2005, pp. 205-247.

origine? O, ancora, quante donne ebree per secoli hanno trasmesso ai figli i riti e le tradizioni dell'ebraismo?

E ben noto che associazioni femminili, formali e informali, all'interno delle più diverse realtà sociali hanno funzionato come vettori di saperi e di pratiche religiose. E ugualmente quanti manipoli di donne, aggregandosi nelle case o in luoghi comuni per recitare le preghiere hanno condiviso e fatto circolare conoscenze riguardanti campi del tutto avulsi dall'orazione, dalla preparazione dei cibi al modo di svolgere i mestieri di casa, dai lavori agricoli a quelli artigianali? O, ancora, quante informazioni e consigli collegati ai loro corpi, alla gestione del ciclo, al parto, all'allattamento, alla cura dei figli, alla preparazione di medicamenti, sono circolati grazie a circoli e gruppi di donne?

Del resto, come è stato ben sottolineato,² la capacità delle donne di fare gruppo per trasmettere conoscenze e saperi costituisce un dato transculturale oltre che diacronico. Passato e presente recano il segno del contributo attivo portato da quante, riunendosi in appositi consessi, si sono confrontate facendo rete per vivere insieme anche la complessità dei fenomeni biologici legati al sangue, o ancora per combattere la violenza di genere e trasmettere una cultura più umana, più giusta, più rispettosa della vita.

Partendo da questo panorama, denso di indicatori che esprimono il modo speciale delle donne di rielaborare e diffondere i saperi, il primo numero della nuova serie della Rivista *Storia delle Donne* intende sollecitare la riflessione per far emergere le peculiarità dell'approccio delle donne a speciali ambiti di sapere e conoscenza.

Questa volta e per questo numero, a differenza di altre volte e di altri numeri, abbiamo voluto enfatizzare la dimensione marcatamente storica del fenomeno che intendevamo indagare e abbiamo inteso farlo non tanto per recuperarne le radici, quanto per ribadire l'importanza ineludibile della profondità dello sguardo storico da praticare proprio in questo nostro periodo storico. Il nostro Oggi, infatti, privilegia la sincronia e tende a dimenticare, svalutando il passato ed erodendo, porzione dopo porzione, le abilità necessarie a comprenderlo. Si potrebbero citare molti esempi di molti saperi falcidiati perché considerati poco utili, poco “moderni”, troppo di

² Anna Bainotti, *Centri antiviolenza: spazi di elaborazione femminista, formazione e trasmissione dei nostri saperi*, 30 giugno 2016 (<https://www.direcontrolaviolenza.it/centri-antiviolenza-spazi-di-elaborazione-femminista-formazione-e-trasmissione-dei-nostri-saperi/>).

nicchia, iniziando dallo studio delle lingue antiche per poi passare attraverso tutte le restanti discipline che servono per conoscerlo e per capirlo. Di fronte alla semplificazione a oltranza, che purtroppo sempre più sembra assurgere a cifra denotativa del nostro presente, e che non di rado sfocia nella radicale banalizzazione, abbiamo pensato di dare un piccolo segnale in controtendenza. La storia più antica, dunque, è la protagonista delle storie e delle riflessioni che popolano la sezione tematica. Quelle storie che richiedono la conoscenza delle lingue classiche, delle antiche lingue semitiche, o di volgari e di lingue moderne che non siano soltanto l'inglese. La speranza è di rendere fruibile da un pubblico più ampio, raggiungibile grazie alla formula Accesso Aperto e all'attività di promozione della Rivista che stiamo organizzando,³ un patrimonio di conoscenze preziose e specialistiche senza deturparle con semplicistiche banalizzazioni.

Questo numero presenta un'altra innovazione, ovvero una parte nella sezione “Oltre il tema” dedicata alla presentazione di progetti di ricerca centrati sulle storia delle donne e sulla storia di genere e la recensione di un volume focalizzata su temi che sono stati trattati proprio negli anni precedenti da Rivista. Si tratta di una innovazione destinata a restare.

Infine, poiché il numero esce nel 2025, abbiamo voluto celebrare Hannah Arendt, morta cinquanta anni fa. Abbiamo voluto renderle onore pubblicando il saggio di Hildegard E. Keller, scrittrice e docente di *Letteratura tedesca*, membro del nostro Comitato Scientifico. Dell'ultima estate di Hannah Arendt, trascorsa in Ticino, Keller ha raccontato nel suo romanzo *Quel che sembriamo*, uscito nel 2023 per Guanda, e in un'opera prodotta per la radio svizzera. Ancora nel 2025, ha pubblicato la prima edizione della favola *Gli animali saggi*, unico racconto scritto da Hannah Arendt, corredandola con numerose illustrazioni e un epilogo (Edition Maulhelden, 2025). Così Keller chiude il cerchio pubblicando, con noi, il suo partecipato e vivido contributo.

Isabella Gagliardi

³ Con seminari ad hoc e attraverso l'uso dei social come strumenti di cittadinanza attiva.

ELENA LEA BARTOLINI DE ANGELI*

L'importanza delle donne nella trasmissione dei valori ebraici

Introduzione

Nella tradizione ebraica, e in particolare in quella post-biblica, l'appartenenza è garantita dalla discendenza matrilineare e alle donne si riconosce una fondamentale importanza in relazione alla trasmissione dei valori tradizionali già a partire dal periodo di gestazione dei figli. Tutto ciò in un contesto storico-culturale non esente da influssi maschilisti di vario genere. In queste pagine –che non hanno nessuna pretesa di esaustività– si cercherà di mettere a fuoco secondo quali dinamiche le donne ebree continuano ad essere le mediatici privilegiate e insostituibili dell'ebraicità in rapporto al farsi di una tradizione centrata sulla trasmissione intergenerazionale, che non è solo una questione di consanguineità e di legame con determinate pratiche, ma soprattutto di interazione con l'ininterrotta discussione sulle fonti testuali che costituiscono una matrice identitaria sia in prospettiva religiosa che laica. Tale matrice si caratterizza per un duplice aspetto: da una parte ci sono i testi rivelati il cui canone è chiuso e ben definito, ma dall'altra c'è una tradizione interpretativa aperta a continue nuove interpretazioni e, sebbene dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme ad opera dei Romani nel 70 dell'era attuale sia stata progressivamente codificata nonostante vivaci discussioni fra posizioni opposte, mantiene

* ISSR Milano - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Italy
elenalea58@gmail.com

comunque un aspetto dinamico e plurale. L'idea di fondo, infatti, è che le parole rivelate siano portatrici di un numero infinito di sensi destinati ad essere progressivamente svelati nel tempo, per questo ogni commento, ogni interpretazione, non può essere definitiva.¹ In tale orizzonte si propongono alcune riflessioni all'interno di un percorso che affonda le radici nella tradizione e nello stesso tempo tiene conto dei cambiamenti in corso.² Dopo aver precisato il senso del riconoscimento tradizionale della donna come custode della vita e fonte di benedizioni divine emergente dai commenti rabbinici al testo biblico, ci soffermeremo sulle ragioni che hanno portato la tradizione a considerare le donne come garanti dell'appartenenza ebraica, processo storico non privo di ambiguità e per questo oggetto oggi di ampio e vivace dibattutto. Infine, cercheremo di capire come e quanto sia importante il ruolo femminile nella trasmissione dei valori identitari non unicamente legati alla pratica religiosa. L'ebraismo, infatti, non è solo una tradizione di fede ma un'esperienza di popolo che, nel tempo e nell'interazione con altre culture, si è diversificata in varie correnti che comprendono posizioni ortodosse, progressive, riformate e laico-umanistiche,³ dove i riferimenti testuali sono sostanzialmente condivisi ma variano spesso le modalità interpretative in rapporto ai nuovi contesti e alle sfide della modernità. Per questo viene data rilevanza alle fonti della tradizione segnalando le discussioni aperte.⁴

1 Cfr. Ephraim Elimelech Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Gerusalem, Magnes Press, 1979, 2 voll. In particolare la sezione: *The Written Law and the Oral Law*, pp. 286-314.

2 Questo contributo riprende e rielabora una parte del seguente saggio: Elena Lea Bartolini De Angeli, *La relazione materno-filiale nell'ebraismo fra tradizione e nuove sfide culturali* in Marcella Farina (a cura di), *Madre. Le relazioni madre figlia/figlio in alcune Religioni del Libro sacro. Percorsi e prospettive*, Roma, LAS, 2024, pp. 57-83.

3 Si può vedere al riguardo: Sergio Della Pergola, *Essere ebrei oggi. Continuità e trasformazioni di un'identità*, Bologna, Il Mulino, 2024; Piero Stefani, Davide Assael, *Storia culturale degli ebrei*, Bologna, Il Mulino, 2024; Vladimir Jankélévitch, *La coscienza ebraica*, Giuntina, 1986.

4 I passi biblici e le fonti rabbiniche citati sono tradotti dall'originale ebraico a cura dell'Autrice. Per i testi biblici si fa rimento a: Gérard E. Weil, Karl Elliger, Willhelm Rudolf (a cura di), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997⁵; per le fonti rabbiniche l'edizione di riferimento viene indicata nella prima citazione di ciascuna.

1. La donna custode della vita e fonte di benedizioni divine

Un primo aspetto che la tradizione sottolinea è il legame particolare fra la donna e la custodia della vita. C'è un passo biblico, non sempre forse sufficientemente valorizzato, che lo attesta in modo significativo. Nel terzo capitolo della Genesi, dopo la narrazione del primo peccato umano e delle sue conseguenze –che nella tradizione ebraica viene interpretato non solo come trasgressione ma come momento necessario per una piena e consapevole autonomia di scelta⁵ il testo afferma che: «Lo 'Adam chiamò la donna/compagna *Chawwah*, perché ella divenne la madre di ogni vivente» (*Genesi* 3,20). Il nome proprio *Chawwah*, solitamente e discutibilmente tradotto in italiano come Eva, viene ricondotto dai maestri della tradizione alla radice verbale ebraica *ch-j-h* che comprende i significati di “vivere, esistere”, e da cui deriva anche il termine ebraico *chajim*, “vita”, che si configura solo al plurale per sottolineare il suo essere un dono prezioso, un dono divino che va custodito con cura e rispetto.⁶ La *qabbalah*, che rilegge il dato biblico da un punto di vista mistico, dà un grande rilievo all'elemento femminile in rapporto a quello maschile riconducendoli entrambi alle dinamiche interne alle dieci emanazioni (*sefirot*) che caratterizzano la vita intra-divina, le quali sono gerarchicamente ordinate secondo uno schema tripartito nell'albero sefirotico a partire da *keter*, la corona, che le sovrasta e che segna il confine fra Dio conosciuto da Dio e Dio conosciuto dall'uomo. In tale contesto, la donna/madre e l'uomo/padre corrispondono alle due emanazioni superiori immediatamente sottostanti la corona: la *binah*, l'intelligenza riferita alla madre, e la *chokmah*, la sapienza riferita al padre. Entrambe sono emanazioni dell'Unico Dio ma, al contempo, ne rappresentano dimensioni diverse che, attraverso mistiche unioni, costituiscono la possibilità che lo spirito divino possa prendere forma nel genere umano. Nell'orizzonte di tale processo l'elemento femminile ha un peso maggiore rispetto a quello

5 Cfr. Elena Lea Bartolini De Angeli, *La relazione originaria: a immagine di Dio come coppia secondo le fonti della tradizione ebraica* in Silvano Petrosino (a cura di), *Il dramma dell'inizio. L'origine dell'uomo nelle religioni*, Milano, Jaka Book e Università Cattolica del Sacro Cuore, 2017, in particolare pp. 63-65.

6 Cfr. Rabbi Shelomoh ben Jitzchaq (Rashi di Troyes), *Chumash su Genesi* 3,20. Edizione di riferimento: Abraham Moritz Silbermann (ed.), *Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, Jerusalem, Feldheim Publishers Ltd, 5745/1985, 5 voll. ebraico-inglese; tr. it. Luigi Cattani, Sergio Josef Sierra (a cura di) Casale M. (AL)/Genova, Marietti, 1985-2006, 5 voll.

maschile, si può dire che è la condizione affinché il dinamismo sefirotico possa attuarsi.⁷ Non a caso nel *Sefer Jetzirah*, il *Libro della formazione* redatto fra l'ottavo e il nono secolo dell'era attuale, nel quale il dinamismo della creazione è spiegato attraverso le lettere dell'alfabeto ebraico considerate come canali dell'azione divina e sentieri di saggezza, il punto di partenza è costituito da tre lettere madri alle quali vengono ricondotti i nessi fra macrocosmo e microcosmo.⁸ Anche la tradizione rabbinica riconosce alla donna una sorta di primato rispetto all'uomo. In particolare, c'è un passo del *Talmud* nel quale, giocando sull'assonanza dei termini che in ebraico indicano il verbo costruire, *banah*, e l'intelligenza, *binah*, si afferma che: «Avendo costruito (*banah*) la donna dalla costola/lato [dello 'Adam], Dio le concesse maggiore intelligenza (*binah*) che all'uomo,⁹ per questo «le donne hanno più discernimento»¹⁰ e anche «più fede degli uomini»;¹¹ inoltre «il popolo di Israele fu liberato dall'Egitto per i meriti delle donne»¹² che, aiutate dalle levatrici, continuaron a generare figli nonostante il divieto imposto da Faraone (cfr. *Esodo* 1,16-22). Non sorprende quindi che la *Torah*, l'insegnamento divino rivelato al Sinai, «è personificata come donna, figlia e sposa».¹³ Viene così messo in evidenza il legame fra la donna –che porta in sé i segni della sacralità della vita legati al sangue sia mestruale che del parto– e il valore trascendente dell'esistenza che prende forma nel suo grembo prima di venire alla luce, quel grembo materno (in ebraico *rechem*) nel quale già si stabilisce un rapporto materno-filiale significativo e che, dal punto di vista simbolico, rappresenta l'aspetto materno e misericordioso di Dio.¹⁴ Tale dinamica deve quindi

7 Cfr. Gustav Dreifuss, *Maschio e femmina li creò. L'amore e suoi simboli nelle scritture ebraiche*, Firenze, Giuntina, 1996, pp. 61-70.

8 Cfr. *Sefer Jetzirah* capitolo I. Edizione di riferimento: Ithamar Gruenwald, *A Preliminary Critical Edition of Sefer Yetzirah* «Israel Oriental Studies», I, 1971, pp. 132-77; tr. it. Giulio Busi, Elena Loewenthal (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 31-46.

9 *Talmud Babilonese*, *Niddah* 45b. Edizione di riferimento: Isidore Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud*, Jerusalem, Traditional Press, 1976-1990, 27 voll. ebraico-inglese; tr. it. Riccardo Shemuel Di Segni (a cura di), *Talmud Babilonese*, Firenze, Giuntina, dal 2017 (opera in corso).

10 *Ibidem*.

11 *Sifré* al libro dei Numeri, 133. Edizione di riferimento: *Siphre D'Be Rab. Fasciculus Primus: Siphre ad Numeros adjecto Siphre Zutta. Cum Variis Lectionibus et Adnotationibus*, Jerusalem, Wahrmann Books, 1966² in ebraico.

12 *Talmud Babilonese*, *Sotah* 11b.

13 *Ibidem*, *Jevamoth* 63b.

14 Per un approfondimento di questo aspetto si rimanda a: Elena Lea

costituire un impegno e una responsabilità per ogni donna chiamata ad essere madre sia fisicamente che spiritualmente.

A proposito della vocazione materna della donna, Milka Ventura fa notare positivamente una differenza che spesso rischia di essere interpretata in maniera negativa: nelle fonti della tradizione la donna è esentata dall'obbligo di tutti i precetti legati ad un orario,¹⁵ come la preghiera pubblica, e anche per questo nelle Sinagoghe ortodosse prega nel matroneo separata dagli uomini, spazio nel quale può accedere senza disturbare il servizio liturgico in corso. Al di là delle motivazioni di ordine culturale e sociale che si potrebbero addurre al riguardo, non obbligare la donna a questo tipo di pratiche pubbliche serve ad evitare che si trovi in difficoltà nel conciliare gli obblighi comunitari con l'allattamento e la cura dei figli e delle figlie. Milka Ventura commenta al riguardo che è:

«Come se ci fosse un tacito riconoscimento che la donna è legata a un suo tempo, il tempo del corpo, che non è lineare ma ciclico; un tempo “lunare”, come il calendario ebraico. Ci sono Maestri che spiegano questo diverso trattamento, sostenendo che la donna non ha bisogno di tante “regole” imposte dall'esterno, perché per sua stessa natura ha già una sua “regolazione” interiore».¹⁶

Tale sottolineatura presenta la differente normativa rabbinica relativa alla donna secondo una prospettiva che non implica necessariamente una svalutazione ma, al di là di chi deve, o può fare o non fare, rimanda ad un ordine creativo dove le differenze costituiscono positivamente la possibilità di conoscenza e relazione, aggiungendo inoltre che:

«Credo rientri in questo profondo rispetto del “tempo” femminile anche la normativa sulla cosiddetta *mitzvat ‘onah* (vedi *Esodo 21,10*), un termine che nel vocabolario rabbinico designa il “dovere coniugale” del marito nei confronti della moglie e viene connesso

Bartolini, *Amore per Dio e amore per il prossimo. Un binomio inscindibile nella tradizione ebraica*, in *Dio è amore*, Milano, Paoline, 2006, pp. 9-34.

¹⁵ Cfr. *Mishnah, Qiddushin I,7*. Edizione di riferimento: Chanokh Albech, Chanokh Yalon (a cura di), *Shishah Sidrè Mishna*, Tel-Aviv, Mosad Byalik, 1952-1958, 6 voll. ebraico.

¹⁶ Milka Ventura, post-fazione a Gustav Dreifuss, *Maschio e femmina li creò*, p. 131.

proprio al significato di “tempo dovuto”: è, cioè, il «dovere di far visita alla moglie a certi intervalli di tempo».¹⁷

Quest’ultima sottolineatura, chiaramente connessa al rapporto coniugale, mostra come quanto l’unione fisica sia importante in una relazione di reciprocità, dove all’uomo è chiesto di essere rispettoso dei tempi della donna contenendo il suo eventuale desiderio di possesso. Questo perché l’atto coniugale, non solo è il segno di una totale reciprocità ma, se vissuto nella logica del dono, diventa un’esperienza mistica che la tradizione esorta a vivere come culmine di ogni giorno festivo.¹⁸ Non è quindi un caso che al venerdì sera, all’inizio dello *Shabbath* che permette di vivere settimanalmente la santità del tempo festivo, sia uso fra molti mariti proclamare alle proprie mogli la parte finale del libro dei *Proverbi* dove si descrivono le qualità della *’eshet chajil*, la “donna di valore”, la quale:

«Apre la bocca con saggezza e sulla sua lingua c’è *Torah* di bontà, per questo i suoi figli si alzano a proclamarla beata e suo marito per darle lode: “Molte figlie hanno operato cose di valore, ma tu le hai superate tutte!”» (*Proverbi* 31,26 e 28-29).

La donna, pertanto, non solo è custode della vita ma ha anche un ruolo importante nella custodia della santità familiare, che comprende la liturgia domestica, il rispetto delle norme alimentari e soprattutto la *niddah*, che riguarda la sacralità e la purezza rituale delle relazioni coniugali strettamente connesse al suo ritmo biologico (i cicli mestruali) e al parto entrambi caratterizzati dal sangue, elemento che biblicamente appartiene a Dio. Per questo la donna “entra” periodicamente nella sfera della trascendenza divina diventando una sorta di “santuario” domestico per il coniuge e per tutta la famiglia rendendola soggetta alle leggi della sacralità e delle purità rituale (cfr. *Levitico* 12,1ss.), che non sono norme etiche ma ontologiche.¹⁹ Per queste ragioni la tradizione insegna che:

¹⁷ Ibidem. La citazione rabbinica è ritrovabile in: *Mishnah, Ketubboth* V,6; *Talmud Babilonese, Shabbath* 118b e *Ketubboth* 62a. L’espressione «far visita alla moglie» rimanda al rapporto coniugale.

¹⁸ Cfr. *Iggeret ha-Qodesh*, tr. it. Giulio Busi, Elena Loewenthal (a cura di) *Mistica ebraica*, pp. 415-444. Il testo spiega come vivere la santità coniugale.

¹⁹ Per un approfondimento al riguardo si rimanda a: Paolo Sacchi, *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Brescia, Morcelliana, 2007, seconda edizione 2021.

«Un uomo che non ha moglie vive senza gioia, senza benedizione, senza bene»; e anche: «Un uomo deve sempre onorare sua moglie perché le benedizioni discendono sulla sua casa/famiglia per merito di sua moglie».²⁰ Entrambe le esortazioni ribadiscono, da una parte, l'importanza del matrimonio che nell'ebraismo è una delle tappe religiose della vita e, dall'altra, il ruolo particolare della donna all'interno della famiglia, dove è anche colei che garantisce l'appartenenza al popolo ebraico.

2. La donna come garante dell'appartenenza ebraica fra “luci e ombre”

Secondo la tradizione è ebreo chi nasce da madre ebrea.²¹ Tutto ciò viene solitamente spiegato in rapporto al suo essere custode della vita, della santità familiare e testimone dei valori della tradizione fin dal periodo di gestazione dei figli e delle figlie. È per questo che, tradizionalmente, accende le candele alla vigilia di ogni giorno festivo sottolineando l'incendere del tempo sacro nel tempo profano, gesto che viene tramandato di madre in figlia come sacro e tipicamente femminile. Lo stesso vale per la preparazione del pane festivo, la *Challah* che ricorda il dono della manna nel deserto, e richiede un'impastatura scandita da particolari benedizioni prelevando simbolicamente quella che all'epoca del Tempio era l'offerta per i sacerdoti. C'è un noto commento rabbinico relativo a Isacco che introduce Rebecca nella tenda di sua madre Sara, nel quale si sottolinea l'importanza della trasmissione dei gesti rituali femminili:

E Isacco la fece entrare nella tenda di Sara, sua madre (Genesi 24,67).
 Commenta il midrash: «Quando Sara era viva, una nuvola [segno della divina presenza] era legata all'ingresso della sua tenda; quando morì, la nuvola cessò. Venuta Rebecca, tornò la nuvola. Mentre Sara era viva, le porte erano largamente aperte [all'ospitalità]; morta Sara, cessò questa larghezza. Venuta Rebecca, tornò questa larghezza. Quando Sara era viva, la sua pasta era benedetta; morta Sara, cessò questa benedizione. Venuta Rebecca, tornò. Quando Sara era al mondo, un lume era acceso dalla notte dello *Shabbath* (Sabato) alla notte dello *Shabbath* seguente; morta Sara, cessò questo lume. Venuta Rebecca, tornò. E quando Isacco vide

20 *Talmud Babilonese, Jevamoth* 62b e *Bava Metzi'a* 59a.

21 Ci si può anche convertire secondo le regole fissate dalla tradizione, ma dal momento che l'ebraismo solitamente non fa proselitismo, la situazione generalmente più comune è quella dell'essere ebrei per nascita.

che [Rebecca] faceva come sua madre, che prelevava la sua pasta [da offrire ai sacerdoti del Tempio] in purezza [secondo le norme prescritte in *Numeri* 15,17-21] ed impastava la sua pasta in stato di purezza [secondo le prescrizioni alimentari della *Torah*], subito la fece entrare nella tenda di Sara, sua madre».²²

I paragoni proposti possono sembrare anacronistici, in quanto si basano su regole che ai tempi dei Patriarchi e delle Matriarche non erano ancora note ma, secondo la prospettiva dei maestri della tradizione, nella rivelazione non c'è un prima e un dopo, c'è piuttosto una sorta di contiguità dove il messaggio religioso assume una forma atemporale, trasversale ad ogni epoca. Quello che in questo caso si sta sottolineando è la conformità di Rebecca ai valori religiosi tradizionali, che sottolinea l'importanza del ruolo della donna nella loro trasmissione di generazione in generazione. Si potrebbe quindi affermare che nell'ebraismo la discendenza è matrilineare riconoscendo alla donna un ruolo insostituibile a livello identitario, e questo –di fatto– costituisce generalmente il sentire comune sia fra gli ebrei che fra molti non ebrei. Tuttavia, senza togliere nulla al particolare e insostituibile ruolo della donna all'interno della famiglia, è opportuno chiarire alcuni aspetti relativamente alle origini e al significato della matrilinearità difesa dalla tradizione rabbinica a livello normativo, cercando di capire se c'è continuità o meno fra la Scrittura e le norme fissatesi in epoca successiva.

Se prendiamo in considerazione la testimonianza biblica, notiamo che la discendenza viene quasi sempre narrata come patrilineare o patrilocale: nelle genealogie le donne sono menzionate raramente e molti personaggi importanti hanno mogli non ebree che vengono integrate nella tribù del marito senza particolari discussioni o problemi al riguardo. Ad esempio, Giacobbe sposa Lea e Rachele ma genera anche con le loro serve secondo il costume dell'epoca (cfr. *Genesi* 35,22-26); Giuda –uno dei figli di Lea che diviene l'antenato del re Davide– prende in moglie una cananea; suo fratello Giuseppe, in Egitto, sposa Asenat figlia del sacerdote egizio Potifar (cfr. *Genesi* 41,45) e, nonostante ciò, i loro figli Efraim

22 *Bereshith Rabbah* LX,15. Edizione di riferimento: Julius Theodor, Chanokh Albeck (a cura di), *Midrash Bereshith Rabbah*, Critical Edition with Notes and Commentary, Jerusalem, Shalem Books, 1996, 3 voll. ebraico; tr. it. Alfredo Ravenna, Tommaso Federici (a cura di), Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1978. [I nomi propri sono tradotti seguendo il più possibile la consuetudine italiana].

e Manasse vengono integrati fra le dodici tribù attraverso la loro adozione da parte di Giacobbe (cfr. *Genesi* 48,1ss.); Mosè sposa Tzippora figlia di un sacerdote madianita che nel libro dei *Numeri* viene definita etiope (cfr. *Esodo* 2,16-21 e *Numeri* 12,1); il re Davide sposa una filistea (cfr. *1Samuele* 18,1ss.) e il re Salomone sposa donne di origine diversa (cfr. *1Re* 11,1ss.). Ciò attesta che, nella tradizione biblica, quando una donna -anche non ebrea- viene accolta nella tribù dello sposo e si inserisce in un ambiente ebraico i suoi figli vengono considerati ebrei, mentre quando una donna ebrea sposa un non ebreo e si trasferisce sul suo territorio i suoi figli non vengono considerati ebrei, come nel caso di Dinah figlia di Giacobbe, la cui discendenza, benché di madre ebrea, non viene più menzionata nel testo (cfr. *Genesi* 34,1ss.).²³ Non possiamo, tuttavia, escludere testimonianze bibliche a favore della matrilinearità, in quanto il *Deuteronomio* riporta il divieto di sposare donne non ebree (cfr. *Deuteronomio* 7,3-4), e lo scriba Ezra, dopo il ritorno dall'esilio babilonese, ordina l'espulsione delle donne straniere (cfr. *Ezra* 9-10). C'è poi il particolare caso della moabita Rut che, in terra straniera, sposa un ebreo figlio di Naomi e, rimasta vedova, torna con la suocera a Betlemme, si unisce al popolo di Israele e, attraverso il matrimonio con Bo'az, si inserisce nella dinastia del re Davide (cfr. *Ruth* 4,1ss.). Ci sono esegeti che considerano la redazione post-esilica di questo testo, ambientato all'epoca dei Giudici, come una risposta polemica alle restrizioni imposte da Ezra contro i matrimoni misti, mentre i commenti della tradizione rabbinica insistono sulla conversione di Rut all'ebraismo celebrandola come esempio per eccellenza di proselita.²⁴ È pertanto evidente che la scelta della matrilinearità non va ricondotta alla tradizione biblica dove l'ordine sociale è basato sulla prevalenza paterna, in quanto tutti gli ordini generazionali della Bibbia tengono conto della successione padre-figlio come ben attestato nel censimento all'inizio del libro dei Numeri, dove i figli di Israele sono contati «secondo le loro famiglie, le case dei loro padri»

23 Il *midrash* rabbinico ritiene che Dinah sia la madre di Asenat che Josef sposa in Egitto, espeditivo che permette di considerare il suo matrimonio endogamico, tuttavia, ciò non ha riscontri nelle narrazioni bibliche. Cfr. *Midrash 'Aggadah su Genesi* 41,5 ripreso in: Louis Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, III, Milano, Adelphi, 1999, pp. 74-75. La leggenda di 'Osnat'/Asenat si trova nei *Pirqé de Rabbi Eliezer* 38 che sono la fonte del *Targum Jerushalmi* su *Genesi* 41,45 e, in una versione leggermente diversa, in *Hadar e Da'at a Genesi* 41,45. Esistono anche fonti siriache.

24 Cfr. Delphine Horvilleur, *Come i rabbini fanno i bambini. Sessualità, trasmissione, identità nell'ebraismo*, Firenze, Giuntina, 2017, p. 92. Edizione originale francese: *Comment les rabbins font les enfants*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2015.

(*Numeri* 1,2ss.), anche la divisione in tribù e famiglie è stabilita solo secondo la linea maschile. Quella della matrilinearità è piuttosto una decisione rabbinica che riconosce l'importanza della discendenza materna “per difetto”, la quale ha il suo fondamento normativo nel trattato *Qiddushin* della *Mishnah*, la *Torah* orale che viene codificata nel secondo secolo dell'era attuale dopo la distruzione del Tempio ad opera dei Romani, e che costituisce la fonte rabbinica a partire dalla quale si sviluppa nei secoli successivi il *Talmud*. La *Mishnah* precisa che: se il matrimonio avviene fra un uomo e una donna entrambi ebrei, il figlio segue la condizione paterna, cioè è ebreo in riferimento al padre; se il matrimonio avviene fra un uomo ebreo e una donna ebrea ma comporta una trasgressione (ad esempio non rispetta le regole per la discendenza sacerdotale),²⁵ il figlio segue la condizione meno favorevole fra i due genitori (es. non sarà considerato *Kohen*, cioè sacerdote); se l'unione non è valida a causa di una proibizione rigorosa come l'incesto o l'adulterio, il nato è considerato *mamzer*, cioè irregolare; infine, se una donna ebrea – per qualsiasi ragione – sposa un uomo non ebreo, chi nasce da tale unione segue la condizione della madre, quindi è riconosciuto ebreo/a.²⁶ Il concetto di fondo che sta alla base di queste regole e che, di norma, la posizione dell'uomo è prevalente nella definizione dello *status* della prole, ma quando la situazione si presenta irregolare tale prevalenza si attenua fino a scomparire, facendo emergere un residuo di matriarcato che appartiene ad una tendenza sociale che probabilmente precede la nascita dell'ebraismo, e che richiama il famoso detto latino: *mater semper certa est, pater incertus* che si basava sull'evidenza di chi partorisce,²⁷ certezza rimessa oggi in discussione dalle tecniche di maternità assistita o surrogata.

Sulla base di tale normativa, nasce una vivace discussione che, dal periodo talmudico (IV secolo dell'era attuale) in poi, arriva fino ai giorni nostri.²⁸ I maestri, infatti, colgono le evidenti contraddizioni fra la normativa rabbinica e le testimonianze bibliche e cercano di valutare gli eventuali influssi esterni derivanti sia da fattori socioculturali (la madre che partorisce è sempre certa) che

25 Per mantenere la discendenza sacerdotale sia la donna che l'uomo devono essere figli di sacerdoti o di leviti.

26 Cfr. *Mishnah*, *Qiddushin* III,12.

27 Cfr. Delphine Horvilleur, *Come i rabbini fanno i bambini*, pp. 92-94; Riccardo Di Segni, *Il mistero della Matrilinearità*, in *Per amore e per progetto. La famiglia ebraica tra tradizione e modernità*, Milano, Morashà, 2012, pp. 188-209.

28 Cfr. Riccardo Di Segni, *Il mistero della Matrilinearità*, pp. 188-209.

da normative di altri popoli. Ad esempio, c'è un'ipotesi sociopolitica sostenuta da alcuni studiosi, i quali ritengono che l'aver optato per la matrilinearità sarebbe il risultato dell'influenza del diritto romano sulla normativa ebraica dei primi secoli, nella quale si ritroverebbero le modalità di filiazione che la giurisdizione romana chiamava *iustum matrimonium*, cioè un "legame matrimoniale valido". L'unione legale fra cittadini romani seguiva il principio di patrilinearità, ma in assenza di un'unione legale il figlio assumeva l'identità della madre, oppure quella del genitore di *status inferiore*.²⁹ È difficile provare con certezza tale ipotesi, tuttavia, la normativa rabbinica si fissa all'epoca della dominazione romana in Terra di Israele quando a Tiberiade viene redatta la *Mishnah* per decisione di Rabbi Jehudah haNasì, periodo nel quale –secondo lo storico statunitense Shaye Cohen– avrebbe preso forma per la prima volta la peculiare combinazione di etnia, nazionalità e religione che aveva caratterizzato l'ebraicità attraverso i secoli.³⁰ La discussione pertanto è destinata a rimanere aperta, ma nello stesso tempo rimette a tema quelle che sono le possibili influenze esterne sulla normativa tradizionale che, se avvenute in passato, potrebbero costituire un presupposto interessante anche per i tempi attuali.

Ciò che in ogni caso emerge dal confronto delle diverse posizioni è che l'appartenenza dei figli riguarda entrambi i genitori ma l'ordine sociale si basa sul riferimento al padre solo nei matrimoni fra ebrei, per questo la tradizione ha deciso di considerare la discendenza matrilineare assumendola come criterio generale, sul quale però oggi le varie sensibilità dell'ebraismo esprimono pareri e posizioni variegate: mentre nell'area ortodossa e tradizionalista prevale il criterio matrilineare, in alcune correnti liberali stanno emergendo posizioni diverse. In particolare, in caso di matrimonio misto dove il padre è ebreo e la madre no, c'è chi pone la questione se, anziché partire dal presupposto che se la madre non è ebrea anche il figlio non lo è, non sia invece più opportuno valutare quanto dei valori tradizionali sia comunque patrimonio dei figli e quanto la madre sia o meno disponibile a educarli ebraicamente. Ci sono infatti casi in cui le autorità dell'ebraismo ortodosso, in epoche diverse, hanno applicato la normativa in maniera flessibile. Ci sono anche esempi

29 Cfr. Delphine Horvilleur, *Come i rabbini fanno i bambini*, pp. 95-96.

30 Cfr. Shaye Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1999¹, 2001².

di comunità che oggi adottano posizioni intermedie: si riconosce il principio tradizionale di matrilinearità ma, nello stesso tempo, si facilita la piena integrazione comunitaria dei figli di solo padre ebreo che desiderano regolarizzare la loro situazione identitaria.³¹ La domanda pertanto emergente è: l'ebraicità è da ricondursi principalmente alla filiazione da madre ebrea o all'educazione ricevuta eventualmente anche da un genitore non ebreo sensibile ai valori della tradizione ebraica? È una questione religiosa o culturale? E quanto influenza il rapporto famiglia-comunità? Il dibattito è naturalmente vivace e ancora aperto.

Al di là della variegata ed articolata discussione volta a rivalutare la patrilinearità piuttosto che a mantenere salda la matrilinearità, il vero nocciolo della questione rimane la necessità di definire cosa di fatto costituisca l'ebraicità, ovvero il legame con la tradizione, il quale non può prescindere dai significati simbolici dei legami familiari e, in particolare, da quelli legati all'uomo e alla donna secondo l'interpretazione tradizionale dei testi biblici. Come fa notare Rav Riccardo Di Segni, nella concezione biblica della creazione manca un'idea di natura come forza generante autonoma, così come manca l'identità fra natura-terra-donna-madre che si trova in altre culture. Anche la distinzione fra '*Adam*' –inteso nel senso di singolo uomo– e '*Chawwah*' –madre di ogni vivente– va compresa nell'orizzonte di una simbologia che rimanda agli opposti menzionati nel primo capitolo della Genesi: cielo e terra, luce e tenebre, ecc. (cfr. *Genesi* 1,1ss.). In particolare: lo '*Adam*', inteso come primo uomo di genere maschile, deriva dalla '*adamah*', dalla terra dalla quale viene plasmato (cfr. *Genesi* 2,7), che è simbolo di lavoro e proprietà materiale, preziosa ma caduca. '*Chawwah*', intesa come madre di ogni vivente (cfr. *Genesi* 3,20) creata da materia vivente (cfr. *Genesi* 2,22), rimanda ad una essenza e ad un flusso vitale ininterrotto. Per questo, riconoscere il legame con la madre come garanzia di appartenenza al popolo di Israele significa sottolineare il patto indissolubile fra Dio e il Suo popolo, che è segno di una elezione –nel senso di vocazione– irrevocabile ed eterna.³² Si può quindi affermare che, essendo la donna ebraica un simbolo vivente del legame fra Dio e il popolo di Israele, l'utilizzo di un simbolismo femminile per il legame identitario serve a sottolineare l'esistenza di un vincolo elettivo e vocazionale eterno, irreversibile come le dinamiche della creazione, che esprime l'idea di un amore

31 Cfr. Delphine Horvilleur, *Come i rabbini fanno i bambini*, pp. 96-99.

32 Cfr. Riccardo Di Segni, *Il mistero della Matrilinearità*, pp. 202-208.

divino eterno nei confronti del Suo popolo.³³ È pertanto evidente che la tradizione -pur non escludendo la componente giuridicante a privilegiare la dimensione simbolica.

La domanda identitaria si inserisce pertanto in un dibattito più ampio legato agli aspetti multiformi dell'ebraicità: è una questione prevalentemente biologica, di sangue? Oppure prevale il legame con la tradizione e i suoi valori? Inoltre, soprattutto dalla *Haskalah* -l'Illuminismo ebraico- in poi, si tratta di una questione solo religiosa o culturale? L'ebraismo infatti non è solo una religione, e per questo è importante chiedersi quanto contano a livello identitario la prassi e lo stile di vita ebraico a prescindere dalla fede in sé, tenendo conto che l'ebraismo si è sviluppato nei secoli secondo correnti diverse e attraverso declinazioni sia religiose che laiche. Sono tutte domande al centro di un vivace dibattito nell'orizzonte del quale le diverse correnti dell'ebraismo attuale operano scelte diverse: c'è chi mantiene la matrilinearità e c'è chi accetta anche la patrilinearità soprattutto nel caso di matrimoni misti.

3. Importanza della donna nella trasmissione dei valori identitari

La trasmissione dei valori identitari garantisce il futuro di un popolo e di una cultura e, anche da questo punto di vista, la tradizione ebraica da una parte sottolinea l'importanza dell'impegno di entrambi i genitori in tale prospettiva e, dall'altra, mette in luce una singolare differenza fra la testimonianza maschile e quella femminile nei confronti dei figli: il divenire una “carne sola” attraverso l'unione matrimoniale (cfr. *Genesi* 2,24) non annulla le differenze ma sottolinea la pari dignità nella specificità dei compiti.

La tradizione insegna che attraverso il matrimonio i coniugi diventano i ministri della liturgia famigliare che –per molti aspetti– è più importante di quella sinagogale, ma tale ministerialità deve attuarsi secondo una differenza sia narrativa che testimoniale. Quella narrativa è strettamente connessa alla naturale differenza uomo/donna che implica un diverso modo di sentire, di esprimersi e di relazionarsi, aspetti confermati anche dagli studi della moderna psicologia che riconosce un diverso modo di rapportarsi tipicamente femminile o maschile, il quale inevitabilmente condiziona positivamente anche l'aspetto testimoniale, in quanto ogni azione

33 Cfr. *Ibidem*, p. 208.

non è neutra ma porta in sé qualcosa della nostra identità di genere: il modo di raccontare, di amare, di vivere l'esperienza di fede è sempre filtrato dal nostro genere di appartenenza. Ed è interessante rilevare come i testi della tradizione, sorti prima delle moderne scienze umane, arrivino ad intuizioni simili attraverso l'analisi delle Scritture. La tradizione rabbinica spiega il seguente passo dell'*Esodo*: «Mosè salì verso Dio e il Signore lo chiamò dal monte dicendo: “Questo dirai alla casa di Giacobbe e racconterai ai figli di Israele”» (*Esodo* 19,3), precisando che i due verbi utilizzati (dirai e racconterai) non sono sinonimi, in quanto la radice verbale da cui sono configurati attesta la diversa destinazione di ciascuna espressione. “Dirai”, in ebraico *tomar* dalla radice *'m-r* che comprende i significati di “dire, progettare” si riferisce alle donne e in modo specifico ad ogni madre, in quanto ha un ruolo particolare nella trasmissione della vita e della tradizione che inizia già dal grembo materno e dall'allattamento ed è naturalmente più preparata dell'uomo all'educazione della prole, per questo l'espressione *tomar* ha un suono delicato che le donne recepiscono con facilità grazie alla loro naturale inclinazione; mentre l'espressione “racconterai”, in ebraico *tagghed* dalla radice *n-g-d* che comprende i significati di “dire, raccontare” si riferisce agli uomini e in particolare ad ogni padre, che ha un ruolo importante nella formazione religiosa dei figli inizialmente in famiglia, in maniera particolare dai tre anni in poi ma, dal momento che l'uomo è naturalmente meno preparato all'educazione della prole rispetto alla donna, ecco che l'espressione *tagghed* è molto più forte e incisiva rispetto a quella utilizzata per le madri.³⁴ Ciò significa che entrambi i genitori sono coinvolti nel dialogo educativo, ma ciascuno secondo la propria particolarità e individualità, nel rispetto delle differenze e soprattutto evitando deleghe l'uno/a nei confronti dell'altro/a, in quanto la rivelazione divina è al contempo personale e collettiva e richiede una risposta individualizzata. L'importanza dell'insegnamento della madre non toglie nulla all'importanza dell'insegnamento del padre (e viceversa), sono entrambi unici e insostituibili, la differenza è connessa alla particolarità di ciascuno dei ruoli. La differenza non sta tanto nell'azione in sé –che di fatto potrebbe essere la stessa per entrambi, come ad esempio quella di prendersi cura dei figli e delle figlie– ma piuttosto nel modo in cui si attua mediando la mascolinità o la femminilità. A tale proposito, sia

³⁴ Cfr. Rabbi Shelomoh ben Jitzchaq (Rashi di Troyes), *Chumash* su *Esodo* 19,3.

la riflessione femminista che gli studi di genere, stanno interrogando le comunità ebraiche suscitando –sia in ambito ortodosso che progressivo e riformato– un vivace dibattito.³⁵ Ed è interessante notare che, se da una parte si cerca di favorire scelte inclusive per favorire l'accesso delle donne a ruoli preclusi più dalla consuetudine che da precetti religiosi, come ad esempio l'accesso al rabbinato, dall'altra si continua a riconoscere l'importanza della diversità di genere nel modo di stabilire i rapporti: ci sono studi che attestano una maggior democraticità e corresponsabilità nelle comunità che hanno scelto di avere donne rabbino, mentre in quelle che preferiscono i rabbini uomini si registra una maggior tendenza all'accenramento del potere sia decisionale che organizzativo, così come si riconosce la positività dello sguardo femminile nell'interpretazione delle Scritture che sta permettendo di valorizzare aspetti trascurati e poco valorizzati da una tradizione interpretativa prevalentemente maschile.³⁶

Vale anche la pena ricordare che, nei commenti rabbinici ai testi biblici, si sottolinea l'importanza del ruolo femminile nei confronti dei figli attraverso il racconto di molti miracoli che avvengono dentro all'utero materno. Ad esempio si dice che nel ventre della madre una luce brilla sopra ad ogni bambino e bambina che nascerà, in modo che possa guardare e vedere da un capo all'altro del mondo;³⁷ c'è poi una leggenda nella quale si narra che, presso il Mare dei Giunchi (Mar Rosso) durante l'uscita dall'Egitto, tutti i bimbi e le bimbe nell'utero materno videro i prodigi di Dio grazie ad un miracolo che fece diventare trasparente il ventre delle loro madri, e le loro voci risuonarono all'unisono con tutto il popolo mentre intonava la cantica del Mare per celebrare il passaggio miracoloso (cfr. *Esodo* 15,1-21). Analogamente, tutti i feti accettarono la *Torah* al Sinai diventando la garanzia degli insegnamenti rivelati per le generazioni future, e Dio preferì il loro assenso ai meriti dei padri.³⁸

Queste immagini fissate dalla tradizione vogliono esprimere un particolare rapporto con la storia e con il tempo ponendo l'accento

35 Cfr. Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1990.

36 Per un approfondimento al riguardo si rimanda a: Elena Lea Bartolini De Angeli, *Positive influenze dell'emancipazione femminile nella tradizione ebraica*, «Religioni e Società» 38 (2023/105) pp. 45-53.

37 Cfr. *Talmud Babilonese*, *Niddah* 30b.

38 Cfr. Louis Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, IV, Milano, Adelphi, 2003, pp. 157-161; Delphine Horvilleur, *Come i rabbini fanno i bambini*, pp. 110-112.

sul fatto che l'identità collettiva è garantita dai nascituri, quindi dal futuro più che dal passato, secondo una dinamica per cui una generazione non solo costruisce quella seguente, ma si costruisce a partire da lei, in quanto il nuovo venuto assimila chi l'ha preceduto nella sua stessa identità:

«Il figlio costruisce sempre i suoi genitori, più che l'inverso. [...] In questo modo si attua un curioso equilibrio tra l'identità che si eredita dalla propria ascendenza e quella che ci offre la nostra discendenza. Da una parte c'è il ricordo costantemente richiamato alla mente dalle gesta dei nostri avi, e questa linea parentale crea una sorta di merito dei padri che ricade sui figli per il semplice fatto che sono nati da loro. Dall'altra parte, c'è una identità che si costruisce grazie a chi nascerà nel futuro.

Nella Bibbia, Dio si chiama «Io sarò», e a partire dal momento che l'uomo genera, anche lui porterà un po' questo nome».³⁹

Passato e futuro, pertanto, si intrecciano: come ogni celebrazione che ricorda il passato attraverso gesti-memoriali permette di riviverlo facendo diventare chi ricorda in qualche modo “contemporaneo” all’evento celebrato, analogamente le nuove generazioni contribuiscono a “ricreare” chi le ha precedute in quanto sono garanzia di continuità aperta a nuove prospettive. Ne consegue che l'identità è in relazione a ciò che potrà essere, più che a ciò che è stato, e per questo motivo anche chi si converte all'ebraismo -nel momento in cui contribuisce a far nascere e a far vivere l'ebraismo di domani- diverrà un genitore ebreo e una madre ebrea a tutti gli effetti. Per queste ragioni è determinante riuscire a trasmettere l'ebraicità ai figli e alle figlie suscitando in loro domande, in modo che possano differenziarsi trovando sia la loro strada che nuovi modi di interpretare la tradizione. Non si tratta infatti di replicare ma di reinterpretare in maniera creativa guardando al futuro:

«Trasmettere non è riprodurre schemi esistenti o una copia ricalcata su modelli del passato. L'ebraismo sembra dire che la condizione della trasmissione è al contrario sempre una parola embrionale, ossia la consapevolezza che la nostra identità non viene ricevuta passivamente, che non dipende tanto dai nostri genitori quanto dai nostri figli. Non è tanto un problema di retaggio quanto di potenzialità».⁴⁰

39 Delphine Horyvilleur, *Come i rabbini fanno i bambini*, pp. 101-102.

40 *Ibidem*, pp. 120-121.

Non a caso, quindi, nelle narrazioni bibliche la storia viene definita come *toledot*, “generazioni” o “genealogie”, che la tradizione ha successivamente legato alla linea materna per le ragioni già ricordate. Si tratta quindi di capire fine a che punto tale legame possa essere o meno ripensato, riformulato in una prospettiva più aderente al contesto socioculturale attuale senza perdere di vista i valori tradizionali. Tradizione non significa necessariamente ripetizione acritica, pertanto, il parto materno può costituire una metafora: crea un legame tra passato e futuro attraverso nuove generazioni che, allo stesso tempo, reiterano e innovano attraverso un dialogo e un confronto mai interrotto con le fonti tradizionali che, come ricorda Amos Oz in un saggio scritto assieme alla figlia Fania, costituiscono un punto di riferimento imprescindibile che, nel tempo, accoglie estensioni di senso sia in prospettiva religiosa che laica.⁴¹

Abstract: Nella tradizione ebraica, e in particolare in quella post-biblica, l'appartenenza al popolo ebraico è garantita dalla discendenza matrilineare. Nelle fonti rabbiniche -non solo si afferma che Dio ha liberato dall'Egitto per i meriti delle donne (Talmud Babilonese, Sotah 11b)- ma si riconosce a loro una fondamentale importanza in relazione alla trasmissione dei valori tradizionali già a partire dal periodo di gestazione dei figli. Tutto ciò nell'orizzonte di un contesto storico-culturale non esente da influssi maschilisti di vario genere. Si cercherà quindi di mettere a fuoco, seppur fra “luci e ombre”, secondo quali dinamiche le donne ebree continuano ad essere le mediatici privilegiate e insostituibili dell'ebraicità in rapporto al farsi di una tradizione centrata sulla trasmissione intergenerazionale, che non è solo una questione di consanguineità e di legame con determinate pratiche, ma soprattutto di interazione con l'ininterrotta discussione sulle fonti testuali che costituiscono la matrice identitaria sia in prospettiva religiosa che laica.

In Jewish tradition, especially in post-biblical one, membership of the Jewish people is guaranteed by matrilineal descent. Rabbinic sources not only state that God freed the people from Egypt thanks to the merits of women (Babylonian Talmud, Sotah 11b) but also recognize their fundamental importance in transmitting traditional values, starting from the period of gestation. All this took place in a historical and cultural context that was not free from various kinds of male chauvinist influences. We will therefore attempt to focus, albeit amid “lights and shadows,” the dynamics according to which Jewish women continue to be the privileged and irreplaceable mediators of Jewishness in relation to the creation of a tradition centred on intergenerational transmission, which is not only a question of blood ties and connection to certain practices, but above all of interaction with the ongoing discussion of the textual sources that constitute the matrix of identity from both a religious and secular perspective.

41 Cfr. Amos Oz, Fania Oz-Salzberger, *Gli ebrei e le parole. Alle radici dell'identità ebraica*, Milano, Feltrinelli, 2013. In particolare, pp. 10.11 e 207.

Keywords: donna; madre; identità; tradizione; woman; mother; identity; tradition.

Biodata: Di origine ebraica da parte materna, fa parte del direttivo della Sinagoga Riformata Levh Chadash di Milano, coniugata con Massimo Viganò e madre di Aurora, ha conseguito il Dottorato in Teologia Ecumenica e la Specializzazione in Ermeneutica rabbinica. Docente Stabile di Giudaismo ed Ermeneutica Ebraica presso l'ISSR di Milano collegato alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Istituzione presso la quale coordina le attività interreligiose, fra le quali un corso estivo a Gerusalemme in collaborazione con l'Istituto Ratisbonne e con altre Istituzioni locali. Docente di Cultura Biblica ed Ebraica presso l'Ulpan di Milano (Scuola di Lingua ebraica, storia e pensiero) e Docente invitata presso diversi Atenei Italiani fra i quali l'Università degli Studi di Milano-Bicocca, l'Università Gregoriana e l'Università Auxilium di Roma. È stata inoltre responsabile dell'area ebraica nell'ambito del Master sui tre monotheismi presso l'Università Cattolica di Milano, ora non più attivo. Dirige la Collana "Studi Giudaici" per la casa editrice Effatà di Cantalupa (TO), ha curato la Rubrica Judaica per la rivista «Terrasanta» della Custodia Francescana, ha diretto la sezione di Pensiero Ebraico per il rifacimento dell'Encyclopedie Filosofica edita da Bompiani e collabora con l'Accademia Ambrosiana di Milano. È attiva nell'ambito del dialogo fra gli ebrei e le chiese cristiane sia a livello nazionale che internazionale ed è autrice di numerosi saggi e articoli sia a carattere scientifico che divulgativo.

Of Jewish origin on her mother's side, she is a member of the board of directors of the Levh Chadash Reform Synagogue in Milan, married to Massimo Viganò and mother of Aurora. She holds a PhD in Ecumenical Theology and a specialisation in Rabbinic Hermeneutics. She is a permanent lecturer in Judaism and Jewish Hermeneutics at the ISSR in Milan, affiliated with the Theological Faculty of Northern Italy, where she coordinates interfaith activities, including a summer course in Jerusalem in collaboration with the Ratisbonne Institute and other local institutions. She is a lecturer in Biblical and Jewish Culture at the Ulpan in Milan (School of Hebrew Language, History and Thought) and a guest lecturer at various Italian universities, including the University of Milan-Bicocca, the Gregorian University and the Auxilium University in Rome. She was also responsible for the Jewish section of the master's degree course on the three monotheistic religions at the Catholic University of Milan, which is no longer active. She edits the "Studi Giudaici" series for the Effatà publishing house in Cantalupa (Turin), edited the Judaica column for the Franciscan Custody's magazine «Terrasanta», and directed the Jewish Thought section for the revision of the Philosophical Encyclopaedia published by Bompiani, and collaborates with the Accademia Ambrosiana in Milan. She is active in the dialogue between Jews and Christian churches at both national and international level and is the author of numerous essays and articles of both a scientific and popular nature.

LAVINIA CERIONI*

Whispers of Knowledge: notes on the “other side” of knowledge production and dissemination in early Christianity

The field of knowledge –whether in teaching, authorship, literary patronage, education– has been dominated by men until only a few decades ago. If men have so thoroughly dominated this field, what sense does it lie in studying the relationship between women and knowledge in early Christianity? Is researching the story of women and knowledge a mere search for exceptions? Are women in knowledge production nothing more than “glitches” in a male-dominated world?

This article seeks to address these research questions by looking at women teachers in the first three centuries of Christianity, while also challenging the so-called “myth of the golden age” that has long shaped scholarship on women in early Christianity.¹ Early

* Università di Roma La Sapienza, Italy

lavinia.cerioni@uniroma1.it; ORCID 0009-0002-7336-3681

1 Such a tendency has already been identified by Kathleen Corley, *Women & the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa, CA, Polebridge Press, 2002, who has discussed at length the role played by feminist ideologies in reading the first Christian literary sources, like the Pauline corpus and the gospels. This topic has also been addressed by Gabriella Aragione, *La ricezione della scrittura nei discorsi sulle donne nei secoli I-II*, in Kari Elisabeth Børresen, Emanuela Prinzivalli (eds.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, pp. 13-60. Her contribution examines in great detail and with remarkable precision the theoretical models of womanhood proposed by early Christian authors, and the ways in which Scripture was employed to legitimize these models. She contextualizes Christian women within Greco-Roman and Jewish social practices, thus acknowledging both continuity and rupture with previous traditions. Unlike her work, the present study does not focus on idealized models of femininity.

studies in this field often constructed a narrative suggesting that women enjoyed a high degree of emancipation in the communities of Jesus' time, only to see their freedom and active participation gradually curtailed. According to this perspective, women were eventually excluded from ecclesiastical offices and from meaningful intellectual engagement in theology, a process generally dated as early as the second and third centuries and often associated with the emergence of so-called "proto-orthodox" ecclesiastical structures.² This scholarly paradigm has already been challenged by scholars of Late Antiquity, who have demonstrated the profound involvement of Christian women in the intellectual life of the fourth and fifth century.³ However, few have ventured to make similar claims regarding women's participation in Christian knowledge production during the second and third centuries.⁴ This has occurred, on the one

but rather on actual historical figures, while also emphasizing the importance of transcending traditional disciplinary boundaries—particularly the divide between so-called heretical and orthodox movements.

² See Adolf Harnack, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, vol. 2 transl. by James Moffatt, New York, G. P. Putnam's Sons 1908, pp. 217-231; Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, London, Penguin, 1990; Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, Berkley, University of California Press, 2005; Hans Küng, *Women in Christianity*, New York, A&C Black, 2005.

³ In the fourth century, for example, women experienced a period of visibility within ascetic and monastic communities. In these settings, they served as teachers of other women, leaders of Christian groups, and models of sanctity for both men and women. This was also the era when Christian pilgrimage began to flourish, and imperial women assumed a significant theological-political role in the spread of Christianity. Unfortunately, these fascinating topics extend beyond the scope of this article's already ambitious chronological arch, and I must thus refer readers to the many studies that have explored them in depth, see Jostein Børtnes, *Sorelle nella verginità: Gorgia e Macrina commemorate dai loro fratelli*, in Kari Elisabeth Borresen, Prinzivali (eds.), *Le donne nello sguardo*, pp. 97-116; Carla Sunberg, *The Cappadocian Mothers: Deification Exemplified in the Writings of Basil, Gregory, and Gregory*, Cambridge, James Clarke & Co, 2018; Julia Hillner, *Helena Augusta. Mother of the Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2022; Tessa Canella, *La costruzione della memoria di Elena Augusta fra propaganda politico-religiosa ed esigenze devozionali*, in *La memoria. Forme e finalità del ricordare nel cristianesimo antico* Firenze, Nerbini, 2023, pp. 337-348.

⁴ For instance, Nicola Denzey Lewis «Women and Independent Religious Specialists in Second-Century Rome» in Ulla Tervahauta (ed.), *Women and Knowledge in Early Christianity*, New York, Brill, 2017 argues against the vulgate that women enjoyed a greater degree of emancipation and intellectual involvement in the theological developments of the community, concluding that women in Gnostic circles were as marginalised as in so-called orthodox circles. A similar approach is also visible in Sara Parks, 'The Brotoen Phenomenon.' *Moving Women from the Margins in Second-Temple and New Testament Scholarship*, in Kathy Ehrensperger, Shayna Sheinfeld

hand, because of a lingering reluctance to smudge the boundaries between so-called orthodox and heterodox Christian movements, as most women –though not all, as I will illustrate shortly– were affiliated to somewhat non-mainstream Christian churches.⁵ On the other hand, scholars have often failed to acknowledge that the history of knowledge production in early Christianity is gendered. Early Christian women have “whispered” their knowledge and we ought to challenge our preconceived assumptions about where and how knowledge production and dissemination happened in the first three centuries of Christianity in order to pay due attention to their contributions.

Through a survey of literary and epigraphical evidence from the first three centuries of Christianity in several geographical contexts, this article will present few significant case studies about historical women –or figures who can reasonably be regarded as such– who were known for their roles as teachers and instructors during the first three centuries of Christianity. Although not exhaustive, this survey aims to illuminate the contexts in which women contributed to the production and dissemination of knowledge, while also shedding light on related roles they assumed in knowledge production, such as serving as intellectual partners of male theologians, procuring

(eds.), *Gender and Second-Temple Judaism*, Minneapolis, Fortress Academic, 2020, pp. 23-44. Parks shows that women’s scholarly contributions are often ignored, sidelined, or dismissed. The accidental and/or deliberate exclusion of women from knowledge production has a historical legacy that continues to be felt in contemporary scholarship.

5 Particularly neat in working within the orthodox/heretics paradigm is the article by Markus Vinzent, «More ‘Holy Women’ in Early Christianity: The Gospels of Mary and Marcion» in Joan Taylor, Ilaria Ramelli (eds.), *Patterns of Women’s Leadership in Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2021, pp. 130-150. In this study, Vinzent identifies a shift from women’s to men’s authoritative roles already in the transition from the *Gospel of Marcion* to the *Gospel of Luke*. Such a position both reinforces the “myth of the golden age”, as he claims that Marcion is the first Christian gospel, and perpetrates the claim – often suggested by scholars perpetrating the “myth of the golden age” – that heretical movements were more welcoming to women teachers. Vinzent’s conclusions are challenged by some recent studies on women and heresy that have shown how the difference between different Christian circles when it comes to women’s involvement in intellectual life and their emancipation from gendered Greaco-Roman roles was very limited; see, for instance, Silke Petersen, «Women” and “Heresy” in Patristic Discourses and Modern Studies» in Tervahauta (ed.), *Women and Knowledge*, pp. 187-205.

books, working as copyists and calligraphists, and acting as patrons of the arts.

1. The earliest evidence: missionary teachers and house-churches leaders

Women's earliest and most significant engagement with knowledge was through their role as teachers of Christian doctrines. The role of teachers in early Christianity is extremely difficult – if not impossible – to define. Their position and influence within Christian communities varied significantly across different centuries and geographical contexts. In his recent study, Alessandro Falcetta concludes that «the influence of teachers was controversial and never became strong enough to ensure their survival as an office in the history of the Christian churches.» He further argues that the role of teachers was already overshadowed by that of presbyters and bishops as early as the second century.⁶ This ambiguity surrounding the role of Christian teachers was likely advantageous for women, as it allowed them to develop forms of teaching that were more compatible with the social and cultural boundaries of their gender.

The first evidence of women in this capacity appears in the New Testament, with perhaps the clearest reference being the mention of Priscilla and Aquila in Acts: «He [Apollos] began to speak boldly in the synagogue. When Priscilla and Aquila heard him, they invited him to their home and explained to him the way of God more adequately». ⁷ This passage is particularly noteworthy as it suggests that missionary couples jointly instructed converts in Christian doctrine. While it is often assumed that women taught only other women –especially in light of passages such as 1 Cor. 14:34-35 and Tit. 2:3-5 that prohibited women to speak in public assemblies⁸– the

6 Alessandro Falcetta, *Early Christian Teachers*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, p. 259. The book discusses a substantial body of evidence and reaches well-documented conclusions. However, it does not consider the case of female teachers, as it explicitly limits its investigation to those referred to by the term διδάσκαλος, and Christian women from the first three centuries were never described using this designation.

7 Acts 18:26: οὗτός τε ἦρχατο παρρησιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ· ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ πρίσκιλλα καὶ ἀκύλας προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἔξεθντο τὴν ὄδον [τοῦ θεοῦ].

8 The existence of such a practice is also compatible with Paul's reprimand about teaching in public spaces, as this type of teaching happened in private. For an insightful analysis of Paul's position, see Lone Fatum, *Immagine di Dio e gloria dell'uomo: le donne nelle comunità paoline*, in Kari Elisabeth Børresen, *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Roma, Carocci, 2001, pp. 63-144.

example of Priscilla and Aquila suggests that women also taught men, at least within the more intimate setting of the household. If so, this could have been the case also of others missionary couples, like Junia and Andronicus (Rm 16:7); Philologos and Julia; Nereus and Olympias (Rm. 16:15).⁹ In this regard, the famous case of Junia –described by Paul as «outstanding among the apostles»– is exemplary of how women's contribution could be lost in the midst of time.¹⁰ Sometime in the thirteenth century, a medieval copyist changed the feminine name Ἰουνία to the masculine Ἰουνιᾶς, despite early commentators of Romans clearly read the feminine Junia.¹¹ Junia had disappeared from history and resurfaced only in 1977 when Bernadette Brooten first drew attention to this intentionally misleading transliteration.¹²

As for the evidence about women in the earliest Christian communities, Priscilla's example remains unique, with no comparable cases available at this stage in the chronology for her teaching activity in the aftermath of Jesus' death and in the earliest Christian communities.

The possibility that women may have instructed men in private settings has also led some scholars to consider whether women who served as leaders of house-churches might likewise have undertaken teaching responsibilities in the gatherings held in them.¹³ Indeed,

9 This is indeed the most accredited scholarly interpretation, see the articles by Joan Taylor, *Male-Female Missionary Pairings among Jesus' Disciples. Some Further Considerations*, in Joan Taylor, Ilaria Ramelli (eds.), *Patterns of Women's Leadership*, pp. 11-25; Ilaria Ramelli, *Colleagues of Apostles, Presbyters, and Bishops: Women Syzygoi in Ancient Christian Communities*, in Joan Taylor, Ilaria Ramelli (eds.), *Patterns of Women's Leadership*, pp. 26-58.

10 Romans 16:7: ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν τοὺς συγγενεῖς μον καὶ συναιχματώτους μου, οἵτινές εἰσιν ἐπίστημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἵ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ.

11 For a detailed story of the interpretation of this figure, see Andrea Hartmann, *Junia—A Woman Lost in Translation: The Name IOTYNIAN in Romans 16:7 and Its History of Interpretation*, «Open Theology» 6, 2020, n. 1, pp. 646-660.

12 Bernadette Brooten, *Junia... Outstanding among the Apostles' (Romans 16:7)*, in Leonard Swidler, Arlene Swidler (eds.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, Paulist Press, 1977, pp. 141-1444. As follow up study, see Eldon Jay Epp, *Junia: The First Woman Apostle*, Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 2005.

13 On the intersection between the roles of deaconesses and house-church leaders, see Susan Hylan, *Women διάκονοι and Gendered Norms of Leadership*, «Journal of Biblical Literature» 138, 2019, n. 3, pp. 687-702. Hylan argues that the reference to γυναῖκες in 1 Tim 3:11 likely refers to female deacons, not merely to wives, suggesting that early readers would have understood the qualifications for διάκονοι

several early Christian texts provide examples of women acting as leaders of house-churches, yet they offer far less evidence concerning the precise nature of their duties. Most of these women are named in the sources, but we do not have specifics about their roles. To name a few, Chloe was the leader of a group in Corinth (1 Cor 1:11); Mary, the mother of John, welcomed many in her home (Acts 12:12); Lydia, the dealer in purple cloth, supported financially Christian groups (Acts 16:11-15).¹⁴ Drawing a comparison with pagan households, it seems reasonable to assume that the domestic sphere provided a relatively safe context for women to instruct young children and other women –daughters, younger sisters, as well as servants and slaves. Children, especially girls, often received their basic education at home from their parents; in addition, girls were customarily trained in household management and child-rearing, and in some cases were also introduced to more advanced subjects such as poetry, rhetoric, and philosophy. By contrast, boys' education typically took place in Hellenistic schools. Later on, when these institutions were criticized by Christian authors such as Tertullian, homeschooling became a more common option for Christian families.¹⁵

Early Christian theologians from the second and third centuries did not interpret women's roles within missionary communities and house-churches as if they were allowed to teach both men and women. Clement of Alexandria, for instance, offers the following observations about women in Christian communities at the times of Paul:

«But on the other hand, these [i.e., the apostles], appropriately to the ministry, devoted themselves to preaching without distraction;

(deacons) as applying to both men and women. While women in the Roman world were socially and legally considered inferior to men, they still exercised authority and leadership within accepted cultural boundaries—an ambivalence reflected in 1 Timothy's portrayal of women's roles.

¹⁴ For a comprehensive survey and analysis of the evidence, see Carolyn Osiek, *The Patronage of Women in Early Christianity*, in Amy-Jill Levine, Maria Mayo Robbins (eds.), *A Feminist Companion to Patristic Literature*, London, T&T Clark, 2008, pp. 173-192.

¹⁵ For children's education in the Graeco-Roman world, see Marietta Horster, *Primary Education*, in Michael Peachin (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 84-100. For children's education in Christian households, see Margaret MacDonald, *The Power of Children: The Construction of Christian Families in the Greco-Roman World*, Waco, Baylor University Press, 2014; Osiek and Balch, *Families in the New Testament World*, pp. 156-173.

they took women not as wives but as sisters, fellow ministers to the households of women. Through them, the Lord's teaching came also into the women's quarters without scandal. For we also know much concerning the ministry of women which the noble Paul himself taught in the other letter to Timothy».¹⁶

A similar opinion seems held by Origen of Alexandria, who writes the following in his *Commentary to the Romans*:

«Greet Mary, who has labored much among you.» He (Paul) is teaching even in this that women likewise ought to labor for the churches of God. For they labor both when they teach young women to be modest, to love their husbands, to raise children, to be pure and chaste, to govern their homes well, to be kind, to be submissive to their husbands, to receive in hospitality, to wash the feet of the saints, and all the other things written that are recorded concerning the services of women to do with all purity».¹⁷

Both Clement and Origen appear to interpret the role of women as teachers in distinctly gendered terms: women accompanied the apostles to instruct other women who could not, or would not, attend mixed Christian gatherings.¹⁸ Origen is even more detailed than

16 Clement of Alexandria, *Stromata* 3, 6, 53: ἀλλ' οὐτοὶ μὲν οἰκείως τῇ διακονίᾳ, ἀπεριστάτως τῷ κηρύγματι προσανέχοντες, οὐχ ως γαμετάς, ἀλλ' ως ἀδελφάς περιήγοντας γυναῖκας συνδιατόνοντας ἐσομένας πρὸς τὰς οἰκουροῦς γυναικάς, δι' ὧν καὶ εἰς τὴν γυναικωνῖτιν ἀδιαβλήτως παρεισεδύνετο ἡ τοῦ κυρίου διδασκαλία. Ἰσμεν γάρ καὶ ὅσα περὶ διακόνων γυναικῶν ἐν τῇ ἑτέρᾳ πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολῇ ὁ γενναῖος διατάσσεται Παῦλος. For the Greek text, see Claude Mondésert, Maurice Casterm (eds.), *Clement d'Alexandrie, Les Stromates, Livre III*, Paris, Éditions du Cerf, 1961. For the English translation, see John Ferguson (ed.), *Clement of Alexandria. Stromateis. Books One to Three*, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1991.

17 Origen, *Commentary on Romans* 10, 20-21: «Salutare Mariam quae multum laborauit in uobis.» *Docet et in hoc debere etiam feminas laborare pro ecclesiis Dei. Nam et laborant cum docent adulescentulas sobrias esse diligere uiros filios enutrire pudicas esse castas domum bene regentes benignas subditas uiris suis hospitio recipere sanctorum pedes lauare et cetera omnia quae de officiis mulierum scripta referuntur in omnia genere castitate.» For the Latin text, see Caroline Hammond Bamme (ed.), *Origen. Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009. For the English translation, see Thomas Scheck (ed.), *Origen. Commentary on the Epistle to the Romans, Books 6-10*, Washington, The Catholic University of America Press, 2012, p. 293.*

18 It is widely acknowledged that early Christian gatherings were open to both men and women, as well as to individuals from diverse social classes and geographical backgrounds. Nevertheless, it is likely that women faced greater difficulties than men in attending such meetings. This was especially true for women whose husbands or legal guardians were pagans or Jews and disapproved of their

Clement in outlining the subjects that were acceptable for women to teach –that is, instructions on the moral and ethical requirements to be a Christian woman.¹⁹ It is likely that both Clement and Origen commented on Paul’s passages in light of their own experience of women’s teaching activity in Alexandria at the end of the second and the beginning of the third century,²⁰ which tells little to nothing

wives’, daughters’, mothers’, or sisters’ participation in these assemblies. For the role that family ties played in Christian’s women lives and their involvement in the Christian communities, see Carolyn Osiek, David Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 1997, pp. 91-222.

19 Their position corresponds with what affirmed in the *Didascalia Apostolorum*, a collection of church orders likely redacted in Syria sometime in the third century. *Didascalia Apostolorum* 3,6, reads as follows: «It is neither right nor necessary therefore that women should be teachers, and especially concerning the name of Christ and the redemption of his passion. For you have not been appointed to this, O women, and especially widows, that you should teach, but that you should pray and entreat the Lord God. For he the Lord God, Jesus Christ our teacher, sent us the Twelve to instruct the people and the gentiles; and there were with us women disciples, Mary Magdalene and Mary the daughter of James and the other Mary; but he did not send them to instruct the people with us. For if it were required that women should teach, our Master himself would have commanded these to give instruction with us.» Similar injunctions against women’s authority and teaching can be also read in the *Didascalia apostolorum* 14-15. For the English translation, see Cox Miller, *Women in Early Christianity*, 31. It is noteworthy that the arguments against women’s teaching and leadership within Christian churches today are largely unchanged, see Carolyn Osiek, *The Ministry and Ordination of Women According to the Early Church Fathers*, in Carroll Stuhlmueller (ed.), *Women and Priesthood: Future Directions*, Collegeville, The Liturgical Press 1984, pp. 59-68.

20 For a detailed discussion of women’s teaching in Origen, see Maria Munkholt, “*Teachers of Good Things*”: *Origen on Women as Teachers*, in Lavinia Cerioni (ed.), *Gendered Allegories: Origen of Alexandria and the Representation of the Feminine in Patristic Literature*, «Open Theology» 10, 2024, n.1. She concludes that Origen was indeed a supporter only of women-for-women teaching, but this role did not exceed what was proper according to Graeco-Roman customs, as the more “theological” aspects of Christian doctrine were taught only by men. Thus, Origen discouraged women from speaking publicly and teaching Christian men. A different conclusion is reached by Ilaria Ramelli in two articles: Ilaria Ramelli, *Constructions of Gender in Origen of Alexandria*, in Shayna Sheinfeld, Juni Hoppe, Kathy Ehrensparger (eds.), *Constructions of Gender in Late Antiquity*, London, Bloomsbury Publishing 2024, pp. 115-160; Ead., *Theosebia: A Presbyter of the Catholic Church*, «Journal of Feminist Studies in Religion» 26, 2010, n.2, pp. 79–102. Ramelli argues that Origen envisioned a form of gendered presbyterial ministry, in which women—whom he referred to as πρεσβυτίδες (translated as *ministrae* in Origen’s Latin versions)—served as teachers for other women, though they were likely also permitted to perform certain presbyterial functions, such as administering the sacraments, to both men and women. To reconcile Origen’s problematic statements about women remaining silent in churches (such as his readings of 1 Tim 2:11-15) with her view of his somewhat progressive stance on women’s ecclesiastical leadership, Ramelli suggests

about the situation in early Christian communities, but testifies to the continuing “domestic” teaching activities of women in later centuries in Christian circles. Teaching household women and children, however, differs substantially from the opportunity to teach in a Christian assembly. At the moment, we simply do not have sufficient evidence to affirm with certainty whether or not women taught publicly in Christian gatherings in house-churches.²¹

The slim evidence concerning women’s teaching activities –both within missionary couples and in domestic settings such as house churches– should, I suggest, encourage greater caution among modern scholars when claiming that women enjoyed a wider freedom of speech and action in the earliest Christian communities than in later centuries. As I will show below, the documentation for female teachers in subsequent periods is, in fact, somewhat more substantial.

Before turning to evidence of female teachers operating beyond the domestic sphere, one further observation is in order. While women’s teaching activities were seldom tolerated and often viewed with suspicion by male Christian teachers and church officials, a different attitude emerges concerning women’s Christian education. In fact, it appears that some Christian teachers took pride in instructing women as well as men, and that Christians were often accused of paying too much attention to the women’s education.²² As early as the second century, the apologist Tatian felt compelled to defend this practice in his *Address to the Greeks*:

«My object in referring to these women is that you may not regard as something strange what you find among us, and that, comparing the statues which are before your eyes, you may not treat with scorn the women who pursue philosophy among us. This Sappho

to read these passages allegorically, since Origen frequently employed allegory as a theological device. Despite the merits of her analysis, Ramelli’s conclusions reflect a somewhat optimistic reading of Origen’s ecclesiology, as his theological allegories rarely apply to socio-ecclesiastical realities.

²¹ The detailed and well-documented study by Y. MacDonald, and Janet Tulloch, *A Woman’s Place: House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, pp. 244-250 reached the same conclusions: the offices of presiding and teaching in house churches were distinct, and presiding over a house-church did not necessarily entail assuming the role of spiritual or doctrinal leader, whether for men or for women.

²² To name few examples, see Origen, *Against Celsus* 3, 44; Lucian of Samosata, *The Death of Peregrinus* 12-13; Minucio Felice, *Octavius* 8, 4; Porfirio, *Against Christians* fr. 4, 58, 97.

is a lewd, love-sick female, and sings her own wantonness; but all our women are chaste, and the maidens at their distaffs sing of divine things more nobly than that damsel of yours. Wherefore be ashamed, you who are professed disciples of women yet scoff at those of the sex who hold our doctrine, as well as at the solemn assemblies they frequent».²³

That women were interested in philosophy is certainly not a unicum of the Christian faith. Recent studies have emphasised how women attended Neoplatonic schools,²⁴ and some of the most accredited female authors in Antiquity were Neophytogorean women instructing other women.²⁵ Christians too, then, were instructing women in Christian doctrine and philosophy, often with the aim of encouraging moral virtues such as chastity, obedience to their husbands, and piety toward their families. These anti-Christian accusations—if indeed accurate—must therefore be understood within the broader trend of employing women’s education as a literary *topos* in polemical discourses. Notably, Christians themselves made use of the very same *topos* in intra-Christian debates, including disputes between mainstream communities and those labelled heretical.²⁶

23 Tatian, *Address to the Greeks* 33: Ταύτας δ' είπειν προσθυμάθην, ἵνα μηδὲ παρ' ἡμῖν ζένον τι πράτεσθαι νομίζητε καὶ συγκρίναντες τὰ ὑπὸ ὅφιν <όδην πίπτοντ' ἐπιτηδεύματα μὴ χλευάζητε τὰς παρ' ἡμῖν φιλοσοφούσας. Καὶ ἡ μὲν (19) Σαπφώ γύναιον πορνικὸν ἔρωτομανές, καὶ τὴν ἔωτῆς ἀσέλγειαν ἄδει· πᾶσαι δὲ αἱ παρ' ἡμῖν σωφρονόσι, καὶ περὶ τὰς ἡλακάτας αἱ παρθένοι τὰ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκφωνήματα, σπουδαιότερον τῆς παρ' ὑμῖν παιδός. Τούτου χάριν αἰδέσθητε, μαθηταὶ μὲν ὄμεῖς τῶν γυναιών εὐρισκόμενοι, τὰς δὲ σὸν ἡμῖν πολιτευομένας σὸν τῇ μετ' αὐτῶν ὄμηγόρει χλευάζοντες. For the Greek text, see Miroslav Marcovich (ed.), *Tatiani Oratio ad Graecos*, Berlin - New York, De Gruyter, 1995, pp. 7-75. For the English translation, see J.E. Ryland (ed.), *From Ante-Nicene Fathers. Vol. 2*, Buffalo, Christian Literature Publishing Co., 1885.

24 For excellent studies on the topic, see Schultz Jana, Wilberding James (eds.), *Women and the Female in Neoplatonism*, New York, Brill, 2022.

25 For a detailed study, see Sarah Pomeroy, *Pythagorean Women: Their History and Writings*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2013.

26 The accusation of deceiving ingenuous women is one of the main literary tropes of intra-Christian polemics between mainstream Christianity and perceived “heretical” groups. To bring few examples, see Irenaeus’ polemics against Marcus the Valentinian teacher in *Adversus haereses* 1, 13, 21; Epiphanius’ polemics against the Fibionites in *Panarion* 26, 17, 4; in first half of the fifth century during the Pelagian controversy, Augustine still reported Epiphanius’, Tertullian’s and Eusebius’ accusations against the Nicolaites of seducing immoral women in his *Against the Heretics* 5. On the everlasting connection between women and heresy, see Virginia Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berckley, University of California Press, 1995.

The women who engaged in Christian education were far from the simple-minded figures depicted by Christian detractors. Epigraphic, literary, and material evidence indicates that women from various social strata were drawn to Christianity. As with men, however, most of the evidence we possess concerns wealthy or aristocratic matrons who participated in the vibrant intellectual circles surrounding prominent theologians of the earliest centuries of Christianity. To name only a few examples: epigraphic evidence records that Flavia Sophe and Ioulia Evaresta were members of the Valentinian community on the Via Latina in second century Rome –very likely an educated and philosophically inclined circle of Christians.²⁷ Around the same period in Rome, women were attested among the converts and interlocutors of Justin Martyr, such as the Roman matron who sought to divorce her licentious husband.²⁸ Comparable accounts of intellectual women appear in connection with Origen.

It is precisely the attention that early Christian teachers devoted to women's education that lends later accounts of female teachers greater credibility and historical plausibility. By acknowledging women as capable recipients –and at times transmitters– of theological instruction, they laid the groundwork for more reliable portrayals of women's intellectual and spiritual authority in subsequent Christian centuries.

2. Deaconesses: “official” teachers of women

With regard to women taking on teaching roles beyond the confines of the household, we are aware of one case of a woman instructor in the first two centuries, a deaconess in Rome. The earliest evidence of a woman teaching publicly –specifically other women and orphans– comes from the figure of Grapte in the *Shepherd of Hermas*, an apocalyptic text dated in the first half of the second century.²⁹ She was likely an ordained woman, perhaps a deaconess,

27 See the study by Nicola Denzey Lewis, *Women and Independent Religious Specialists in Second-Century Rome*, in Ulla Tervahauta (ed.) *Women and Knowledge*, pp. 21-38.

28 Justin, *2 Apology* 2.1-9, see the study of Robert Grant, *A Woman of Rome: The Matron in Justin, 2 Apology 2.1-9*, «Church History» 54, 1985, n.4, 461–472.

29 For more information on this text, see Manlio Simonetti, Emanuela Prinzivalli (eds.), *Segundo Gesù. Volume 2*, Milano, Mondadori, 2015, pp. 179-218; Angela Kim Harkins, Harry Maier (eds.), *Experiencing the Shepherd of Hermas*, Berlin,

in the church of Rome, although her exact office remains uncertain. The evidence concerning the role of deaconesses in the second century are regrettably limited and there is often confusion between the roles attributed specifically to deaconesses and widows. What can be discerned, however, suggests that the office of deaconesses was distinctly gendered: they assisted in liturgical functions such as the baptism of women, oversaw the lives of female members of the community, and provided instruction in Christian doctrine to other women.³⁰ All jobs that Grapte seems to perform in her community. The testimony of her office is particularly significant, since recent scholarship has uncovered a considerable body of evidence for deaconesses in the Eastern churches, whereas attestations of their presence in the West remain scarce until the fifth century and their office never took a clear shape.³¹ About Grapte, the author of the *Shepherd of Hermas* writes:

«But when I finish all the words, all the elects will then become acquainted with them through you. You will write therefore two books, and you will send the one to Clemens and the other to Grapte. And Clemens will send his to foreign countries, for permission has been granted to him to do so. And Grapte will admonish the widows and the orphans. But you will read the words in this city, along with the presbyters who preside over the Church».³²

The wording of the texts suggests that Clement and Grapte occupied comparable offices within the Christian community, as

De Gruyter, 2022; Luca Arcari, *Vedere Dio: le apocalissi giudaiche e protocristiane* (4. sec. a. C.-2. sec. d. C.), Roma, Carocci, 2020. It is important to underline that the role of women in apocalyptic texts is also visible at the level of powerful literary female images and visions, see Lynn Huber, *Thinking and Seeing with Women in Revelation*, London, T & T Clark 2015.

³⁰ For a complete documentary history of deaconesses, see Kevin Madigan, Carolyn Osiek, *Ordained Women in the Early Church: A Documentary History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2011, pp. 203-207.

³¹ *Ibidem*, pp. 148.

³² *Pastor of Hermas*, Vision 2, 4: ὅταν οὖν ἀποτελέσω τὰ ρήματα πάντα, διὰ σοῦ γνωρισθήσεται τοῖς ἐκλεκτοῖς πᾶσιν. γράφεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἐν Κλήμεντι καὶ ἐν Γραπτῇ. πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, ἐκεῖνῳ γάρ ἐπιτέτραπται. Γραπτῇ δὲ νοθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὄρφανούς. σὺ δὲ ἀναγγώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας. For the Greek edition, see K. Holl, *Epiphanius, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion*, Leipzig, Hinrichs, 1915; for the English translation, see Alexander Roberts, James Donaldson, and Alexander Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers Vol. 2*, Buffalo, NY, Christian Literature Publishing Co., 1885.

both were entrusted with instructing others in the meaning of the visions. In Grapte's case, her responsibility was to teach women and orphans— the assumption being that children would ordinarily have been instructed by their parents, while orphans received guidance from her as an appointed representative of the Christian community charged with their care. The term used to describe Grapte's mandate, *vouθετέω*, is not a technical term for teaching —hence its translation as “admonish”— but it nonetheless conveys the role of instructing others in the teachings delivered by Hermas.

Given the highly speculative, visionary, and allegorical nature of this apocalypse, one cannot entirely rule out the possibility that all the characters in the *Shepherd of Hermas* —including both Clement and Grapte— are purely literary creations. Even so, however, one important testimony remains: the author of the *Shepherd* regarded Grapte as a plausible and realistic figure, which strongly suggests that women could have held such a role within the Roman Christian community in the second century.

This passage also provides an early glimpse into women's participation in the transmission of books, a crucial avenue through which they contributed to the circulation of knowledge. In Grapte's case, a copy of the *Shepherd* was commissioned specifically for her teaching, implying that she already possessed, or at least had access to, a selection of texts for instructing those entrusted to her.³³

3. Teaching men and women: the cases of Marcellina and prophetesses of the New Prophecy

A few decades after Grapte, in the second half of the second century, we hear of another woman teaching publicly in Rome. According to Irenaeus, a certain Marcellina was active there during the pontificate of Anicetus (mid-second century), instructing adherents in a variant of Carpocrates' doctrines:

33 Women did circulate books in antiquity, sometimes even commissioned them specifically to their authors. For more information, see Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Haines-Eitzen focuses particularly on Marcella's correspondence with Jerome (as described in Jerome's *Epistles* 47 and 49) and on Juliana's pursuit of Symmachus' translation, as recounted in Origen's biography by Eusebius (*The History of the Church* 6, 17). I would add, however, that Grapte provides a similarly significant and highly relevant example of book circulation among early Christian women.

«Others of them [Carpocratians] employ outward marks, branding their disciples inside the lobe of the right ear. From among these also arose Marcellina, who came to Rome under [the episcopate of] Anicetus, and, holding these doctrines, she led multitudes astray. They style themselves Gnostics. They also possess images, some of them painted, and others formed from different kinds of material; while they maintain that a likeness of Christ was made by Pilate at that time when Jesus lived among them. They crown these images and set them up along with the images of the philosophers of the world that is to say, with the images of Pythagoras, and Plato, and Aristotle, and the rest. They have also other modes of honouring these images, after the same manner of the Gentiles».³⁴

Irenaeus does not dwell on biographical elements about Marcellina.³⁵ The available evidence is so limited that it remains uncertain whether the information should be attributed to the Carpocratians in general or more specifically to Marcellina's group. What can be stated with confidence is that Marcellina's teachings enjoyed a notable degree of success in Rome, enabling her to gather a substantial following. Irenaeus is not explicit about whether she taught both men and women, as he merely states –using a distinctly disparaging expression– that she led many/multitudes astray (*«multos exterminavit»*). Nevertheless, it is reasonable to assume that if her teaching had been directed exclusively toward women, Irenaeus would have emphasized this detail, since such a circumstance would have been unusual among Gnostic teachers. Moreover, both literary and epigraphic evidence indicate that Gnostic groups in second-century Rome –not only the Carpocratians but also the

34 Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 25, 6: *Alii vero ex ipsis signant, cauteriantes suos discipulos in posterioribus partibus extantiae dexteræ auris. Unde et Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset huius doctrinæ, multos exterminavit. Gnosticos se autem vocant; etiam imagines, quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato, ilio in tempore quo fuit Jesus cum hominibus. Et has coronant et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagoræ et Platonis et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt.* For the Latin texts, see Adelin Rousseau, Louis Doutreleau (eds.), *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre I*, Paris, Éditions du Cerf, 1979. For the English translation, see Alexander Roberts, William Rambaut (eds.), *From Ante-Nicene Fathers. Vol. 1*, Buffalo, NY, Christian Literature Publishing Co., 1885.

35 The literature on Marcellina is not particularly extensive, but all scholars agree on her historicity. For more information, see Nicola Denzey Lewis, *Women in Gnosticism*, in Joan Taylor, Ilaria Ramelli (eds.), *Patterns of Women's Leadership*, 109-129; David Litwa, *Carpocrates, Marcellina, and Epiphanes: Three Early Christian Teachers of Alexandria and Rome*, Milton Park, Abingdon-on-Thames, Routledge, 2022.

Valentinians— welcomed women into their intellectual Christian circles.³⁶ The practice of venerating both Christian and pagan images is particularly striking, as it finds no parallel in other reports of the Carpocratians and may therefore represent a feature unique to her circle. What is particularly noteworthy, however, is that the information about Marcellina does not appear in Pseudo-Hippolytus, who consulted and made use of *Against the Heretics* in composing his own polemical work,³⁷ whereas it reappears in Epiphanius's *Panarion*.³⁸ On this basis, Gregory Snyder has argued that Irenaeus's note on Marcellina was a later addition to his own work. According to Snyder's reconstruction, Pseudo-Hippolytus would have known an earlier redaction of Irenaeus' *Against the Heretics*, one that lacked the reference to Marcellina, while Epiphanius would have known the revised version. Snyder therefore regards the report as historically reliable.³⁹ Such an appeal to a *lectio difficilior* seems unconvincing, since there is no independent evidence to suggest the existence of two versions of Irenaeus' *Against the Heretics*. It seems to me far more likely that Pseudo-Hippolytus simply did not consider the information on Marcellina particularly significant and therefore omitted it from his account of the Carpocratian group.

Marcellina's teaching activity is also attested by Celsus, most likely independently of Irenaeus:

«He says that some are also Sibyllists, perhaps because he misunderstood some who were criticizing people who think the Sibyl a prophetess, and called the latter Sibyllists. Then he pours on us a heap of names, saying that he knows of some also who are Simonians, who reverence as teacher Helena or Helenus and are called Helenians, [...] Celsus knows also of Marcellians who follow

36 Evidence for the presence and participation of Gnostic women in second-century Rome appears in a few fragmentary yet significant epigraphical sources. Among these, Flavia Sophe and Ioulia Eavaresta are noteworthy, suggesting that women of social standing held roles as initiates within Gnostic communities. Both women are commemorated in funerary inscriptions from the Via Latina. For a more detailed study, see Margherita Guarducci, *Valentiniani a Roma: ricerche epigrafiche ed archeologiche*, «Römische Abteilung» 80, 1973, pp. 169-189; Gregory Snyder, *A Second-Century Christian Inscription from the Via Latina*, «Journal of Early Christian Studies» 19:2, 2011, pp. 157-195.

37 Pseudo-Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 7, 32, 8.

38 Epiphanius, *Panarion* 27, 6, 1 and 27, 6, 8-11.

39 Gregory Snyder, “She Destroyed Multitudes”: *Marcellina’s Group in Rome*, in Ulla Tervahauta (ed.), *Women and Knowledge*, pp. 39-61.

Marcellina, and Harpocratians who follow Salome, and others who follow Mariamme, and others who follow Martha».⁴⁰

According to Origen, Celsus was aware of several Christian groups founded by women and listed six: the Helenians, the Marcellinians, the Sibyllists, the Harpocratians, and the followers of Mary and Martha. Celsus does not specify whether he had direct knowledge of these groups or merely read about their existence, and Origen himself claims to have long searched for evidence of their existence without success. Apart from Marcellina, none of the women-led Christian groups mentioned by Celsus are attested in other extant sources.⁴¹

In the second century we also hear of women prophesying—and likely teaching publicly and writing—during Christian gatherings attended by both men and women. The movement known as the New Prophecy, generally regarded as having originated in Asia Minor with Montanus (and therefore also referred to as Montanism), counted among its leaders two prominent prophetesses, Priscilla and Maximilla. A third figure, Quintilla, is often included among the major leaders, though most scholars agree that her ministry took place several decades later than that of the other two.⁴² Most of

40 Origen, *Against Celsus* V, 61-62: Εἶπε δέ τινας εἶναι καὶ Σιβυλλιστάς, τάχα παρακούσας τινῶν ἐγκαλούντων τοῖς οἰομένοις προφήτην γεγονέναι τὴν Σιβυλλαν καὶ Σιβυλλιστάς τοὺς τοιούτους καλεσάντων. Εἴτα σωρόν καταχέων ἡμῶν ὄνομάτων φησίν εἰδέναι τινάς καὶ Σιφωνιανός, οἱ τὴν Ἐλένηη ἥτοι διδάσκαλον Ἐλένον σέβοντες Ἐλενιανοὶ λέγονται. [...] Κέλσος μὲν οὖν οἴδε καὶ Μαρκελλιανός ἀπὸ Μαρκελλίνας καὶ Ἀρποκρατιανοὸς ἀπὸ Σαλώμης καὶ ἄλλους ἀπὸ Μαριάμμης καὶ ἄλλους ἀπὸ Μάρθας. For the Greek text, see Marcel Borret, *Origène. Contre Celse (tome III)*, Paris, Éditions du Cerf 1969. For the English translation, see Origen, *Contra Celsum*, transl. by Henry Chadwick, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

41 For more information on these women, see the forthcoming publication of Lavinia Cerioni, *Donne gnostiche: tra mito e realtà*, Atti del convegno *Poetesse, patroni, lettrici, sante. Donne e testi nel mondo mediterraneo antico*, Alma Mater Studiorum — Università di Bologna, 10-12 settembre 2025.

42 The link between leadership and prophecy is object of lively debate in recent scholarship, especially in the case of women. To explore further this topic, see Luca Arcari, *A Male Colonization of a Female Visionary Body: The “Montanist” Prophetess in Tertullian’s *On the Soul* 9,4*, in Maria Dell’Isola (ed.) *Female Authority and Holiness in Early and Medieval Christianity*, Berlin, De Gruyter, 2025, pp. 29-41; Ead., “*In forma di donna venne a me Cristo e mi instillò la sapienza*” (*Epiph.*, *haer.* 49, 1, 3): leadership femminile e gerarchia ecclesiastica nella letteratura eresiologica, in *Masculum et feminam creavit eos* (*Gen.* 1, 27): *paradigni del maschile e femminile nel cristianesimo antico*, Roma, Nerbini, 2019, pp. 209-2016; Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, New York, Cambridge University Press, 1996.

the information on these women comes from Tertullian's writings,⁴³ where he reports some of their sayings and teachings; additional information, as is often the case, comes from their opponents.⁴⁴ All sources generally agree that both women began to prophesy in the same frenetic manner as Montanus, and that their prophetic charisma manifested through ecstatic trances accompanied by short statements. As in the case of Marcellina, nothing in their teachings suggests that they are gendered and/or envisioned for women alone, suggesting a mixed audience for their prophecies. The central theological and ethical themes that shaped Priscilla and Maximilla's oracles were moral rigor, ecstatic revelation, eschatological expectation, and the prophets' self-legitimation as instruments of divine speech. Priscilla's oracles emphasize ascetic purity and visionary experience as prerequisites for receiving divine revelation. Her sayings announce the descent of the New Jerusalem at Pepuza –a key Montanist eschatological motif. Maximilla's oracles, by contrast, focus on defining and defending her prophetic authority. Through legitimizing formulas such as «Hear not me, but hear Christ!»,⁴⁵ she presents herself as a vessel of divine utterance thus legitimizing her prophetic charisma.⁴⁶ Her speeches express both a defensive response to accusations of false prophecy and the dramatic eschatological claim that, with her death, prophecy itself will cease and the end will come.⁴⁷

43 Information about Priscilla's and Maximilla's teachings is scattered in many of his works, see Tertullian, *On the resurrection of the flesh* 11, 2 and id., *Exhortation to chastity* 10, 5.

44 Origen, *Commentary on 1 Corinthians*, fragment 74; Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 8, 12 e 8, 19; Epiphanius, *Panarion* 49; Eusebius, *History of the Church* 5, 16, 7-10. For a detailed study of the opponents of Montanism, see William Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, New York, Brill, 2007.

45 Epiphanius, *Panarion* 48,12,4: μοῦ μὴ ἀκούσῃτε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε. For the Greek text, see Karl Holl (ed.), *Epiphanius, Panarion*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915–1933. The translation is mine.

46 This prophetic formula is fairly frequent in prophetic movements and functions as a “legitimization formula,” serving to authenticate prophetic authority through the assertion that the divinity communicates directly through the prophet, see David Edward Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1983, pp. 70-71.

47 For a complete list and detailed analysis of the Prisca's and Maximilla's oracles, see Maria Dell'Isola, *L'ultima profetia. La crisi montanista nel cristianesimo antico*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2020, pp. 51-73. Dell'Isola thus interprets their combined teachings as articulating a coherent Montanist theology centered on ascetic purity, divine inspiration through ecstatic experience, and the expectation

Priscilla's and Maximilla's prophetic charisma was not outright denied by their opponents, who appeared more concerned with the manner in which their prophecies were delivered than with their actual capacity to prophesy. For instance, Origen regarded their role as public instructors –rather than as prophetesses– as improper for women:

«For insofar as all speak and can speak if a revelation should come to them (1 Cor 14:30–31), he [Paul] says: “Let the women be silent in the churches” (1 Cor 14:34). But the disciples of the women, who were instructed by Priscilla and Maximilla, not by Christ the husband of the bride (John 3:29), were not obedient to this command. [...] Therefore, even though a woman be granted to be a prophetess by a prophetic sign, nevertheless she is not permitted to speak in church. When Mariam the prophetess spoke, she was leading some women».⁴⁸

It is noteworthy that Origen regarded the prophetic gift as belonging equally to women and men, yet he carefully distinguished this function from that of the teacher or presbyter –offices he considered reserved for men authorized to speak publicly in Christian assemblies. Although Origen clearly affirmed the equal spiritual worth, intellectual capacity, and dignity of women, and counted many women among those he deeply respected, he nonetheless did not endorse their exercise of public leadership over men.⁴⁹

of imminent eschatological fulfilment.

48 Origen, *Commentary on 1 Corinthians*, fragment 74: ‘Ως γάρ πάντων λεγόντων καὶ δυναμένων λέγειν, ἐὰν ἀποκάλυψις αὐτοῖς γένηται, φησίν Αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν. ταύτης δὲ τῆς ἐντολῆς οὐκ ἥσαν οἱ τῶν γυναικῶν μαθηταί, οἱ μαθητευθέντες Πρισκίλλῃ καὶ Μαξιμίλλῃ, οὐ χριστοῦ τοῦ ἀνδρὸς τῆς νύμφης [...] . ἵνα οὖν καὶ δοθῇ ἐκ σημείου προφητικοῦ εἴναι προφήτις γυνή, ἀλλ’ οὐκ ἐπιτρέπεται ταῦτη λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ. ὅτε ἐλάλησε Μαριάμ ἡ προφήτις ἄρχουστα ἦν τινων γυναικῶν: For the Greek text, see Claude Jenkins, *Documents: Origen on I Corinthians*, «Journal of Theological Studies» 1908, pp. 9-10s. For the English translation, see Patricia Cox Miller, *Women in Early Christianity*, p. 36.

49 For more accurate representations of Origen's female theological anthropology, see Emanuela Prinzivalli, *La donna, il femminile e la Scrittura nella tradizione origeniana*, in Kari Elisabeth Børresen, Emanuela Prinzivalli (eds.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, 77-96; Lavinia Cerioni, *Origen, Valentinianism and Women's Role*, «Patristica Nordica Annuario» 38, 2023, pp. 79–95 and Monnica Klöckener, *The Samaritan Woman in Origen's Commentary on John Seen from a Modern Perspective of Human Dignity*, in Alfons Fürst (ed.), *Perspectives on Origen and the History of his Reception*, Münster, Aschendorff 2021, pp. 67–80. For a biographical reconstruction of the women in Origen's life and the roles they held, see Lavinia Cerioni, *Patrons, Students, Intellectuals, and Martyrs: Women in Origen's Life and Eusebius'*

Moving beyond Origen's account, other historical sources suggests that women belonging to the New Prophecy movements also held ecclesiastical offices, such as serving as deaconesses, participating in baptism, and even holding presbyterial offices.⁵⁰ According to a widely accepted scholarly view, a woman named Ammion –known from an inscription dated around the third century⁵¹ was ordained as a presbyter in Carthage, where distinctions between proto-Catholic and Montanist communities were far from clear. A similar case is that of the “unnamed woman from Cappadocia,” denounced by Firmilian in his letter to Cyprian of Carthage for engaging in priestly activity.⁵²

Another interesting aspect of Prisca and Maximilla’s teaching regards the fact that their sayings were likely written down, copied, and circulated among their disciples. This is, for example, the charge levelled against them by the anonymous fourth century author of the *Debate of a Montanist and an Orthodox Christian*:

«The Montanist: “Is it because Priscilla and Maximilla composed books that you do not receive them?” The Orthodox: “It is not only for this, but also because they were false prophetesses with their leader Montanus”».⁵³

Biography, «Open Theology» 11:1, 2025.

50 Epiphanius, *Panarion* 49, 2, 5-6 contests explicitly this practice among Montanist communities. For more information on women leaders in Montanism, see William Tabbernee, *Women Office Holders in Montanism*, in Joan Taylor, Ilaria Ramelli (eds.), *Patterns of Leadership*, pp. 151-179, where he surveys previously disregarded epigraphical evidence.

51 Kevin Madigan, Carolyn Osiek, *Ordained Women*, pp. 169-70.

52 Firmilian, *Letter to Cyprian of Carthage* 75, 10: «And that woman (from Cappadocia) who earlier, through the tricks and deceits of the devil, was attempting many things for the deception of the faithful, among other things by which she had deceived very many also frequently dared this, that, with an invocation not considered invalid, she pretended to sanctify the bread and to celebrate the Eucharist and she offered the Sacrifice to the Lord, not without the rite of the customary commendation; usurping the accustomed and lawful words of interrogation, she also baptized many that nothing might seem to differ from ecclesiastical rule.» See Kevin Madigan, Carolyn Osiek, *Ordained Women*, pp. 181-183.

53 Anonymus, *Debate of a Montanist and an Orthodox Christian* V, 9: Μ. Διὰ τί δὲ καὶ τάς ἀγίας Μαζιμιλλαν καὶ Πρίσκηλλαν ἀποστρέψθε καὶ λέγετε μὴ ἔχον εἶναι προφῆτεύειν γυναιξίν; Οὐ διά τοῦτο μόνον, ἀλλ’ ὅτι καὶ φευδόπροφήτες γεγόναστι μετὰ τοῦ ἔξαρχου αὐτῶν Μοντανοῦ. For the Greek texts, see Gerhard Ficker, *Widerlegung eines Montanisten*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 26, 1905, pp. 449-458. For the English translation, see Patricia Cox Miller, *Women in Early Christianity*, p. 38.

This represents a unique case of female teachings being transmitted in a written form, as instances of women's authorship in early Christianity are exceedingly rare. In the first five centuries of Christianity, we have only three attested cases: the *Passio* of Perpetua and Felicitas,⁵⁴ the pilgrimage account of Egeria of Spain in the late fourth century; and, from roughly the same period, the *Cento* of Faltonia Betitia Proba, who reinterpreted Scripture by weaving it together with verses from Virgil's *Aeneid*, *Georgics*, and *Elegies*.⁵⁵

Despite all the opposition, Montanist women appear to have publicly instructed their disciples concerning their visions in a period that spans between the second to the fourth century. In doing so, they seem to have moved beyond the customary restriction of women teaching only other women.

4. Conclusion

The limited yet significant evidence for women's participation in the production and transmission of knowledge during the first centuries of Christianity reveals a far more complex reality than traditionally assumed. The evidence available suggests that, unlike the case of men, women's knowledge production was expressed also

⁵⁴ The question of Perpetua's authorship is particularly intriguing, as her work would represent the earliest known Christian text written by a woman. Perpetua was likely a Montanist martyr—though her affiliation has been contested—whose narrative is interwoven with a series of prophetic visions. Her figure has generated extensive scholarly debate, especially regarding her position within the Carthaginian community and whether she truly authored her own account or whether her supposed authorship served as a rhetorical device employed by the anonymous Montanist editor of the *Passio*. Despite clear evidence of editorial intervention, the text retains distinctive features that set it apart from martyrdom narratives composed by men. Notably, the *Passio* offers sustained reflection on motherhood, yet in a way that resists the traditional ideal of the virtuous mother; it explicitly addresses breastfeeding and portrays women's bodies as transformed through pregnancy. Taken together, these elements strongly suggest that Perpetua herself was indeed the author. On the complex redactional history of the *Passio*, see Petr Kitzler, *From Passio Perpetuae to Acta Perpetuae: Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church*, Berlin, Walter de Gruyter, 2015; Stephanie Cobb and Andrew Jacobs, *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*, Oakland, University of California Press, 2021.

⁵⁵ For a detailed analysis of these women's authorship and discussion of previous scholarship, see Robin Darling Young, *The Lady Advances: The Voices of Women in Early Christianity*, «Journal of Early Christian Studies» 31, 2023, n. 3, pp. 263–282. For the praxes related to female writing, see Kim Haines-Eitzen, *The Gendered Palimpsest: Women, Writing, and Representation in Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

in private contexts: where men taught in city squares and schools, women taught in houses and intimate gatherings, where men sought to leave a written record for posterity, women relied heavily on oral transmission of information; and where men signed their works to claim recognition and accountability, women concealed or mystified their authorship (or it was done so by other male authors). Women engaged in Christian life through avenues distinct from those dominated by men, particularly in the Christian movement's formative period. Their restricted access to teaching positions and leadership roles was not uniquely Christian but reflected the broader Graeco-Roman patriarchal norms that Christian leaders largely adopted and reinforced.

In the first century, women's spaces –domestic gatherings, women-only assemblies, and household churches– were centers of lively intellectual and spiritual activity. Within these contexts, women contributed to the formation and spread of Christian teaching: they instructed children and other women, led and financed house churches, and, in some cases, studied in catechetical schools. Women of the upper classes, about whom we have more evidence, often possessed sufficient education to engage in theological debates, even if primarily as auditors or interlocutors of male teachers. Educated matrons, for instance, are known to have conversed with thinkers such as Valentinus, Justin, and Origen.

By the second and third centuries, alongside "patriarchally compatible" forms of participation such as domestic teaching –which continued in other "private" women-only spaces⁵⁶ we encounter women who operated at or beyond the boundaries prescribed by their culture. Figures such as Grapte in the *Pastor of Hermas* –likely a deaconess with an official teaching role in the Roman community—suggest that some women exercised recognized authority outside the domestic sphere. Others, like the Carpocratian teacher Marcellina and the prophetesses Priscilla and Maximilla of the New Prophecy, publicly instructed both men and women, gathered substantial followings, and wielded considerable spiritual influence.

The evidence presented here calls for a critical reassessment of the so-called "myth of the golden age," which envisions women

56 Particularly significant are the cases discussed by Nicola Denzey Lewis, *The Bone Gatherers. The Lost Worlds of Early Christian Women*, Boston, Beacon Press, 2007, which concern women-only spaces in the Roman catacombs of the fourth century.

in the earliest Christian communities as uniquely active and later silenced. Instead, it invites us to recognize a more continuous, if often obscured, tradition of female intellectual and spiritual agency one that compels a rethinking of long-standing paradigms about gender, authority, and knowledge transmission in early Christianity.

Abstract: This article proposes an overview of the role of women in the production, transmission, and reception of knowledge during the first three centuries of Christianity. Challenging scholarship that frames early Christianity as a “golden age” of women’s emancipation, my research shows that women’s engagement with knowledge formed a parallel, often concealed and underground network of learning and teaching across the first three centuries. Drawing on literary, epigraphic, and material sources, the study examines female figures such as Priscilla, Grapte, Marcellina, and the prophetesses of the New Prophecy. It highlights how women taught primarily within domestic or female-only contexts, yet occasionally transgressed gendered boundaries by teaching men and authoring theological texts. The article also considers women’s roles as patrons, copyists, and intellectual interlocutors in Christian communities. By reconstructing these fragmented traces, the study reveals that early Christian women contributed significantly to the shaping and dissemination of theological and philosophical knowledge, despite patriarchal constraints that sought to marginalize their voices. Ultimately, it argues for recognizing women’s intellectual agency as integral to the broader history of Christian thought.

L’articolo propone una visione d’insieme del ruolo delle donne nella produzione, trasmissione e ricezione del sapere nei primi tre secoli del cristianesimo. Mettendo in discussione una linea interpretativa che individua un “mito dell’età dell’oro” nel cristianesimo delle origini — secondo la quale le donne avrebbero goduto di un grado di emancipazione maggiore rispetto ai secoli successivi — l’articolo sostiene che l’impegno femminile nei confronti del sapere costituì una rete parallela, spesso nascosta in contesti privati, di apprendimento e insegnamento lungo tutto l’arco dei tre secoli. Basandosi su fonti letterarie, epigrafiche e materiali, lo studio analizza figure femminili come Priscilla, Grapte, Marcellina e le profetesse della Nuova Profezia. Si rileva che, sebbene l’insegnamento femminile avvenisse prevalentemente in spazi domestici o tra donne, non mancarono casi in cui esse insegnarono agli uomini ed elaborarono testi teologici. L’articolo considera inoltre i ruoli delle donne come patronesse, copiste e interlocutrici intellettuali all’interno delle comunità cristiane. Attraverso la ricostruzione di queste tracce frammentarie, lo studio mostra come le donne cristiane dei primi secoli abbiano contribuito in modo significativo alla formazione e alla diffusione del sapere teologico e filosofico, nonostante i vincoli patriarcali che cercarono di emarginare le voci. In conclusione, si afferma che il contributo delle donne alla formazione e alla diffusione del pensiero cristiano meriti pieno riconoscimento storiografico della sua specificità.

Keywords: early Christianity; women’s teaching; Grapte; Marcellina; New Prophecy; cristianesimo primitivo; insegnamento femminile; Grapte; Marcellina; Nuova Profezia.

Biodata: Lavinia Cerioni is a Tenure-track Assistant Professor (RTT) at Sapienza University of Rome, in the Department of History, Anthropology, Religions, Art, and Performing Arts (SARAS). Her research focuses on ancient Christianity, with specific

expertise in biblical exegesis, the history of women, and the Alexandrian tradition. She has directed and is directing several national and international projects: she held a Marie Skłodowska-Curie Individual Fellowship for the project Origen on Gender (OriGen) and an AUFF Nova Fellowship for the project Early Christian Metaphors at Aarhus University (Denmark). She is currently Principal Investigator of a FIS Starting Grant FEMALE - Feminine Metaphors and Allegories: Uncovering Layers of Meaning in Early Christianity at Sapienza University of Rome (FEMALE- Macrosettore SH - Social Sciences and Humanities - Schema di finanziamento "Starting Grant" Codice Progetto FIS-2023-02153- CUP B53C24009690001). Her most recent contributions to women's history include a monograph *Revealing Women. Feminine Imagery in Gnostic-Christian Texts* (Brepols, 2021) and the edition of the collective journal special issue *Gendered Allegories. Origen of Alexandria and the Representation of the Feminine in Patristic Literature* (Open Theology, 2024).

Lavinia Cerioni è ricercatrice in tenure track (RTT) presso l'Università "La Sapienza" di Roma, nel Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo (SARAS). Le sue ricerche si concentrano sul cristianesimo antico, con una specifica competenza in esegeti biblica, storia delle donne e tradizione alessandrina. Ha diretto e dirige diversi progetti nazionali e internazionali: ha ottenuto una Marie Skłodowska-Curie Individual Fellowship per il progetto Origen on Gender (OriGen) e una AUFF Nova Fellowship per il progetto Early Christian Metaphors presso l'Università di Aarhus (Danimarca). Attualmente è Principal Investigator di un FIS Starting Grant, FEMALE - Feminine Metaphors and Allegories: Uncovering Layers of Meaning in Early Christianity, presso Sapienza Università di Roma (FEMALE- Macrosettore SH - Social Sciences and Humanities - Schema di finanziamento "Starting Grant" Codice Progetto FIS-2023-02153- CUP B53C24009690001). Tra i suoi più recenti contributi alla storia delle donne si segnalano la monografia *Revealing Women. Feminine Imagery in Gnostic-Christian Texts* (Brepols, 2021) e la curatela del volume collettaneo *Gendered Allegories. Origen of Alexandria and the Representation of the Feminine in Patristic Literature* (Open Theology, 2024).

DONATELLA TRONCA*

«Allora Maria prenderà il tamburello e animerà alla danza le vergini».

Paradigmi femminili di danza e conoscenza nel cristianesimo¹

Nella sua molteplicità di significati e di funzioni, la danza si offre come un linguaggio privilegiato di narrazione culturale e religiosa, in particolare quando a darle forma sono i corpi delle donne. Nel cristianesimo, a partire dai primi commenti al testo biblico, essa appare insieme come gesto carismatico e veicolo di sapere spirituale, ma anche come stigma di alterità e devianza.² La danza liturgica e devazionale, ispirata alla *choreia* platonica, indicata dal filosofo come perfetto metro di vita comunitaria ed elemento fondamentale nell’educazione dell’essere umano nella sua complessità, è descritta

* Università degli studi di Bologna, Italy
donatella.tronca2@unibo.it; ORCID 0000-0002-9998-637X

1 Questo articolo si iscrive nella cornice del progetto di ricerca *Mujeres danzantes, idolatría y ritos: cultura visual e historia cultural de la danza en la larga Edad Media*: MUDANZA, PID2022-140028NB-I00.

2 Per una panoramica di carattere generale sull’ampia questione della relazione tra danza e cristianesimo nella forbice temporale presa in considerazione, cfr. Donatella Tronca, *Christiana choreia. Danza e cristianesimo tra Antichità e Medioevo*, Roma, Viella, 2022; Ruth Webb, *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, Cambridge, MA/London, Harvard University Press, 2008; Kathryn Dickason, *Ringleaders of Redemption. How Medieval Dance Became Sacred*, Oxford, Oxford University Press, 2021. Per la prima età moderna è imprescindibile il riferimento ad Alessandro Arcangeli, *Davide o Salomè. Il dibattito europeo sulla danza nella prima età moderna*, Treviso-Roma, Fondazione Benetton Studi e Ricerche-Viella, 2000; gli studi di Arcangeli hanno infatti fornito le basi metodologiche per gran parte delle ricerche successive, anche in rapporto alle epoche precedenti.

dai Padri della Chiesa come imitazione dei movimenti angelici.³ Nel passo del *De virginibus* che fornisce il titolo a questo contributo – «Allora Maria prenderà il tamburello e animerà alla danza le vergini» –, Ambrogio rilegge la danza di Miriam sorella di Mosè (*Es 15, 19-20*) come prefigurazione della danza delle vergini guidate dalla Vergine per eccellenza, simbolo di unione mistica e accesso privilegiato al divino.⁴ In questo contesto, la danza diventa trasmissione di sapere profetico, una forma di conoscenza incarnata e comunitaria.⁵

Tuttavia, la stessa danza che celebra la grazia e la spiritualità femminile può essere ribaltata in chiave negativa. Questo tipo di narrazione che, in positivo, metteva al centro la sfera femminile, offriva un paradigma che si prestava assai docilmente al rovesciamento, soprattutto in relazione alla più generale concezione di inferiorità che si aveva della donna e di chi effettivamente operava nelle arti sceniche.⁶ E in questa narrazione rovesciata, alle danzatrici non veniva più attribuita una forza comunicativa con Dio ma, al contrario, con la sfera demoniaca, magica, idolatratica e maledetta. Le danzatrici, soprattutto quelle legate alla scena teatrale e alla pantomima, vengono presentate come detentrici di un sapere demoniaco e assimilate a prostitute, possedute ed eretiche; più tardi, a partire dalla prima età moderna, anche a streghe e istiche.⁷

³ Per un'analisi dettagliata del legame in Platone tra la danza e il concetto di cittadinanza, cfr. Lucia Prauscello, *Performing Citizenship in Plato's Laws*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 105-122.

⁴ Ambrogio, *De virginibus* 2, 2, 17 (ed. Franco Gori, in *Biblioteca Ambrosiana* 14, 1, 1989, pp. 100-240; trad. it. *Le vergini*, in Giovanni Coppa (a cura di), *Opere*, Torino, UTET, 1969).

⁵ Riflette ampiamente sulla relazione tra l'immagine della danza (cosmica) e la conoscenza, James Miller, *Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1986.

⁶ Sulla generale condizione della donna nel mondo romano, cfr. Francesca Cenerini, *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna, Il Mulino, 2002; Maria Pia Baccari, *Alcune osservazioni sulla condizione della donna nel sistema giuridico-religioso romano*, in *Fides, humanitas, ius. Studi in onore di Luigi Labruna*, Napoli, Editoriale scientifica, 2007, pp. 253-263; Felice Mercogliano, *La condizione giuridica della donna romana: ancora una riflessione*, «TSDP», 4, 2011, pp. 1-41; Gillian Clark, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

⁷ Per una panoramica su questi ultimi aspetti, si veda: Isabella Gagliardi, Licia Buttà (a cura di), *Dancing in the Dark: la danza come espressione dell'oscurità (secoli XIII-XVII)*, «Riforma e movimenti religiosi», 16, 2024; Gaia Prignano, *La danza nei rituali sabbatici: un excursus nell'immaginario europeo fra Cinque e Seicento*, in Licia Buttà, Luigi Canetti, Donatella Tronca (a cura di), *Schemata, formae e rituali coreutici tra Antichità, Medioevo ed Età moderna*, «Mantichora. Italian Journal of Performance Studies», 10, 2020, pp. 101-126.

È significativo osservare come questa narrazione si costruisca costantemente attraverso lo sguardo maschile, che assegna significati e giudizi al gesto femminile, trasformando il carisma in marchio d'infamia.

Le riflessioni che seguono affrontano questo tema prendendo in esame alcune figure e fonti emblematiche del cristianesimo tardoantico e medievale. Si tratta di narrazioni che, pur provenendo da contesti apparentemente lontani, si intrecciano attorno a quattro fili conduttori comuni: donne, danza, religione e conoscenza.

1. Salomè e le altre: corpi di donne danzanti tra infamia e potere

Quando si considerano i rapporti tra cristianesimo e danza, una frase torna con particolare insistenza: «Dove c’è la danza, là c’è il diavolo». L’espressione si legge in un’omelia sul Vangelo di Matteo pronunciata nel IV secolo da Giovanni Crisostomo.⁸ Questa condanna, ripresa più tardi dai detrattori della pratica coreutica anche nella latinità medievale, conobbe una vasta fortuna ed è stata spesso impiegata, senza le necessarie precisazioni, per riassumere la posizione cristiana nei confronti della danza. Negli stessi anni di Crisostomo, un altro autorevole padre della Chiesa, Basilio di Cesarea, esaltava invece come massima gloria e benedizione l’imitazione sulla terra della danza degli angeli.⁹ Per comprendere quella che è stata spesso percepita come una contraddizione, o semplicemente ridotta a mera espressione di metafore astratte, è necessario analizzare in prospettiva storico-semantica i diversi termini utilizzati nella Tarda Antichità per designare un insieme eterogeneo di pratiche che oggi traduciamo con il termine danza.

Se consideriamo gli originali greci dei passi patristici appena menzionati, appare subito evidente come Crisostomo e Basilio usino due termini diversi per indicare la pratica coreutica: *orchesis* nel testo di Crisostomo; *choreia* in quello di Basilio. Analizzando la storia del significato dei concetti, la semantica storica permette di evidenziare come i termini non siano mai neutri, e come i significati attribuiti alle parole siano un prodotto della storia culturale.

⁸ Giovanni Crisostomo, *In Matthaeum homilia* 48, 3: Ἐνθα γὰρ ὅρχησις, ἐκεὶ διάβολος (*Patrologia Graeca* 58, 491).

⁹ Basilio di Cesarea, *Epistola* 2, 2: Τί οὖν μακαριώτερον τοῦ τὴν ἀγγέλων χορείαν ἐν γῇ μιμεῖσθαι (ed. Yves Courtonne, *Saint Basile. Lettres*, I, Paris, Les Belles Lettres, 1957).

Quando Crisostomo diceva «dove c'è l'*orchesis* là c'è il diavolo» stava descrivendo la *performance* di Salomè (*Matteo* 14, 6-12; *Marco* 6, 22-25). Sarebbe sbagliato leggere questa affermazione unicamente con lo sguardo anacronistico di una condanna vittoriana che non poteva appartenere all'immaginario tardoantico, perché quella che Crisostomo sta condannando non è banale lussuria, ma la spettacolarità con il fine negativo della danza della principessa biblica.¹⁰ Nello spettro semantico greco tardoantico il termine *orchesis* fa riferimento alla pratica pantomimica, e lo stesso termine *orchestes* sembra avere maggiore diffusione in concomitanza con il successo di questa forma di spettacolo, e per chiunque intendesse chiamarsi cristiano questo mestiere era semplicemente inammissibile.¹¹ È importante sottolineare come la pratica pantomimica fosse considerata un mestiere vile e infamante anche dai non cristiani e come le donne di spettacolo fossero assimilate alle prostitute, tanto a livello normativo quanto sociale. Salomè stessa sembra essere vittima della sua danza: la fanciulla, infatti, non viene nemmeno mai menzionata per nome nel testo biblico, e appare come un mero corpo privo di identità nelle mani delle macchinazioni della sua incestuosa madre Erodiade.¹² Erode, dal canto suo, sembra quasi assumere un ruolo passivo: legato da un giuramento pronunciato davanti ai convitati, appare riluttante ma costretto ad assecondare la richiesta, quasi a malincuore, lasciando che sia la volontà della donna a prevalere. In questo scenario, la madre manipolatrice non solo determina l'esito tragico della vicenda, ma trasmette alla figlia una forma di conoscenza che passa attraverso la danza, utilizzata come strumento di seduzione e di potere.

In generale, era proprio questo il modo in cui erano viste le danzatrici nel mondo romano-imperiale, e quindi nel mondo di Crisostomo: esseri senza diritti, meri corpi da plasmare per il piacere

10 Sulla danza di Salomè, cfr. Ruth Webb, *Salome's Sisters: The Rhetoric and Realities of Dance in Late Antiquity and Byzantium*, in Liz James (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, London-New York, Routledge, 1997, pp. 119-148; Barbara Baert, *The Dancing Daughter and the Head of John the Baptist (Mark 6: 14-29) Revisited. An Interdisciplinary Approach*, «Louvain Studies», 38, 2014, pp. 5-29.

11 Per un approfondimento sulla questione, cfr. Donatella Tronca, *To Be or Not to Be Part of the vita scaenica. Religious and Juridical Perspectives on the Status of Dancers and Performers in Late Antiquity*, «Mythos. Rivista di Storia delle Religioni», 15, 2021, pp. 188-203.

12 Il nome di Salomè appare per la prima volta nelle *Antiquitates Judaicae* 18, 136 di Giuseppe Flavio (ed. Benedikt Niese, in *Flavii Iosephi opera*, vol. 1-4, Berlin, Weidmann, 1887-1892 [rist. 1955]).

dell’aristocrazia senatoria. Questa dinamica offre un’evidenza concreta di una condizione di grave marginalità, anche giuridica, delle donne che danzavano e che, verosimilmente, trasmettevano all’interno di gruppi più o meno coesi le loro conoscenze e i saperi tecnici legati alle *performance* in cui si esibivano. Si trattava di associazioni che non rappresentavano semplici corporazioni di mestiere, ma svolgevano anche funzioni di riconoscimento e sostegno sociale, solidarietà interna e rappresentanza.¹³

In questo senso, le fonti relative a Teodora –dapprima danzatrice, poi moglie dell’imperatore Giustiniano– anche se appaiono quantitativamente scarne, si configurano come una forma di narrazione particolarmente significativa ed emblematica per il nostro discorso.¹⁴ Procopio di Cesarea la descrive con toni diffamatori, associandola alla falsità teatrale e alla dimensione demoniaca.¹⁵ Il testo di Procopio rientra nel genere dell’invettiva (*psogos*) e i pettegolezzi che narra, conditi anche da notevoli esagerazioni parodiche, hanno l’intento di diffamare l’intera corte imperiale; essi contengono «rimproveri e scherno verso Giustiniano imperatore e Teodora, sua moglie, nonché verso lo stesso Belisario

13 Sul tema, in particolare sulle *sociae mimae*, cfr. Evelyn Fertl, *Mimenvereine und Collegia*, in Ead., *Von Musen, Miminnen und leichten Mädchen... Die Schauspielerin in der römischen Antike*, Wien, Braumüller, 2005, pp. 57-66; Live Hov, *The First Female Performers: Tumblers, Flute-girls, and Mime Actresses*, «New Theatre Quarterly», 31, 2, 2015, pp. 129-143; Ruth Webb, *Female Entertainers in Late Antiquity*, in Patricia Easterling, Edith Hall (eds.), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 282-303; Edward J. Jory, *Associazioni di attori a Roma* [1996], in Nicola Savarese (a cura di), *Teatri romani. Gli spettacoli nell’antica Roma*, Imola, Cue Press, 2015, pp. 194-228.

14 La bibliografia su questi personaggi è molto vasta; per una panoramica di carattere generale cfr., almeno, Giorgio Ravegnani, *Teodora. La cortigiana che regnò sul trono di Bisanzio*, Roma, Salerno Editrice, 2016; Paolo Cesaretti, *Teodora. Ascesa di una imperatrice*, Milano, Mondadori, 2003; Lynda Garland, *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, London, Routledge, 1999, pp. 11-39. Si riprendono, di seguito, alcune riflessioni pubblicate in Donatella Tronca, *Da Bassilla di Aquileia a Teodora di Bisanzio: attrici e ballerine nel Tardoantico cristiano*, «Greek and Roman Musical Studies», 13, 2, 2025, pp. 344-366, cui si rimanda anche per ulteriori approfondimenti bibliografici.

15 Procopio, *Storie segrete*, ed. Fabrizio Conca, versione italiana di Paolo Cesaretti, Milano, Rizzoli, 2024¹² [1996]. Sull’autore, le sue opere e il più generale contesto, cfr. Averil Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, London, Routledge, 1996 [1985]; Mischa Meier, Federico Montinaro (eds.), *A Companion to Procopius of Caesarea*, Leiden-Boston, Brill, 2022. Sulla relazione tra Procopio e Teodora, cfr. Hans-Georg Beck, *Lo storico e la sua vittima. Teodora e Procopio*, Roma-Bari, Laterza, 1988 [ed. or. 1986].

e la di lui consorte».¹⁶ Le origini modeste di queste donne offrivano terreno fertile al pettegolezzo di corte e alla diffamazione letteraria: Procopio le evoca per dipingere mariti deboli, facilmente soggiogati dalla perfidia coniugale. Non era però soltanto questione di umile condizione sociale: il loro legame con la scena teatrale –spazio di infamia e discredito– aggravava ulteriormente il quadro, e non vi è ragione di ritenere che si trattò di pura invenzione. Procopio racconta che Teodora era figlia di un guardiano di belve del Circo e che, appena cresciuta, era entrata nel mondo della scena come prostituta e ballerina.¹⁷ Insiste sul fatto che non avesse alcun talento artistico, ma solo la capacità di usare il corpo per sedurre e manipolare.¹⁸ Tanto per Teodora quanto per Antonina, la vicinanza al teatro è un tratto da ritenersi reale e determinante nella percezione pubblica.¹⁹ Il legame con la dimensione teatrale, infatti, non può essere inteso soltanto come artificio retorico: esso rinvia a un contesto giuridico ben preciso, che contribuiva a determinare conseguenze tangibili nella sfera politica e sociale. Procopio, in quanto storico e intellettuale, non poteva permettersi di inventare completamente i particolari che riferisce: la puntualità di certi dettagli lascia trasparire un fondo di realtà. Le *Storie segrete*, redatte quando Giustiniano era ancora in vita e non pensate per una circolazione immediata, non avrebbero potuto reggersi su menzogne assolute: un funzionario della sua statura avrebbe perso ogni credito presso i

16 *Suidae lexicon*, IV, ed. Ada Adler, Leipzig, Teubner, 1935, p. 211: τὸ βιβλίον Προκοπίου τὸ καλούμενον Ἀνέκδοτα φόγους καὶ κωμῳδίαν Ἰουστινιανοῦ βασιλέως περιέχει καὶ τῆς αὐτοῦ γυναικός Θεοδώρας, ἀλλὰ μὴν καὶ αὐτοῦ Βελισαρίου καὶ τῆς γαμετῆς αὐτοῦ. Sulla retorica diffamatoria di Procopio, cfr. Antonio Carile, *Consenso e dissenso fra propaganda e fronda nelle fonti narrative dell'età giustinianea*, in Gian Gualberto Archi (a cura di), *L'imperatore Giustiniano. Storia e mito*. Giornate di studio a Ravenna (14-16 ottobre), Milano, Giuffrè, 1978, pp. 37-93; sulla generale presenza di questo genere di invettiva nelle biografie antiche, cfr. Janet Fairweather, *Fiction in the Biographies of Ancient Writers*, «Ancient Society», 5, 1974, pp. 231-275.

17 Procopio, *Storie segrete*, 9, 11.

18 *Ibidem*, 9, 12s.

19 Sulle relazioni tra Belisario, Antonina e Teodora, cfr. Halina Evert-Kappesowa, *Antonine et Bélisaire*, in Johannes Irmsche (ed.), *Byzantinistische Beiträge*, Berlin, Akademie Verlag, 1964, pp. 55-72; Elizabeth A. Fisher, *Theodora and Antonina in the Historia Arcana: History and/or Fiction?*, «Arethusa», 11, 1978, pp. 253-279. Sulle altre testimonianze relative alla provenienza sociale di Teodora, cfr. Susan Ashbrook Harvey, *Theodora the 'Believing Queen': A Study in Syriac Historiographical Tradition*, «Hugoye: Journal of Syriac Studies», 4, 2, 2001, pp. 209-234; Pauline Allen, *Contemporary Portraits of the Byzantine Empress Theodora (A.D. 527-548)*, in Barbara Garlick, Suzanne Dixon, Pauline Allen (eds.), *Stereotypes of Women in Power: Historical Perspectives and Revisionist Views*, London, Bloomsbury, 1992, pp. 93-103.

propri sodali se si fosse limitato a fabbricare tutto. La narrazione di Procopio deve essere compresa all'interno delle convenzioni della disciplina retorica antica, che costituiva il principale strumento di rappresentazione e interpretazione della realtà. I suoi racconti si radicano, pertanto, su dati fattuali, ma vengono rielaborati attraverso gli artifici della retorica, sia nell'elogio smodato (di cui lo stesso Procopio aveva fatto ampio uso nelle altre sue opere favorevoli alla corte) sia nell'invettiva polemica. In questo contesto, le origini di Antonina e Teodora in ambienti legati allo spettacolo costituivano un terreno particolarmente favorevole all'attività diffamatoria: il teatro e la danza, infatti, si prestavano da sempre al dibattito morale e filosofico, in ragione dello sguardo ambiguo e contraddittorio che l'aristocrazia vi rivolgeva.²⁰ Per uomini come Procopio, la sola idea che una donna della provenienza di Teodora potesse raggiungere la massima dignità imperiale era insopportabile. Una certa mobilità sociale, che nel tardo impero romano stava assumendo contorni sempre più visibili, appariva infatti come un pericolo diretto per la conservazione dei privilegi secolari del ceto senatorio e aristocratico, minacciando di sovertire l'ordine tradizionale. Gli stessi tratti di falsità e inganno associati al mondo dello spettacolo confluiscono, nella narrazione di Procopio, nella caratterizzazione negativa di Giustiniano: per lui, questo imperatore non era la *mimesis* di Dio in terra, bensì un distruttore delle istituzioni, come dimostrava, tra l'altro, la sua pericolosa inclinazione ad accogliere e favorire gli stranieri.²¹

Eppure, al di là del tono denigratorio, lo stesso Procopio lascia intravedere l'immagine di una Teodora forte, autonoma nelle decisioni, determinata e temuta.²² Tra le sue colpe vi era forse anche quella, inaccettabile per l'autore, di avere opinioni proprie e di esprimerle. Ed è ancora lo stesso Procopio a confermarlo consegnandoci, ma questa volta in positivo, l'episodio più emblematico di questa determinazione, riportando i dettagli dell'intervento decisivo di

20 Sugli esiti letterari e filosofici di questa ambiguità, cfr. Karin Schlapbach, *The Anatomy of Dance Discourse. Literary and Philosophical Approaches to Dance in the Later Graeco-Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2018. Sulle possibili influenze subite da Procopio nella descrizione di Teodora ballerina, cfr. Fritz Bornmann, *Alcuni passi di Procopio*, «Studi italiani di filologia classica», 50, 1-2, 1978, pp. 27-37; Sergi Grau, Oriol Febrer, *Procopius on Theodora: Ancient and New Biographical Patterns*, «Byzantinische Zeitschrift», 113, 3, 2020, pp. 769-788.

21 Procopio, *Storie segrete*, 6, 21; 19, 13.

22 *Ibidem*, 15, 2.

Teodora in merito alla rivolta di Nika.²³ Non si può escludere che il fatto di provenire dagli ambienti socialmente complessi e spesso degradati dello spettacolo rendesse particolarmente resilienti le persone –e in particolare le donne– che vi gravitavano attorno. Dopotutto, queste ultime possedevano spesso qualità e astuzia tali da consentire loro di ottenere notevoli ricchezze e notorietà, e non era raro che riuscissero a infiltrarsi nei circoli vicini alla corte imperiale. Ma proprio per la loro potenziale capacità di usare il corpo per manipolare o ingannare, il diritto romano le colpiva con la nota di *infamia*: si trattava di una condizione giuridica che comportava la perdita di diritti civili e la marginalizzazione sociale.²⁴ Era un marchio morale, ma soprattutto legale. Le attrici e le danzatrici non potevano testimoniare nei processi, non potevano sposare senatori o cittadini liberi ed erano considerate alla stregua di criminali che avessero ricevuto una condanna.

Nel *Digesto*, la grande raccolta di diritto romano confluita nel *Corpus Iuris Civilis* voluto da Giustiniano, i giuristi elencano con estrema precisione le categorie colpite da *infamia*.²⁵ Secondo loro, persino il solo salire su un palco (*scaena*) poteva bastare a compromettere la rispettabilità di una persona. Un vivido spaccato di questa realtà ci è offerto ancora da Procopio, quando descrive la

23 Procopio, *La guerra persiana* 1, 24, in Marcello Craveri (a cura di), Procopio di Cesarea, *Le guerre. Persiana, Vandalica, Gotica*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 9-184.

24 Per una panoramica di carattere generale sulla questione giuridica dell'*infamia* e sulle sue ricadute, cfr. Riccardo Astolfi, *La lex Iulia et Papia*, Padova, Cedam, 1995³, pp. 49-61; Michèle Ducos, *La condition des acteurs à Rome. Données juridique et sociales*, in Jürgen Blänsdord, Jean-Marie André, Nicole Fick (eds.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum. Théâtre et société dans l'empire romain*, Tübingen, Francke, 1990, pp. 19-33; Catherine Edwards, *Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome*, in Judith P. Hallett, Marilyn B. Skinner (eds.), *Roman Sexualities*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 66-95; Dorothea R. French, *Maintaining Boundaries: The Status of Actresses in Early Christian Society*, «Vigiliae Christianae», 52, 3, 1998, pp. 293-318. Valerio Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, 'infames' e criminali nella nascente società cristiana*, Bari, Edipuglia, 1998, pp. 233-258; Giorgio Vespignani, *Considerazioni sulla figura della donna di spettacolo a Bisanzio nella tarda Antichità*, «Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi», 1, 1999, pp. 1-12; Christophe Hugoniot, *De l'infamie à la contrainte. Évolution de la condition sociale des comédiens sous l'Empire romain*, in Christophe Hugoniot, Frédéric Hurlet, Silvia Milanezi (coor.), *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2004, pp. 213-240; Tiziana J. Chiusi, *La fama nell'ordinamento romano. I casi di Afrania e Lucrezia*, «Storia delle donne», 6-7, 2010-2011, pp. 89-105.

25 *Digesto* 3, 2 (ed. Theodor Mommsen, *Corpus iuris civilis*, Berlin, Weidmann, 1889).

reazione dei cittadini liberi che incontravano Teodora per strada: costoro si voltavano e si allontanavano in fretta, per timore di sfiorarne le vesti ed esserne contaminati. Non è un dettaglio da poco che, per esprimere tale effetto corruttivo, Procopio ricorra al termine *miasma*, sottolineandone così la portata inquinante.²⁶

Per quanto i discorsi di Procopio siano segnati dal colore dell'odio personale, essi restituiscono comunque una condizione sociale reale. È opinione diffusa che la polemica cristiana contro gli spettacoli abbia aggravato ulteriormente la marginalità delle ballerine; in realtà accadde il contrario.²⁷ Proprio grazie all'influenza che tale dibattito esercitò sulla legislazione teodosiana e giustinianea, le danzatrici poterono accedere a forme di redenzione dallo stigma legislativo e sociale fino ad allora del tutto impensabili.²⁸ La critica cristiana agli spettacoli aveva infatti messo in luce l'incoerenza di una società che osannava ciò che, fuori dalla scena, veniva considerato contaminante. In questa prospettiva, lo sguardo dello spettatore sulla danzatrice non poteva più restare distaccato. Rispetto all'epoca cui risalgono le leggi sull'*infamia* raccolte nel *Digesto* –anche se ancora attive e operanti– l'avvento e la progressiva istituzionalizzazione del cristianesimo introdussero una nuova etica della prossimità: nello sguardo cristiano, lo spettatore non poteva essere considerato meno infame della danzatrice. Agostino individuava una contraddizione profonda nella venerazione, talvolta prossima all'idolatria, di figure che poi, fuori dalla scena, erano bollate come *infames*. Per il vescovo di Ippona, infatti, è lecito amare solo ciò di cui non ci si vergogna e che si desidera imitare, mentre non si deve in alcun modo favorire ciò che si condanna.²⁹

26 Procopio, *Storie segrete*, 9, 5.

27 Le riflessioni degli autori cristiani contro gli spettacoli sono state molto studiate e constano di un'ampia bibliografia. Per le ipotesi sulla relazione tra danza, intesa come *orchesis/pantomima*, e cristianesimo, reputo fondamentali i seguenti studi: Leonardo Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia, Morcelliana, 2008; Carla Bino, *Il dramma e l'immagine. Teorie cristiane della rappresentazione (II-XI sec.)*, Firenze, Le Lettere, 2015; Alessandro Saggioro, *Dalla pompa diabolici allo spirituale theatrum. Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli. Il terzo secolo* = «Mythos. Rivista di storia delle religioni», 8, 1996.

28 Sull'influenza della Patristica sul diritto romano nella Tarda Antichità, cfr. Gian Luigi Falchi, *L'influenza della Patristica sulla politica legislativa De nuptiis degli imperatori romani dei secoli IV e V*, «Augustinianum», 50, 2, 2010, pp. 351-407.

29 Agostino, *sermo 313A* = Denis 14 (ed. Germain Morin, *Augustinus. Sermones post Maurinos*, in *Miscellanea Agostiniana*, I, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta

La legislazione dell’Impero cristiano iniziò a introdurre forme di protezione per le danzatrici. Il *Codice Teodosiano*, per esempio, prevedeva che le donne di spettacolo che si convertivano al cristianesimo potessero abbandonare la professione senza subire danni giuridici, e fossero libere dal pregiudizio legato al loro passato.³⁰ Naturalmente, non sappiamo quanto queste leggi fossero effettivamente applicate in tutte le province dell’Impero. Ma rappresentavano un primo passo importante: per la prima volta, si riconosceva alle danzatrici il diritto di scegliere, di cambiare vita, di riscattarsi.

Con Giustiniano, questo processo conosce un’ulteriore evoluzione. Nelle leggi raccolte nel *Codex Iustinianus* troviamo norme che permettono alle ballerine di riacquisire lo stato dignitoso che avrebbero avuto se non avessero mai calcato la scena.³¹ Procopio stesso fa riferimento a questa legge, sostenendo che fu fatta appositamente dall’imperatore Giustino I, zio e predecessore di Giustiniano, per consentire al nipote di sposare Teodora.³² Ma, al di là delle motivazioni personali, si tratta di una norma che segna un cambio di mentalità: la legge vuole combattere non solo l’infamia legale, ma anche il pregiudizio sociale.

Un’altra riforma significativa compare nelle *Novellae* (le nuove leggi promulgate da Giustiniano), dove le ballerine vengono liberate dal giogo dei loro impresari. Questi, infatti, le costringevano a prestare giuramento di continuare a esercitare le arti sceniche, così da poterle accusare di spergiuro qualora avessero voluto smettere di danzare. La *Novella* in questione proibiva agli impresari di imporre tale giuramento e stabiliva che, in caso contrario, fossero loro stessi a essere condannati per spergiuro, con l’obbligo di versare una multa direttamente alla ballerina offesa, affinché potesse ricostruirsi una vita.³³ Questo tipo di leggi mostra un cambiamento profondo: non solo si vuole proteggere legalmente le ex ballerine, ma si cerca anche

vaticana, 1930).

³⁰ *Codex Theodosianus* 15, 7, 4; *Codex Theodosianus* 15, 7, 9 (ed. Theodor Mommsen, Paul M. Meyer, *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berlin, Weidmann, 1905).

³¹ *Codex Iustinianus* 5, 4, 23 (ed. Mommsen, *Corpus iuris civilis*).

³² Procopio, *Storie segrete* 9, 51. Sul tema, cfr. David Daube, *The Marriage of Justinian and Theodora. Legal and Theological Reflections*, «Catholic University Law Review», 16, 4, 1967, pp. 380-399.

³³ *Novellae* 51, pr. et 1 (ed. Mommsen, *Corpus iuris civilis*). Cfr. Joëlle Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle). I. Le droit impérial*, Paris, De Boccard, 1990, pp. 129-132.

di rimuovere lo stigma che per secoli aveva colpito chi lavorava nello spettacolo.

Le leggi giustinianee si inseriscono, tra l'altro, in un più ampio quadro di riforme normative volte a garantire una maggiore tutela delle donne, laddove lenocinio e sfruttamento iniziano a essere qualificati come crimini contro la donna.³⁴ Un esempio significativo è inoltre rappresentato, per le donne libere, dalla disciplina sulla dote, che per la prima volta assume il carattere di patrimonio riservato alla moglie, così da assicurarle i mezzi per provvedere al proprio sostentamento in caso di divorzio.³⁵ Da qui derivano anche mutamenti nel lessico giuridico: se in precedenza si parlava di *imbecillitas* o *infirmitas sexus*, Giustiniano introduce la categoria di *fragilitas*, segnalando –almeno in apparenza– un cambiamento di mentalità. La debolezza femminile non è più intesa come una condizione di inferiorità tale da comportare discriminazioni e incapacità giuridica, ma come una fragilità da proteggere, che richiede tutela.³⁶

34 Sul tema, cfr. Salvatore Puliatti, *Lenocinii crimen*, in Fabio Botta (a cura di), *Il diritto giustinianeo fra tradizione classica e innovazione*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 147–216; Salvatore Puliatti, *Quae ludibrio corporis sui quaestum faciunt. Condizione femminile, prostituzione e lenocinio nelle fonti giuridiche dal periodo classico all'età giustinianea*, in Ugo Criscuolo (a cura di), *Da Costantino a Teodosio il Grande. Cultura, società, diritto*, Atti del convegno internazionale (Napoli, 26–28 aprile 2001), Napoli, M. D'Auria editore, 2003, pp. 31–83; Larisa Orlov Vilimonović, *Byzantine Feminisms in the Age of Justinian*, in Mitko B. Panov (ed.), *Identities. Proceedings of the 7th International Symposium "Days of Justinian I"*, Skopje, 15–16 November, 2019, Skopje, INI, 2020, pp. 91–120.

35 Cfr. Maria Teresa Guerra Medici, *I diritti delle donne nella società altomedievale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1986, pp. 51–64.

36 Sul tema cfr. Joëlle Beaucamp, *Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du IIIe au VIe siècle*, «Revue historique de droit français et étranger», 54, 4, 1976, pp. 485–508; Suzanne Dixon, *Infirmitas sexus: Womanly Weakness in Roman Law*, «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 52, 4, 1984, pp. 343–372; Fausto Goria, *Il dibattito sull'abrogazione della lex Oppia e la condizione giuridica della donna romana*, in Renato Uglione (a cura di), *La donna nel mondo antico*. Atti del convegno nazionale di studi (Torino 21–23 aprile 1986), Torino, CELID, 1987, pp. 265–303; Helen Saradi-Mendelovici, *A Contribution to the Study of the Byzantine Notarial Formulas: The infirmitas sexus of Women and the sc. Velleianum*, «Byzantinische Zeitschrift», 83, 1, 1990, pp. 72–90. Per inquadrare il più generale significato di questi concetti nel cristianesimo, cfr. Gerard Bartelink, *Fragilitas (infirmitas) humana chez Augustin*, «Augustiniana», 4, 2, 1991, pp. 815–828; Giulia Sfameni Gasparro, *La donna nell'esegesi patristica di Gen 1–3*, in Umberto Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, Marietti, 1992, pp. 17–50; Paola Francesca Moretti, *La Bibbia e il discorso dei Padri latini sulle donne. Da Tertulliano a Girolamo*, in Kari Elisabeth Børresen, Emanuela Prinzivalli (a cura di), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, 137–173.

La politica normativa di Giustiniano va compresa all'interno di un contesto in cui l'imperatore percepiva e presentava sé stesso come portavoce e diretta emanazione del divino. Nel suo caso, tale convinzione emerge con particolare evidenza dal ricorso costante, nei testi legislativi, a invocazioni rivolte a Dio, a Cristo e allo Spirito Santo. Nelle *Novellae*, queste dichiarazioni di fede sono talvolta accompagnate da veri e propri spunti teologici, attraverso i quali il legislatore mira ad avvicinare i sudditi al bene celeste e a promuovere l'idea della vita terrena come un'eterna liturgia.³⁷ Il modello di riferimento è costituito dai precetti cristiani, che si riflettono anche nel trattamento delle donne dello spettacolo: per la prima volta, esse ottengono la possibilità di scegliere e di riscattarsi da uno degli stigmi sociali più gravi e discriminanti della civiltà romana.

In questo quadro, una più o meno diretta influenza di Teodora sulla legislazione giustinianea è difficile da documentare con certezza, ma non può essere del tutto esclusa, se si considera che lo stesso imperatore, nelle *Novellae*, richiama esplicitamente i consigli della moglie. Egli la definisce infatti «veneratissima consorte donataci da Dio», e ne presenta la partecipazione come parte integrante del proprio *consilium*.³⁸ Il riferimento sottolinea non solo il legame coniugale, ma anche la funzione provvidenziale che Giustiniano attribuiva alla loro unione, quasi a rimarcare che la volontà imperiale scaturiva da una comune ispirazione divina.

È in questo contesto che si colloca anche la fondazione del monastero detto *Metanoia*, situato –secondo la tradizione– su una riva del Bosforo, all'interno di un edificio che un tempo era stato un palazzo.³⁹ Qui venivano raccolte ex-prostitute, attrici

³⁷ Per una panoramica sull'influenza della teologia in Giustiniano, cfr. Mario Amelotti, Livia Migliardi Zingale (a cura di), *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milano, Giuffrè, 1977.

³⁸ «Haec omnia apud nos cogitantes et hic quoque participem consilii sumentes eam quae a deo data nobis est reverentissimam coniugem» (N. 8.1). Sul tema, cfr. Luigi Sandirocco, *Il mito del potere. Teodora e Giustiniano tra pubblico e privato*, Canterano (RM), Aracne, 2019; Johannes Emil Spruit, *L'influence de Théodora sur la législation de Justinien*, «Revue internationale des droits de l'Antiquité», 24, 1977, pp. 389-421; Marina Evangelisti, *Teodora e la condizione della donna nell'età imperiale*, «Tesserae iuris», 3, 1, 2002, pp. 359-374; Carmelo Capizzi, *Gli spettacoli nella legislazione di Giustiniano*, in Marina Maymone Siniscalchi (a cura di), *Spettacoli conviviali dall'Antichità classica alle corti italiane del '400*, Atti del VII Convegno di Studio, Centro di Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale (Viterbo, 27-30 Maggio 1982), Viterbo, Agnesotti, 1983, pp. 91-117.

³⁹ Per un'analisi delle fonti, molto esigue e, in particolare, in relazione al ruolo di Teodora, cfr. Ulrike Unterweger, *The Image of the Empress Theodora as a*

e ballerine, destinate a intraprendere una nuova vita comune. Procopio, nelle *Storie segrete*, racconta l'episodio con toni polemici e venati di sarcasmo, sostenendo che alcune donne, per sottrarsi a una conversione forzata, si sarebbero gettate dalle finestre.⁴⁰ Negli *Edifici*, invece, lo stesso autore presenta l'iniziativa di Giustiniano e Teodora in chiave elogiativa: espressione di sincera devozione e di un intento purificatore, essa mirava a liberare la società da mestieri ritenuti infami e imposti spesso dalla miseria. Il monastero, inoltre, sarebbe stato dotato di cospicue rendite e arricchito da costruzioni sontuose, così da garantire alle donne una vita dignitosa e confortevole.⁴¹ La fondazione di *Metanoia* appare così come un tassello di una più ampia strategia di riforma morale e sociale, in cui la coppia imperiale intendeva trasformare gli spazi della città e, insieme, le vite dei suoi abitanti, offrendo anche a donne marchiate dallo stigma dello spettacolo la possibilità di un riscatto. In questo senso, l'iniziativa non va letta solo come un atto di pietà privata, ma come parte integrante di un progetto finalizzato a sostituire modelli culturali considerati indegni con nuovi paradigmi conformi alla sensibilità cristiana. Non è forse casuale, allora, che a fronte delle antiche associazioni di mime e danzatrici emerge ora l'immagine di una *choreia* di donne consurate, come modello alternativo di esistenza. In questa prospettiva, ciò che nel mondo romano era da sempre stato oggetto di condanna e relegato ai margini della società viene superato dalla proposta cristiana di una danza trasfigurata, segno e anticipazione della liturgia eterna.

2. «*Donne mi parver, non da ballo sciolte*» (Paradiso X, 79)

L'antropologia cristiana che attribuiva al gesto coreutico femminile un legame privilegiato con Dio, pur appartenendo a un immaginario intellettualmente elevato, si rifletteva anche in pratiche concrete e nella rappresentazione della devozione. Ne sono testimonianza contesti come le iscrizioni sepolcrali, tra cui spicca un'epigrafe del cimitero di sant'Agnese a Roma, databile tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, dedicata a una fanciulla di nome Evodia. Che la ragazza fosse morta in giovane età può essere dedotto

Patron, «Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte», 60, 1, 2012, pp. 97-108.

40 Procopio, *Storie segrete*, 17, 5-6.

41 Procopio, *Gli edifici* 1.9 (ed. Carlo dell'Osso, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 2018).

dal fatto che, nell’iscrizione, è lei stessa a consolare i suoi genitori nel modo che segue:

Padre, madre, non le tristi lacrime, non percuotete i vostri petti: io sono infatti giunta nel regno celeste; non il tenebroso Erebo, non la pallida immagine della morte ma la pace eterna si è impadronita di me: canto e danzo tra le anime felici e i prati ridenti dei beati; tutte queste cose che premiano Evodia le concede Cristo.⁴²

L’epigrafe rende esplicita, proprio attraverso il riferimento alla danza (*choreas*), la credenza cristiana nella resurrezione dopo la morte.⁴³ È eloquente, in questo senso, il riferimento alla pallida immagine della morte, che non ha avuto il potere di impadronirsi di Evodia. Bisogna sottolineare come il termine *imago* presenti, in latino, un legame molto stretto con la morte, dal momento che il suo significato più antico è quello di calco in cera del defunto.⁴⁴ Il significato concreto di copia proprio di questo termine, ci permette di collegarlo all’originario significato di formazione plastica attribuito al termine *figura*, che detiene una parentela tematica con *fingere*, contribuendo ad avvicinarlo, in determinati contesti, alla dimensione della finzione e dell’inganno.⁴⁵ Nella prospettiva cristiana della realtà, la morte, insieme alla finzione, può essere ascritta a una dimensione genericamente demoniaca. Il diavolo era

42 «((monogramma Christi)) ne tristes lacrimae, ne pectora tundite v[estra], | o pater et mater nam regna celestia tango; | non tristis Erebus non pallida mortis imag[o] | sed requies secura tenet ludoque choreas | inter felices animas et amoena piorum; | praestat haec omnia Chr(istus) q[uo]d Euodiam decorant» (ICVR VIII 21015; ILCV 3420): seguo l’edizione e la traduzione di Carlo Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari, Edipuglia, 2008, p. 224, no. 120. Una riproduzione dell’epigrafe è disponibile nell’Epigraphic Database – Inscriptions by Christians in Rome (3rd-8th century CE) dell’Università di Bari: <<https://www.edb.uniba.it/epigraph/10800>> (08/25). Cfr., anche, Pasqua Colafrancesco, *Un caso fortunato: dall’integrazione alla ricomposizione di CE 2018, «Invigilata Lucernis»*, 29, 2007, pp. 77-83; Antonio Ferrua, *Nuove correzioni alla silloge del Diehl ‘Inscriptiones Latinae Christianae Veteres’*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1981, p. 112; Dennis Trout, *Fecit ad astra viam: Daughters, Wives, and the Metrical Epitaphs of Late Ancient Rome*, «Journal of Early Christian Studies», 21, 1, 2013, pp. 18-19.

43 Sulla presenza del tema della resurrezione nel contesto epigrafico, cfr. Iiro Kajanto, *The Hereafter in Ancient Christian Epigraphy and Poetry*, «Arctos. Acta Philologica Fennica», 12, 1978, pp. 27-53.

44 Cfr. Luigi Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, Viella, 2002, pp. 114-122.

45 Cfr. Erich Auerbach, *Figura* [1938], in *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 176-226.

considerato l'ingannatore per eccellenza e, come leggiamo nel libro della *Sapienza* (2, 24), era stato lui, a causa dell'invidia, a portare la morte nel cosmo cristiano. Al contrario, Cristo, sconfiggendo la morte, liberava gli uomini dal peccato e da qualsiasi forma di falsità. Per avere prestato fede e aver vissuto secondo la verità rivelata da Cristo, la fanciulla cui è dedicata questa epigrafe non era morta: la sua anima e il suo corpo erano risorti e calcavano, toccavano concretamente e tangibilmente il regno dei cieli (*regna celestia tango*).⁴⁶ Evodia era entrata nella *choreia* degli angeli e delle anime felici e ora danzava con loro.

L'associazione della danza con la sfera femminile è eloquente della grazia e dell'armonia che caratterizzavano il contesto coreutico di matrice platonica poi cristianizzato. L'antecedente biblico più importante, in questo senso, era costituito da Miriam, sorella di Mosè e di Aronne.⁴⁷ La danza di Miriam, narrata nel libro dell'*Esodo* (15, 19-20), è legata al passaggio del Mar Rosso: la donna, definita profetessa, guidava un coro di compagne danzanti e inneggianti. Esse si esibivano, in perfetta armonia, in una danza di liberazione e di salvezza. La memoria di Miriam è stata ampiamente elaborata nelle tradizioni successive, soprattutto rabbiniche e patristiche, che, da prospettive diverse, le hanno attribuito varie qualità: oltre a quella di profetessa, anche quelle di vergine e di madre.⁴⁸ Quest'ultimo

46 A proposito di questa epigrafe, l'opinione di Mario Resta, «*Cristo vale meno di un ballerino?*» *Danza e musica strumentale nel vissuto dei cristiani di età tardoantica*, Bari, Edipuglia, 2021, p. 10, nota 20, che derubrica il riferimento alla danza a mero *topos* letterario, sembra rendere poca giustizia dell'effettiva concretezza che veniva attribuita al corpo risorto e che in questo contesto è bene esplicitata dalla presenza del verbo *tangere*, per cui cfr. Colafrancesco, *Un caso fortunato*, p. 79. Sul tema della resurrezione dei corpi nel cristianesimo tardoantico, cfr. Valerio Neri, *Forma e bellezza del corpo risorto nel cristianesimo tardoantico*, in Id. (a cura di), *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica* (Atti del seminario, Bologna 20-21 novembre 2003), Bologna, Pàtron, 2005, pp. 163-175. Sul Paradiso come *locus amoenus* in riferimento a questa epigrafe, cfr. Jaakko Aronen, *Locus amoenus in Ancient Christian Literature and Epigraphy*, «*Opuscula Instituti Romani Finlandiae*», 1, 1981, pp. 3-14.

47 Nell'ambito del progetto MUDANZA, Licia Buttà sta preparando una monografia dedicata alla figura biblica di Miriam; il tema delle donne bibliche danzanti sarà inoltre al centro di una mostra virtuale realizzata all'interno dello stesso progetto. Si veda, per ora, Licia Buttà, *Danzando come Salomè, esultando come Miriam*, in Licia Buttà, Francesc Massip, Raül Sanchis Francés (a cura di), *El teatre del cos. Dansa, espectacle i rituals a la Corona d'Aragó / Il teatro del corpo. Danza, spettacolo e rituali nella Corona d'Aragona*, Roma, Viella, 2022, pp. 69-144. Cfr., anche, Patrick A. Etoughé, *La danse de Miriam. Prototype des danses bibliques*, Raleigh, Lulu, 2012.

48 Per una panoramica sulla figura di Miriam e sulla sua influenza nelle

aspetto, particolarmente sviluppato nella tradizione rabbinica, associa Miriam a una profezia infantile relativa all'annuncio della nascita di Mosè.⁴⁹ In queste tradizioni la figura viene così avvicinata a un ambiente domestico, privato e materno, mentre il racconto dell'*Esodo*, anche per il tramite della danza corale, sembrava presentarla come *leader* al pari di Mosè. Alcuni gruppi cristiani dei primi secoli utilizzarono infatti il dono profetico di Miriam come argomento a favore del sacerdozio femminile.⁵⁰

La danza di Miriam era stata inoltre eletta a modello di perfezione da Filone, giudeo ellenizzato di Alessandria che, nel I secolo, aveva descritto i costumi di un gruppo filosofico-religioso composto da uomini e donne che aveva chiamato Terapeuti e Terapeutidi.⁵¹ Costoro osservavano uno stile di vita contemplativo con celebrazioni che prevedevano danze corali. Le donne s'ispiravano alla danza guidata da Miriam: un movimento estatico, costituito dall'ebbrezza sobria che caratterizzava la conoscenza profetica; un gesto terapeutico, di cura non solo del corpo ma soprattutto dell'anima. Nella visione di Filone, Miriam e Mosè presiedono due cori, femminile e maschile, che, uniti in un'unica sinfonia, celebrano la liberazione. Così, la danza di Miriam non solo diventa paradigma di armonia spirituale e ordine cosmico, ma anche modello che alimenta una lunga tradizione di riflessioni, nelle quali la danza femminile rappresenta la celebrazione del carisma profetico e concede un accesso privilegiato alla conoscenza. Per quanto l'identità di questa comunità sia difficilmente definibile, il testo di Filone ha avuto notevole influenza negli autori cristiani della Tarda Antichità, che certamente non mettevano in dubbio la reale

tradizioni religiose ebraica, cristiana e islamica, cfr. Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, repr. 2001, pp. 166-254; Maria Patrizia Sciumbata, *Donne dell'Esodo nella letteratura ebraica post-biblica: la centralità di Miriam*, «Vivens Homo», 25, 2014, pp. 343-357; Ulrike Bechmann, *Mirjam. Maria. Maryam. Intertextuelle Beobachtungen*, in Marie-Theres Wacker, Ulrike Bechmann, Gerhard Langer (eds.), *Prophetie in Tenach, Bibel und Qur'an. Konturen – Strukturen – Figuren*, Stuttgart, Kohlhammer, 2023, pp. 155-175.

49 Analizza bene la questione Agnetha Siquans, *Miriam's Image in Patristic and Rabbinic Interpretation*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 96, 3, 2020, pp. 521-536.

50 Cfr. William Tabbernee, *Women Office Holders in Montanism*, in Joan E. Taylor, Ilaria L.E. Ramelli (eds.), *Patterns of Women's Leadership in Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2021, pp. 151-179.

51 Filone, *La vita contemplativa*, ed. Paola Graffigna, Genova, Il melangolo, 1992.

esistenza storica dei Terapeuti e delle Terapeutidi.⁵²

Tra gli assidui frequentatori dei testi di Filone bisogna annoverare anche Ambrogio, ed è proprio per il suo tramite che riusciamo a misurare l'importanza della danza di Miriam nella storia del cristianesimo.⁵³ Anche per affinità onomastica con Maria, la profetessa viene eletta a simbolo e prefigurazione della Madre di Dio, e Ambrogio la pone alla guida del coro celeste delle vergini:

Che gran corteo ci sarà allora, come si rallegreranno gli angeli, facendo festa perché colei che, pur vivendo nel mondo, condusse una vita degna del Cielo, avrà meritato di abitare il Cielo. Maria inoltre prenderà allora il tamburello, e animerà alla danza le vergini, che, cantando, ringrazieranno il Signore di aver attraversato il mare del mondo, senz'essere travolte dai flutti del mondo.⁵⁴

La descrizione del coro femminile in una dimensione liturgica e devozionale, prefigurazione della danza dei cori celesti, si iscrive nella narrazione di un carisma (da *charis*, grazia): un'unione mistica che consente alle donne un rapporto privilegiato con Dio. Non a caso, il tamburello di Miriam fu presto interpretato come simbolo della verginità: essendo fatto di pelle secca, la sua aridità era intesa come metafora della sterilità e quindi della castità. Origene, Ambrogio, Agostino, Girolamo, svilupparono questa lettura, ed essa trovò nel *De virginitate* di Gregorio di Nissa la sua elaborazione più compiuta.⁵⁵ Qui il tamburello secco e sonoro diventa figura della verginità, spenta rispetto alle passioni carnali, ma capace di produrre un suono limpido e potente. Dal carattere dello strumento, privo di umidità eppure risonante, Gregorio giunge a supporre che Miriam fosse vergine: così il suo gesto di guidare la danza delle donne si trasformava nella guida di un coro di vergini, in un paradigma che

52 Cfr. Remo Cacitti, Οἱ εἰς ἔτι νῦν καὶ εἰς ἡμᾶς κάνονες. *I Terapeuti di Alessandria nella vita spirituale protocristiana*, in Luigi Franco Pizzolato, Marco Rizzi (a cura di), *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of Spiritual Life*, Atti del Convegno (Milano, 13-15 settembre 1999), Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 47-89. Sulla possibile identità del gruppo descritto da Filone, cfr. Joan E. Taylor, Philip R. Davies, *The So-Called Therapeutae of De Vita Contemplativa: Identity and Character*, «Harvard Theological Review», 91, 1998, pp. 3-24.

53 Sull'influenza di Filone in Ambrogio, cfr. Ernst Dassmann, *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di S. Ambrogio Vescovo di Milano*, Sacro Monte-Varese, Romite Ambrosiane, 1975 [ed. or. 1965]; David T. Runia, *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, Leiden, Leiden-New York-Köln, 1995.

54 Ambrogio, *De virginibus*, 2, 2, 17.

55 Cfr. Siquans, *Miriam's Image*, pp. 525-526.

culminerà nella figura di Maria, la Madre di Dio.⁵⁶

È proprio questo immaginario, che intreccia danza femminile, grazia e conoscenza, a giungere fino al *Paradiso* di Dante: nel cielo del Sole, la danza dei beati non è mero elemento di corredo, e l'associazione con le donne non è casuale, ma costituisce un elemento centrale e molto significativo come mediatore di sapienza («Poi, sì cantando, quelli ardenti soli / si fuor girati intorno a noi tre volte, / come stelle vicine a' fermi poli, / donne mi parver, non da ballo sciolte, / ma che s'arrestin tacite, ascoltando / fin che le nove note hanno ricolte»).⁵⁷ I dodici spiriti sapienti, da Salomone a Tommaso d'Aquino, si muovono in cerchi concentrici attorno a Dante e Beatrice, in una danza che è insieme celebrazione mistica e pedagogia teologica. Sappiamo che il gesto coreutico può assumere valenze diametralmente opposte: evocare la dannazione e la lussuria, oppure inscriversi in una dimensione liturgica e angelica, e in questo senso, l'uso che ne fa Dante è particolarmente significativo anche sul piano lessicale. Già il fatto che egli prediliga il verbo danzare per descrivere i movimenti armonici del *Paradiso*, mentre non compare mai nell'*Inferno* e ricorre per la prima volta soltanto nel Paradiso Terrestre (*Purgatorio XXIX*, 122), rivela una scelta consapevole.⁵⁸ Nel linguaggio poetico di Dante, danzare sembra circoscrivere gesti che rimandano da vicino alla *choreia* di matrice platonica, rielaborata nel lessico patristico come espressione di ordine e contemplazione.⁵⁹ Non a caso, nel cielo del Sole le donne appaiono «non da ballo sciolte», ma raccolte in un coro danzante: la distinzione tra ballare e danzare diventa così eloquente, perché il primo verbo, derivato

56 Gregorio di Nissa, *De virginitate*, 19 (ed. Michel Aubineau, *Traité de la virginité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011).

57 Dante, *Divina Commedia. Paradiso X*, 76-81, commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1994.

58 Qualsiasi riflessione su Dante si scontra inevitabilmente con l'evidenza di una bibliografia vastissima, tuttavia non esiste ancora uno studio complessivo e sistematico sul tema della danza in Dante da un punto di vista lessicale e storico-culturale e religioso; l'argomento sarà oggetto di un mio contributo in preparazione. Per una panoramica, cfr. Giuseppe Ledda, *La danza e il canto dell'«amile salmista»: David nella Commedia di Dante*, in Elise Boillet, Sonia Cavicchioli, Paul-Alexis Mellet (coor.), *Les figures de David à la Renaissance*, Genève, Droz, 2015, pp. 225-246; Licia Buttà (a cura di), *Dante e la danza*, «Dante e l'arte», 4, 2017; Francesco Ciabattoni, *Dante's Performance. Music, Dance, and Drama in the "Commedia"*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2024, pp. 137-188.

59 Per una riflessione generale sulla relazione tra Platone e Dante, si veda Piero Boitani, *Timeo in Paradiso. Metafore e bellezza da Platone a Dante*, Roma, Donzelli, 2023.

dal greco *ballo*, porta con sé connotazioni negative, legate anche a forme di tracotanza religiosa, mentre il secondo si carica del valore trasfigurato e luminoso della danza beata.⁶⁰ La danza degli spiriti beati, scandita da canti ineffabili, richiama la *choreia* platonica e la danza liturgica degli angeli, e assume una valenza profondamente cristiana: è la danza della Sapienza, che si manifesta come fanciulla danzante (*ludens*) nel libro dei *Proverbi* (8, 26-31).⁶¹

Nel cielo del Sole, la figura della donna amata al centro della danza dei beati è anche il punto di mediazione attraverso cui la grazia femminile, inscritta nel gesto coreutico, si configura come via privilegiata di accesso alla conoscenza: un sapere che trascende la dimensione sensibile e si traduce in esperienza di contemplazione e di verità. La danza, dunque, non è solo gesto estetico o simbolico, essa è soprattutto *ordo*, una forma che rende visibile l'armonia divina e che trasmette, attraverso il corpo e il canto, una verità che trascende il linguaggio.⁶² In questo contesto, la danza femminile si intreccia con la danza dei sapienti, in un *continuum* che unisce corpo e spirito, storia e liturgia, terra e cielo. La *choreia* delle donne consacrate e quella dei beati nel *Paradiso* dantesco convergono in una visione in cui il gesto danzante è via di conoscenza, di redenzione e di contemplazione. La danza diventa così il luogo in cui si manifesta la Sapienza divina, che è insieme gioco, grazia e ordine: una Sapienza che danza, e che invita a danzare.

60 Su *ballo-ballare*, cfr. Tronca, *Christiana choreia*, pp. 127-143.

61 Cfr. Paolo De Ventura, “*Donne mi parver, non da ballo sciolte*”: appunti su danza e pericorsi tra gli spiriti sapienti, «Dante e l’arte», 4, 2017, pp. 125-136. Per un approfondimento sul legame tra *ludus* e danza, anche in relazione al valore di *ludus* come sede di apprendimento (scuola), cfr. Tronca, *Christiana choreia*, pp. 58-61. Sulla danza dei sapienti cfr., anche, John Freccero, *Dante: The Poetics of Conversion*, Cambridge (Ma)-London, Harvard University Press, 1986, pp. 221-244; Giuseppe Mazzotta, *Dante’s Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 198-218; Chiara Cappuccio, *Strutture musicali del cielo del Sole: Dante e Beatrice al centro della danza dei beati*, «Tenzone», 9, 2008, pp. 147-178; Erminia Ardissino, *Tempo liturgico e tempo storico nella “Commedia” di Dante*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, pp. 109-128; Nicola Catelli, *Coreografie paradisiache. Le danze dei sapienti (Par. X-XIV)*, «L’Alighieri», 32, 2008, pp. 119-138; Gabriele Muresu, *Le «corone» della vera sapienza («Paradiso» X)*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 44, 2, 2002, pp. 281-322; Kenelm Foster, *The Celebration of Order: Paradiso X*, «Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society», 90, 1972, pp. 109-124.

62 Sull’impossibilità da parte di Dante di descrivere le coreografie e del lettore di poterle compiutamente immaginare, cfr. Giuseppe Ledda, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante*, Ravenna, Longo, 2002, pp. 268-272.

Tutti i contesti analizzati in questo contributo presentano la danza femminile come veicolo di sapere: spirituale, corporeo, comunitario, sociale e terapeutico. Le donne danzanti trasmettono conoscenze attraverso il gesto, il ritmo, la coralità. Talvolta questo dispositivo viene utilizzato per marginalizzare e demonizzare, soprattutto quando sfugge al controllo delle istituzioni e, dunque, degli uomini. In ogni caso, da Miriam al *Paradiso* di Dante, da Salomè alle streghe, le donne danzanti incarnano nell'immaginario una forma di conoscenza che sfida le categorie dominanti e apre spazi di libertà, resistenza e trasformazione.

Abstract: Il saggio indaga la danza come linguaggio di conoscenza e di potere nel cristianesimo tardoantico e medievale, ponendo al centro i corpi femminili come luogo di mediazione tra grazia e discredito. Fin dalle prime interpretazioni del testo biblico, la danza appariva come gesto ispirato e veicolo di sapere spirituale, ma anche come segno di alterità e impurità. Il contributo analizza questa ambivalenza attraverso figure emblematiche -da Salomè a Teodora, da Miriam alla Vergine Maria- e attraverso fonti che comprendono i Padri della Chiesa, la legislazione giustinianea e il *Paradiso* di Dante. In questa prospettiva, la danza si configura come forma comunitaria di conoscenza, simbolo di armonia cosmica e strumento di redenzione. Se lo sguardo maschile tendeva spesso a ridurre la danzatrice a corpo colpevole o demoniaco, la tradizione cristiana rielaborava la *choreia* platonica in chiave spirituale e pedagogica, restituendo alla danza femminile una funzione sapienziale. La danza delle donne, da segno di esclusione, si trasformava così in paradigma di ordine, grazia e accesso al divino.

This article analyses dance as a language of knowledge and power in late antique and medieval Christianity, focusing on women's bodies as mediators between grace and disrepute. From the earliest biblical interpretations, dance emerged as both an inspired act and a sign of otherness and impurity. The study examines this duality through emblematic figures such as Salome, Theodora, Miriam and the Virgin Mary, and sources including the Church Fathers, Justinian's legislation, and Dante's *Paradiso*. In this context, dance takes shape as a communal form of knowledge, a symbol of cosmic harmony, and an instrument of redemption. While the male gaze often reduced the dancer to a guilty or demonic body, Christian tradition reinterpreted the Platonic *choreia* with spiritual and pedagogical overtones. By reinstating the role of women's dance as a vehicle of wisdom, it was thereby transformed from a symbol of exclusion into a paradigm of order, grace, and access to the divine.

Keyword: Danza, donne, conoscenza, Tarda Antichità, Medioevo Dance, women, knowledge, Late Antiquity, Middle Ages

*Biodata:*Dopo le lauree in Storia del cristianesimo e in Paleografia latina, Donatella Tronca ha ottenuto il dottorato in Studi sul Patrimonio Culturale. Ha svolto attività di ricerca presso l'Università di Verona contribuendo a progetti di catalogazione e digitalizzazione dei manoscritti tardoantichi e medievali di contenuto patristico e canonistico conservati presso la Biblioteca Capitolare. Attualmente svolge attività di docenza e ricerca nella sede di Ravenna dell'Università di Bologna (Dipartimento di Beni Culturali), dove è titolare degli insegnamenti Christianity

and Cultural Heritage e Storia del Tardoantico cristiano ed è coinvolta in progetti di analisi del lessico religioso nelle opere di Dante Alighieri. È membro del comitato scientifico del LABARIANI - Laboratorio di storia culturale e religiosa “I lunedì degli Ariani” presso cui coordina il network internazionale Eurythmia, dedicato allo studio della storia culturale e religiosa della danza. I suoi principali ambiti di ricerca riguardano l’epoca tardoantica e medievale, con particolare attenzione alla semantica storico-religiosa, alla storia della trasmissione manoscritta e del patrimonio culturale cristiano materiale e immateriale.

After earning degrees in the History of Christianity and in Latin Palaeography, Donatella Tronca obtained a PhD in Cultural Heritage Studies. She has carried out research at the University of Verona, contributing to projects for cataloguing and digitizing late antique and medieval manuscripts with patristic and canonical content at the Cathedral Library (Biblioteca Capitolare). She currently works as a lecturer and researcher at the University of Bologna, Ravenna campus (Department of Cultural Heritage). In addition to teaching courses on Christianity and Cultural Heritage and History of Christian Late Antiquity, she is involved in projects analysing religious language in the works of Dante Alighieri. As a member of the scientific committee LABARIANI - Laboratory of Cultural and Religious History “I lunedì degli Ariani”, she coordinates the international network Eurythmia, which studies the cultural and religious history of dance. Her main research interests concern Late Antiquity and the Middle Ages, with particular focus on historical-religious semantics, the history of manuscript transmission, and material and immaterial Christian cultural heritage.

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.¹ 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.² Lungi dall’essere semplice elemento folclorico, 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 *churhing*). 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 coincide 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”.³

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*.⁴ 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 inscrive 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.⁵ 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.⁶

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 *Oeuvres 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 Ascenção 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 filogeniche. 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 ababbcbc: 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, fortezza 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*.⁷ 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 argumentare nello spazio pubblico.⁸

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),⁹ 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.¹⁰ 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 Chêne, *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 Chêne, *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.¹¹ 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 filogenia.

4. *I Vangeli delle conochchie*

Gli *Evangiles 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 Mühlenthaler, ‘*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 *Evangiles* 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.¹²

Gli *Evangiles 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 settima 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 *Evangiles 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 Faee, 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.¹³

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.¹⁴ Nel Quattrocento, predicatori come Bernardino da Siena ricordavano usanze analoghe, denunciandole come superstizione.¹⁵

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 *Oeuvres 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 *Evangiles 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 pettigolezzo. 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.¹⁶

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.¹⁷

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 mendicità 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 precedenze 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 fornì 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 *Evangiles 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 *Evangiles 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).

MARIA FALLICA*

*Marguerite of Navarre: a mystical fable*¹

Marguerite d'Angoulême, duchess of Alençon, queen of Navarre, sister and wife of kings, patron of reformers and monasteries, was a figure of indisputable authority, which she wielded in the theological and political realms to the extent of what was possible for her times and gender. However, her writings are diffused with figures that represent truth, knowledge, and meaning as shrouded in the weak, the little, the inconsequential, the fool. In this, she poetically draws and re-elaborates traditions of knowledge (and non-knowledge), wisdom and folly, in an original and creative fashion, which restructures mystical and hermeneutical traditions and destitutes and recomposes language.

1. Paul and the logos of folly

The unintelligibility of God's wisdom to humanity, the scandal of Christ's cross in the eyes of worldly wise, and the exaltation of the humble, the "nothing", the rejected, the foolish, are at the center of Paul's λόγος τοῦ σταυροῦ in his *First Letter to the Corinthians* (*1 Corinthians* 1:18–25; 3:19) and reverberate throughout the Pauline epistolary.² In Paul, the Cross is a sign of contradiction which reveals the secrets of the heart and the incomprehensible logic of a God who

* Università di Roma La Sapienza, Italy
maria.fallica@uniroma1.it; ORCID 0000-0001-7486-9356

1 This essay is part of HORIZON-MSCA-2022-PF-01-01, project n. 101105789 — Folly and the Feminine in the Renaissance (Folie).

2 *1 Corinthians* 1:28–29; *2 Corinthians* 12:10–11.

elects without reason or merit, choosing «what is low and despised in the world» (*1 Corinthians* 1:28), what is nothing (τὰ μὴ ὄντα), to reduce the things that are to inconsistency and nothing, to destroy them (ἴνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, *1 Corinthians* 1: 27-29). This is the folly of the message which Paul announces: ή μωρία τοῦ κηρύγματος (*1 Corinthians* 1:21). The logos of the cross is folly, scandal, excess; but «the word (*logos*) of the Cross is folly for those who are perishing, but to us who are being saved it is the power of God» (*1 Corinthians* 1:18).

This foundational text has been the engine of multiple exegeses, a “semantic energy” focused on the three elements through which the cross is presented: *logos*, folly, and power, which allows different «plays of possibilities» and «displacements of accents», as in the analysis by French philosopher and theologian Stanislas Breton.³ The relationship between God’s power and human response, the possibility to see in the folly of the Cross an ultra-wisdom available to the human mind, able to generate speculative knowledge, are only some of the hermeneutical possibilities played out in the endless exegeses of the Pauline text. One of this chapters is the “Fools of Christ”, where the Pauline text interacts fruitfully with the Platonic concept of «an outburst of love, inspiration, enthusiasm, and the reciprocal dwelling of God in the soul and the soul in God», as Plato expressed it e.g. in works as the *Symposium*, the *Phaedrus*, and *Ion*.⁴ These figures of the excess are characterized by what Breton calls a «*representation*, on condition that it be understood as closely as possible to the theatrical meaning», a «bodily conversion of the ineffable» which is reproduced in the world as a stage.⁵ Fools from the East and the West embody the «folly, excess, alienation»⁶ of the *logos* of the cross in their thoughts and actions.

In a similar vein to Breton’s, Michel de Certeau’s reflection on the emergence of a new kind of mystical ‘science’ in the 16th-17th centuries pointed to a late antique episode from Palladius’ *Lausiac History* (5th century), chapter 34.⁷ An ignorant woman, servant in

³ Stanislas Breton, *The Word and the Cross*, Engl. trans., New York, Fordham University Press, 2002, p. 11. On some of these possibilities, see Christophe Chalamet, Hans-Christoph Askani (eds.), *The Wisdom and Foolishness of God: First Corinthians 1-2 in Theological Exploration*, Minneapolis, Fortress Press, 2015.

⁴ Breton, *The Word and the Cross*, p. 31.

⁵ *Ibidem*, pp. 37-38.

⁶ *Ibidem*, p. 31.

⁷ Cuthbert Butler (ed.), *The Lausiac History of Palladius*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 1904, pp. 98-100.

a monastery, the last among the last, mistreated and loathed by everyone, feeding from the crumbs of the table, «who was, as they say, ‘the monastery sponge’, really fulfilling the Scriptures: *If any man among you seem to be wise in this world, let him become a fool that he may be wise*,⁸ is proposed as a model of piety to a saintly anchorite by an angel. The anchorite comes to visit the monastery, inducing all the others to confess the indignities they had visited upon the woman, and recognizes her as a spiritual mother. The virgin, unable to bear the sudden admiration and honour received, leaves the convent and disappears. In the episode there is a trait that we have already seen as a characteristic of the fools for Christ: the theatrical aspect of their actions. The woman is described as «παρθένος ὑποκρινομένη μωρίαν καὶ δαίμονα»,⁹ «maiden who feigned madness and demon-possession»;¹⁰ she is seen as *performing* the madness, which at the same time is pronounced as the real fulfillment of Christianity. In Certeau’s words, it poses an «unresolvable question: Is that madness real or affected? Or real because affected? Or made up of several kinds of madness? The tale will end without answering these questions».¹¹

Through the spoken word of the angel, who gives the mystical foundation to the meeting and its reversal of the established hierarchy, the anchorite proclaims an impossible genealogy: him and the other women of the monastery are children of the madwoman. However, the mad woman does not participate in the symbolic space of the convent, she disappears without leaving to her spiritual children the possibility of saying anything more about her, to assimilate her into a saint, to appropriate her into the monastic space; she remains beyond language and rationalization.¹²

After her, other madmen and women appear, and populate with their laughter the history of Christianity, obeying to the Pauline order «to become foolish in order to become wise» (*1 Corinthians 3:18*). Indeed, following Certeau’s analysis, we can see in the modern age a re-appearance of these figures: «half lost along country roads and in back-room talk behind the scenes of history, something very old

⁸ Robert T. Meyer (ed.), *Palladius: The Lausiac History*, New York, The Newman Press, 1964, p. 97.

⁹ Butler (ed.), *The Lausiac History of Palladius*, p. 98.

¹⁰ Meyer (ed.), *Palladius: The Lausiac History*, p. 96.

¹¹ Michel de Certeau, *Mystic Fable*, p. 32.

¹² Certeau, *Mystic Fable*, pp. 37-38.

returns» as «members of a dynasty of spiritual pioneers»,¹³ a dynasty inaugurated by Palladius' ‘sponge’ and theorized by Cusanus’ *idiota*.

Thus, Certeau individuates as a crucial place of the modern construction of the mystical space the figures of the wilderness, as an «embodiment of ‘popular’ wisdom in contrast with the networks of the ‘civility’ and the professionalization of knowledge», especially theological knowledge; the «illiterate but enlightened man»,¹⁴ the «humble layman»,¹⁵ the poor: this is the mystical space. Marguerite’s characters will inhabit this space.

2. Folly and femininity

In this brief and highly selective history of the different masks and reappearances of the fool for God, before landing in the French shores of the XVI century, it is necessary to mention a certain attribute that this folly can take: the feminine gender.

Within the Western intellectual tradition, femininity has frequently been aligned with matter, corporeality, sensuality, and, more broadly, with the domain of the irrational.¹⁶ This association is often traced to Platonic philosophy; in particular, *Timaeus* introduces a gendered framework by identifying the feminine with the «receptacle», a category signifying passivity, indeterminacy, absence, and dependency (*Timaeus* 42b–c), a formulation with profound metaphysical ramifications.

Early Christian thought perpetuated this framework by aligning “femininity” with weakness and legitimizing its subordination to men, a stance commonly rationalized through the narrative of Eve’s transgression.¹⁷ While recent scholarship has interrogated and expanded upon this binary paradigm, seeking to complicate its interpretive scope, a fuller contextualization exceeds the present

13 Certeau, *Mystic Fable*, p. 205.

14 Certeau, *Mystic Fable*, 204.

15 Certeau, *Mystic Fable* I, 235.

16 See for instance Genevieve Lloyd, *The Man of Reason. “Male” and “Female” in Western Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

17 Elizabeth A. Clark, *Ideology, History, and the Construction of “Woman” in Late Ancient Christianity*, «Journal of Early Christian Studies», 2, 2 (1994), pp. 155-184; Emanuela Prinzivalli, *Antropologia, fisiologia femminile e malattie di donne negli antichi scrittori Cristiani*, «Med Secoli», 23, 1 (2011), pp. 205-226; Lavinia Cerioni, *Feminine Metaphorical Language: Platonic Resonances in Origen of Alexandria*, in Ead. (ed.) *Gendered Allegories: Origen of Alexandria and the Representation of the Feminine in Patristic Literature*, «Open Theology» 10, 2024, n.1, pp. 1–14.

discussion. Nevertheless, the themes of inferiority and sinfulness – frequently attributed to the feminine in Christian theologies, and exemplified through gendered figures such as Lady Wisdom in *Proverbs* 1-9 and her foil, Lady Folly (*Proverbs* 2:16–19) – also harbor the potential for paradoxical inversion, within the Pauline logic of the exaltation of the lowly, the “nothing”, and the rejected. Folly thus emerges as the place of potential inversion, destabilizing the ostensibly “natural” categories through which the world is conventionally understood. Thus, Christian theologies and practices are suffused with a gendered dimension of folly; as Jean-Marie Fritz has shown, «la complicité de la folie et de la féminité»¹⁸ dominates the Middle Ages and the Renaissance,¹⁹ when «des grandes figures de la déraison sont féminines».²⁰ The most famous voice of folly in the XVI century, in fact, is also a woman: Erasmus' *Moria*, which appropriates in herself all the prejudices commonly attributed to her gender and at the same time takes the role of truth-teller, becoming a Silenus, like Socrates and Christ, who conceals her secret behind a foolish mask.²¹ In Erasmus, the Silenic law is an hermeneutical principle: as beauty is concealed within what appears ugly, the Scripture hides in itself, beyond its simple appearance, its treasure, which the apt exegete has to uncover through the decryption of allegory.²²

18 Jean-Marie Fritz, *Le discours du fou au Moyen Age: XIIe-XIIIe siècles : étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 88.

19 Sharon Farmer, *Feminine Folly, Burgher Calculation, And Anti-Communal Rhetoric In Thirteenth-Century Tours*, «Studies in Iconography», 17, 1996, pp. 143-176. Here it is impossible to adequately mention the theme of folly in the Franciscan tradition; see at least Isabella Gagliardi, *Pazzi per Cristo. Santa follia e mistica della Croce in Italia centrale (sec. XII-XIV)*, [Città?], Protagon Editori Toscani, 1997; Ead., *Novellus pazzus. Storie di santi medievali tra il Mar Caspio e il Mar Mediterraneo (secc. IV-XIV)*, Firenze, Società Editrice, 2017.

20 Farmer, *Feminine Folly*, p. 90.

21 Walter Kaiser, *Praisers of Folly: Erasmus, Rabelais, Shakespeare*, Cambridge, Harvard University Press, 1963; Michael A. Screech, *Good Madness in Christendom*, in W. F. Bynum, Michael Shepherd, Roy Porter (eds.), *Anatomy Of Madness Essays in the History of Psychiatry. Volume 1. People and Ideas*, London, Routledge, 2004, pp. 25-39; Elizabeth McCutcheon, “Tongues as Ready as Men’s”: Erasmus’ *Representations of Women and their Discourse*, «Moreana», 52, 2015, pp. 299-331.

22 See Gaetano Lettieri, *Introduzione. Erasmo libero. Il labirinto e la seduzione della teologia*, in Gaetano Lettieri and Lorenzo Geri (eds.), *Erasmo libero*, Roma, Viella, 2023, p. 39; in the same volume see also Ludovico Battista, *La parola “scatenata”. Erasmo mistico a partire dall’Elogio della follia*, pp. 63-140.

Lastly, it is relevant to recall what Certeau describes as the interplay of genders in the practice of the fools in his abovementioned chapter: «all disguised, men or women, wise men or fools, masks and mockeries of identities, *disappear* into a public, common intermediary zone. The essential is not, therefore, the transgression of an order (which is always there where positions are to be distinguished), but rather the *loss* of distinction in a non-place where there is a play of identities shifting to and fro, like semblances. The crowd, that chasm in which differences disappear, is the eclipsing of sex (male or female) and of *logos* (wise or foolish)».²³ The essential is the loss of distinction, the actual mystical space that those bodies strive to inhabit. Thus, we can encounter the same affirmation of a gendered distinction that, at the same time, is claimed to be fading away.

3. Guillaume Briçonnet and the discourse of folly

The last step in this long march towards Marguerite of Navarre's writings is a brief turn to her spiritual teacher and advisor, the bishop Guillaume Briçonnet, whose lasting influence on Marguerite's thought has been repeatedly proved.²⁴

Guillaume Briçonnet (1470-1534) was in the early decades of the 16th century a prominent figure in the theological political field. The son of Guillaume Briçonnet the elder (1445-1514)²⁵ –cardinal and minister of king Charles VIII and protagonist of the failed Council of Pisa-Milan against Pope Julius II– Briçonnet the younger was Bishop of Meaux since 1515, holding numerous ecclesiastical benefices and civil powers, particularly as a royal legate during critical moments of tension between France and the Papacy.²⁶ From the beginning of the 16th century, he emerged as a model of the bishop-reformer, advocating for the renewal of monastic and clerical life, with strong support from the Court.

23 Certeau, *Mystic Fable*, p. 44.

24 See e.g. Cynthia Skenazi, *Les Prisons' Poetics of Conversion*, in Gary Ferguson and Mary B. McKinley (eds.), *A Companion to Marguerite de Navarre*, Leiden, Brill, 2013, pp. 211-235, 212; see below.

25 See Bernard Chevalier, *Guillaume Briçonnet (v. 1445-1514). Un cardinal ministre au début de la Renaissance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 398. On Guillaume Briçonnet the younger, see Michel Veissière, *L'Évêque Guillaume Briçonnet (1470-1534) : contribution à la connaissance de la Réforme catholique à la veille du Concile de Trente*, Provins, Société d'histoire et d'archéologie, 1986.

26 Veissière, *L'Évêque Guillaume Briçonnet*, pp. 32-35.

When Jacques Lefèvre d'Étaples had taken residence in the abbey of Saint-Germain-des-Prés in Paris, following his patron, he had given start to a period of intense Biblical, Patristic, and mystical scholarship, guided by a unified vision which, suspicious of traditional university learning, looked for a revitalization of education and Christian life; it is one of the unifying character of what will be deemed as “the Circle of Meaux”, the heterogeneous group of humanists and theologians gathered by Briçonnet in 1521. The bishop invited Lefèvre and a group of his disciples from Paris to assist in his reform efforts, focusing on the renewal of lay religiosity; in June of that same year, he began an extensive spiritual correspondence with Marguerite d'Alençon, sister of king Francis and key ally in the reformistic project.²⁷

As Richard Oosterhoff pointed out, three of Lefèvre's major intellectual models in his Parisian years –Ramon Lull, Ramond de Sebonde, and Nicholas of Cusa– were, in different ways, proponent of the centrality of the *idiota*. It is not by chance that it was no other than Lefèvre who published the Latin short *recensio* of the *Historia lausiaca*, which included the story of our “sponge”, *stulta propter Christum*.²⁸ In this interest for the figure of the *idiota*, the Fabrist circle was an important participant of a culture that hungered for an immediate experience of God, emphasizing the paradigm of «untutored knowledge»;²⁹ Kent Emery had already observed how «within Lefèvre's circle, the logics of Lull and Cusanus supplied the means whereby to account for the mystical experience above reason, and to interpret the writings of medieval mystics, many of whose works Lefèvre edited, and many of whom were *illetterati*, or in the paradoxical sense, *idiotae*».³⁰

27 *Ibidem*, pp. 169-180. The correspondence is edited in Guillaume Briçonnet and Marguerite d'Angoulême, *Correspondance*, eds. Christine Martineau and Michel Veissière, with Henry Heller, 2 vols., Droz, Geneva, 1975 and 1979.

28 *Paradysus Heraclidis*, in *Pro piorum recreatione et in hoc opere contenta: Epistola Jacobi Stapulensis editoris ante indicem. Index contentorum. Ad lectores. Paradysus Heraclidis. Epistola Clementis. Recognitiones Petri apostoli. Complementum epistole Clementis. Epistola Anacleti*, [Paris], ex officina Guy Marchant impensis Jean Petit, 1504, 19^v.

29 See Richard J. Oosterhoff, *Idiotae, Mathematics, and Artisans: The Untutored Mind and the Discovery of Nature in the Fabrist Circle*, «Intellectual History Review», 24, 2014, pp. 301-319; Id., *The idiota's authority: Fifteenth-century hierarchies in dialogue*. in Neil Kenny (ed.), *Literature, Learning, and Social Hierarchy in Early Modern Europe. Proceedings of the British Academy*, Oxford: Oxford University for The British Academy, 2022, pp. 163-180.

30 Kent Emery Jr., *Mysticism and the Coincidence of Opposites in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, «Journal of the History of Ideas», 45, 1984,

Briçonnet's core theology,³¹ as it is shown in his lengthy correspondence with Marguerite, is rooted in a Dionysian Christian Platonism, centered on the paradoxical revelation of the divine in its contrary, and the Rheno-Flemish mystical thought, focused on the problem of the annihilation of the will, especially Jan Ruysbroeck (d. 1381, edited in 1512 by Lefèvre in Latin, *De ornatu spiritualium nuptiarum*) and Hendrik Herp (d. 1477).³² Briçonnet's theology, centered on an affective reading of the Pseudo-Dionysius, manifests a clear anti-intellectual trait, which believes that the «*Theologia mystica* est accessible aux “idiots” mieux qu’aux “docteurs”».³³ The imaginative fabric of the text is ruled by the Pseudo-Dionysian theory of God as speaking through ἀνόμοιοι ὄμοιότητες (*dissimilia signa* in Lefèvre's translation): thanks to their absurdity, the dissimilar signs of the divine attracts the reader and forces him to go beyond the image to the contemplation of the invisible.³⁴

The bishop proposes to his illustrious correspondent a spiritual apprentissage, which involves common readings: the Scriptures

pp. 3-23, 7.

³¹ On the theological tenets of Briçonnet's theology, see Cathleen Eva Corrie, “*Sy Excellente Pasture*”: *Guillaume Briçonnet's Mysticism and the Pseudo-Dionysius*, *«Renaissance Studies»*, 20, 2006, pp. 35-50; Glori Cappello, *Niccolò Cusano nella corrispondenza di Briçonnet con Margherita di Navarra*, *«Medioevo»*, 1, 1975, pp. 97-128; Reinier Leushuis, *Spiritual Dialogues and Politics in the Correspondance Between Marguerite De Navarre and Guillaume Briçonnet (1521–1524)*, in Henk Nellen and Jeanine G. De Landsheer (eds.), *Between Scylla and Charybdis. Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2011, pp. 17-34; Viviane Mellinghoff-Bourgerie, *L'échange épistolaire entre Marguerite de Navarre et Guillaume Briçonnet : discours mystique ou direction spirituelle?*, in Nicole Cazauran and James Dauphiné (eds.), *Marguerite de Navarre (1492-1992): actes du colloque international de Pau (1992)*, I, Paris, Eurédit, 2006², pp. 135-157; Michèle Clément, *Existe-t-il une langue mystique en français au xviiie siècle ?*, in Chantal Connochie-Bourgne and Jean-Raymond Fanlo (eds.), *Fables mystiques*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2016, pp. 225-238, online at <<https://doi.org/10.4000/books.pup.48105>>; Jean Lecointe, *La “théologie mystique” de Guillaume Briçonnet et les origines de la doctrine spirituelle de Marguerite de Navarre dans Les Prisons*, in Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, eds. Jean Lecointe and Simone de Reyff, Paris, Editions Champion, 2023, pp. 70-93.

³² Lecointe, *La “théologie mystique”*, pp. 73-74; Herp's *Speculum perfectionis* is largely borrowed from Ruysbroeck's doctrine.

³³ Lecointe, *La “théologie mystique”*, p. 83.

³⁴ Jan Miernowski, *Le Dieu Néant: Théologies Négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden, Brill, 1998, pp. 10-11; see also Id., *Signes dissimilaires. La quête des noms divins dans la poésie française de la Renaissance*, Genève, Droz, 2000.

on the first place, and then the Dionysian corpus, indicated as the sublime model for exegesis and spiritual practice.³⁵ Interestingly, in a case, the correspondence mentions a booklet, the *Contemplationes Idiotae*. The name that is hidden behind the pseudonym “idiota” is now believed to be the one of Raymond Jordan, a 15th century French canon regular; the work had been edited by Lefèvre and dedicated to Michel Briçonnet, Guillaume’s cousin and bishop of Nîmes.³⁶ In 1519, Guillaume Briçonnet translated into French the second part of the work, which concerned the Virgin Mary;³⁷ in a letter to Marguerite, on December 22, 1521, Briçonnet mentions Jordan’s text, which he had just sent to the duchess, implying a spiritual use of the booklet, as a spiritual “exercise”.³⁸

Two years before, in the dedication letter of his translation to the abbess and sisters of the abbey of Faremoutiers, Briçonnet wrote:

«Monseigneur saint Pol dit que, n’ayant le monde en la sapience de dieu congneu par sapience dieu, il luy a pleu (assotissant la sapience du monde) par sotise de predication le sauver; et se aneantissant la divine sapience a voulou perdre la sapience des sages et reprover la prudence des prudens».³⁹

Briçonnet inscribes the discourse in the words of Paul to the Corinthians (*1 Corinthians* 1:21) and to the Philippians (*Philippians* 2:7-8): the divine wisdom annihilated itself losing the wisdom

35 Briçonnet, in this perfectly aligned with Lefèvre, believes in the apostolic nature and provenance of the corpus. On the Dionysian myth in France, see Jean-Marie Le Gall, *Le mythe de saint Denis, entre Renaissance et Révolution*, Paris, Champ Vallon, 2007.

36 Guy Bedouelle, *Lefèvre d’Etaples et l’Intelligence des Ecritures*, Genève, Droz, 1976, p. 76.

37 *Les Contemplations faites a l’honneur et louenge de la tres sacree vierge Marie, par quelque devote personne qui s’est voulu nommer L’idiote, translatees par levesque de Meaulx. le xiii. Aoust. M.D.XIX*, [Paris, Simon de Colines].

38 Briçonnet to Marguerite, *Correspondance*, vol. I, letter no. 20, p. 102: «je ne passeray plus avant quant à ce, car assez avez à vous exerciter au livre de l’idiote de vraie patience, que vous ai naguères envoié». It seems that this is not the same part which he translated and dedicated to the sisters of Faremoutier; it is instead the second part of the treatise, *De vera patientia*. There is no trace of a printed French translation of this part, but clearly Briçonnet owned or even authored this translation. See Clément, *Existe-t-il une langue mystique*, p. 233.

39 Guillaume Briçonnet to the abbess and sisters of Faremoutiers, Meaux, August 14, 1519, in Eugene Rice Jr. (ed.), *The Prefatory Letters of Jacques Lefèvre d’Etaples and Related Texts*, New York, Columbia University Press, 1972, pp. 412-414, 413.

of the wise and saving the world with the folly of its logos, *sotise de predication*. Briçonnet invited then the sisters to imitate this annihilation in humility, following the example of the virgin Mary, and, having this excellent mirror before their eyes, to «aneantir par reconnoissance de vostre nichilité et que estudiez en sotise, qui fait les ames sages, enyvrees au pressover que vostre doulx espoux Jesus a tourné seul».⁴⁰ The spiritual guidance leads to a practice, a study in folly, an application to the paradoxical exercise of ebriety in Jesus' mystical winepress.

This mystical practice is similarly qualified in the correspondence with Marguerite, where a theory of ignorance is clearly stated through a Dionysian lexicon and a simplification of the Cusanian doctrine of the *docta ignorantia*.⁴¹ At its core, a Dionysian concept of God as «supereminentement logé sur tout entendement et substance, pour vérité il n'est point congneu [...] et, par ce, l'excellente et parfaicte ygnoracion est la vraie congnoissance de celluy qui excede et tran(s) cende toutes choses congoissibles»⁴²; this passage is Briçonnet's own translation of Dionysius' letter to Gaius, as he could read it in Lefèvre's edition.⁴³ True knowledge is the perfect ignorance, as God exceeds every knowledge and substance.

This theory of ignorance is best explained in letter 36,⁴⁴ which plays with the theme of *scavoir* as *cécité*.⁴⁵ As in the letter to the sisters of Faremoutiers, the basis of this theory of *oubliance* is a kenotic Christology : «la sapience» (feminine in French), «vray et seul Filz», true Son, «se oublier par exinanition, pour non seulement prendre et se unir à nature humaine, mais en icelle oubliant son royaume, égalité paternelle, et soy mesmes s'est caché».⁴⁶ Wisdom forgets herself and hides in her opposite, the poor human nature. After a long meditation on God as «lumiere de l'entendement» who marked, imprinted, and illuminated human nature with the light of his knowledge and who revealed in the Incarnation the blindness and

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Nicole Cazauran stresses how it lacks the philosophical density and coherence of the thought of Nicholas of Cusa: see Cazauran, *Le vocabulaire de l'ignorance*, p. 45.

⁴² Briçonnet to Marguerite, *Correspondance*, vol. II, letter no. 58, p. 42.

⁴³ [Pseudo] Dionysius, *Theologia vivificans. Cibus solidus, cum scholiis Fabri, et Clichtovaei ad litteram commentario*, Paris, Henri Estienne, 1515.

⁴⁴ Cazauran, *Le vocabulaire de l'ignorance*, p. 46.

⁴⁵ Briçonnet to Marguerite, *Correspondance*, March 6, 1522, vol. I, letter no. 36, p. 178.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 180.

ignorance of human nature, Briçonnet's text invites to a dwelling in the heart's place of rest, its home of light, which is true wisdom, where the blind man will be illuminated with a blindness that sees («*cecité voiante*»), transcending all light and brilliance.

The letter closes with the image of the divine Word as overflowing plenitude of light, to which the human nature answers in the always greedy frenzy of love, longing to soar at once into the vast forest of His love. In this voyage,

Ignorance en est portiere, engendrée par oubliance. Pour y parvenir, il fault sortir du monde, de la chair et de soy, qui est s'oublier et mourir. Lors le *sçavoir* de saint Pol, qui est Jhesus Christ, le doulx aigneau, peut mener par science de son humanité jusques à l'huis. Mais ne peuvent plus avant penetrer dame Ygnorance qui ne abandonne jamais les devotz esperitz jusques ad ce qu'ils soient jusques au trosne des seraphins où dame Ygnorance tient son domicile, qui voille et bande toute creature et mett barriere au passaige.⁴⁷

In this enigmatic passage, we are confronted with a woman, *dame Ygnorance*, who is the gatekeeper, born of forgetfulness. To arrive at her door, one must practice the *oubliance* that the letter has described as the kenotic process which imitates the Son's own kenosis. To go to this threshold, one must follow the *sçavoir* of Saint Paul; and we now know what this knowledge is, namely, folly. But one cannot go further, as Lady Ignorance never abandons devoted spirits until they come to the throne of the seraphim, where Lady Ignorance has her dwelling. There she veils and blinds every creature and sets a barrier across the passage. The mystery of God is unknown even to the seraphims –who were represented in Scriptures covering their eyes– so there is a pious ignorance, an inscrutability of God, that characterizes even the seraphim before the throne of God. Ignorance is close to the highest divine throne, and she is at the same time warden of the gate and last obstacle in the soul's ascent. To this puzzling figure the epistolary opposes another woman, “Dame Raison”, who «doibt aussy estre folle et en sy loingtain païs bannye que destituée de toutes cures et sollicitudes»: in this passage from letter 74, Briçonnet describes the process of annihilation of the soul as a destitution of

47 *Ibidem*, pap. 192-193.

the rational power, that needs to become foolish to allow for the complete purification of the soul.⁴⁸

Many other passages could be drawn upon to support this discourse of folly, which unfolds not as speculative theology but as a meditation on images –sometimes gendered– that confront reason with its own limits: the checkmate of logic, the astonishment and intoxication of the Lord’s banquet, where one is invited to a death within life, to folly within wisdom, to a language beyond speech.⁴⁹

4. Marguerite of Navarre: «et l’idiot en Dieu est fait prêcheur»⁵⁰

At last, our journey on the traces of the discourses of folly reaches its destination, namely, the literary writings of Marguerite, in which these intellectual traditions and religious stances –nourished by her theological education, administered by the bishop of Meaux, and enriched by her readings and personal religious understanding– take a new, poetic form.

My analysis will thus briefly consider the queen’s production as a whole, building up on some critical literature, trying to put it in context and arguing that this discourse of folly is at the core of her religious stance, which was rooted in the mortification of pride and self-interest (*cuyder*), a posture firmly condemning both intellectualism and false devotion, the aspiration to a deifying transformation of the loving soul,⁵¹ a «vie mourant d’amour deifiee».⁵²

Without being strictly defined in systematic terms, this motif functions as a fil rouge which we can point out in various stage of her thought, constituting what I believe can be interpreted as a mystical stance. Thus, my perspective does not answer the question –always difficult and methodologically fraught– if Marguerite *was* a mystic, namely, if she lived and interpreted her religious stance

48 Briçonnet to Marguerite, *Correspondance*, December 22, 1523, vol. II, letter no. 74, pp. 81-82.

49 Briçonnet to Marguerite, *Correspondance*, before the 24th of June 1523, vol. II, letter no. 60, p. 50.

50 Marguerite of Navarre, *La Navire*, ed. Robert Marichal, Paris, Champion, 1956, v. 439; see Michèle Clément, *Introduction*, in Marguerite de Navarre, *La Complainte pour un detenu prisonnier et les Chansons spirituelles. Œuvres complètes*, Tome IX, Paris, Garnier, 2001, pp. 7-59, 41.

51 See Isabelle Garnier with Isabelle Pantin, *Opening and Closing Reflections: the Miroir de l’âme pécheresse and the Miroir de Jésus-Christ crucifié*, in *A Companion to Marguerite De Navarre*, pp. 109-159, 153.

52 Marguerite de Navarre, *Miroir de l’âme pécheresse*, v. 884, 196.

as involving a direct experience of the presence of God, to use a reasonably broad definition of mysticism. Rather, I will try to trace her use of a mystical language and “mystical” figures, in the sense above mentioned by Certeau. In doing this, I am following Michèle Clément’s thesis in her study on the early development of a French mystical language in 16th century France, the age before the so-called “mystical invasion” which saw the blossoming of French mystical literature. Clément indicated Lefèvre, Briçonnet and Marguerite as three different stages in the development of a profound interest in mystical discourse around 1520, which they made accessible outside their circle through an intense activity of publication, translation and mimetic appropriation.⁵³

Clément focused on the correspondence between Marguerite and Briçonnet, underlining the experimental nature of Briçonnet’s language, whose innovations “acclimate” into the French language a mystical phrasing that he retrieves from different Latin sources and twists to his needs.

Clément’s conclusion is worth quoting in full, as it is the necessary premise of my work:

«L’œuvre de Marguerite de Navarre continuera discrètement d’élaborer ce langage mystique, avec certains vers des *Prisons*, certaines de ses chansons spirituelles, et magistralement avec *La Comédie de Mont-de-Marsan*, comédie mystique, peut-être unique dans la littérature française, et dont la source est une des lettres de Briçonnet où il lui recommande d’être « desraisonnable » (nov.-déc. 1522, t. I, p. 223-228). L’œuvre de Marguerite de Navarre est en effet entièrement à venir au moment où se clôt sa correspondance avec Briçonnet : son avant-dernière lettre, en octobre 1524, propose en relecture à Briçonnet l’ébauche du *Dialogue en forme de vision nocturne* – une de ses toutes premières œuvres – et l’on peut dire sans extrapoler que les vingt-cinq ans de production littéraire qui l’attendent seront marqués par cette relation épistolaire, moment d’apprentissage d’un style : la fable mystique est la matrice de l’œuvre de Marguerite de Navarre.»⁵⁴

Clément identifies the «apprentissage d’un style» as the enduring legacy of Briçonnet to Marguerite. This is a mystical style, a mystical language, which she then practiced with remarkable results

53 Clément, *Existe-t-il une langue mystique*, n. 15.

54 Clément, *Existe-t-il une langue mystique*, p. 231.

throughout her literary career, with some notable peaks in major works such as *La Comédie de Mont-de-Marsan* and *Les Prisons*. Explicitly using Certeau's meaning of the term, she then reclaims the "fable mystique" as the matrix of Marguerite's work. I would like to corroborate this statement, populating it with a broader meaning, offered by Certeau's himself in his text, as an attempt to define the «area of the "fable"»:

As early as the thirteenth century, that is, since the time when theology became professionalised, spirituals and mystics took up the challenge of the spoken word. In doing so, they were displaced towards the area of the *«fable»*. They formed a solidarity with all the tongues that continued speaking, marked in their discourse by the assimilation to the child, the woman, the illiterate, madness, angels, or the body. Everywhere they insinuate an "extraordinary": they are voices quoted –voices grown more and more separate from the field of meaning that writing had conquered, ever closer to the song or the cry.⁵⁵

Between the late Middle Ages and the early modern era, the mystical space, according to Certeau, was formed by an assimilation to the figures of the nothing: the child, the unlearned, the fool, the angel, the body or the woman. The experimental language that Briçonnet practices and takes as a model the Dionysian corpus is ruled by this assimilation, which goes in the direction of the paradox, the loss of meaning, the ineffable, becoming closer to the song of the fool, the cry of the weak, the babble of the child. Marguerite of Navarre's texts, at least her "religious" production (if this kind of distinction still makes sense), firmly belong to this area of the "fable", as they are subtly inhabited by such figures and cries.

As a matter of fact, since at least Barbara Swain's 1932 study on folly, there has been a general recognition of the presence of the theme of folly in Marguerite of Navarre's works, especially in one of the figures of her *Comédie de Mont-de-Marsan*, a shepherdess «ravie de l'amour de Dieu». In Swain's analysis, she is a symbol of «spiritual ecstasy» who closes the history of French medieval fools.⁵⁶ Charles Béné's article on folly and wisdom in the Renaissance described the

⁵⁵ Certeau, *Mystic Fable*, p. 13.

⁵⁶ Barbara Swain, *Fools And Folly*, New York, Columbia University Press, 1932, pp. 181-183.

«sage-folie» as incarnating the queen's ideal.⁵⁷ Robert Cottrell, in his seminal work on Marguerite's theology, describes the *Comédie de Mont-de-Marsan* as enacting «the humbling of human knowledge before Christian folly».⁵⁸ Barbara Marczuk⁵⁹ had indicated the figure of the spiritual fool as a major character in four of Marguerite's “comédies profanes”, *Le Mallade*, *L'Inquisiteur*, *Trop, Peu, Moins*, and, above all, the *Comédie de Mont-de-Marsan*. Teresa Brock pointed out how in Marguerite as well as in Erasmus, «discourses on the Pauline notions of wisdom, folly, and love converge around a female allegorical figure».⁶⁰

I believe this recognition should be put into dialogue with other studies, which have hinted at what I am describing with Certeau as the «area of the fable». Robert Cottrell recognized the presence in her texts of «la notion que le Christ parle plus souvent à travers la bouche d'un homme simple, d'un fou, d'un “nul” qu'a travers la bouche d'un homme puissant ou sage»,⁶¹ this *bon homme* is indeed a figure of the Pauline *stultitia*,⁶² wiser than the wisdom of this world. More recently, Dariusz Krawczyk has studied the figure of the child in Marguerite's work, pointing at the wholly symbolic and evangelical value of the topic in her texts.⁶³ Foolish women, simple men, children: these are the displaced, mystical heirs of the ancient sponge, elusive in their language and ungraspable by reason.

Marguerite's discourse operates thus according to a dichotomy between the «fol plaisir» or «fole folie» of the soul who is ignorant of God and lost in his pleasures, as in the first two books of *Les Prisons*⁶⁴

57 Charles Béné, *Folie et Sagesse dans la littérature du XVIe siècle*, «Studi Francesi», 67, 1979, pp. 1-14, 12.

58 Robert D. Cottrell, *The Grammar of Silence: A Reading of Marguerite de Navarre's Poetry*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1986, p. 144.

59 Barbara Marczuk, «Vraiment voicy de plaisans fous» : la folie dans le théâtre profane de Marguerite de Navarre, «Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme», 26, 2002, pp. 33-49.

60 Teresa Brock, *A Love That Reforms: Improving Gender Relations by Contesting Typologies of Women in La Comédie de Mont-de-Marsan and L'Heptaméron 10 and 42*, «Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme», 43, 2020, pp. 51-79.

61 Robert D. Cottrell, *Figures emblématiques dans la Coche de Marguerite de Navarre*, in Nicole Cazauran and James Dauphiné (eds.), *Marguerite de Navarre (1492–1592)*, vol. 1, pp. 309-325, 315.

62 *Ibidem*, p. 313.

63 Dariusz Krawczyk, *Figure évangélique de l'enfant dans l'œuvre de Marguerite de Navarre*, in Anna Ledwina (ed.), *L'enfant dans la littérature d'expression française et francophone*, Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2019, pp. 11-20.

64 See Nicole Cazauran, *Marguerite de Navarre et le vocabulaire de l'ignorance*,

and the folly in God of the *ravie*, between the sinful carnal ignorance and the blessed ignorance of children and poor, exalted in a crucial passage of *Les prisons*:

«*Et la façon* fut en lisant ung texte / Où Jesuchrist sa bonté manifeste,
 / Disant à Dieu : “Pere, je te rendz graces, / Qui aux petis et à personnes basses / As revelé tes tresors et secretz, / Et aux sçavants, gentz doctes et discretz, / Les as cachez : tel est ton bon plaisir”».⁶⁵

Similarly, in the *Comédie de la Nativité*, the shepherds (*bergers*)⁶⁶ gain access to the Word in their simplicity and weakness through charity, shocking Satan who calls them «folz continuelz».⁶⁷

In *L'inquisiteur*, the namesake character, hearing songs that seem mocking to his self-conscious ears, investigates as to the nature of the sound: they are children, the manservant answers, singing «en liberté et sans contraincte / Jouans, chantans, tousjours joyeulx, / Passent le temps à chose maincte, / mais tousjours ont au ciel les yeulx».⁶⁸ Thus, the manservant confesses that «en innocence / n'y a rien que felicité / et qu'au pris de leur congoissance / tout sçavoir n'est que cecité».⁶⁹ In front of this joyous, free and loving song – which at some point loses all syntactic coherence and is reduced to lallation⁷⁰ all learning is ignorance: and what is better than sound to defy reason and prudence?

In *Le mallade*, the doctor accuses the maid-servant (*la chambrière*) – who has revealed the true medicine as the faith only in the promise of the Lord – with a gendered charge of sorcery and prattle, boasting his superior knowledge: but it is she, ignorant and female, who can heal the patient.⁷¹

in Ead. (ed.), *Variétés pour Marguerite de Navarre 1978-2004. Autour de l'Heptaméron*, Paris, Champion, 2005, pp. 31-56, 39.

65 Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, book III, vv. 483-489, pp. 193-194.

66 Barbara Marczuk-Szwed, *Le mysticisme biblique de Marguerite de Navarre*, in *Marguerite de Navarre 1492-1992*, pp. 403-421, 404.

67 Marguerite de Navarre, *Comédie de la Nativité de Jésus Christ*, in Ead., *Oeuvres complètes. Tome IV. Théâtre*, eds. Nicole Cazauran, Geneviève Hasenohr and Olivier Millet, Paris, Classiques Garnier, 2002, pp. 35-81, 74.

68 Marguerite de Navarre, *L'Inquisiteur*, in Ead., *Oeuvres complètes. Tome IV*, pp. 271-299, 285. See also Cathleen Corrie, *Marguerite de Navarre's L'Inquisiteur: The Way is Simplicity Itself*, «Christianity & Literature», 52, 2003, pp. 471-495.

69 *Ibidem*, p. 287.

70 «Pappa», «dodo», «cza»; *ibid.* pp. 291-292.

71 Marguerite de Navarre, *Le Mallade*, in Ead., *Oeuvres complètes. Tome IV*, pp. 243-259; Marczuk, «Vrayement voicy de plaisans fous», p. 36.

This general rule of subversion operates also in the portrait of the poor, ignorant female at the heart of the III book of *Les prisons*, identified by scholarship in Marguerite Porete, the mystical author of *Le miroir des âmes simples*, burnt as an heretic in 1310.⁷² Divine power can shine better when it is reflected in the opaque mirror of the scarce feminine knowledge: «et se voit myeulx sa puissance divine / Où moins reluyt science feminine»⁷³

Lastly, we must go to the Ravie of the Comédie de Mont-de-Marsan, who represents the most fo-reign of Marguerite's characters, seduced by a lover who only she knows. Interrupting the dialo-gue/debate between la Supersticieuse, a superstitious pilgrim, la Mondaine, all focused on instant pleasure, and la Sage, wise reader of the Word, this shepherdess enters stage singing love songs. Her words and the other's never meet, as she is accused of folly and mystification; there is no possibility of rational transmission of knowledge. She impersonates the Bride of the Song of Songs, sustained and yet burnt by the absence of her Lover. She knows only her love, despising action and works: «Je ne scay rien sinon aimer». This love makes her forget her own body; she desires to be shipwrecked in the sweet sea of love, where she will feel neither body nor soul, nor life, nor desire for Heaven, nor fear of Hell, but only the wish to be united with her beloved as one. The final song of the play, which the Ravie sings alone, is a hymn to this doux amour, to an adored Amy who operates in the law of reversal, a love that kills and resurrects, that consumes without ceasing, in which «le saige on nomme fol, / Et qui est Pierre, on nomme Pol». True wisdom is folly, names have no meaning, only love. despising action

72 On Marguerite of Navarre's debt to the *Mirror of Simple Souls* see Jean Dagens, *Le Miroir des simples âmes et Marguerite de Navarre*, in *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961*, Paris, P.U.F., 1963, pp. 281-289; Suzanne Kocher, *Marguerite de Navarre's Portrait of Marguerite Porete: A Renaissance Queen Constructs a Medieval Woman Mystic*, «Medieval Feminist Newsletter», 26, 1998, pp. 17-23, and Catherine M. Müller, 'La lettre et la figure': *Lecture allégorique du Mirouer de Marguerite Porete dans Les Prisons de Marguerite de Navarre*, «Versants», 38, 2000, pp. 153-167. On the problem of spiritual authority in Marguerite, see Dariusz Krawczyk, *Figures féminines d'autorité spirituelle dans les œuvres de Marguerite de Navarre*, in Michèle Clément, Isabelle Garnier, and Dariusz Krawczyk (eds.), *L'Autorité de la parole spirituelle féminine en français au XVIe siècle*, Leiden, Brill, 2022, pp. 188-207.

73 Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, book III, vv. 1397-8, pp. 238-9.

and works:⁷⁴ «Je ne scay rien sinon aimer».⁷⁵ This love makes her forget her own body; she desires to be shipwrecked in the sweet sea of love, where she will feel neither body nor soul, nor life, nor desire for Heaven, nor fear of Hell, but only the wish to be united with her beloved as one.⁷⁶ The final song of the play, which the *Ravie* sings alone, is a hymn to this *doux amour*, to an adored *Amy* who operates in the law of reversal, a love that kills and resurrects, that consumes without ceasing, in which «le saige on nomme fol, / Et qui est Pierre, on nomme Pol».⁷⁷ True wisdom is folly, names have no meaning, only love.

5. A Mystic Fable

This abbreviated trajectory –from Paul’s letter to the Corinthians to Marguerite’s dramatic and lyrical production, mediated by centuries of reception of the logos of folly– sought to indicate in Marguerite the persistence of what, following Michel de Certeau, may be termed the “area of the fable”: a paradoxical non-lieu inhabited by figures of (female) weakness and nothingness, transfigured and redeemed by a God who works through opposites. Within this horizon, Marguerite’s oeuvre may be construed as the enactment of a mystical practice of language and text, one that mobilizes paradigmatic configurations of folly drawing upon the semantic force set in motion by Paul’s letter.

74 This a very important notation, emphasized in the analysis offered by Nicole Cazauran, Deux «ravies de l’amour de Dieu» dans la *Comédie de Mont de Marsan* et le *Mirouer des simples âmes*, in Ead., *Variétés pour Marguerite de Navarre 1978-2004. Autour de L’Heptaméron*, Paris, Classiques Garnier, 2001, pp. 91–117, who draws a parallel between Marguerite of Navarre and Marguerite Porete; this position against works is one trait that could assimilate the two positions. Instead, Barbara Marczuk tended to emphasize the originality of Marguerite’s *Ravie*: Marczuk, «*Vrayement voicy de plaisans fous*», pp. 19-20: «La “folle ravie”, qui, dans l'état actuel des recherches, semble être une invention originale de Marguerite, est aussi isolée parmi d'autres contemplatifs qui s'expriment dans les œuvres de la Reine [...]. Dans le théâtre profane de Marguerite, la dialectique de la folie et de la sagesse se joue sur le plan rigoureusement métaphysique. Les fous sont les charnels qui ne connaissent pas Dieu ; les fous spirituels et ravis ne connaissent que Dieu. Cette représentation, issue de l'évangélisme et nourrie de la spiritualité mystique de la Reine, dépasse la conception de la morosophie humaniste et de la sage folie qui structure l'univers dichotomique de la sottie».

75 Marguerite de Navarre, *Comédie de Mont-de-Marsan*, in Ead., *Oeuvres complètes. Tome IV*, pp. 453-497, 488.

76 *Ibidem*, p. 495.

77 *Ibidem*, pp. 495-497.

Abstract: This essay proposes a reading of the feminine figure of folly in the works of Marguerite of Navarre (1492-1549), intended as a specific reception of the theme of the unintelligibility of God's wisdom to humanity, the scandal of Christ's cross in the eyes of worldly-wise, and the exaltation of the humble, the "nothing", the rejected, the foolish (1 Cor 1:18-25; 3:19). The essay will focus on Marguerite's sources, first and foremost her spiritual father, Guillaume Briçonnet, and the theological traditions that mediated this notion from late antiquity to the early modern era. In both Briçonnet and Marguerite, the gendered presupposition implying a closeness between femininity on the one hand, and, on the other hand, materiality and irrationality on the other plays in favor of this paradoxical reversal: gendered figures of folly, precisely because of their gender, can better represent the nothingness saved by grace. In doing this, their words intercept one of most famous characters of the literature of the century, Erasmus' Madam Folly, a woman, an ambivalent and paradoxical prophetess of truths.

Il presente saggio propone una lettura della figura femminile della follia nei testi di Margherita di Navarra (1492-1549), intesa come specifica ricezione del tema dell'incomprensibilità della sapienza divina da parte dell'uomo, dello scandalo della croce di Cristo agli occhi dei sapienti del mondo e dell'esaltazione degli umili, dei "nulla", dei reietti, dei folli (1 Cor 1, 18-25; 3, 19). L'analisi si concentrerà sulle fonti di Margherita, in primo luogo il suo padre spirituale Guillaume Briçonnet, e sulle tradizioni teologiche che hanno trasmesso tale nozione dall'antichità tardiva all'età moderna. In Briçonnet come in Margherita, il presupposto di genere che associa la femminilità alla materialità e all'irrazionalità opera paradossalmente in senso positivo: proprio in virtù del loro genere, le figure femminili della follia possono rappresentare con maggiore efficacia il nulla redento dalla grazia. In questo modo, le loro parole entrano in dialogo con una delle più celebri personificazioni letterarie del secolo, la Signora Follia di Erasmo, donna e profetessa ambivalente, rivelatrice paradossale di verità.

Keywords: folly; learned ignorance; mystical theology; Pseudo-Dionysius; follia; ignoranza colta; teologia mistica; Pseudo-Dionigi.

Biodata: Maria Falica (PhD) is a Tenure-track Assistant Professor (RTT) at Sapienza University of Rome, in the Department of History, Anthropology, Religions, Art, and Performing Arts (SARAS). Her research focuses on the reception of patristic Christianity in the early modern period, the Protestant Reformation in Italy and Europe, Methodism, and the European reception of Desiderius Erasmus. She is the author of *The Protestant Origen* (2022) and *Progresso e tradizione in John Wesley* (2022) and is the recipient of a Marie Skłodowska-Curie Global Fellowship for the project *Folie: Folly and the Feminine in the Renaissance*, developed between Sapienza, Florida State University (USA) and the Université Marie et Louis Pasteur (France).

Maria Falica è ricercatrice a tempo determinato di tipo B (RTT) presso il Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo (SARAS) dell'Università "La Sapienza" di Roma. Le sue ricerche si concentrano sulla ricezione del cristianesimo patristico nell'età moderna, sulla Riforma protestante in Italia e in Europa, sul metodismo e sulla ricezione europea di Erasmo da Rotterdam. È autrice dei volumi *The Protestant Origen* (2022) e *Progresso e tradizione in John Wesley* (2022) ed è titolare di una Marie Skłodowska-Curie Global Fellowship per il

progetto *Folie: Folly and the Feminine in the Renaissance*, sviluppato tra la Sapienza Università di Roma, la Florida State University (USA) e l'Université Marie et Louis Pasteur (Francia).

FRANCESCO QUATRINI*

Tra pietà e potere: disciplina di genere e disuguaglianze nella chiesa riformata olandese del '600

La Repubblica delle Province Unite, e in particolare la provincia olandese con la sua capitale Amsterdam, destava spesso meraviglia tra i contemporanei. Non solo per aspetti legati alla sua società ed economia, come lo sviluppo urbanistico o le innovazioni nell’industria navale; ma anche, e spesso soprattutto, per l’assenza di una Chiesa di Stato e per la conseguente tolleranza praticata per le idee più eterodosse, tanto in ambito religioso quanto in ambito filosofico.¹ La chiesa riformata (vale a dire calvinista) rappresentava soltanto la chiesa “privilegiata” tra le molte chiese protestanti a cui era consentita la pratica religiosa in una *schuilkerk*, ossia una «chiesa nascosta», una casa o un edificio che era stato adibito internamente a luogo di culto, ma che all’esterno non si distingueva come tale.² Il termine latino *concordia* era al centro del discorso politico nederlandese nel Seicento e ben rappresenta le pratiche di coesistenza e di reciproca cooperazione tra uomini e donne appartenenti a chiese o gruppi religiosi differenti. Lo storico Willem Frjhoff ha racchiuso tali pratiche entro la categoria di «ecumenicity

* Università degli studi di Firenze, Italy

francesco.quatrini@unifi.it; ORCID 0000-0002-2365-0415

1 Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall, 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 1 e 20.

2 Tra i molti studi dedicati alla situazione religiosa nella Repubblica, si vedano almeno Wiep van Bunge, «*Concordia res parvae crescunt. The context of seventeenth-century dutch radicalism*», in *The dutch legacy. Radical thinkers of the 17th century and the enlightenment*, Leiden, Brill, 2017, pp. 16-34; Benjamin Kaplan, *Reformation and the practice of toleration. Dutch religious history in the early modern era*, Leiden, Brill, 2019.

of everyday life».³ D'altra parte, come è noto, l'esistenza di tali pratiche non sta a indicare che la tolleranza fosse accettata come un valore positivo dalla società nederlandese; né deve far pensare che le singole chiese lasciassero ai fedeli una completa libertà religiosa. Al contrario, ciascuna chiesa si adoperava affinché i propri membri non andassero oltre il limite di ciò che era accettato, e loro consentito, nell'ambito delle interazioni quotidiane con individui di confessione o fede diversa. La pratica di una stretta disciplina ecclesiastica accomunava la maggior parte delle chiese protestanti nederlandesi. Nel caso della chiesa riformata, ad esempio, Frijhoff e Marijke Spies hanno posto in luce come essa «had a firm grip on daily life», prestando molta attenzione alla condotta morale dei propri membri ed esercitando forme di controllo sulla loro vita, a tal punto che «all forms of offensive living were censured».⁴

Il compito di garantire la moralità generale della comunità era affidato al concistoro, composto da «pastori» (*predikanten*) e «anziani» (*oudelingen*). Il concistoro era presieduto da un «presidente» (*praeses*), coadiuvato da un «segretario» (*secretaris*), uno «scriba» (*scriba*) e un «sotto-scriba» (*sub-scriba*). La frequenza delle riunioni variava a seconda della comunità. Nel caso di Amsterdam, ad esempio, il concistoro si riuniva settimanalmente.⁵ La conformità dottrinale e la condotta morale degli appartenenti a ciascuna chiesa riformata erano ottenute mediante l'esercizio della disciplina ecclesiastica, il cui scopo era il raggiungimento di una perfetta comunità religiosa. La cerimonia della *Avondmaal* («la cena del Signore») era l'occasione

³ Willem Frijhoff, *Embodied belief. Ten essays on religious culture in dutch history*, Hilversum, Uigeverij Verloren, 2002.

⁴ Willem Frijhoff e Marijke Spies, *1650. Hard-won unity*, Basingstoke-Van Assen, Palgrave Macmillan, 2004, p. 361.

⁵ In caso di sedute straordinarie, il concistoro vedeva talvolta anche la presenza dei «diaconi» (*diakenen*) e «diaconesse» (*diaconessen*), almeno per quelle città nederlandesi che avevano esteso l'ufficio di diacono anche al sesso femminile. Il sinodo della chiesa riformata nederlandese, riunitosi a Middelburg nel 1581, aveva espressamente proibito l'elezione delle donne al ruolo di diacono, ma alcune comunità decisero di eleggere alcune donne al ruolo di diaconesse specialmente in occasione di pestilenze o gravi difficoltà della comunità stessa. Questo perché diaconi e diaconesse erano preposti all'assistenza dei membri poveri o fragili di una comunità. Herman Roodenburg, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700*, pp. 107-114. Sulla questione delle diaconesse rinvio anche a Jesse Spohnholz, *The convent of Wesel. The event that never was and the invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 125; Amanda Pipkin, *Dissenting daughters. Reformed women in the Dutch Republic 1572-1725*, Oxford, Oxford University Press, 2022, pp. 95 e 101.

in cui l'intera comunità riunita avrebbe fatto mostra della sua unità e purezza. La disciplina ecclesiastica mirava quindi ad escludere i peccatori da tale cerimonia fintantoché non si fossero pentiti e avessero fatto mostra di un miglioramento nella loro condotta. Detto altrimenti, l'esercizio della disciplina ecclesiastica si traduceva in un divieto di partecipazione alla *Avondmaal* per un certo periodo di tempo, la cui durata dipendeva, in ultima istanza, dal peccatore stesso e dalla sua volontà di ravvedimento.⁶ Lo strumento in mano al concistoro per raggiungere questo fine era la «censura» (*censuur*) ecclesiastica, che si articolava in tre gradi progressivi, secondo le norme stabilite al sinodo di Emden (1571). Il primo era rappresentato dalla denuncia pubblica all'inizio della cerimonia della *Avondmaal*, ma senza specificare il nome di chi aveva peccato. Nel caso in cui non avesse dato segni di miglior condotta entro un certo tempo, si sarebbe proceduto con il secondo grado, vale a dire la medesima denuncia pubblica ma con la chiara indicazione di chi fosse il peccatore o la peccatrice in questione. Solo nei casi più gravi si sarebbe fatto ricorso al terzo e ultimo grado: la scomunica o bando formale dalla comunità, invitando tutti i membri ad evitare qualsiasi relazione non strettamente necessaria con la persona oggetto del bando.

Ciò detto, si deve notare che solo il terzo grado della censura, il bando, includeva precise indicazioni circa la sua applicazione: il concistoro doveva infatti rivolgersi alla *classis* –l'organo di governo ecclesiastico a cui i concistori locali facevano riferimento– prima di procedere con l'espulsione di un qualsiasi membro. In tutti gli altri casi, non vi era una casuistica precisa a cui pastori e anziani di una singola comunità dovevano far riferimento nell'esercizio della censura. Detto altrimenti, ciascun concistoro poteva esercitare una certa discrezionalità sulle modalità con cui trattare casi di non conformità dottrinale o morale. Questo spiega anche perché in molte città nederlandesi le autorità ecclesiastiche optavano per un diverso genere di censura, non previsto dalle norme del sinodo di Emden: una sospensione dalla cerimonia religiosa che non veniva annunciata pubblicamente, ma che era comunicata direttamente all'individuo o dal concistoro o dai ministri del distretto di riferimento. Tale

⁶ Roodenburg, *Onder censuur*, p. 14. Per ulteriori informazioni sulla cerimonia della *Avondmaal* e sul suo svolgimento, si veda *ibidem*, pp. 95-103.

sospensione aveva carattere temporaneo: in caso di pentimento e ravvedimento, si poteva essere riammessi alla *Avondmaal*.⁷

È proprio tra le fessure lasciate aperte da tale discrezionalità che si annidava il potere del concistoro sui fedeli. Se la mancanza di una precisa casuistica poteva lasciare un certo margine di negoziazione tra il concistoro e il peccatore o la peccatrice, è tuttavia indubbio che il potere negoziale era spostato verso l'autorità ecclesiastica. Inoltre, tali negoziazioni potevano risultare in storture e abusi, con persone che avevano commesso lo stesso genere di peccato riceventi un trattamento diverso da parte dei pastori e degli anziani riuniti in assemblea. Il presente studio è dedicato ad un breve esame di alcuni casi di queste storture e questi abusi. Si intende qui mostrare non solo che l'esercizio della censura mostra un certo pregiudizio di genere da parte delle autorità ecclesiastiche riformate, con particolare riferimento ai peccati di natura sessuale; ma che la sua applicazione poteva essere condizionata dal ceto sociale a cui apparteneva il peccatore o la peccatrice. Quest'ultimo aspetto emerge chiaramente dal modo in cui il concistoro di Rotterdam si occupò di un gruppo di riformate, che furono attive nella seconda metà degli anni Cinquanta del '600 tra le cerchie di un gruppo di dissidenti noto come movimento Collegiante.⁸ Il pregiudizio di genere emerge invece chiaramente dall'esame di alcuni casi di adulterio discussi dal concistoro di Amsterdam negli anni Sessanta del medesimo secolo.⁹

7 *Ibidem*, pp. 115-134.

8 Per una concisa panoramica sul movimento Collegiante, mi permetto il rinvio al mio recente contributo *I collegianti nell'Olanda del Seicento. Idee e pratiche della tolleranza*, «Studi storici» 66, 2025, 2, pp. 261-295.

9 Le fonti su cui poggia questo studio sono i libri dei concistori di Amsterdam e Rotterdam, dove lo scriba e il sotto-scriba annotavano i casi discussi durante le sedute dell'organo ecclesiastico delle rispettive città. Come fonte storica, tali libri presentano alcune problematicità, prima su tutte il fatto che le informazioni in essi contenute sono spesso frammentarie e rispecchiano perlopiù il punto di vista di chi esercitava il controllo. Solo in rari casi è possibile ricostruire le voci di chi si trovava di fronte il concistoro. Ciononostante, essi rappresentano una preziosa fonte per comprendere quali idee e pratiche cadevano sotto la lente dei pastori e degli anziani riformati, per esaminare le modalità con cui essi intendevano perfezionare le proprie comunità e, più in generale, per avere uno spiraglio sulla vita quotidiana degli uomini e delle donne della società nederlandese d'*ancien régime*. Per una più ampia discussione delle problematicità insite nei libri dei concistori rinvio a Roodenburg, *Onder censuur*, pp. 15-16, 106 e 142-144.

1. Il dissenso religioso tra le riformate di Rotterdam

In un recente studio dedicato alla storia delle donne nella Repubblica delle Province Unite, Sarah J. Moran e Amanda Pipkin hanno messo in luce come le sette province nederlandesi fossero uno dei paesi «more female-friendly» dell'Europa moderna. Tale asserzione non deve essere letta come se il sesso femminile non fosse limitato da quelle norme patriarcali comuni alle società *d'ancien régime*. Piuttosto sta a indicare che le donne nederlandesi avevano la possibilità di intervenire in un ampio spettro di attività al di fuori delle mura domestiche, più di quanto la storiografia ha finora accertato.¹⁰ Una discussione esaustiva delle ragioni di questa situazione di relativo privilegio esula dallo scopo di questo studio. Basti qui menzionare la possibilità di ottenere un discreto livello di istruzione e il mantenimento da parte delle donne –anche sposate– di alcuni privilegi legali ed economici, tali da consentire di intraprendere attività che erano solitamente riservate al mondo maschile, come il commercio.¹¹

Questo contesto di relativa buona disposizione nei confronti dell'universo femminile non si rifletteva generalmente nel contesto religioso. Nella chiesa riformata, ad esempio, vigeva il comando paolino secondo cui le donne devono mantenere il silenzio nella chiesa, che si traduceva nella mancanza di ruoli ecclesiastici ufficiali riservati al sesso femminile, se si escludono i pochi casi di diaconesse a cui si è accennato sopra. E questo nonostante il fatto che le donne fossero più numerose tra le fila della chiesa riformata nederlandese.¹² Specialmente dopo aver contratto matrimonio, ci si aspettava che le riformate, in quanto mogli e madri, confinassero il loro agire entro le mura domestiche, dove erano responsabili del buon andamento della casa, nonché dell'educazione religiosa dei figli (ed eventualmente dei domestici). La storica Martine van Elk ha recentemente mostrato che un ideale di sfera domestica femminile, contrapposta ad una sfera pubblica maschile, andò più e più affermandosi nel corso del

10 Sarah J. Moran e Amanda C. Pipkin, *Introduction*, in *Women and Gender in the Early Modern Low Countries, 1500-1750*, Leiden, Brill, 2019, pp. 2-3.

11 Per ulteriori approfondimenti rinvio a Els Kloek, *De vrouw*, in *Gestalten van de gouden eeuw. Een Hollands groepsportret*, Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker, pp. 241-280; Danielle van den Heuvel, *Women and entrepreneurship. Female traders in the Northern Netherlands, c. 1580-1815*, Amsterdam, Uitgeverij Aksant, 2007.

12 Kloek, *De vrouw*, pp. 268-269; Moran e Pipkin, *Introduction*, pp. 9-10; Pipkin, *Dissenting daughters*, p. 1.

‘600.¹³ Tale ideale si rifletteva negli scritti di autori riformati che si prodigavano nell’offrire suggerimenti –che in realtà prendono la forma di precetti– alle donne riformate nella conduzione della vita familiare. Ad esempio, in un testo che riscosse un certo successo, il *De verstandige huys-houder* (1660), l’anonimo J. C. propose un’analogia tra la sfera domestica e una monarchia, con una conseguente forte enfasi sull’autorità maritale. Il marito, in quanto monarca tra le mura della propria casa, era tenuto a governare con benevolenza e con rispetto nei confronti della consorte, facendo in modo che essa e la prole fossero laboriosi ed evitassero forme di ozio. La moglie, invece, che doveva obbedienza al marito e a cui era affidata la cura della sfera domestica, venne paragonata ad una chiocciola che trasporta la casa su di sé ovunque si rechi: analogia volta a rimarcare che la donna, in quanto moglie e madre, deve mostrarsi moralmente impeccabile in ogni situazione, perché ovunque essa si trovi è il simbolo e la cifra della sua sfera familiare.¹⁴

Di qui, dunque, l’attenzione riservata dalle autorità ecclesiastiche ai membri di sesso femminile nelle loro comunità e l’uso della censura per disciplinare chi poteva dare adito a scandalo mediante il proprio comportamento o le proprie idee.¹⁵ Eppure, non sempre le riformate la cui condotta o nonconformismo dottrinario diveniva oggetto della disciplina ecclesiastica ricevevano il medesimo trattamento da parte dei pastori e anziani riuniti nel concistoro. Il ceto sociale di appartenenza poteva infatti divenire fattore discriminante nell’evitare l’imposizione della censura in tutte le sue forme. Questo è quanto si può dedurre da un attento esame dei casi di Martha Ariaens, Neeltje Jans, Beatris Marcelis e Hillegond Burgers, discussi dal concistoro di Rotterdam a partire dal 1655 per la loro vicinanza alle cerchie Colleganti.¹⁶

13 Martine van Elk, *Early modern women’s writings. Domesticity, privacy, and the public sphere in England and the Dutch Republic*, Cham, Palgrave Macmillan, 2017.

14 *Ibidem*, p. 40.

15 Sull’importanza del concetto di “scandalo” tra le comunità riformate, mi limito al rinvio a Karen Sperling, “*Il faut éviter le scandale*”. *Debating community standards in Reformation Geneva*, «Reformation and Renaissance Review» 20, 2018, 1, pp. 51-69.

16 I casi qui esaminati sono ricostruiti e discussi più nel dettaglio –in particolare per quel che riguarda la relazione con il movimento collegiante– in un mio saggio in corso di pubblicazione, ossia *In the name of freedom. Female opposition to the reformed church in the Dutch Republic (c.1650-1700)*, in *Early Modern Women and Religious Innovation: The Advent of the European Enlightenment*, London, Bloomsbury (in pubblicazione). Nel presente studio mi limito ad esaminare la reazione del

Non è chiaro quando Ariaens iniziò a frequentare le assemblee religiose dei Collegianti di Rotterdam –secondo alcune testimonianze essa fu presente a tali adunanze sin dal 1651– ma la sua vicinanza a questo gruppo nonconformista venne notata dalle autorità ecclesiastiche locali nel dicembre del 1655.¹⁷ Nel corso degli interrogatori da parte del concistoro, Ariaens adottò una strategia fatta di bugie, ambiguità e silenzi per eludere il controllo dei pastori e degli anziani. Ad esempio, in due lunghi interrogatori condotti il 24 settembre e il 9 ottobre 1658, Ariaens tentò di giustificare le proprie azioni e nascondere il proprio nonconformismo in questioni dottrinarie.¹⁸ Ciò che stupisce nel caso di Ariaens è il fatto che il concistoro decise di vietarle la partecipazione alla *Avondmaal* solo alla fine del 1658, nonostante i sospetti nei suoi confronti fossero iniziati tre anni prima e nonostante Ariaens si fosse spinta ad organizzare assemblee di collegianti in casa propria. Benché nulla si sappia della biografia di Ariaens, il fatto che essa abbia messo a disposizione la propria casa per le adunanze dei Collegianti è segno che essa appartenesse ad una famiglia di media o conspicua ricchezza: tali assemblee radunavano spesso decine (talvolta centinaia) di partecipanti e pertanto richiedevano ampi spazi per ospitarle. Di qui l'ipotesi che il concistoro abbia deciso di porre Ariaens sotto censura solo dopo numerosi tentativi di mediazione e solo come *extrema ratio*, nel momento in cui essa si era rifiutata apertamente di promettere ai pastori e agli anziani di cessare ogni relazione con i collegianti.¹⁹

Ben diversi i casi di Neeltje Jans e Beatris Marcelis: la censura fu infatti comunicata ad entrambe in tempi ben più rapidi. Come per Ariaens, appare difficile stabilire con esattezza quando Jans si avvicinò alle cerchie collegianti di Rotterdam, ma essa divenne oggetto del controllo ecclesiastico nel luglio del 1654.²⁰ Alla fine di

concistoro di Rotterdam al dissenso delle quattro riformate menzionate.

17 Stadsarchief Rotterdam, access no. 23-01, Archieven van Kerkenraad, Ministerie van Predikanten en Diaconie van de Hervormde Gemeente Rotterdam-Centrum, inventory no. 4 (nel prosieguo SAR 23-01/4), 15 december 1655. I libri del concistoro di Rotterdam non presentano paginazione o foliazione, e pertanto i verbali di riferimento sono indicati attraverso la data della seduta in cui venne discusso il caso in oggetto. Per il verbale utile a stabilire quando Ariaens si avvicinò ai collegianti di Rotterdam, si veda Stadsarchief Rotterdam, access no. 23-01, Archieven van Kerkenraad, Ministerie van Predikanten en Diaconie van de Hervormde Gemeente Rotterdam-Centrum, inventory no. 5 (nel prosieguo SAR 23-01/5), 28 august 1658.

18 SAR 23-01/5, 24 September 1658 e 9 October 1658.

19 SAR 21-01/5, 17 October 1658.

20 SAR 23-01/4, 1 July 1654.

settembre del 1655, il concistoro decise di proibire la partecipazione alla *Avondmaal*, giustificando la decisione con il suo presunto allontanamento dalla dottrina riformata.²¹ Si notino due circostanze che illuminano il diverso approccio adottato dall'autorità riformata nei confronti di Jans. Innanzitutto, venne posta sotto censura ancor prima di essere convocata di fronte ai pastori e anziani. Inoltre, nei verbali tra il luglio del 1654 e il settembre del 1655 non si fa alcun cenno ad un eventuale interrogatorio condotto privatamente dal pastore del distretto in cui Jans viveva e volto ad accertare la conformità dottrinaria di Jans.²² Nei mesi successivi Jans adottò diverse strategie per essere riammessa alla cerimonia religiosa ed evitare di incorrere nuovamente nella censura, strategie che vanno da una difesa delle proprie idee e azioni a tentativi di mascherare il proprio nonconformismo.²³ Tuttavia, di fronte alla volontà di Jans di non voler porre fine alle sue relazioni con i collegianti, il 17 aprile 1658 i pastori e gli anziani decisero di procedere con il primo grado di formale censura descritto sopra, vale a dire la denuncia pubblica senza l'indicazione del nome della donna.²⁴ Nella medesima seduta il concistoro decise di denunciare anche un'altra donna vicina alle cerchie colleganti, ossia Beatris Marcelis. In questo caso, tuttavia, il concistoro procedette immediatamente con il secondo grado della censura: la denuncia pubblica con il nome della donna pronunciato di fronte alla comunità riunita nella *Avondmaal*.²⁵ Il concistoro aveva iniziato a discutere il caso di Marcelis meno di due anni prima, il 28 giugno 1656, e nonostante le ragioni per cui la donna veniva posta sotto censura fossero le medesime dei casi di Ariaens e Jans, lo scriba fece subito riferimento allo «scandalo» (*ergenisse*) causato dal comportamento di Marcelis, termine mai utilizzato nei casi delle due donne discusse sopra.²⁶ L'applicazione del secondo grado della censura nell'aprile del 1658 era poi giustificato dal fatto che, secondo il concistoro, Marcelis si era fatta battezzare nuovamente tra i collegianti –benché non vi sia alcun segno che i collegianti

21 *Ibidem*, 29 September 1655.

22 Talvolta il concistoro delegava una certa questione ai pastori e anziani dei singoli distretti, che potevano procedere in via più discrezionale. Roodenburg, *Onder censuur*, pp. 119-120.

23 Si vedano, tra gli altri, i verbali in SAR 23-01/4, 19 January 1656, 4 October 1656 e 6 April 1657.

24 SAR 23-01/5, 17 April 1658.

25 *Ibidem*.

26 SAR 23-01/4, 28 June 1656 e 5 July 1656.

praticassero la cerimonia del battesimo a Rotterdam— e che non era stata disposta a ritornare in seno alla chiesa riformata, nonostante i molti tentativi fatti dalle autorità ecclesiastiche a tal fine.²⁷ Tali molteplici tentativi, tuttavia, non emergono dai libri del concistoro, contrariamente al caso di Ariaens, dove effettivamente i pastori e gli anziani si prodigarono ripetutamente affinché essa continuasse a fare parte della loro chiesa.

Si consideri ora brevemente il caso Hillegond Burgers. Ancora una volta le informazioni biografiche sono praticamente inesistenti. Eppure, sono gli stessi libri ad indicare che essa appartenesse al ceto medio o medio-alto. Non solo per quasi due anni il suo nome proprio non venne riportato, così da celare la sua identità per quanto possibile, ma lo scriba si riferì ad essa come *juffrouw*, termine utilizzato per indicare principalmente donne di giovane età, non sposate e di estrazione sociale rispettabile.²⁸ Burgers fu molto attiva tra le cerchie collegianti di Rotterdam, partecipò alle adunanzze organizzate da Ariaens, si recò alcune volte a Rijnsburg — la roccaforte del movimento collegiante — e soprattutto, declinò a più riprese le raccomandazioni delle autorità ecclesiastiche, rifiutandosi di porre fine alle sue relazioni con i collegianti.²⁹ Burgers si spinse perfino a criticare il modo in cui il concistoro vessava persone pie.³⁰ Ciononostante, non solo il concistoro non procedette con nessuno dei gradi formali di censura, ma non le vietò mai neppure la partecipazione alla *Avondmaal*. Minacciata più volte in tal senso, Burgers mantenne le proprie posizioni e il concistoro non si decise mai a tradurre le proprie minacce in azioni.

I quattro casi qui descritti testimoniano quattro diversi approcci adottati dal concistoro nei confronti di donne il cui “peccato” era il medesimo, ossia il nonconformismo religioso. Nonostante gli elementi biografici utili a stabilire con maggiore precisione se e fino a che punto il ceto di appartenenza e le cerchie di queste donne possano aver influito sulle diverse decisioni adottate dalle autorità ecclesiastiche, tuttavia vi sono elementi che indicano che il ceto di appartenenza possa essere stato un fattore discriminante.³¹

27 SAR 23-01/5, 24 April 1658.

28 Vorrei qui ringraziare il dr. Theo Brok per le preziose indicazioni circa l’uso del termine *juffrouw* nel contesto della società nederlandese del ‘600.

29 Si veda, a titolo d’esempio, il verbale in SAR 23-01/5, 10 April 1658.

30 SAR 23-01/5, 17 December 1659.

31 Sarebbe utile e interessante un ben più ampio studio comparativo sulle modalità con cui le autorità ecclesiastiche affrontarono il dissenso femminile

D'altra parte, il ceto non costituiva l'unico elemento generante una diseguaglianza nelle modalità in cui veniva esercitata la disciplina ecclesiastica. Anche il genere era fattore di discriminazione, specialmente nei casi di natura sessuale.

2. *L'adulterio: un peccato di genere?*

Il nonconformismo religioso – sia per quel che riguarda l'aderenza alle dottrine della chiesa riformata che alle pratiche della stessa – fu solo uno degli ambiti in cui le autorità ecclesiastiche intervennero per disciplinare i propri membri mediante lo strumento della censura. Herman Roodenburg, nel suo fondamentale studio sull'esercizio della disciplina ecclesiastica da parte del concistoro di Amsterdam, ha individuato 5754 casi di censura – che includono sia la sospensione temporanea dalla cerimonia religiosa, comunicata privatamente dal concistoro, sia le forme di denuncia pubblica – nel periodo che va dal 1578 al 1700. Tra questi, solo 704 casi riguardano questioni di nonconformismo dottrinale. I rimanenti afferiscono alla disciplina del corpo, della condotta individuale e dei costumi, con punizioni legate a casi di ubriachezza, fornicazione, adulterio, matrimoni misti e simili.³² Tale studio è di eccezionale pregio e un punto di riferimento per chiunque voglia approcciarsi al tema della disciplina ecclesiastica nell'ambito delle chiese riformate nederlandesi. Tuttavia, dalle pagine di Roodenburg sembra emergere l'immagine di un concistoro, quello di Amsterdam, che esercitava un giudizio tutto sommato equanime nei confronti dei suoi membri. Ad un esame più attento dei casi individuali è invece possibile riscontrare non solo un maggiore riguardo nei confronti di chi apparteneva ai

e, viceversa, sulle strategie adottate da donne di altri paesi europei per sfuggire al controllo ecclesiastico. Per alcuni esempi, si vedano Sigrun Haude, *Anabaptist Women – Radical Women?* in *Infinite Boundaries. Order, Disorder, and Reorder in Early Modern German Culture*, Kirksville, MI, Thomas Jefferson University Press, 1998, pp. 313-328; Lucia Felici, *Le langage féminin de l'hérésie dans l'Italie du XVIe siècle*, in *Le langage et la foi dans l'Europe des Réformes. XVIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2019, pp. 201-214; Blanka Szeghyová, *Fornicatrices, scortatrices et meretrices diabolares: Disciplining Women in Early Modern Hungarian Towns*, in Christopher Mielke, Andrea-Bianka Znorovszky (eds.), *Same Body, Different Women: “Other” Women in the Middle Ages and the Early Modern Period*, Budapest, Trivent, 2019, pp. 169-194; Michaela Valente, *Tra i silenzi della storia. Primi appunti su donne e inquisizione romana nella prima età moderna*, in *Donne e inquisizione*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2020, pp. 1-25; Claire McNulty, *Edinburgh's unruly women. Gender, discipline, and power, 1560–1660*, Milton Park-New York, Routledge, 2025.

³² Roodenburg, *Onder censuur*, p. 137.

ceti medi o medio-alti –come nel caso di Rotterdam– ma anche una maggior rigore nei confronti dei membri di sesso femminile, specialmente se le riformate erano coinvolte in casi di natura sessuale. Un breve esame di alcuni casi di adulterio tratti dai libri del concistoro di Amsterdam può essere illuminante a tal riguardo.

Il 21 dicembre 1662 il concistoro decise di convocare Hendrickie Joosten, accusata di aver avuto due gemelli da una relazione adultera con un «giovane» (*jongman*).³³ Nelle due settimane successive non si danno ulteriori dettagli sulla vicenda, ma emerge che la donna non aveva risposto alla convocazione perché ammalata.³⁴ Per circa tre anni e mezzo non vi sono ulteriori interventi su Joosten. Il concistoro tornò ad occuparsi del suo caso solo l'8 aprile 1666, quando essa fece richiesta per essere riammessa alla *Avondmaal*: chiaro quindi che a causa del suo adulterio fosse stata posta sotto censura, benché tale atto non sia stato registrato dallo scriba.³⁵ Le iniziali indagini volte ad appurare se Joosten avesse migliorato i suoi costumi fecero ben sperare le autorità ecclesiastiche, tanto che il 22 aprile il concistoro decise di riammetterla alla cerimonia religiosa, dato che essa aveva rimosso lo «scandalo» (*ergenis*) causato.³⁶ Questo perché, come emerge dal verbale della settimana successiva, essa aveva contratto matrimonio con il giovane con cui aveva inizialmente compiuto l'adulterio. E tuttavia, nella stessa seduta il concistoro appurò che tale matrimonio era stato contratto senza una prova certa che il suo primo marito fosse morto. Si decise quindi di non rimuovere la censura nei confronti della donna, finché essa non avesse ottenuto un documento ufficiale dalla Compagnia delle Indie Orientali circa il decesso del precedente coniuge.³⁷ Si noti che non solo l'onere della prova di essere vedova ricadeva sulla donna; ma anche che fu solo Joosten a essere convocata e punita a causa dell'adulterio. Del giovane con cui essa aveva commesso l'atto non si da neppure il nome, elemento ricorrente nei casi di adulterio.

33 Gemeente Amsterdam Stadsarchief, access no. 376, Archief van de Hervormde Gemeente; Kerkenraad, inventory no. 10, 1658-1663 (nel prosieguo GAS 376/10), p. 307.

34 GAS 376/10, pp. 308 e 309.

35 Gemeente Amsterdam Stadsarchief, access no. 376, Archief van de Hervormde Gemeente; Kerkenraad, inventory no. 11, 1663-1668 (nel prosieguo GAS 376/11), p. 214.

36 GAS 376/11, p. 217.

37 *Ibidem*, p. 218.

Ad esempio, il 26 aprile 1663 i pastori e gli anziani discussero il caso di Catlyntie Pieters, incinta nonostante il marito non si trovasse ad Amsterdam, bensì nelle Indie orientali. La donna aveva comunicato di aver appreso che il marito era stato ucciso nel corso di una battaglia a Formosa (Taiwan), senza tuttavia essere in grado di fornire alcuna prova di quanto asserito. In mancanza di questa, il concistoro decise di ammonirla per la sua azione e di proibirle la *Avondmaal*.³⁸ Il 22 marzo precedente, i pastori e gli anziani avevano discusso il caso di Tryntien Wybes, madre di un bambino di due anni avuto da un uomo sposato (*een getrou[we] man*). Nonostante la donna avesse fatto mostra di contrizione, fu ammonita severamente e posta sotto censura.³⁹ Annetje Jacobs fu invece denunciata dal marito, Jan Willems, secondo il quale la moglie era rimasta incinta in seguito ad un rapporto con «un uomo sposato che ha una moglie legittima» (*by een getrouw persoon die een echt vrouw heeft*). Convocata dal concistoro, la donna ammise la sua colpa e le venne vietata la partecipazione alla *Avondmaal*, dopo un severo rimprovero.⁴⁰ Lisbet Jans, invece, si presentò spontaneamente di fronte all'autorità ecclesiastica il 29 maggio 1664 –ma è verosimile che fu consigliata in tal senso dal pastore del suo distretto– dichiarando che il marito l'aveva lasciata da più di sei anni. Nel frattempo, essa aveva avuto rapporti sessuali con un uomo non sposato, dal quale aveva avuto un figlio. Nonostante l'abbandono da parte del coniuge, Jans venne accusata di adulterio e posta sotto censura.⁴¹ In tutti questi casi, e in molti altri, degli uomini con cui le riformate avevano consumato il loro rapporto non si dà traccia.

D'altra parte, si può notare una maggiore severità e una generale sfiducia nei confronti delle donne anche nei pochi casi in cui entrambi gli adulteri vengono convocati dalle autorità ecclesiastiche. Si consideri il caso di Maritie Koerten, convocata dal concistoro il 24 luglio 1664 per adulterio e ubriachezza.⁴² Koerten ammise la seconda, ma negò di essere un'adultera, accusa che le era stata rivolta perché l'uomo con cui aveva presumibilmente avuto un rapporto aveva già confessato l'accaduto al pastore del suo distretto. Pur non fidandosi delle dichiarazioni della donna, le autorità ecclesiastiche decisero di non procedere con la censura finché non avessero trovato

38 *Ibidem*, p. 9.

39 *Ibidem*, p. 4.

40 *Ibidem*, p. 6.

41 *Ibidem*, p. 76.

42 *Ibidem*, p. 91.

degli elementi per chiarire chi dei due stesse mentendo.⁴³ I pastori scelti per indagare ulteriormente fecero in modo di far confrontare Koerten con il suo accusatore, Phylij Gosen, riguardo al quale si precisa che non era un membro della chiesa riformata. La donna, tuttavia, continuò a negare l'adulterio e per questo motivo il concistoro decise di convocarla nuovamente, insieme a Gosen, «nella speranza che essa possa ancora essere indotta a confessare il suo peccato» (*op hope dat sy tot bekenisse van haer sonde cunnen gebracht worden*).⁴⁴ Speranza disattesa, dal momento che Koerten insistette sulla sua innocenza. Ciononostante, e in apparenza senza nuove prove, se non il fatto che Gosen aveva fornito dei dettagli circa il tempo e il luogo in cui essi avevano consumato l'adulterio, il concistoro la pose sotto censura, rimproverandole anche la sua ostinatezza.⁴⁵ È indubbio che i pastori e gli anziani avessero considerato la testimonianza di Gosen più affidabile di quella di Koerten.

Il caso di Koerten è utile anche per avanzare un'ipotesi che potrebbe dar conto del perché in certi casi il concistoro non presti alcuna attenzione alla controparte maschile. Si è detto infatti che Gosen non era un membro della chiesa riformata. Escludendo la supposizione che appartenesse ad un'altra confessione – perché di ciò lo scriba avrebbe certamente dato conto – è verosimile che Gosen fosse un *liefhebber*, ossia un «simpatizzante» della chiesa riformata. I *liefhebbers* erano fedeli che non avevano fatto una formale professione di fede e che quindi non erano registrati come membri della chiesa. Era loro concesso partecipare alle funzioni settimanali, ma non alla *Avondmaal*. E, fatto più importante, non erano soggetti all'autorità del concistoro.⁴⁶ Si potrebbe quindi avanzare l'ipotesi che tutte le riformate di cui si è discusso sopra avessero avuto rapporti con dei *liefhebbers*. Ipotesi certamente valida, ma che tuttavia non spiega l'assordante silenzio su quegli uomini che, al pari delle donne poste sotto censura, incorrevano nell'adulterio. Né spiega un dato riportato ma non discusso da Roodenburg, vale a dire che circa i due terzi di casi di adulterio da lui conteggiati riguardano membri di sesso femminile della chiesa riformata di Amsterdam.⁴⁷ Si dovrebbe forse concludere che le riformate fossero più inclini all'adulterio o che, intenzionalmente o fortuitamente, sceglissero i loro partner soltanto

43 *Ibidem*, p. 92.

44 *Ibidem*, p. 113.

45 *Ibidem*, p. 114.

46 Roodenburg, *Under censuur*, pp. 82-84 e 95-96.

47 *Ibidem*, p. 280.

tra le fila dei *liefhebbers*? Supposizioni verosimilmente improbabili, che un più ampio studio sui casi di natura sessuale perseguiti dai concistori riformati potrebbe meglio chiarire.

3. Tra potere e pietà: riflessioni conclusive

Storici come Heinz Schilling e Herman Roodenburg hanno sottolineato le profonde differenze tra la disciplina punitiva secolare e la disciplina penitenziale delle chiese protestanti. La sfera del sacro, l'obiettivo di una congregazione immacolata unita nella cerimonia della *Avondmaal*, il pentimento e il miglioramento dell'individuo sono certamente fattori assenti dalla disciplina esercitata dalle autorità civili.⁴⁸ D'altra parte, il fine di natura religiosa, certamente preponderante nell'esercizio della disciplina ecclesiastica, non deve indurre a sottovalutare il controllo sociopolitico messo in atto dal concistoro. Nel caso della Repubblica delle Province Unite ciò risulta più chiaramente se si considera l'importanza dato al senso dell'onore nella società nederlandese. Frijhoff e Spies hanno infatti posto in luce come l'ordine pubblico della Repubblica si fondasse su due principi distinti, la cittadinanza e l'onore. Insieme essi formavano «a person's public identity and made it possible for him or her to participate actively in the local community». In una società come quella nederlandese dove la cittadinanza era riservata ad un ristretto numero di persone, l'onore offriva «a sense of self-worth and respect ... regardless of ... material and social position».⁴⁹ Come qualità personale, l'onore dipendeva dalla condotta esibita in pubblico e il comportarsi in maniera non onorevole significava perdere un «societal capital, with the risk of economic consequences». Tra i motivi che potevano condurre alla perdita del proprio onore vi era proprio la censura ecclesiastica. La denuncia pubblica o il bando dalla comunità rappresentavano una forma di esclusione dalla comunità percepita «as so dishonorable that almost no one left matters go so far».⁵⁰

48 Per una più ampia discussione delle differenze tra i due generi di disciplina, che include anche riferimenti bibliografici al tema, mi limito al riferimento a Roodenburg, *Onder censuur*, pp. 24-27 e 125-126. Si confronti con Charles H. Parker e Gretchen Starr-LeBeau (eds.), *Judging faith, punishing sin. Inquisitions and consistories in the early modern world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

49 Frijhoff e Spies, 1650, pp. 184-185.

50 *Ibidem*, p.187.

Alla luce di ciò si può meglio comprendere come i concistori di Rotterdam e Amsterdam esercitassero un potere diffuso e minuzioso sui propri fedeli. Il ricorso alla sospensione dalla cerimonia della *Avondmaal* senza la denuncia pubblica si traduceva in una situazione di costante eccezione dalle norme della disciplina ecclesiastica: coloro a cui veniva imposto questo genere di censura non erano ufficialmente sanzionati, ma non potevano al contempo presenziare alla cerimonia più importante con il resto della loro comunità; mantenevano formalmente il loro onore, ma l'onere di spiegare perché non erano presenti alla *Avondmaal* ricadeva interamente su di loro. La sospensione della libertà di partecipare alla cerimonia religiosa era accompagnata da un velo di segretezza, proprio di una decisione presa a porte chiuse nella camera del concistoro. Ciò può essere interpretato come parte integrante di un processo di negoziazione, secondo il quale il concistoro offriva al peccatore o alla peccatrice la possibilità di evitare le conseguenze più gravi di una denuncia pubblica; ma al contempo richiedeva che chi era accusato agisse prontamente in obbedienza al concistoro, migliorando la propria condotta e offrendo piena soddisfazione all'organo di governo della chiesa. I libri del concistoro restituiscono una pratica della disciplina ecclesiastica che si caratterizza come forma di controllo sottile ma potente, allo stesso contempo religioso e sociopolitico. È chiaro che non si dovrebbe concludere che gli individui obbedissero al concistoro solo per opportunismo e per paura di perdere la propria reputazione: le loro motivazioni religiose e il desiderio di partecipare alla *Avond-maal* devono essere presi altrettanto sul serio. Ma è innegabile che gli accusati si trovavano di fronte a un potere che li sopraffaceva e li schiacciava, che esigeva conformità e poteva giudicare tale conformità a propria discrezione. L'immagine degli uomini e delle donne di fronte al concistoro restituita dai libri dello stesso ricorda, per certi versi, le pagine finali del *Processo* di Kafka. Di fronte al potere passivo e schiacciante della Legge, il cappellano del carcere ricordò a Joseph K.: «Dunque appartengo al tribunale ... perché dovrei volere qualcosa da te? Il tribunale non vuole niente da te. Ti accoglie quando vieni, ti lascia andare quando vai».⁵¹

51 Franz Kafka, *Il processo*, traduzione di Aldo Busco, Milano, BCDe, 2012, p. 247.

Neppure i concistori di Amsterdam e Rotterdam avanzavano alcuna richiesta formale, ma chi non si atteneva ai suoi taciti ordini doveva essere pronto ad affrontare conseguenze che andavano oltre la sfera religiosa della loro vita.

Abstract: Il saggio analizza il ruolo della disciplina ecclesiastica nella chiesa riformata olandese del Seicento come strumento di controllo religioso, morale e sociale, evidenziando le disuguaglianze di genere e di classe che ne caratterizzarono l'applicazione. Attraverso lo studio dei verbali dei concistori di Rotterdam e Amsterdam, vengono esaminati casi di censura che mostrano un atteggiamento più severo nei confronti delle donne, in particolare per i peccati di natura sessuale o per il nonconformismo religioso. L'analisi rivela come il potere del concistoro si esercitasse non solo in ambito spirituale, ma anche nella regolazione delle relazioni sociali, incidendo sulla reputazione e sull'onore dei membri della comunità. In tale prospettiva, la disciplina ecclesiastica emerge come dispositivo di potere diffuso, capace di definire i confini del comportamento accettabile e di consolidare l'ordine patriarcale nella società olandese riformata.

This essay examines the role of ecclesiastical discipline within the Dutch Reformed Church of the seventeenth century as a tool of religious, moral, and social control, highlighting the gender and class inequalities embedded in its application. Through the analysis of the consistory records of Rotterdam and Amsterdam, it explores cases of censorship that reveal a harsher attitude toward women, particularly in matters of sexual misconduct or religious nonconformity. The study shows how the consistory's authority extended beyond the spiritual sphere, shaping social relationships and deeply affecting the reputation and honor of community members. In this perspective, ecclesiastical discipline emerges as a pervasive form of power -both religious and sociopolitical- through which acceptable behavior was defined and patriarchal order reinforced within Dutch Reformed society.

Keywords: Chiesa riformata; disciplina ecclesiastica; disuguaglianze di genere; diseguaglianze di ceto; Repubblica delle Province Unite; potere religioso.

Reformed Church; ecclesiastical discipline; gender inequalities; social inequalities; Dutch Republic; religious power.

Biodata: Francesco Quatrini è ricercatore in Storia moderna all'Università degli studi di Firenze. In precedenza ha lavorato come Research Fellow alla Queen's University Belfast, assegnista di ricerca all'Università di Napoli L'Orientale, Marie Skłodowska-Curie Postdoctoral Fellow all'University College Dublin e Assistant Professor alla Vrije Universiteit Amsterdam. Autore di due monografie (rispettivamente *Adam Boreel (1602-1665): A Collegiant's Attempt to Reform Christianity*, Brill 2021, e *I sociniani. Una chiesa eretica in lotta con la cristianità (1563-1638)*, Bibliopolis 2023) e numerosi saggi, i suoi interessi di ricerca si concentrano sui dissidenti protestanti in età moderna e sulle interrelazioni tra le loro pratiche e idee.

Francesco Quatrini is Senior Assistant Professor in Early Modern History at the University of Florence. He previously worked as a Research Fellow at Queen's University Belfast and at the University of Naples L'Orientale; as a Marie Skłodowska-Curie Postdoctoral Fellow at University College Dublin; and an Assistant Professor at

Vrije Universiteit Amsterdam. As the author of two monographs (*Adam Boreel (1602-1665): A Collegiant's Attempt to Reform Christianity*, Brill 2021, and *I sociniani. Una chiesa eretica in lotta con la cristianità (1563-1638)*, Bibliopolis 2023) and numerous essays, his research interests focus on Protestant dissenters in the early modern era and the interrelationships between their practices and ideas.

MARTINA BIONDI*

Towards a Women's History of the New Left in Tunisia and Morocco. A Memorialization of Militancy and Political Violence¹

Introduction

From post-independence era, Morocco and Tunisia were characterized by efforts to consolidate nation-building processes that often resulted in authoritarian reassessments detrimental to the youth and opposition forces that demanded greater political and social freedom. In Tunisia, under the rule of Habib Bourguiba (1957-1987), a façade of socialism and modernization concealed the harsh containment of dissidence. In this context, the Neo Destourian Party (renamed Parti socialiste destourienne in 1964) that had led the anti-colonial struggle emerged as the dominant political actor, functioning as a party-state that aligned its ruling apparatus with that of the state. Conversely, in Morocco, King Muhammad V (1957-1961)'s willingness to embrace multipartyism was intended to secure the monarchy's role as ultimate arbiter in the political system. After his early death, his son ascended to the throne as Hassan II;

* Università di Venezia Ca' Foscari, Italy
martina.biondi91@gmail.com; ORCID 0000-0001-8158-4658

¹ I would like to express my sincere gratitude to Anna Baldinetti for her valuable suggestions on the first version of the manuscript, and to Lucia Sorbera, who involved me in the panel SWANA Women's Memories of Intellectual and Political Activism in the Long Seventies at the IX Congress of the Italian Society of Women Historians (SIS, Palermo, 20–22 June 2024), an occasion on which an initial version of this article was presented.

his long reign (1961-1999) largely coincided with the repression of the Left and other opponents during what came to be known as the Years of Lead (1965-1995).

The New Left –an intellectual and radical political avant-garde rooted in student movements– emerged against the backdrop of the “Global Sixties” or the “Long Sixties/Seventies”. Broadly identified by historiography as a surge in global radical political activism and cultural experimentation, the reverberations of this period extended far beyond the chronological boundaries of those two decades.² In the Middle East and North Africa, the rise of the New Left was linked to the crisis of the dominant ideology of Nasserism following the defeat in the Six-Day War, as well as the decline of traditional socialist and communist parties. In Morocco and Tunisia, the New Left was strongly influenced by global currents of protest against imperialism, and was informed by Third-Worldism and transnational solidarity networks.³ In both Maghreb countries, under the regimes of Bourguiba and Hassan II, these movements, which explicitly sought to combat autocratic rule, faced brutal crackdowns that led to their eventual disintegration by the eighties.⁴

The rediscovery of the New Left is a fairly recent phenomenon that is also related to the greater availability of sources that have become accessible over the past few decades. From the early twenty-first century, it has become increasingly clear that women represented a consistent part of the New Left movements and were subject to severe repression and gender-based violence for their political activism. Since the post-2005 transitional justice process

² Claudia Derichs, *1968 and the “Long 1960s”: A Transregional Perspective*, in Rachid Ouaissa, Friederike Pannewick, Alena Strohmaier (eds.), *Re-configurations. Contextualising Transformation Processes and Lasting Crises in the Middle East and North Africa*, Wiesbaden, Springer, 2021, pp. 105-115; Duco Hellema, *The Global 1970s: Radicalism, Reform, and Crisis. Decades in Global History*, New York, Routledge, 2018; Simon Hall, *Protest Movements in the 1970s: the Long 1960s*, «Journal of contemporary history», 43, 2008, n. 4, pp. 655-672.

³ George Nate, *Travelling theorist: Mehdi Ben Barka and Morocco from Anti-Colonial Nationalism to the Tricontinental*, in Laure Guirguis (ed.), *The Arab Lefts. Histories and Legacies, 1950s-1970s*, Edinburg, Edinburgh University Press, 2020, pp. 127-147; Burleigh Hendrickson, *Finding Tunisia in the Global 1960s*, «Monde(s)», 11, 2017, n. 1, pp. 61-78.

⁴ Idriss Jebari, *The Rise and Fall of the Arab Left*, in Francesco Cavatorta, Lise Storm, Valeria Resta (eds.) *Routledge Handbook of Parties in the Middle East and North Africa*, London, Routledge, 2022, pp. 17-32; Emmanuel Alcaraz, *Écrire la prison politique sous Bourguiba. Le cas des détenus de l'organisation d'extrême-gauche Perspectives et Al-‘āmil al-tounsi*, «Expressions maghrébines», 20, 2021, n. 1, pp. 139-158.

in Morocco and in post-2011 revolutionary Tunisia, there has been a renewed interest in women's political militancy and repression. Shared acts of commemoration, which have fostered the creation of collective works of memory, now enable a renewed engagement with this difficult chapter of Maghrebi history.

As part of a broader scholarly interest in the rediscovery of global radical movements of the Arab Left,⁵ the issue of memory related to post-independence repression has been addressed from a national perspective, with a focus on either Tunisia or Morocco.⁶ This article, however, takes a regional and comparative approach, bridging a gap in the literature by incorporating a specular reading of the Tunisian and Moroccan New Lefts and their gender dimension. This approach sheds light on the convergent trajectories of radical militancy of Tunisian and Moroccan women and State repression, their subsequent re-engagement in human and women's rights, and, most recently, their commitment to preserving and transmitting the memory of New Left political activism.

The article examines the gendered transmission of memory, focusing on how former female militants have engaged in public and intimate acts of remembrance in recent years. Commemorative practices and intellectual production related to the restitution of activism and political violence are viewed as forms of "memory activism" – a concept that emphasizes the active role of individuals and communities in reclaiming narratives of past struggles and traumatic events.⁷ Drawing on archival sources, personal interviews, testimonies, and press materials, and tracing the evolving presence of women in the political and social arenas, this work offers a contribution to the rediscovery of the Maghreb's New Left and to women's commitment to preserve a gendered memory of political activism.

5 Fadi Bardawil, *Revolution and Disenchantment. Arab Marxism and the Binds of Emancipation*, Durham, Duke University Press, 2020; Guirguis, *The Arab Left*.

6 Martina Biondi, *Gli anni di piombo in Marocco. Attivismo femminile, sinistra e memoria (1965-2005)*, Roma, Viella, forthcoming; Idriss Jebari, 'Illegitimate Children': *The Tunisian New Left and the Student Question, 1963-1975*, «International Journal of Middle East Studies», 54, 2022, n. 1, pp. 100-123; Larbi Chouikha, *Évoquer la mémoire politique dans un contexte autoritaire: «d'extrême gauche» tunisienne entre mémoire du passé et identité présente*, «L'année du Maghreb», 4, 2010, pp. 427-440.

7 Yifat Gutman, *Memory Activism: Reimagining the Past for the Future in Israel-Palestine*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2017.

1. Rebellious Youth: The New Left(s) in Tunisia and Morocco

In a period marked by the global circulation of transnational struggles, anti-colonial ideals, and Marxist thought –particularly in its Leninist and Maoist variants– Morocco and Tunisia produced remarkably similar radical responses. In both countries, the New Left emerged as a political avant-garde aiming to overthrow the postcolonial Maghreb regimes, pursuing anti-capitalist and anti-bourgeois strategies of struggle⁸. These movements distanced themselves from the “revisionist” leftist parties associated with the Soviet Union, which they considered to be undermining proletarian internationalism. Most New Left militants came from a new generation that broke away from traditional leftist parties, such as the *Parti de la Libération et du Socialisme* and the *Union nationale des forces populaires* in Morocco as well as the *Parti communiste tunisien* and the *Parti socialiste destourienne*, which dismissively referred to the new groups as «groupuscules».⁹

Another common feature was that founding members included Jewish members who left the communist parties, succeeding in rallying dissident intellectuals and young activists. In 1963, Gilbert Nacacche, previously a *Parti communiste tunisien* member,¹⁰ established the Groupe d'étude et d'action socialiste tunisien in Paris, which was better known as the Perspectives movement based on the name of its review: «Perspectives tunisiennes».¹¹ After 1968, the Perspectivists abandoned Maoism –which aimed to mobilize peasants and workers– and embraced Marxism-Leninism and its focus on unifying mass struggles at a global level.¹² In Morocco, Abraham Serfaty, who had been a member of the *Parti de la libération et du socialisme*, founded the Marxist-Leninist group Ila al-amam in 1970. When he joined

⁸ *Stratégies et tactique. Débat interne inédit 1970-1972*, Tunis, Outrouhat, 1989, p. 9.

⁹ Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/28; Fonds Othmani, Parti socialiste destourienne, La vérité sur la subversion à l'Université de Tunis, 28 August 1968, pp. 7-19.

¹⁰ Daniela Melfa, *Rivoluzionari responsabili: militanti comunisti in Tunisia (1956-93)*, Roma, Carocci, 2019, p. 55.

¹¹ For the complete collection of the 25 issues of «Perspectives tunisiennes journal» (Dec. 1963 – Dec. 1971): <<http://perspectives50.tn/collection-complete-des-25-numero-de-la-revue-coperspectives-dec1963-dec1970/>> (11/25).

¹² Alessia Carnevale, *Il movimento gauchista tunisino Perspectives - El-‘āmel et-tūnsī. Stampa clandestina, scritti dal carcere, immaginazione, memorie (1963-1981)*, in Anthony Santilli, Enrico Serventi Longhi (a cura di), *Stampa coatta. Giornalismo e pratiche di scrittura in regime di detenzione, confino e internamento*, Roma, All around, 2020, p. 353.

the editorial team of the avant-garde magazine «Souffles. Revue culturelle arabe du Maghreb», the publication became one of the main platforms for the diffusion of the ideals of the Moroccan New Left.¹³

Beyond intellectual circles, students were a crucial social basis of the Maghrebi New Left.¹⁴ In Morocco and Tunisia, control of student unions was central to the affirmation of the movements. At the XVIII congress of the Union générale des étudiants de Tunisie, held in Korba in August 1971, Perspectivists secured a majority over the representatives of the Parti socialiste destourienne for the first time. Following weeks of tension, assemblies, and strikes involving thousands of students calling for the Union générale des étudiants de Tunisie's independence from the Parti socialiste destourienne,¹⁵ the extraordinary congress held in Tunis in February 1972 culminated, on the 5th, with police intervention, arrests, and violence in what came to be known as "Black Saturday."¹⁶ In Morocco, the Marxist-Leninists secured a majority at the XV congress of the Union nationale des étudiants du Maroc in August 1972. However, the newly elected leadership was immediately arrested and the union banned.¹⁷

Despite the calls to broaden their political base and unite popular masses, the Moroccan and Tunisian New Left were marked by semi-clandestinity, coordination from exile, and, above all, internal fragmentation. Competing strategies shaped the approaches to struggle and alliances. In Morocco, alongside Ila al-amam, the Marxist-Leninist movement included 23 Mars, which opposed political violence and supported Morocco's annexation of the Western Sahara, and Li-nakhdum al-sha'b, which called for alliances

¹³ Moustafa Bouaziz, *Introduction à l'étude du mouvement marxiste-leniniste marocain (1965-1979)*, Paris, DEU Écoles des hautes études en science sociale, 1981, pp. 132-133.

¹⁴ Archives départementales de la Seine-Saint-Denis, Fonds Abdallah Zniber 409J/47, *Les circonstances de la naissance du mouvement marxiste marocain*, «Hiwar», n. 3. n. d., pp. 6-22; *La lutte des étudiants*, «Perspectives tunisiennes», November 1968, n. 19, pp. 10-13.

¹⁵ Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/15, Nous étudiants de l'Université de Tunis, réunis en meeting général au campus universitaire le 2/2/1972 à 15h, n. d.

¹⁶ Jebari, 'Illegitimate Children', pp. 119-120.

¹⁷ *La répression au Maroc*, «Souffles. Revue culturelle arabe du Maghreb», 2, October 1973, p. 7.

between peasants (*fellahin*) and workers.¹⁸ In the Tunisian case, opposition to what was perceived as the Perspectives movement's "entryism" into leftist parties¹⁹ led to the creation of El Chouala (The Spark) in France in 1974, which established itself in Tunisia the following year with the aim of unifying the Marxist-Leninist movement and founding a revolutionary party.²⁰

Alongside its ideological divisions, the New Left also faced intense repression. Beginning in the late sixties in Tunisia, and in the early seventies in Morocco, demonstrations and political activity were met with systematic campaigns of arrests and trials, even as the protests persisted. In September 1968, a trial was held in Tunis against 104 Perspectivists who had been arrested in March during massive demonstrations. This marked the onset of the large-scale repression that would continue throughout the late seventies.²¹ Branded as «ungrateful children»²² by Bourguiba, Tunisian and Moroccan militants alike faced mass trials that led to hundreds of convictions for «attacking State security».²³

While repression dismantled the New Left movements in the Maghreb, exiled militants in France sought to revitalize them.²⁴ A

¹⁸ Said Oujjani, *Munazzama 23 Mars al-marksiyya al-lininiyya. Al-taqrir al-tawjihi* [Marxist-Leninist Organization March 23. Guidance Report], «Hiwar mutamaddin [Civic Dialogue]», 18 January 2013 <<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=341450>> (08/25); Abdelkader Chaoui, *Al-yasar fi al-Maghrib, 1970-1974* [The Moroccan Left, 1970-1974], Rabat, Manshurat 'ala al-'aqall, 1992, p. 15.

¹⁹ Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/11, Un programme de trahison, n. d. pp. 6-19.

²⁰ *Ibidem*, Al-Choula. Min ajli nashr al-marksiyya al-lininiyya wa-bulwara al-wa'ia al- dimuqrati al-watani [The spark. To spread Marxism-Leninism and the crystallization of a national democratic consciousness], Special number, August 1974, n. p.

²¹ International Institute of Social History in Amsterdam, Bro 7927, Groupe d'études et d'action socialiste tunisien, Procès de Tunis. Mémoires de militants, December 1968, pp. 3-32; International Institute of Social History in Amsterdam, Socialist International Archives, ARCH 01340, Principaux procès d'opinion, n. d., n. p.

²² Sophie Bessis, 'Perspectives': l'effervescence tunisienne des années 1960, in Philippe Artières, Michelle Zancarini-Fournel (coor.), *68, une histoire collective (1962-1981)*, Paris, La Découverte, 2015, p. 121.

²³ Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/07, Un seul combattant suprême: le peuple, n. d., pp. 11-12.

²⁴ International Institute of Social History in Amsterdam, Bro 79127, Groupe d'études et d'action socialiste tunisien, À la lumière du procès du G.E.A.S.T.: les acquis et les perspectives de la lutte révolutionnaire en Tunisie, June 1969.

new edition of the Moroccan magazine «Souffles» was launched in Paris, publicizing the arrests, violations, and trials. At the same time, Tunisian exiles created Amil al-Tounsi (The Tunisian Worker) movement and published a newspaper by the same name. While reaffirming the rejection of both U.S. imperialism and the sclerosis of Soviet Stalinism, Amil al-Tounsi sought to rebuild international alliances between students and workers from abroad.²⁵

2. Women Militants and Carceral Repression

Numerous young women participated actively in the Tunisian and Moroccan New Left.²⁶ Students and early-career teachers and professors, these militants belonged to the first generation of women who had gained access to higher education and played a crucial role in critiquing the structural issues of postcolonial regimes. Joining New Left groups opened up opportunities for critical dialogue and social activism. Female activists often came from families with a militant background. For instance, the brother of Moroccan militant Saida Menebhi, Abdelaziz, was president of the *Union nationale des étudiants du Maroc*, while her sister Khadija was also involved in Ila al-amam. In Tunisia, Dalila Mahfuz was introduced to the movement by her brother, and Sassia Rouissi's sisters and a brother, were also Perspectivists like her.²⁷

Female militants took part in clandestine meetings, participated in sit-ins and demonstrations, and distributed leaflets at universities. Some of them became politically active abroad. For example, Amel Ben Aba, who studied at the Sorbonne in Paris, became involved in both the Perspective movement and the feminist movement, and was arrested upon her return to Tunisia.²⁸ In Morocco, Saida Menebhi and Tijania Fertat, two women who successfully rose through the levels of Ila al-amam movement, led cells composed of men. They also established a female sub-cell within Ila al-amam to integrate

25 Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/2, Al-'amil al-tunsi, Bayan bi-munasab ghurra mai [Statement on the occasion of May 1st], n. d., pp. 1-8.

26 Bessis, 'Perspectives', p. 122.

27 Dalila Mahfuz, *Narudnaja* [Narodnaja], in Haifa Zangana (ed.), *Banat al-siyasa* [Daughters of politics], Tunis, Éditions Zanooba, 2020, p. 63; Sassia Rouissi, *Bahathan 'an siyasa* [In search of politics], in Zangana, *Banat al-siyasa*, p. 126.

28 Amel Ben Aba, *Tajriba haya* [A life experience], in Zangana, *Banat al-siyasa*, pp. 35-36.

Marxist-Leninist thought with a feminist Marxist perspective.²⁹ If the role of women in the New Left was meant to be integral to the struggle for a more just society, female militants still challenged the assumption that women's rights could be subsumed under the broader category of "the masses" and, therefore, should not be considered as having their own specific insights. Similarly, women began to question their role in the Perspectives movement.³⁰

In many cases, women were forced into political clandestinity. While women in the Perspectives movement managed to continue their political work in hiding,³¹ those in Ila al-amam often remained in complete isolation for extended periods. For example, Sassi Rouissi continued to coordinate the activities of the families of political prisoners from her clandestine location, handling communications with comrades abroad, as well as with lawyers and foreign journalists.³² Another Tunisian militant, Aisha Ben Mansour, worked clandestinely for the movement for over a year and a half before her arrest in 1973.³³ Initially, the repression did not result in a large number of women being imprisoned; however, they were targeted by the subsequent waves of arrests. In Tunisia, dozens of female militants of the New Left were imprisoned between the late sixties and the mid-seventies, whereas in Morocco women were predominantly arrested during the political crackdowns of 1977-78.

In Casablanca, New Left women were initially brought to the secret detention center known as Derb Moulay Cherif, where they were blindfolded and subjected to harsh torture sessions. In Tunis, women were taken to the third floor of the Ministry of the Interior, where they endured both psychological and physical violence, including sexual abuse, threats, and insults. Torture methods included suspension from the ceiling and beatings, with pregnant women also subjected to these brutal acts.³⁴ When Dalila Mahfuz was arrested

29 Interview with Tijania Fertat, Rabat, 3 June 2022.

30 Interview with Zeineb Cherni, Tunis, 26 February 2025.

31 Interview with Tijania Fertat, Rabat, 3 June 2022.

32 Rouissi, *Bahathan 'an siyasa*, p. 139.

33 Aisha Ben Mansour, *Sajina siyasyyain raqm 362* [Political prisoner number 362], in Zangana, *Banat al-siyasa*, p. 162.

34 Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/38, Comité tunisien d'information de défense des victimes de la répression. Dossier spécial. Répression 1973-1974, Juillet 1974; BDIC, Fonds Othmani, ARCH 0105/36, Comité tunisien d'information et de défense des victimes de la répression, *Venez-vous faire cuire en Tunisie*, 1st April 1974, p. 3.

for her involvement in student protests, in March 1972, she was still a secondary school student. After her release, she continued her activism, gathering sensitive documents at home. In February 1975, she was re-arrested and subjected to severe torture. Frequent fainting spells during these torture sessions meant she had to be hospitalized three times.³⁵ Among the women who had been detained since 1973, Salwa Frouch, a native of Sfax, was tortured and placed in isolation.³⁶ Salwa Ayadi, a schoolteacher, was hospitalized twice at the Tunis military hospital, while Amel Chaabouni was subjected to la «balançoire», a procedure by which the prisoner is bound by the wrists and suspended between two planks before being tortured.³⁷

Zainab Cherni joined the Perspectives movement in 1970 when she was a postgraduate student at the Sorbonne. She helped defend political detainees by drafting appeals and writing articles. She was arrested in November 1973, upon her return to Tunisia, and subjected to the «roast chicken» torture, in which she was hung by her wrists and knees and beaten.³⁸ This was the same torture that Moroccan 23 Mars militant Latifa Jbabdi described in her prison account.³⁹ Indeed, in both Morocco and Tunisia, women were subjected to the same forms of torture as men, but also endured gender-specific violence. As Zainab Cherni remarked, «they wanted to scratch our femininity».⁴⁰ In arbitrary detention, New Left women were deprived of basic necessities, such as sanitary items for their menstrual periods.⁴¹ Additionally, Moroccan carceral bio-politics

35 Mahfuz, *Narudnaja*, pp. 65-69.

36 Qui sont les victimes de la répression qui comparaissent devant la cour de sûreté de l'État, «Al-'amal al-tounsi - Special répression», August 1974, n. 36 p. 15.

37 Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/36, Comité tunisien d'information et de défense des victimes de la répression, Venez-vous faire cuire en Tunisie, 1st April 1974, p. 2.

38 Zeineb Cherni, *Wa li-'Antighun' ab'ad 'adida* [Antigone has many dimensions], in Zangana, *Banat al-siyasa*, pp. 90-95.

39 Latifa Jbabdi, *al-Makhfar, wa al-la'dhib wa al-sijn wa al-jalladun. Shahadat Latifa Jbabdi* [Secret detention and torture, prisons and executioners. Testimony by Latifa Jbabdi] in Fatna El Bouih (ed.), *Hadith al-'atama* [Tale from the darkness], Casablanca, Le Fennec, 2001, p. 127.

40 Cherni, *Wa li-'Antighun' ab'ad 'adida*, p. 98.

41 Ben Aba, *Tajriba haya* [A life experience], p. 41; Susan Slyomovics, *The Performance of Human Rights in Morocco*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005, p. 135.

sought to erase their gender identity by renaming them as males, since the authorities refused to accept female political subversion.⁴²

After the brutal initial period of detention, women were moved to civil prisons. In Tunisia, the Perspectivists were placed in the Manouba prison for women –ironically known as the «Palace of the Princesses»⁴³ where the women experienced strong solidarity, sharing the pain of imprisonment but also moments of joy. As Aisha Ben Mansour recalled: «We experienced strong periods of solidarity. We lived through our pain together and feared for each other, but at the same time, we sang and laughed together and learned to love despite our differences». ⁴⁴ Most Moroccan female prisoners of the New Left formed the «Meknès group», named after the civil prison in which they were detained. However, they were held without trial and not informed of their legal rights. This led them to pursue their struggle from within the prison walls, organizing collective hunger strikes.⁴⁵

In Tunisia, Salwa Frouch joined two other cellmates in a hunger strike to protest against the brutal treatment of Amel Chaabouni in 1974.⁴⁶ During a hunger strike in 1975, Dalila Mahfuz's health severely deteriorated. The prison authorities attempted to force-feed her, but she was eventually hospitalized and released in July 1976.⁴⁷ Saida Menebhi died in December 1977 in Casablanca following a collective hunger strike. Her death sparked an outpouring of grief by the Moroccan Left. Saida left behind a collection of poems, letters, and a sociological essay on prostitution, all written while in prison and later published in Paris.⁴⁸ This was one of the first accounts of brutal carceral repression during the Years of Lead.

42 Martina Biondi, *Body, Gender, and Pain in Moroccan Prison Memoir Hadīth al-Atama*, «META – Middle East Topics & Arguments», 14, 2020, pp. 77-88.

43 Ben Mansour, *Sajīna siyasiyyain raqm 362*, p. 158.

44 *Ibidem*, p. 153.

45 Interview with Fatna El Bouih, Casablanca, 19 March 2022.

46 *Qui sont les victimes de la répression qui comparaissent devant la cour de sûreté de l'État*, «Al-‘amal al-toumsi - Spécial répression», August 1974, n. 36 p. 23.

47 Mahfuz, *Narudnaja*, pp. 78-79.

48 Saida Menebhi, *Poèmes, lettres, écrits de prison*, Paris, Comité de lutte contre la répression au Maroc, 1978.

3. Beyond the Prison: Emerging Movements for Women's and Human Rights

The prolonged detention of militants pushed many female activists to campaign for their release, fueling a growing transnational movement in defense of the human rights of political prisoners. In this context, Simone Lellouche-Othmani played a pivotal role in building a solidarity network for incarcerated militants of the Tunisian New Left. Born in 1938 in La Goulette, to a Jewish family of French nationality, Simone Lellouche was expelled from Tunisia in 1968 after the arrest of her fiancé, Perspectivist leader Ahmed Othmani. Sentenced in absentia to six years in prison at the September 1968 trial, she was later allowed to return to Tunisia to marry in 1970 following her fiancé's release.⁴⁹ After his renewed detention in January 1972, she became increasingly isolated from the Perspectives movement.⁵⁰ Her new arrest in January 1972 provoked indignation among university students. This did not however block her definite expulsion from Tunisia the following month. In 1974, while in Paris, she received yet another conviction in absentia, a twelve-year jail sentence.⁵¹

In Paris, Simone Lellouche-Othmani maintained an intense correspondence with international journalists and human rights activists,⁵² becoming one of the most energetic members of the *Comité International pour la sauvegarde des droits de l'homme en Tunisie*.⁵³ Established in the wake of the 1968 Tunis trial, the *Comité International pour la sauvegarde des droits de l'homme en Tunisie* aimed to obtain amnesty for political prisoners, safeguard their rights, and improve

49 Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/38, Simone Lellouche, épouse Ben Othman Raddaoui, 26 October 1977.

50 *Ibidem*, ARCH 0105/64, *Conversation avec Simone - Simone Lellouche-Othmani, une tunisienne, citoyenne de deux rives*, «Mémoire & Horizon - Special number», April 2007, p. 45.

51 Michael Ayari, *Le prix de l'engagement politique dans la Tunisie autoritaire. Gauchistes et islamistes sous Bourguiba et Ben Ali (1957-2011)*, IRMC – Karthala, Tunis and Paris, 2016, p. 123.

52 Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/38, Simone Lellouche's letter to Livia Cagnani (Amnesty International Italy), 18 Avril 1976; Simone Lellouche's letter to John Humphrey (Amnesty International London), 1975; Simone Lellouche's letter to Susane Hahne, 1st February 1974.

53 Burleigh Hendrickson, *Decolonizing 1968: Transnational Student Activism in Tunis, Paris, and Dakar*, Ithaca, Cornell University Press, 2022, p. 53.

conditions of detention.⁵⁴ Notably, alongside Gilbert Naccache's mother, Lellouche-Othmani appealed to the UN Secretary-General with regard to the human rights violations in Tunisia.⁵⁵ In addition to her husband and fellow militants,⁵⁶ she also advocated for the case of Aisha Ben Abed, a history teacher who had strengthened ties between the Perspectives groups in Tunis and Paris.⁵⁷ Arrested in 1972, Ben Abed was placed in solitary confinement, while her fiancé, Noureddine Ben Khader, was detained with Ahmed Othmani.⁵⁸

Simone Lellouche-Othmani's vicissitudes mirror those of Christine Daure-Serfaty in Morocco. After marrying the founder of Ila al-amam movement Abraham Serfaty while he was in prison, she too was expelled to France, where she became a crucial link between Morocco and France for the defense of political prisoners' rights. She supported prisoners' wives and collaborated with the *Comités de lutte contre la répression au Maroc*, which were established in France and Belgium in the second half of the seventies. These committees focused on the plight of political prisoners, documenting arrests, trials, and abuses, and amplifying the appeals of families and detainees.⁵⁹ While Tunisia had begun granting amnesties to political prisoners as early as 1968, leading to the release of almost all New Left prisoners by 1980 –Ahmed Othmani was eventually released in 1979–⁶⁰ repression in Morocco persisted much longer. Indeed, many

⁵⁴ Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/28 bis, *Comité International pour la Sauvegarde des Droits de l'Homme en Tunisie*, «Bulletin» n. 1, n. d. p. 1.

⁵⁵ *Ibidem*, ARCH 0105/38, Simone Lellouche's and Emma Naccache's letter to UN General Secretary, 11 November 1977.

⁵⁶ *Ibidem*, Simone Lellouche's letter to the Ministry of Interior, Paris, 29 June 1968.

⁵⁷ Ayari, *Le prix de l'engagement*, p. 195.

⁵⁸ Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/38, Simone Lellouche's letter to Christina Swahn, 4 December 1973.

⁵⁹ Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Association de soutien aux comités de lutte contre la répression au Maroc, ARCH 0301/2, Liste des 84 détenus politiques de la prison de Meknès arrêtés au Maroc en Mai-Juin-Juillet 1977, n. p.

⁶⁰ After his release and his relocation in Paris, Ahmed Othmani continued, alongside Simone, his engagement in human rights. At the end of the Eighties, he was amongst the founders, in London, of the ONG Penal Reform International, supporting the abolition of death penalty. With Sophie Bessis, he published *Sortir de la prison Un combat pour réformer les systèmes carcéraux dans le monde* (it. tr. 2004). He died from a car accident in December 2004 in Rabat while attending the conference *Civil society as a means to activate reform in the Arab World*.

militants remained in prison into the early nineties, as was the case of Abraham Serfaty.

Although female activists were arrested and prosecuted, they generally received shorter sentences than their male counterparts. Nonetheless, early release often brought new challenges, such as reintegration into societies in which opposition groups had been dismantled and suffered widespread stigmatization. In Tunisia, former political militants were barred from public employment. The Ministry of Education dismissed Zeineb Cherni and her husband from their posts as philosophy teachers. As she vividly recalls, this period –the six years from 1974 to 1980– was harder to endure than the prison sentence itself, due to the struggle to sustain her family.⁶¹ Only after protests and union mobilizations were former prisoners eventually reinstated.⁶² Similarly, in Morocco, political prisoners suffered great difficulties in resuming their studies and reintegrating into society after their release. By the early eighties, King Hassan II had freed most female political prisoners, with the notable exceptions of Ila al-amam member Fatima Oukacha and 23 Mars militant Fatma El Bouih, who both served five-year sentences.⁶³

23 Mars militant Latifa Jbabdi was released in 1980 due to the severe health conditions caused by a collective hunger strike in Meknès prison. During her imprisonment, she developed the idea of creating a movement specifically dedicated to women's rights, which had been overshadowed by the New Left. Her initiative marked a transition from a purely political militancy to a commitment to civil society centered on gender issues. In 1983, she founded «8 Mars», the first feminist magazine in Morocco, which sparked a debate on the necessity of reforming the status of women both culturally and legally. A women's movement emerged around the magazine that aspired to be «democratic, unitary and mass-based».⁶⁴ This process culminated in 1987 with the establishment of the Union de l'action féminine. Chaired by Jbabdi, the Union de l'action féminine launched a major campaign in the early nineties, collecting one million signatures to reform the Mudawwana (Code of personal status). The campaign effectively initiated the process

61 Interview with Zeineb Cherni, Tunis, 26 February 2025.

62 Cherni, *Wa li-‘Antighun’ ab‘ad ‘adida*, p. 103.

63 Interview with Fatna El Bouih, Casablanca, 19 March 2022.

64 Latifa Jbabdi, *Min ajl haraka nisa‘yya jamahiriyya* [For a mass women's movement], «Anwal» 10th November 1983, p. 14.

of legal reform.⁶⁵ Among many other former New Left women, in 1988, Jbabdi also became a founding member of the Organisation marocaine des droits humain, in which a Commission femmes was soon established.⁶⁶

In Tunisia, former Perspectives militants, such as Amel Ben Aba and Zeineb Cherni contributed to the emergence of an autonomous feminist movement starting in the late seventies. This included the creation of the Club d'étude pour la condition féminine, better known as Club des femmes or Club Tahar Haddad, named after the pioneer thinker of Tunisian feminism.⁶⁷ As Neila Jrad recalls, the club represented a break both from Bourguiba's liberal, state-sponsored feminism, and from the limitations of the Left's vision of women's emancipation.⁶⁸ Like the Union de l'action féminine, the Club des femmes generated tension with the New Left's successor organizations, from which many of its members had come, asserting its will to transcend partisan boundaries and to claim the centrality of women's issues.⁶⁹ Nonetheless, debates within the club led to the founding of «Nisa», Tunisia's first feminist magazine. Published monthly in both Arabic and French, «Nisa» addressed women's working conditions, social issues, and everyday gender discrimination from both a national and transnational perspective, while emphasizing autonomy from other movements and continuity with earlier women's associations.⁷⁰ From the pages of «Nisa», Zeineb Cherni recognized the Club des femmes' pioneering role in sparking the debate on Tunisian women's issues.⁷¹ Recently, she

65 *Un million de signatures pour changer la Moudawana*, «Maroc Répression. Bulletin de l'association de soutien aux comités de lutte contre la répression au Maroc», March 1996, n. 132, p. 7.

66 Biondi, *Gli anni di piombo in Marocco*, cap. 5.

67 On Tahar Haddad, see: Noureddine Sraieb, *Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie: Tahar Haddad (1898-1935)*, «Clio. Femmes, Genre, Histoire», 1999, n. 9, pp. 75-92.

68 Neila Jrad, *Mémoire de l'oubli: réflexion critique sur les expériences féministes des années quatre-vingt*, Tunis, Cérès Éditions, 1996, pp. 21-35. On the Tunisian feminist movement and state-sponsored feminism, see: Amy Aisen Kallander, *Tunisia's Modern Woman. Nation-Building and State Feminism in the Global 1960s*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

69 Amel Ben Aba, *Clore pour éclore à l'aube du féminisme tunisien*, in *Tunisiennes en devenir – vol. 2*, Tunis, Cérès publications, 1992, pp. 67-101.

70 Neila Jrad, *Naissance d'une réflexion autonome*, «Nisa», April 1985, n. 1, pp. 29-30; Marzouki Ilhem, *1936: la première association tunisienne de femmes*, «Nisa», May 1985 n. 2, p. 15; Ilhem Marzouki, *1944, à l'heure de la coexistence des organisations féminines*, «Nisa», August 1985, n. 3, p. 14.

71 Zeineb Cherni, *L'hérésie de Tahar Haddad. Clamer la liberté en termes traditionnels*,

has also recalled how crucial the magazine was to overcome the marginalization she had experienced after prison.⁷²

In March 1985, a Commission femmes was established by the Ligue tunisienne des droits de l'homme –an organization that was already deeply involved in defending political prisoners' rights⁷³– to promote the labour, social, and civil rights of women.⁷⁴ It launched a national petition to raise awareness on the condition of women and organized a series of seminars to mark International Women's Day throughout the second half of the eighties.⁷⁵ By the end of the decade, new feminist organizations had secured legal recognition, including the *Association des femmes tunisiennes pour la recherche sur le développement*, which focused on research, advocacy, training, and awareness-raising for gender equality. As a university philosophy professor, Zeineb Cherni contributed with publications on the status of Tunisian women.⁷⁶ Moreover, Cherni was also a founding member and executive committee member of the *Association tunisienne des femmes démocrates*, established in 1989. As she affirmed, the subordination experienced in own family, as well as in social and political life, motivated her deep engagement in the collective debate on women's liberation. She believed that the feminist search for autonomy and political independence from other organizations echoed the empowerment she had experienced in the seventies, when the New Left itself had broken away from the parties of the historical Left.⁷⁷

«Nisa'», November 1985, n. 4, p. VII.

⁷² Interview with Zeineb Cherni, Tunis, 26 February 2025.

⁷³ Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/26, Quelques informations sur l'enquête de la Ligue tunisienne des droits de l'homme dans les prisons tunisiennes sur les conditions de détention en général et en particulier les cas des prisonniers politiques, Tunis, 31 October 1977.

⁷⁴ Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/26, Commission droits de femmes de la Ligue tunisienne pour la défense des droits de l'homme, n. d.

⁷⁵ *Ibidem*, 'Arida muqtaraha min lajnat al-mar'a [Petition proposed by the Women's Commission], n. d.

⁷⁶ Zeineb Cherni, *Quiétude et déperdition ou l'étrange statut dualiste de la femme en Tunisie, in Tunisiennes en devenir*, pp. 23-66.

⁷⁷ Interview with Zeineb Cherni, Tunis, 26 February 2025.

4. The Making of Women's Memory

From a long-term perspective, while marking a shift from political struggle, the engagement of former militants in civic society and their activism for human and gender rights significantly facilitated the later process of confronting past political violence. The tragic events of the sixties and seventies and the repression of the New Left only resurfaced years later, when former militants began to publicly address the traumatic memory of past abuses, once the political conditions allowed it. As mentioned, the persecution of New Left militants in Morocco lasted longer. Their public rehabilitation began in the late nineties, facilitated by the death of King Hassan II and the accession of Mohammed VI to the throne. Consequently, the two-thousands have produced a “memory boom” with dozens of accounts of the repression during the Years of Lead.⁷⁸

In this context, El Bouih and other former New Left militants attended a writing workshop designed to elicit collective memories of the Years of Lead. The renowned intellectual Fatima Mernissi organized the event, entitled *Libérer la mémoire détenue*. Although not directly involved in the repression herself, Mernissi played a crucial role in restoring the memory of the Years of Lead. As El Bouih emphasized regarding Mernissi's role in recovering memory: «Fatima ne se conteintait pas de nous inviter à écrire. Elle nous poussait à revenir sur notre vécu, à assumer nos luttes et à sortir de notre silence».⁷⁹ This experience led to several collaborative editorial projects. Fatna El Bouih and her husband, Youssef Maddad, edited *La mémoire fragmentée*, while *Femmes-prison. Parcours croisés* edited by former 23 militant Noureddine al-Saoudi, followed, including many women's testimonies on the solidarity networks developed in the Years of Lead.⁸⁰ In the pamphlet entitled *Enfantement dans le douleur* Fatna El Bouih reflected for the first time on her civil commitment to restoring the memory of the Years of Lead.⁸¹ Furthermore, Fatima Mernissi encouraged her to review the notes she had written during

78 Khalid Zekri, *Écrire le carcéral au Maroc: histoire, mémoire et écriture de soi*, «Les Cahiers de l'Orient», 102, 2011, n. 2, pp. 59-79.

79 Fatna El Bouih, *Raccommodez le passé, tisser l'avenir* in *Toutes peines confondues. De la disparition forcée à l'engagement citoyen, parcours d'une ex-détenue politique marocaine*, Donnemarie-Dontilly, Éditions Ixe, 2025, p. 126.

80 Noureddine Saoudi (coor.), *Femmes-prison: parcours croisés*, Rabat, Marsam, 2005.

81 Private Archive Fatna El Bouih, *Enfantement dans la douleur*, n. p. 2000.

her imprisonment. As a result, in 2001 El Bouih published *Hadith al-‘atama* [Tale from the darkness]. Retracing her experience from her imprisonment to her release, the memoir details abuses and torture, as well as the emergence of a shared sisterhood and the struggle in prison to have their status as political prisoners recognized. The first edition of the book also incorporated the voices of other prisoners from the Meknès group, including Latifa Jbabdi and Widad Baouab, providing a collective dimension of suffering and solidarity.⁸²

In this period, Fatna El Bouih and Latifa Jbabdi participated in the creation of al-Muntada min ajl al-haqqa wa-l-insaf (Forum pour la vérité et la justice). This new association demanded the recognition of the past violations and truth about the unidentified victims of the Years of Lead calling for the opening of a transitional justice inquiry. Therefore, through publications, public interventions as well as associationism, Fatna El Bouih became one of the most vocal former militants engaged in memory activism.⁸³ Through her activism, and despite the challenges of confronting such a painful past, Fatna El Bouih sought to reframe the historically censored narratives of political violence, urging the state to publicly acknowledge its past crimes.

At the same time, from the two-thousands, Simone Lellouche-Othmani came to be recognized as a transnational symbol of the memory of the repression against the Tunisian New Left. On April 3, 2007, the Citoyennes des deux rives Association organized an event in Paris entitled *Simone Lellouche-Othmani, une tunisienne, citoyenne de deux rives* to celebrate her legacy in the struggle for human rights in Tunisia. The event featured moments of reflection and remembrance by friends and activists, honoring Simone as the «memoire vivante de la Tunisie».⁸⁴ Among them, there were representatives of various social movements close to Simone, including former Moroccan political prisoner Driss El Yazami, then Secretary-General of the

82 Fatna El Bouih, *Hadith al-‘atama*.

83 Yifat Gutman, Jenny Wüstenberg (eds.), *The Routledge Handbook of Memory Activism*, London, Routledge, 2023, p. 5.

84 Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Fonds Othmani, ARCH 0105/64, *Conversation avec Simone - Simone Lellouche-Othmani, une tunisienne, citoyenne de deux rives*, «Mémoire & Horizon - Special number», April 2007, p. 12.

International Federation for Human Rights, and Amel Ben Aba, former Perspectivist and co-founder of the Club des femmes. The publication that followed included contributions by Khadija Cherif, President of the Association Tunisienne des Femmes Démocrates, Neila Jrad, Secretary-General of the Association des Femmes Tunisiennes pour la Recherche sur le Développement, and of Zeineb Cherni, who highlighted Simone's enduring role in justice and memory work even in her later years:

Au moment où sa mémoire flanchait et que tout déparait après la disparition de son compagnon, elle continuait à se faire mémoire de tous, elle ressemblait les textes écrits, trouvés disparus et réapparus, en faisait traduire d'autres en français pour les diffuser et continuer à sourire et à réfléchir dignement et librement, incarnant toujours l'espérance d'une devenir meilleur.⁸⁵

Significantly, Simone Lellouche-Othmani's political memory was revived through the transfer of her and Ahmed Othmani's archives, organized in 64 boxes, to the Bibliothèque de documentation internationale contemporaine in Nanterre. The public opening of the collection in 2012, a valuable source for studying the history of political and social movements in Tunisia and beyond, was marked by a conference on the archives of human rights activist networks in the Maghreb.⁸⁶

By contrast, in Tunisia, women's memories emerged much later than those of their male counterparts and, so far, exclusively in collective form.⁸⁷ The stories of female activists in the radical left only appeared after 2011 in post-revolutionary Tunisia. Although a 2008 seminar entitled *al-Dhakira al-wataniyya wa-l-tarikh al-zaman al-hadir* (National memory and the history of the present time) and organized by the Temimi Foundation significantly revived the experiences of New Left militants,⁸⁸ it was largely the overthrow of Ben Ali's regime that created new spaces of freedom, enabling the

⁸⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁸⁶ Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de Nanterre, Journée d'étude Le Fonds Othmani Archives des réseaux militants des droits de l'homme au Maghreb, des années soixante aux révolutions arabes, Vendredi 22 juin 2012, Université Paris Nanterre.

⁸⁷ The first and most famous prison memoir by a Perspectivist is *Cristal* by Gilbert Naccache, published in 1982 in Paris by Éditions Salammbô. Alcaraz, *Écrire la prison*, pp.144-146.

⁸⁸ Jebari, 'Illegitimate Children', p. 101.

public memorialization of the Tunisian New Left.

In April 2013, a group of former Perspectivists established the association *Perspectives Amel Ettounsi - Mémoire et horizons* in Tunis.⁸⁹ The association aimed to preserve the movement's memory through seminars, publications, and, more recently, the digitalization of private archival collections.⁹⁰ Notably, one of its first initiatives was a seminar marking the movement's fiftieth anniversary, *Perspectives: hier et aujourd'hui*, which was held on December 18-20, 2013 at the Tunisian National Library in collaboration with the National Archives Centre and the Higher Institute for the History of the National Movement. As former Perspectivist Mohamed Cherif Ferjani recalled, the event represented «le meilleur hommage qu'on puisse rendre aux sacrifices de plusieurs 'génération' de militants».⁹¹ The scientific coordinator of the event, Zeineb Cherni, later served as president of the association (2015-16). She placed the recovery and promotion of the memory of seventies militancy at the heart of her work, stressing that «le travail de la mémoire est une marche au sein de la temporalité active où s'agglutine le temps rassemblant le passé, le présent et l'avenir».⁹²

In October 2018, activist Zeineb Farhat started a writing workshop to give voice to left-wing women activists. Iraqi writer and activist Haifa Zangana, herself a survivor of torture in Iraq for her political activism, led the sessions in the safe environment of El Teatro in Tunis.⁹³ Thus, both Zangana and Mernissi served as activators of gendered memory in the Tunisian and Moroccan cases. In collaboration with the Association Zanoobia, the workshop sought to elicit memories of women's militancy and repression, and

89 *Qui sommes nous* <<http://perspectives50.tn/qui-sommes-nous/>> (07/25)

90 Association Perspectives Amel Ettounsi Mémoire et Horizons, *Le mouvement Perspectives Amel-Ettounsi. Son histoire et ses ramifications*. Sfax, CAEU Med Ali Editions, 2016; Les archives de M. Hassan Ouerdani <<http://perspectives50.tn/les-archives-de-m-hassan-ouerdani/>> (11/25); Les archives de M. Hechmi Ben Frej <<http://perspectives50.tn/les-archives-de-m-hechmi-ben-frej/>> (11/25); Les archives de M. Jean Paul Charbert <<http://perspectives50.tn/les-archives-de-m-jean-paul-chabert/>> (07/25).

91 Mohamed Cherif Ferjani, *Prison et liberté. Parcours d'un opposant de gauche dans la Tunisie indépendante*, Tunis, Nirvana, 2019³, p. 17.

92 Zeineb Ben Said Cherni, *Introduction. Le mot de l'Association Perspective: hier et aujourd'hui*, in *Le mouvement Perspectives/El Amel Ettounsi. Son histoire et ses ramifications. Actes du colloque international qui célèbre le cinquantenaire de Perspectives*, CAEAU Med Ali Éditions, 2016, p. 10.

93 Zeineb Farhat, *Ihtiraman li-l-dhakira. Al-jama'iyya al-nisa'iyya* [In respect for memory. The women's collective], in Zangana, *Banat al-siyasa*, p. 9.

included former militants Amel Ben Aba, Dalila Mahfuz, Sassiia Rouissi, Aisha Ben Mansour, Zeineb Farhat, and Zeineb Cherni. As Aisha Ben Mansour recalled:

«L'objectif étant de libérer une parole de femmes militantes qui ont vécu la répression, la torture, la détention, les exactions de toutes sortes sous le régime d'après l'indépendance. Femmes de gauche à la recherche d'une liberté confisquée».⁹⁴

As Amel Ben Aba remembers, the process of publicly shedding light on the wounds of the past, even after many years, was a source of anxiety and pain.⁹⁵ Yet, whereas writing in prison had been imposed as a form of ‘torture’,⁹⁶ intended to extract testimony against their alleged political crimes, the act of writing more than forty years later became a powerful means of reclaiming personal and historical integrity. In 2020, the collective work *Bnat essyassa* [*Banat al-siyasa*, Daughters of politics] published the workshop’s testimonies. The book offers an unprecedented reflection on the process of coping with traumatic memories, or the «wounded memory» as former women militants often call it.⁹⁷ Zeineb Cherni insisted that political violence against women had been silenced for far too long.⁹⁸ In her testimony, she discussed the process of «activating the memory of body violations»,⁹⁹ believing that overcoming the erasure of bodily pain was essential to fully understanding the past and transmitting it to future generations. The publication received significant attention both in Tunisia and abroad, with numerous book presentations and translation projects that revived an interest in the biographies of radical political women.¹⁰⁰

94 Aisha Ben Mansour, *Écrire ‘Bnet essyassa’*, in Laroussi Amri (coor.), *Oppressions, marge et cultures alternatives*, Tunis, Association Perspectives, 2023, p. 51.

95 Haifa Zangana, *Limadha naktubu al-an?* [Why do we write now?], in Zangana, *Banat al-siyasa*, p. 16.

96 Ben Aba, *Tajriba haya*, p. 43.

97 Zangana, *Limadha naktubu al-an?*, p. 34.

98 Interview with Zeineb Cherni, Tunis, 26 February 2025.

99 Cherni, *Wa li-‘Antighun’*, p. 98.

100 *Parution de la version française de ‘Bnet essyassa’ sous le titre ‘Détenues politiques, récits de militantes Perspectives El Amel Ettounsi, les années 1970’: en hommage à Zeyneb Farhat* <<https://lapresse.tn/2021/08/13/parution-de-la-version-francaise-de-bnet-essyassa-sous-le-titre-detenus-politiques-recits-de-militantes-perspectives-el-amel-etounsi-les-annees-1970-en-hommage-a/>> (07/25) Tunisie. *Quand les anciennes prisonnières politiques se souviennent* <<https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/tunisie-quand-les-anciennes-prisonnières-politiques-se-souviennent,4578>; <https://>

5. Concluding Remarks: Transitional Justice and the Ongoing Work of Memory Transmission

In both Tunisia and Morocco, a gendered memory of the New Left has emerged quite recently, highlighting striking parallels between women's engagement in political militancy, shared experiences of State repression, and collective forms of memory transmission in the two countries. This trajectory reveals the enduring legacy of women's struggles as well as the feminist roots of women's re-engagement for memory activism. Indeed, their memories have been not only individual or biographical but also deeply collective, demanding society's recognition of past political repression and action to ensure that it never happen again. In this sense, former militants have contributed to what can be described as a "culture of memory" that sustains and reactivates remembrance across generations and beyond borders. With the support of transnational networks of solidarity, these experiences demonstrate the importance of memory activism in strengthening democracy culture in such (post-)authoritarian contexts.

Transitional justice efforts in both countries, namely Morocco's Equity and Reconciliation Commission in 2004–2005 and Tunisia's Truth and Dignity Commission in 2016, only partially incorporated a gendered perspective¹⁰¹. In Morocco, Latifa Jbabdi, the sole female member of the Equity and Reconciliation Commission, worked to ensure the integration of a gender perspective in the Commission, enabling the voices of some women to be heard in the public audiences and introducing a 15% increase in financial compensation for the women who were victims of violence during the Years of Lead.¹⁰² Tunisia's transitional process largely prioritized reconciliation with Islamist victims, leaving radical leftist histories –especially those of women– underrepresented. Only Gilbert Naccache, one of the founders of the Perspectives movement, was invited to testify at the public hearings. His sole presence reflected

<https://lapresse.tn/2021/08/13/parution-de-la-version-francaise-de-bnet-essyassa-sous-le-titre-detenus-politiques-recits-de-militantes-perspectives-el-amel-ettounsi-les-annees-1970-en-hommage-a/> (07/25).

¹⁰¹ Éric Gobe (coor.), *Justice et réconciliation dans le Maghreb post-révoltes arabes*, Tunis, IRMC – Karthala, 2019.

¹⁰² Interview with Latifa Jbabdi, Rabat, 23 March 2022.

the marginalization, in the Commission, of a broader narrative on the repression of the New Left.¹⁰³

In recent years, facing national institutions that have failed to fully integrate the memory of the New Left, acts of memory have been pursued by former militants in both countries. In Morocco, official gatherings of former activists in Rabat commemorated the victims and activism of the Years of Lead with the encounters organized, for example, on February 18 and May 20, 2022¹⁰⁴ that were prominently attended by several former female militants. In Tunisia, the meeting held on March 7-9, 2022 by *Perspectives Amel Ettounsi - Mémoire et Horizons* focused on the alternative culture of the seventies. This was followed by a seminar held at the Tunisian Academy of Sciences, Letters and Arts Beit al-Hikma in Tunis on June 17, 2025, dedicated to the New Left's militant biographies, including that of Zaineb Cherni.¹⁰⁵ Such public encounters have reaffirmed the significance of women's political engagement and lives, demonstrating how, despite frequent institutional reluctances, memory activism contributes to the incorporation of their testimonies into national historical narratives.

Abstract: L'articolo esplora la trasmissione della memoria di genere delle ex militanti della Nuova Sinistra tunisina e marocchina. In entrambi i paesi del Maghreb, l'ascesa della Nuova Sinistra fu legata allo "momentum" globale della fine degli anni Sessanta che ha generato alternative di cambiamento radicale. Sotto i regimi del presidente Bourguiba e di re Hassan II, i movimenti della Nuova Sinistra hanno subito una forte re-pressione, che ha portato infine al loro collasso. Con l'obiettivo di contribuire alla riscoperta delle traiettorie di attivismo delle donne della Nuova Sinistra, questo articolo analizza l'articolazione del movimento in Tunisia e Marocco, la repressione ai loro danni e il loro successivo impegno in favore dei diritti umani e di genere. L'articolo si concentra in particolar modo sul più recente processo di memorializzazione della militanza femminile e della violenza subita, esaminando gli atti del ricordo del loro attivismo passato. Basandosi su documentazione di archivio, testimonianze, interviste e sulla stampa d'epoca, l'articolo contribuisce alla riconcettualizzazione dell'impegno politico delle donne nel XX secolo mettendo in luce le forme contemporanee di "attivismo della memoria" nella regione del Maghreb.

103 Gilbert Naccache, *la mémoire de Cristal* <<https://www.justiceinfo.net/fr/46398-gilbert-naccache-memoire-cristal.html>> (07/25).

104 *Dikhra al-wafa? Mu'taqaluna, al-mukhtatifuna, wa-l-manfiyyuna al-sabiquna yaltaquna li-takrim risaq iftaqadnahum* [The memory of loyalty: former prisoners, disappeared, and exiles reunite to honor their deceased companions], Rabat, Imprimérie Rabat Net, 2022.

105 Amri, *Oppressions*.

This article explores the transmission of memory by female militants from the Tunisian and Moroccan New Left. In both Maghreb countries, the rise of the New Left was linked to the global momentum of the late sixties that generated new radical political alternatives. Under the regimes of President Bourguiba and King Hassan II, the New Left movements faced intense repression that would ultimately lead to their collapse. Seeking to contribute to the rediscovery of women's participation in the leftist social movements, this article analyzes the organization of the Tunisian and Moroccan New Lefts, the repression of women, and their civic re-engagement in human and gender rights. The contribution then focuses on the most recent process of memorialization, concerning the past militancy of women and the violence they endured, examining public and intimate memories related to their activism in the Tunisian and Moroccan New Left. Drawing on archival materials, testimonies, interviews, and press sources, this article contributes to a reconceptualization of women's political engagement in the twentieth century, highlighting contemporary forms of gendered "memory activism" in the Maghreb.

Keywords: storia delle donne; memoria di genere; Nuova Sinistra; Tunisia; Marocco; women's History; gendered memory; New Left; Tunisia; Morocco.

Biodata: La Dott.ssa Martina Biondi è storica dell'Africa del Nord e del Medio Oriente. È ricercatrice post-dottorato Marie Skłodowska-Curie presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e l'Università del Maryland (USA), con un progetto dal titolo *HICAMA - History of Care in the Maghreb. Infectious diseases, healthcare infrastructures and international aid (1956-1999)*. Nel 2025 è stata visiting scholar presso l'Università di Casablanca (Marocco) e presso il Centro nazionale di ricerca in antropologia Sociale e culturale di Orano (Algeria) - divisione Storia e memoria. Nel 2024 è stata ricercatrice post-dottorato presso l'Università di Utrecht (Paesi Bassi), dove è attualmente ricercatrice affiliata nel progetto ERC *Fighting Pandemics from Below. Global North-South Public Health Cooperation in the Middle East and North Africa, 1792-1942*. Nel 2023 è stata docente a contratto di Storia e istituzioni dei Paesi Islamicì presso l'Università di Macerata e ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia e Istituzioni dell'Africa presso l'Università di Perugia. I suoi interessi di ricerca comprendono la storia di genere, la storia della cura e della sanità pubblica, e le reti di solidarietà in Nord Africa e oltre. La sua prima monografia, intitolata *Gli anni di piombo in Marocco. Attivismo femminile, sinistra e memoria (1965-2005)*, è in corso di pubblicazione per Viella.

Dr. Martina Biondi is a historian of North Africa and the Middle East. She is a Marie Skłodowska-Curie postdoctoral researcher at Ca' Foscari University of Venice and the University of Maryland (USA), with a project entitled *HICAMA - History of Care in the Maghreb. Infectious diseases, Healthcare Infrastructures and International Aid (1956-1999)*. In 2025 she was a visiting scholar at the University of Casablanca (Morocco) and at the National Centre of Research in Social and Cultural Anthropology - History and memory section, in Oran (Algeria). In 2024 she was a postdoctoral researcher at the University of Utrecht (the Netherlands), where she is currently an affiliate researcher in the ERC project *Fighting Pandemics from Below. Global North-South Public Health Cooperation in the Middle East and North Africa, 1792-1942*. In 2023 she served as adjunct professor of History and Institutions of Islamic countries at the University of Macerata and obtained a PhD in History and Institutions of Africa from the University of Perugia. Her research interests include

gender history, history of care and public health, and solidarity networks in and beyond North Africa. Her first monograph, entitled *Gli anni di piombo in Marocco. Attivismo femminile, sinistra e memoria (1965-2005)* is forthcoming for Viella.

LAURA ARESI*, SALOMÉ VUELTA GARCÍA **

Il seminario Donne e sapere. Presentazione

L'8 marzo 2023, in occasione della Giornata internazionale della donna, il Dipartimento di Lettere e Filosofia (DILEF) dell'Università di Firenze promosse due iniziative: la lettura della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* di Olympe de Gouges, a cura di Barbara Innocenti; e *La voce delle donne*, con la lettura ad alta voce di poesie, brani letterari, filosofici e scientifici scritti da donne, o per le donne, in egiziano antico, latino, italiano, francese, spagnolo, portoghese e basco, a cura di Salomé Vuelta García, che vide il coinvolgimento attivo di molte colleghi del DILEF e un'ampia partecipazione della comunità studentesca. L'attenzione 'bipartisan' che l'incontro aveva suscitato –divulgato attraverso il canale Youtube del Centro Studi Aldo Palazzeschi e tuttora disponibile¹– spinse alcune di noi a ricercare un luogo di riflessione istituzionalizzato che potesse coinvolgere l'intera comunità universitaria per promuovere un dialogo tra i saperi e le arti "dalla parte delle donne": così, a maggio 2023, è nato presso il DILEF il Seminario permanente *Donne e sapere*,

* Università degli studi di Firenze, Italy

laura.aresi@unifi.it

** Università degli studi di Firenze, Italy

salome.vueltagarcia@unifi.it; ORCID: 0000-0003-1541-5674

1 Centro Studi Aldo Palazzeschi, *Iniziativa in occasione della Giornata Internazionale della donna - DILEF - Università di Firenze* (<https://www.youtube.com/watch?v=eQOjVmCnabQ>).

che intende portare alla luce lo sguardo delle donne e sulle donne nel passato, nel presente e nel futuro con l'obiettivo di contribuire a costruire sulla consapevolezza delle differenze una cultura condivisa. Il Comitato Direttivo rappresenta le diverse sezioni del dipartimento ed è attualmente costituito da Laura Aresi, Federica Buongiorno, Barbara Innocenti, Michela Landi, Maria Sofia Lannutti, Maria Grazia Portera, Anna Rodolfi, Raffaella Setti e Salomé Vuelta García, che ne è la coordinatrice.

Numerose sono state le iniziative organizzate dal Seminario in questi suoi primi due anni di vita, tutte aperte alla società civile: dalla proiezione di film, ai seminari, alle giornate di studio, ai gruppi di lettura e la presentazione di libri.² Tra di esse, si segnalano soprattutto i due eventi a cadenza annuale fissa, che si tengono il 25 novembre, in occasione della Giornata internazionale per l'eliminazione della violenza sulle donne, e l'8 marzo, in occasione della Giornata internazionale della donna. In particolare, il 25 novembre 2023, presso l'Aula Magna di via Laura, si è tenuto l'incontro *Realtà e rappresentazione della violenza di genere: tra diritto, arte e filosofia*, coordinato da Federica Buongiorno, che ha visto dialogare tra loro Lucia Re (Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze Giuridiche), con una riflessione nell'ambito della filosofia del diritto e del femminismo, e Mariaenrica Giannuzzi (Cornell University), con la lettura di alcune figure emblematiche, letterarie e filosofiche, della violenza contro le donne attraverso anche la loro rappresentazione artistica. Lo scorso 25 novembre, invece, l'incontro, dedicato al tema della comunicazione e della narrazione femminile in ambito oncologico, *Le narrative femminili in oncologia*, è stato coordinato da Raffaella Setti e ha coinvolto Luisa Fioretto, Maria Simona Pino e Elisabetta Surrenti, dirigenti e professioniste di spicco dell'Azienda USL Toscana Centro, che hanno raccontato la loro esperienza affrontando le questioni nodali dell'affermazione femminile in questo settore, della comunicazione medico-paziente tra verità, precisione e umanità, e dell'importanza della narrazione nel percorso di cura oncologica in contesti sempre più integranti e accoglienti. I due incontri si sono conclusi con un ampio dibattito col pubblico presente –studenti e studentesse universitari/e, ma anche persone dalla società civile.

² Notizie specifiche possono vedersi nella pagina web del Seminario: <https://www.letterefilosofia.unifi.it/vp-979-seminario-permanente-donne-e-sapere.html>

Per quanto riguarda l'appuntamento dell'8 marzo, si è proseguita l'iniziativa di lettura ad alta voce di brani scritti da donne o per le donne in diverse lingue, ma si è deciso di lasciare la parola alla comunità studentesca, invitata a partecipare ad una *call* con proprie autonome proposte di lettura, che potevano spaziare tanto nel tempo quanto nello spazio, e che sono state selezionate dal Comitato Direttivo del Seminario. Sia nel 2024³ che nel 2025⁴ la risposta di studentesse e studenti è stata pronta ed entusiasta, così come la partecipazione del pubblico in occasione dell'evento, celebrato presso la Sala Comparetti della Biblioteca Umanistica dell'Università di Firenze, grazie all'interessamento e il supporto della direttrice della biblioteca, Laura Vannucci, e alla collaborazione di Lucia Denarosi e di tutto il personale della biblioteca. La visibile emozione e il forte coinvolgimento delle lettrici e dei lettori hanno costituito per noi il segnale più evidente dell'importanza dei progetti che il Seminario sta promuovendo. Riteniamo fondamentale, infatti, che a dare voce alla comunità artistica, intellettuale e scientifica delle donne –senza barriere di tipo cronologico né geografico– siano proprio studentesse e studenti, perché questo ci permette di svolgere un'azione di sensibilizzazione che si radica su due fronti in contemporanea: quello della marginalizzazione del sapere femminile, ancora forte anche in ambito accademico, e quello dell'eccessiva verticalizzazione dell'istituto universitario stesso, che dovrebbe prevedere, invece, spazi di interazione tra la comunità studentesca e il corpo docente.

Per perseguire questo duplice obiettivo, nell'estate del 2024 è nata l'idea di creare un seminario di lettura a cadenza bimensile che coinvolgesse studentesse e studenti nella riscoperta di uno dei capolavori letterari del Novecento italiano: *L'arte della gioia* di Goliarda Sapienza, di cui l'anno scorso si celebrava il centenario della nascita. Gli incontri, coordinati da Laura Aresi, Federica Buongiorno, Barbara Del Giovane e Mariagrazia Portera, si sono svolti tra ottobre 2024 e marzo 2025, e hanno visto la regolare presenza di

3 L'incontro è stato registrato ed è consultabile presso il Centro Studi Aldo Palazzeschi, *La voce delle donne* (<https://www.youtube.com/watch?v=p0XVojiG4tY>).

4 La registrazione è stata inserita nella playlist del Seminario *Donne e sapere*, avviata recentemente presso il canale Convegni dell'Università di Firenze con il sostegno informatico della dottoressa Daniela Troiano, che collabora con il nostro Seminario, e del Laboratorio multimediale dell'Università di Firenze (<https://www.youtube.com/playlist?list=PLbrKbYxcriSREoF99L9qSXw2gV7-W-ZEm>). Il link di accesso è il seguente: <https://www.youtube.com/watch?v=AVGC21a79LA&list=PLbrKbYxcriSREoF99L9qSXw2gV7-W-ZEm&index=1>

circa venti studentesse e uno studente dei corsi di laurea in Lettere e Filosofia, a cui si sono aggiunte anche alcune uditrici esterne all'università. Il seminario è stato un'occasione di sperimentazione di un sapere diverso, condiviso e soprattutto non specialistico, che ha portato le partecipanti a confrontarsi tra loro con sempre minor ritrosia su temi centrali che animano il dibattito femminista di ieri e di oggi: temi che riguardano, in primo luogo, il corpo femminile, i suoi desideri e i suoi bisogni, in un equilibrio problematico tra “natura” e “cultura”. Non è mancato il coinvolgimento, però, di esperte del settore: sono state nostre ospiti Alberica Bazzoni, una delle più importanti studiose di Goliarda Sapienza, nonché Giulia Morelli, Maria Lucia Schito e Silvia Scognamiglio, curatrici del *podcast* “Goliarda Potenza”.⁵ A coronamento di questa importante esperienza, per valorizzare l'impegno profuso dalle studentesse nella partecipazione costante a degli incontri del tutto “extracurriculari”, alcune di loro hanno scelto di leggere ad alta voce degli estratti de *L'arte della gioia* nella prima parte dell'evento annuale organizzato per l'8 marzo scorso.⁶ Questo ha permesso anche di mostrare la sinergia di intenti delle nostre iniziative, le quali si propongono in prima istanza di portare avanti con continuità *format* di divulgazione e circolazione del sapere differenti rispetto a quelli più consueti nel mondo universitario.

Tale attenzione, però, non esclude l'impegno che il Seminario profonde anche nell'organizzare o patrocinare eventi di taglio più specificamente scientifico-accademico, per quanto generalmente di carattere divulgativo. Tra questi, si segnalano due giornate di studio: *I corpi e le parole. 'E la Carne si fece verbo'*, a cura di un gruppo di studentesse di filosofia della Scuola di Studi Umanistici e della Formazione dell'Università di Firenze, celebrata il 15 aprile 2024 con il patrocinio del Seminario e la partecipazione attiva di Federica Buongiorno, e *Donne fra più Mondi. Cosmopolitismo e Resilienza nelle scrittrici fra Settecento e Novecento*, a cura di Giulia Tellini, svoltasi i giorni 27-28 maggio 2025 presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia, a cui hanno partecipato colleghi e colleghi del Seminario. Di notevole interesse è stato anche il seminario *La scienza è donna? Questioni di genere nella produzione della conoscenza scientifica*, tenutosi il 13 maggio 2024

⁵ Il *podcast* è gratuito e si può ascoltare al seguente link: <https://open.spotify.com/show/7FgRg6D7Upj7NuqwMZCGc6>.

⁶ I loro interventi possono vedersi nel link riportato alla nota 4, come esordio della giornata di lettura.

e coordinato da Mariagrazia Portera e Marco Ciardi. L'incontro ha ospitato gli interventi di Paola Govoni (Università di Bologna) e Sofia Randich (Osservatorio Astrofisico di Arcetri – INAF), che verranno prossimamente pubblicati nelle pagine di questa rivista.

Nell'ambito più specificamente artistico, è da sottolineare una delle prime iniziative avviate dal Seminario: la proiezione del pluripremiato documentario *Ai libri e alle donne canto* (2022) della regista di origine basco-italiana María Elorza, tenutosi il 31 gennaio 2024 presso l'Aula Magna di Via Laura dell'Università di Firenze e il 1 febbraio presso il Liceo Classico Statale Michelangiolo di Firenze, e incentrato sul ruolo che hanno la letteratura, il cinema e le immagini nell'aiutarci a vivere e renderci più liberi attraverso lo sguardo di quattro donne che mantengono vivo l'amore per i libri come atto di resistenza. All'iniziativa, a cura di Salomé Vuelta García con la collaborazione del professor Nicola Michelassi del Liceo Michelangiolo, responsabile del laboratorio di fotografia e del cineforum di questo istituto, ha partecipato la regista, che, dopo la visione del documentario, ha dialogato con gli studenti e il pubblico presente sul contenuto e la realizzazione pratica del suo documentario.⁷

Il nuovo anno accademico si prospetta ricco di iniziative: oltre alla giornata del 25 novembre, curata da Federica Buongiorno, e alla seconda puntata del seminario di lettura dedicata all'analisi di *Una stanza tutta per sé* e *Orlando* di Virginia Woolf, si terranno diverse presentazioni di libri e seminari, nonché la giornata di studi *Donne e scienza dall'Antichità al Medioevo*, organizzata da Veronica Bucciantini, che si svolgerà il prossimo 19 marzo 2026 presso il DILEF. Dell'esito di questi incontri daremo notizia dettagliata nella rubrica del prossimo numero di questa rivista dedicata al Seminario *Donne e sapere*.

Keywords: seminario *Donne e Sapere*; attività; *Donne e Sapere* seminar; activities.

Biodata: Salomé Vuelta García è attualmente professoressa associata di Letteratura spagnola presso l'Università di Firenze. Dopo il dottorato di ricerca alla Scuola Normale Superiore di Pisa, ha collaborato all'organizzazione dei seminari italo-iberici diretti da Davide Conrieri presso la Scuola Normale Superiore di Pisa (2001-2013) e, dal 2014, co-dirige a Firenze il seminario *Relazioni linguistiche e letterarie tra Italia e mondo iberico in età moderna* e la collana *Studi linguistici e letterari*

⁷ Notizie sulla regista e il documentario si trovano ai seguenti link: <https://cineuropa.org/it/film/430591/> e <https://mariaelorza.com/>

tra Italia e mondo iberico in età moderna (Firenze, Olschki). I suoi principali ambiti di ricerca e pubblicazione riguardano la diffusione e la ricezione del teatro classico spagnolo in Europa (secoli XVII-XVIII) e, più recentemente, le tematiche di genere nella poesia spagnola contemporanea. Dal 2023 è coordinatrice del seminario *Donne e sapere* presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze.

Laura Aresi è attualmente ricercatrice (assistant professor) presso l'Università di Firenze. Dopo il dottorato di ricerca conseguito tra l'Università di Firenze e quella di Heidelberg, ha pubblicato il volume *Nel giardino di Pomona. Le Metamorfosi di Ovidio e l'invenzione di una mitologia in terra d'Italia* (2017). I suoi principali ambiti di ricerca e pubblicazione riguardano l'intertextualità nel *Satyricon* di Petronio e nelle *Metamorfosi* di Ovidio, ma anche, più recentemente, le tematiche di genere nella poesia augustea e la ricezione di Ovidio e Virgilio nella letteratura moderna. Si è inoltre occupata del tema dei *Saturnalia*, cui ha dedicato di recente un fascicolo speciale della rivista *Maia* ("December est mensis": *The Saturnalia: Themes, authors, approaches*, 2024), curato insieme a Barbara Del Giovane e Francesco Cannizzaro. È membro del Réseau Poésie augustéenne e dell'unità fiorentina del progetto PRIN 2022 *Petronius and Apuleius: New Critical Editions and Related Studies*.

Salomé Vuelta García is currently Associate Professor of Spanish Literature at the University of Florence. After her PhD at the Scuola Normale Superiore of Pisa, she collaborated in the organization of the Italian-Iberian seminars directed by Davide Conrieri at the Scuola Normale Superiore of Pisa (2001-2013) and since 2014 she has co-directed the seminar *Relazioni linguistiche e letterarie tra Italia e mondo iberico in età moderna* in Florence and the series *Studi linguistici e letterari tra Italia e mondo iberico in età moderna* (Florence, Olschki). Her main research areas and publication fields are the diffusion and reception of classical Spanish theater in Europe (17th-18th centuries), but also, more recently, gender themes in contemporary Spanish poetry. Since 2023 she has been coordinator of the seminar *Donne e sapere* at the Department of *Lettere e Filosofia* (University of Florence).

Laura Aresi is currently Assistant Professor at the University of Florence. After her PhD at the University of Florence/Heidelberg, she published her book *Nel giardino di Pomona. Le Metamorfosi di Ovidio e l'invenzione di una mitologia in terra d'Italia* (2017). Her main research areas and publication fields are intertextuality in Petronius' *Satyricon* and Ovid's *Metamorphoses*, but also, more recently, gender themes in Augustan poetry and the reception of Ovid and Vergil in modern literature. She has also dealt with the theme of the *Saturnalia*, on which she recently edited a special issue of *Maia* ("December est mensis": *The Saturnalia: Themes, authors, approaches*, 2024) with Barbara Del Giovane and Francesco Cannizzaro. She is a member of the Réseau Poésie augustéenne and of the Florentine unit in the PRIN 2022 research project *Petronius and Apuleius: New Critical Editions and Related Studies*.

IDA GILDA MASTROROSA^{*}

Un nuovo cantiere italo-francese per lo studio della donna in età moderna: a proposito del De mulieribus

Sebbene al centro di numerosissimi percorsi di ricerca realizzati a livello internazionale nel corso di decenni con esiti che hanno già garantito il consolidamento di acquisizioni non marginali, lo studio delle vie e dei caratteri attraverso cui la riflessione sulla donna è maturata nella fase che precedette la piena età moderna non ha riservato spazio sistematico alla valorizzazione delle testimonianze ricavabili dalla cultura d'età umanistica e rinascimentale. Alla luce di questa acquisizione e della convinzione dell'opportunità di ricorrere ad un approccio interdisciplinare e al contempo concepito in modo da riservare speciale attenzione all'eredità dell'antico, nel 2023 si è costituito il Gruppo di Ricerca italo-francese *De mulieribus*, diretto da Ida Gilda Mastrorosa e Laurence Boulègue, nella cornice di un accordo bilaterale stipulato fra l'Università di Firenze – Dipartimento SAGAS e l'Université de Picardie Jules Verne – *Laboratoire TrAme*, nonché nell'ambito del programma scientifico e pedagogico interdisciplinare ivi incardinato *Littératures, philosophie et histoire à l'Âge humaniste. Regards croisés (XVe - XVIIe siècles)*.

Partendo da prospettive plurime (filologica, letteraria, storica, filosofica, artistica, giuridica), il progetto si avvale del contributo di un *team* di studiosi comprendente specialisti di formazione diversa,

* Università degli studi di Firenze, Italy
idagilda.mastrorosa@unifi.it; ORCID 0000-0003-0974-5554

provenienti da atenei italiani, francesi e spagnoli¹ e interessati ad analizzare declinazioni e impatto di tematiche inerenti alla interpretazione e alla definizione dello statuto femminile in rapporto alla società e alla cultura dei secoli compresi fra il tardo Trecento e il Seicento, seguendone le tracce attraverso le pagine di scritti di carattere eterogeneo, ovvero teorico, biografico, epistolare, documentario. Puntando lo sguardo su *La questione femminile nella letteratura e nel pensiero umanistici della prima età moderna*, con l'obiettivo di analizzare l'emersione di posizioni anche di segno opposto nella storia intellettuale europea, il *network* ha promosso riunioni di approfondimento a cadenza regolare con la partecipazione dei membri del *Réseau* o di ospiti esterni, avviando la progettazione di iniziative scientifiche ed editoriali concepite anche allo scopo di raccogliere e diffondere i risultati presso un pubblico non specialistico, sì da rilanciare la riflessione intorno alla nascita e allo sviluppo della *Querelle des femmes* nella fase compresa fra i secoli XIII-XVII anche in relazione all'incidenza del patrimonio classico comune agli autori delle testimonianze considerate, vale a dire all'ampia messe di acquisizioni di matrice greco-romana talvolta stereotipizzate e non di rado venate di misoginia.

In questa prospettiva, gli incontri a carattere seminariale svoltisi a partire dalla primavera del 2023 hanno inteso esaminare testimonianze a vario titolo significative, selezionate e proposte dai relatori ai membri dell'*équipe* nel corso di incontri *on-line*, in diretta *streaming*, della durata media di 2 ore, strutturati in modo da concedere spazio all'esegesi di estratti testuali scelti con l'obiettivo di passare al vaglio una panoramica variegata di posizioni. Pertanto, oltre a sessioni dedicate all'esame di attestazioni utili a cogliere la polifonia di orientamenti emersi nel corso del Cinquecento, tratte da opere come il *De mulieribus* (1501) di Mario Equicola, il *De Institutione foeminae Christianae* (1524) di Juan Luis Vives, il *De viris et foeminis aetate nostra florentibus* (1529) di Paolo Giovio, o ancora dall'*Apologia mulierum*

¹ L. Boulègue (Univ. de Picardie Jules Verne, UPJV); V. Bruni (Univ. de Picardie Jules Verne); D. Bruno (Univ. de Picardie Jules Verne – Univ. di Firenze, Dip. SAGAS); N. Catellani (Univ. de Picardie Jules Verne); C. Corfiati (Univ. di Bari); A. Lamy (Univ. de Picardie Jules Verne); S. Longo (Univ. de Lyon 3); R. Marina Saez (Univ. de Zaragoza); F. Maroye (Univ. de Picardie Jules Verne); I. G. Mastrorosa (Univ. Di Firenze, Dip. SAGAS); C. Pedrazza Gorlero (Univ. di Verona); C. Martín Puente (Univ. Complutense de Madrid); L. Querol (Univ. di Firenze, Dip. SAGAS); M. Scandola (Univ. de Tours); É. Seris (Sorbonne Université Paris); S. Tarantino (Univ. de Lille).

(1528-1529) di Pompeo Colonna e dal *Della virtù feminine e donneasca* (1582) di Torquato Tasso, altre si sono concentrate su testimonianze adatte ad esplorare la ridefinizione dei ruoli femminili in seno al nucleo familiare e alla maternità, nonché l'impatto di modelli anteriori, segnatamente attraverso l'esegesi e la contestualizzazione di particolari luoghi del *De re uxoria* (1415) di Francesco Barbaro e del *De plurimis claris selectisque mulieribus* (1497) di Giacomo Filippo Foresti. In questa cornice, che ha voluto riservare spazio anche all'esame di prospettive peculiari, maturate in contesti dottrinari specialistici come quello medico e giurisprudenziale, restituiti dai *De peste, et pestilenti morbo libri quatuor* (1577) di Jacopo Tronconi e dal *Syntagma juris universi, atque legum pene omnium gentium* (1582) di Pierre Grégoire, è parso opportuno non trascurare l'apporto di genere, ricavabile dalle pagine di donne ormai assurte a paradigmi nella cornice dei *gender studies* per aver saputo e voluto dar voce fra Quattrocento e Cinquecento alla questione femminile in modo innovativo e talvolta rivoluzionario come Christine de Pizan, Isotta Nogarola, Laura Cereta, o ancora Lucrezia Marinella.

Al di là di questo rapido spaccato tematico che vuol rendere conto anche della pluralità di tipologie letterarie finora al centro delle riunioni dei membri del Réseau *De Mulieribus*, obiettivo non secondario del progetto è quello di creare occasioni di reale dialogo interdisciplinare intorno a passaggi nodali e talvolta filologicamente problematici dei documenti presentati dai relatori, nonché di condivisione di metodi esegetici che, ponendo in secondo piano, pur senza escluderla, la discussione storiografica, consentano di tornare alle fonti per indagarne aspetti come il lessico, il sostrato culturale, l'identità autoriale, il rapporto con la tradizione greco-romana. In questa direzione, la predisposizione di *format* testuali secondo criteri omologhi si è rivelata opzione efficace a sollecitare l'interesse di tutti i componenti del *team* ad animare il dibattito di volta in volta generato dalla presentazione delle fonti, agevolando la ricerca della prospettiva ricavabile dai singoli documenti e la loro acquisizione quale tasselli di un *corpus* testimoniale composito, in grado di riflettere passaggi difformi e talora antitetici dell'evoluzione della riflessione su concezioni e ruolo della donna in una fase storica ancora saldamente ancorata all'antichità e ai suoi modelli e paradigmi.

Nondimeno, l'allestimento di un sito web incardinato presso l'ateneo fiorentino (<https://www.demulieribus.unifi.it/>) e implementato sistematicamente in modo da rendere conto di attività parallele svolte dai membri del Réseau sul tema comune, nonché di

esiti editoriali delle ricerche individuali degli stessi, permette di disporre di un'interfaccia *on-line* che mira a interagire con ulteriori unità di ricerca impegnate sul medesimo versante disciplinare. In questa prospettiva, è parso utile dedicare un'apposita sezione ad un archivio bibliografico che, senza pretesa di esaustività, si prefigge di segnalare ricerche e pubblicazioni ormai acquisite dalla critica come strumenti ineludibili o comunque reputate significative per gli approfondimenti presentati nel corso dei seminari.

Al di là dell'illustrazione degli obiettivi e dei metodi sottesi al progetto *De mulieribus*, volendo rendere conto della specificità di quello che può considerarsi un vero e proprio cantiere aperto è importante rimarcare l'impegno a confrontarsi congiuntamente sul significato delle testimonianze discusse e sulla possibilità di trarne tasselli del mosaico polimorfo attraverso cui, al di là di cesure cronologiche, la cultura dei secoli passati ha espresso posizioni talvolta radicalmente opposte sui ruoli della donna e sulla natura femminile, evitando approcci dogmatici ed unilaterali.

Keywords: questioni femminili; donne dell'età moderna; letteratura umanistica; ricerca interdisciplinare; reti di ricerca; Women's quarrel; early modern women; humanistic literature; interdisciplinary research; research networks

Biodata: Ida Gilda Mastrorosa (PhD 1998) è professore associata di Storia romana presso l'Università di Firenze (Dipartimento SAGAS), dove insegna anche Antichità romane e cultura moderna. È membro del Dottorato in "Scienze dell'Antichità e Archeologia" (Università di Pisa, Firenze e Siena) e Membre associée dell'UMR 6298 "Archéologie, Terre, Histoire, Sociétés" dell'Université de Bourgogne (Francia). Co-dirige, insieme a Laurence Boulègue (Université de Picardie Jules Verne), la rete di ricerca *De mulieribus*. I suoi ambiti di ricerca comprendono: la storiografia romana e l'oratoria giudiziaria nell'Impero romano; la propaganda politica nella storia di Roma; il ruolo sociale e lo status giuridico delle donne in età repubblicana e imperiale; le interpretazioni moderne della storia e delle istituzioni romane.

Ida Gilda Mastrorosa (PhD 1998), is Associate Professor of 'Roman History' at Florence University (Department SAGAS) where she teaches also and 'Roman Antiquities and Modern Culture'. She is a member of the Doctoral Program "Scienze dell'Antichità e Archeologia" (Pisa-Florence-Siena University), and Membre associée de l'UMR 6298 'Archéologie, Terre, Histoire, Sociétés' de l'Université de Bourgogne (France). She co-directs with Laurence Boulègue (Université de Picardie, Jules Verne) the network *De mulieribus*.

Her topics of research include: roman historiography and judicial oratory in the Roman Empire; political propaganda in Roman history; women's social role and juridical status in Republican and Imperial Rome; modern interpretations of Roman history and Roman institutions (idagilda.mastrorosa@unifi.it).

LICIA BUTTA*

*Donne danzanti, idolatria e rito:
cultura visuale e storia culturale della danza nel lungo Medioevo*

Il progetto *Mujeres danzantes, idolatría y ritos: cultura visual e historia cultural de la danza en la larga Edad Media. Acrónimo MUDANZA*, PID2022-140028NB-100 (2024-2026), finanziato dal Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Governo spagnolo, si occupa di fare luce su questioni vincolate alla storia culturale della danza, la sua rappresentazione in immagini e la sua narrazione nei testi medievali. MUDANZA indaga la relazione profonda che, sin dall'antichità, si stabilisce tra la figura della donna e i movimenti coreutici. Indipendentemente dal contesto sociale e culturale, la centralità del corpo femminile si evidenzia sia nell'ambito sacro, con la danza dei cori celesti di esaltazione e lode a Dio, sia nell'immaginario che mette in scena l'idolatria, i riti diabolici o l'uso perverso del corpo nelle performance terrene.

Come eredità diretta dei culti pagani, la rappresentazione dell'atto idolatra durante il Medioevo può essere confrontata con quella dei culti dionisiaci. La donna, in questi contesti polarizzati, è protagonista assoluta della danza per buona parte del Medioevo e oltre. Interpretate in modo negativo –come nel caso delle giullaresse, Salomè o le streghe– o positivo –come in alcune figure sacre che con la danza raggiungono l'estasi e la visione di Dio–, le figure danzanti

* Universitat Rovira i Virgili, Spain
licia.butta@urv.cat; ORCID 0000-0002-8263-0107

letterarie, allegoriche e storiche sono specchio della concezione medievale del corpo, poiché arrivano a incarnare la visione sociale e antropologica del binomio corpo-danza.

L'obiettivo generale del progetto è stato mettere in evidenza tale binomio attraverso lo studio delle rappresentazioni coreutiche nei testi biblici, letterari, negli exempla, includendo anche, tra le altre fonti, i racconti biografici e agiografici nati tra le mura dei monasteri femminili. Un approccio antropologico all'immagine, integrato dall'analisi iconografica e da una prospettiva di genere, ha permesso di ricostruire l'immaginario della donna come fulcro della narrativa coreutica.

La proposta si colloca nell'ambito della storia culturale della danza e della cultura visuale nell'Europa medievale e le sue sopravvivenze, offrendo una visione innovativa del ruolo femminile come soggetto danzante, figura tipologica nell'esegesi biblica ed elemento chiave per indagare la storia delle emozioni, del gesto e del corpo nella lunga durata medievale, intesa secondo la definizione di Jacques Le Goff come periodo che oltrepassa i limiti cronologici imposti dalla tradizione storiografica. Attraverso l'analisi di documenti scritti e immagini i ricercatori hanno indagato realtà ancora poco note. Si è fatto ricorso, tra altre tipologie di fonti, anche ai commentari biblici come la *Glossa Ordinaria*, così come agli scritti di donne mistiche e visionarie e ai memoriali conventuali. Parallelamente si sono cercate le tracce di questo percorso nella narrativa coreutica dell'età moderna. Per quanto riguarda la cultura visuale, sono state considerate fonti come le bibbie istoriate (XII–XV secolo) e gli *Specula Humana Salvationis*. I risultati di queste esplorazioni sono in linea con la metodologia interdisciplinare che sta alla base del lavoro dei ricercatori che integrano l'équipe di Mudanza che conta fra i suoi membri storici, storici dell'arte, etnografi, specialisti di storia del teatro e della performance, storici della cultura e filologi specializzati in un arco cronologico che va dall'alto medioevo alla prima età moderna. Il lavoro di tutti ha contribuito alla nascita dell'archivio digitale *MUDANZA Donne danzanti nella bibbia* che sarà presto accessibile in Open Access, alla stesura di un Dizionario di storia culturale e visual della danza nel lungo Medioevo e alla preparazione di una mostra virtuale dedicata alle emozioni suscite dal racconto coreutico in contesto biblico.

In sintesi, la ricerca ha indagato il ruolo della donna danzante nelle fonti testuali e iconografiche medievali, nelle pratiche coreutiche monastiche e nelle loro sopravvivenze moderne,

evidenziando la relazione tra il corpo in danza e le polarità tra rito sacro e idolatria. Il tema, finora affrontato solo parzialmente –come dimostrano gli studi su Salomè– è stato analizzato da una prospettiva olistica che mette in relazione i due principali approcci alla danza medievale: la condanna come retaggio dei culti idolatrici e la sua valorizzazione come strumento di preghiera ed estasi nei rituali liturgici e paraliturgici.

La centralità della donna nei discorsi clericali sul ballo è uno degli aspetti più suggestivi della letteratura religiosa medievale, una circostanza che dà luogo a una serie di domande sul lessico utilizzato per definire i movimenti coreutici, i moti emotivi ad essi vincolati e per indagare il significato teologico di questa centralità. Attraverso un approccio interdisciplinare ai racconti legati alle figure della profetessa Miriam, delle donne israelite che danzano per celebrare la vittoria di David su Golia, della figlia di Jefté e un nuovo approccio alla rappresentazione ampiamente studiata di Salomè, si è riflettuto sul ruolo della donna come figura nell'esegesi sacra. Accanto ai soggetti biblici, si è approfondito lo studio delle espressioni coreutiche devozionali ed estatiche nel contesto dei monasteri femminili tardo-medievali, specialmente nell'ambito castigliano tra XV e XVII secolo. Le manifestazioni coreutiche di religiose visionarie come Juana de la Cruz (1481-1534) o María de Santo Domingo (ca. 1486-1524) sono la rielaborazione di una lunga tradizione spirituale medievale in cui emersero numerosi personaggi, come l'inglese Elisabeth de Spalbeek (1248-1316) con la sua rappresentazione danzata della Passione di Cristo, l'italiana Lucia de Narni (1476-1544) o le famose monache di Helfta: Matilde di Magdeburgo (ca. 1210-1290), Matilde de Hackeborn (1241-1298) e Gertrudis la Grande (1256-1302).

All'opposto dell'immagine della donna danzante sacralizzata, si trovano le protagoniste di atti idolatrici in associazione con il diavolo. In questo senso i temi dell'Adorazione del vitello d'oro e dell'idolatria delle donne moabite hanno permesso di riflettere sulle rappresentazioni culturali dell'altro danzante come soggetto idolatrico. Si tratta in definitiva di tematiche scarsamente affrontate nella loro totalità, che hanno permesso ai ricercatori del progetto di contribuire concretamente alla definizione di nuove conoscenze nel campo della storia culturale e visuale della danza nel Medioevo.

Membri del progetto

Licia Buttà, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona (PI)

Adrien Belgrano, EHESS, Parigi e Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

Carla Bino, Università Cattolica, Milano

Montserrat Canela Grau, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

Elizabeth Claire, CNRS-École des Hautes Études en Sciences Sociales

Maria Victoria Curto, Universidad Complutense de Madrid

Giulia Di Pierro, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

Lindsey Drury, Freie Universität, Berlin

Isabella Gagliardi, Università degli Studi di Firenze

Francesc Massip, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

Marina Nordera, Université Côte d'Azur, Nice

Alessandro Campegiani, Université Côte d'Azur, Nice

Donatella Tronca, Università degli Studi di Bologna

Raul Sanchis Francés, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

Maria del Mar Valls Fustè, Universidad Complutense de Madrid

keywords Iconografia della danza, storia culturale della danza, arte medievale, Studi di genere, Medio Evo

Dance Iconography, Cultural History of Dance, Medieval Art, Gender Studies, Middle Ages .

Biodata: Licia Buttà è professoressa di Storia dell'Arte Medievale presso l'Universitat Rovira i Virgili di Tarragona. È autrice di diverse monografie e saggi, tra i quali *Immaginare il potere. Il soffitto dipinto della Sala Magna di Palazzo Chiaramonte Steri e la cultura letteraria e artistica a Palermo nel Trecento* (2022), monografia cofinanziata dall'International Center of Medieval Art-Kress Foundation Grant for Research and Publication e premiata con l'AFCEMS Book Prize (Center for Early Medieval Studies di Brno) come miglior libro d'arte medievale nel 2023. Le sue ricerche vertono sulla cultura visuale del Mediterraneo medievale con speciale attenzione alla produzione artistica siciliana e sulla storia culturale e visuale della danza nel Medioevo. Attualmente dirige il progetto di ricerca MUDANZA: Donne danzanti. Idolatria e riti: cultura visuale e storia culturale della danza durante il lungo Medioevo (PID2022-140028NB-100, 2023-2026), finanziato dal Ministero spagnolo di Scienza, Innovazione e Università.

Licia Buttà is Professor of Medieval Art History at the Universitat Rovira i Virgili in Tarragona. She is the author of several monographs and numerous articles, including *Immaginare il potere. Il soffitto dipinto della Sala Magna di Palazzo Chiaramonte Steri e la cultura letteraria e artistica a Palermo nel Trecento* (2022), a study co-funded by the International Center of Medieval Art-Kress Foundation Grant for Research and Publication and awarded the AFCEMS Book Prize (Center for Early Medieval Studies, Brno) as the best book in medieval art for 2023. Her research focuses on the visual culture of the medieval Mediterranean, with particular attention to Sicilian artistic production, as well as on the cultural and visual history

of dance in the Middle Ages. She currently directs the research project MUDANZA: Donne danzanti. Idolatria e riti: cultura visuale e storia culturale della danza durante il lungo Medioevo (PID2022-140028NB-100, 2023-2026), funded by the Spanish Ministry of Science, Innovation and Universities..

DELFINA GIOVANNOZZI*, MARIA TERESA RICCI**

RIR-MUSAE

«Il pensiero delle donne e le utopie nell'Europa della prima modernità. Corpi, logiche di esclusione, spazi di resistenza»

Nel 2022 nasce RIR-MUSAE, una rete internazionale di ricerca che raggruppa cinque istituzioni, l'università di Tours, l'università della Calabria, l'Istituto ILIESI del Consiglio Nazionale delle Ricerche, l'università Complutense di Madrid e l'università di Siviglia. L'oggetto di studio di questo gruppo è: «Il pensiero delle donne e le utopie nell'Europa della prima modernità. Corpi, logiche di esclusione, spazi di resistenza». I suoi obiettivi strategici si possono riassumere come segue: valorizzare il contributo delle donne nello sviluppo di concetti filosofici, etici, politici, educativi e letterari, prestando attenzione anche alla costruzione utopica e ai discorsi critici volti a rovesciare i codici e le norme della società; analizzare le logiche dell'esclusione e le forme di resistenza e controcultura dell'inizio dell'età moderna; sviluppare in una prospettiva storica una riflessione utile per comprendere la modernità e il mondo contemporaneo.

La RIR-MUSAE si propone quindi di promuovere e diffondere studi, progetti e pubblicazioni riguardanti il pensiero delle donne e il pensiero utopico e critico all'inizio della modernità; di favorire la circolazione di testi letterari femminili (narrativa, poesia, lettere, trattati ecc.) attraverso nuove edizioni e traduzioni; di creare una rete internazionale di specialisti e ricercatori attivi in questi ambiti di studio e promuovere lo scambio interdisciplinare; di portare nuove

* Consiglio Nazionale delle Ricerche ILIESI, Italy

delfina.giovannozzi@cnr.it; ORCID 0000-0002-2047-2684

** Université de Tours, France

conoscenze attraverso la ricerca e la politica di partenariato nei campi della letteratura, della filosofia, dell'arte, della storia delle idee; di tradurre queste conoscenze in tecniche e strumenti utilizzabili e promuoverli sotto forma di pubblicazioni, anche digitali; di rafforzare significativamente la presenza di queste tematiche nell'ambito degli studi contemporanei sviluppando progetti di ricerca europei e/o internazionali.

Dal 2022 la RIR-MUSAE ha già realizzato numerose iniziative, incontri, convegni, seminari in diverse sedi istituzionali. Il primo grande convegno ha avuto luogo a Tours nel marzo 2022 e ne è seguita una pubblicazione dal titolo *Pensée et écritures féminines en Europe au début de la modernité/Pensiero e scritture femminili in Europa all'inizio della modernità*, a cura di Maria Teresa Ricci e Sandra Plastina, Brepols, 2025. Il volume nasce con l'intento di contribuire agli studi in corso ormai dagli anni Settanta del Novecento sul pensiero delle donne, esplorando l'apporto delle donne nei domini della letteratura, della filosofia e delle arti della prima modernità. Gli studi sulla produzione femminile e la relazione delle donne con la conoscenza, il sapere e la scrittura hanno consentito la scoperta, o la riscoperta, di nuovi testi, e nuove edizioni –critiche e commentate– di opere dei secoli XVI e XVII e hanno portato in primo piano il ruolo intellettuale delle donne nella società della prima età moderna.

Ancora a Tours nel marzo del 2023 si è tenuto un altro convegno internazionale dedicato al tema dell'amicizia e da questo incontro è nato il volume intitolato *Amitié et inimitié en Europe aux XVI^e – XVIII^e siècles. Voix et regards de femmes*, diretto da Maria Teresa Ricci e Delfina Giovannozzi, ora in corso di pubblicazione presso la casa editrice Garnier. Il volume si costruisce attorno all'idea centrale per cui l'amicizia femminile è stata sempre trascurata nella narrazione tradizionale della storia culturale, che ha valorizzato invece le relazioni tra uomini. La raccolta di saggi offerta in questo volume, che affronta il tema dell'amicizia e dell'inimicizia all'inizio dell'età moderna da una prospettiva letteraria, artistica e filosofica, mostra che le donne hanno coltivato amicizie significative e hanno affrontato questo argomento nei loro scritti. Recenti ricerche hanno quindi criticato l'androcentrismo degli studi sull'amicizia, presentando modelli femminili di relazioni amicali già nelle opere letterarie a partire dal XV secolo. Questo volume si inserisce quindi nel quadro delle numerose iniziative scientifiche che, a livello internazionale, hanno cercato negli ultimi decenni di far emergere le figure femminili dall'oblio in cui le aveva relegate una prospettiva storiografica obsoleta.

Nella primavera 2024 l'università della Calabria ha ospitato un Convegno internazionale dedicato a figure femminili ma anche all'area di ricerca sugli autori minori e gli scritti utopici della prima modernità che rappresenta un asse centrale degli studi promossi da MUSAE. È ora in corso di pubblicazione –presso l'editore Rubbettino– il volume che raccoglie una selezione dei contribuiti presentati durante il convegno e che si intitola *Pensiero utopico, spiriti inquieti e ingegni versatili, dall'antichità all'età moderna*. Esso si propone di far risaltare e valorizzare le componenti anticlassiche e fantastiche, dissonanti o addirittura antitetiche rispetto a quelle considerate dalle interpretazioni classicistiche, e perciò spesso escluse o sottovalutate nella ricostruzione delle filosofie e delle letterature europee dall'antichità all'età moderna. Riconoscendo la fecondità del metodo di indagine inaugurato nel secolo scorso dagli studi sull'Antirinascimento (dall'inglese Counter-Renaissance), termine coniato da Hiram Haydn, i saggi del volume si inseriscono entro l'ampio dibattito che, riportando alla luce la componente utopica, dissacrante e ‘inquieta’ del pensiero antico, medievale e moderno, offre un’immagine più articolata e ‘biomorfica’ della cultura, in cui è centrale il contributo delle pensatrici e delle letterate. Il 30 ottobre 2024 l’unità di ricerca dell’Università della Calabria, coordinata da Emilio Maria De Tommaso e Sandra Plastina, con il patrocinio di MUSAE, ha organizzato inoltre una giornata di studio dal titolo *La virtù incompiuta. Tolleranza e autonomia delle coscenze. Pensatrici e Pensatori a confronto*, con la partecipazione di studiose e studiosi internazionali.

Tra le pubblicazioni promosse dalla RIR MUSAE si segnalano inoltre i volumi in accesso aperto *Donne, Filosofia della Natura e Scienza*, a cura di Delfina Giovannozzi ed Emilio Maria De Tommaso, Roma 2024, ILIESIdigitale e *Impertinencies of a Woman’s Pen*, a cura di E. M. De Tommaso e D. Giovannozzi, Roma 2025, numero monografico della rivista classe A Anvur «Lo Sguardo».

Vari seminari e conferenze si sono svolte a partire dal 2022 a Madrid, Siviglia, Roma, sedi di attivi gruppi di ricerca che confluiscono in MUSAE. Con la collaborazione di Nuria Sanchez Madrid, cofondatrice del gruppo MUSAE, si è tenuto il ciclo di conferenze *Figuras del intelectual en el Cinquecento italiano. Élites, disidencias y puentes culturales*, da cui è risultato il fascicolo della rivista “*Consecutio Rerum*” 18/2 (2025), *Constelaciones femeninas del Humanismo italiano: redes culturales, debates sobre el género y autoría artística*; a Siviglia, il gruppo di lavoro guidato da Mercedes Arriaga, ha organizzato numerose iniziative sotto il patrocinio della RIR-MUSAE, tra queste si

segnalano il XIX Congreso del grupo de investigación Escritoras y Escrituras (HUM 753), *Molestias textuales. Escritoras contra la violencia* (maggio 2022) e *Mujeres y escrituras: voces de autoras hispanohablantes* (maggio 2024). A Roma, presso l'ILIESI, con cadenza regolare si sono organizzate giornate di studio dedicate a *Donne, Filosofia della Natura e Scienza* (dicembre 2022); *Bellezza, grazia e bontà nella trattatistica d'amore e di comportamento rinascimentali* (dicembre 2023); *I torchi delle donne. L'editoria femminile in Età moderna* (dicembre 2024); è attualmente in preparazione il seminario intitolato «*Clarissimae gemmae. Le parole del lessico intellettuale delle donne tra Medioevo ed Età Moderna*» (9-10 dicembre 2025).

Tra le iniziative già calendarizzate per il 2026, si segnala il convegno *Gli studi sulle filosofe e le letterate moderne: un primo bilancio*, organizzato da Sandra Plastina ed Emilio De Tommaso (Università della Calabria, 14-15 gennaio), con il patrocinio di MUSAE, mentre l'Universidad de Sevilla ha in programma il Congreso Internacional *“Aún ignorada sigue la obra mía”: escritoras andaluzas y sus aportaciones a la Edad de Plata* (14- 16 ottobre 2026) e l'Université de Tours si prepara a ospitare a novembre 2026 il Convegno internazionale *L'espace des femmes entre Moyen Âge et Renaissance. Perspectives politiques, culturelles, réelles, imaginaire*, in collaborazione con il Centro Internationale e Interuniversitario MedioEvA, fondato nel 2022 da un gruppo di specialisti di letteratura medievale dell'università di Siena, della Sapienza e dell'università di Tours, che realizzano studi e pubblicazioni sulla letteratura femminile in latino e lingua volgare tra il VI e il XV secolo. L'esperienza culturale di MUSAE si sta dunque rilevando come un forte catalizzatore degli studi sul ruolo delle donne nella storia culturale europea, in una prospettiva storica e filologica che intende superare le rigidità di taluni approcci femministi o di una stereotipata letteratura di genere, per aprirsi innanzitutto alla collaborazione di gruppi di lavoro con esperienze affini ma diverse e peculiari, intercettando anche concrete possibilità di finanziamento come il PRIN 2022 *Women in the History Philosophy* capitanato da Sandra Plastina (Codice 20229LLFK2); il PRIN PNRR 2022 *Le Invisibili - LeI Women's Intellectual Invisibility from the Renaissance to Present Day* guidato da Elisabetta Selmi (Codice Progetto P2022YLZN3) e i fondi del Laboratorio ICD di Tours (« Interactions culturelles et discursives », EA 6297) che hanno contribuito a realizzare alcune delle iniziative ricordate.

È possibile seguire le attività della RIR-MUSAE sul sito: <https://musae.univ-tours.fr/>

Keywords: RIR-MUSAE; Rinascimento; Europa della prima età moderna; pensiero femminile; letteratura utopistica; RIR-MUSAE; Renaissance; Early Modern Europe; women's thought; utopian literature.

Biodata: Delfina Giovannozzi è direttrice di ricerca presso l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (ILIESI-CNR). Le sue ricerche si concentrano sul Rinascimento, sulla filosofia dell'amore, sul pensiero femminile, sulla storia della misoginia e sui trattati cinquecenteschi sulla peste. È responsabile del progetto ILIESI Renaissance Philosophies: Concepts and Terms, membro del comitato editoriale della rivista internazionale Bruniana & Campanelliana e cofondatrice della rete di ricerca RIR-MUSAE.

Maria Teresa Ricci è professoressa associata di Letteratura italiana presso l'Università di Tours (Francia). Le sue ricerche riguardano la letteratura, il pensiero e la società nell'Italia dei secoli XVI e XVII, i trattati di comportamento in Europa dal Rinascimento all'età contemporanea, e il pensiero femminile e utopico nella prima età moderna. Ha fondato il gruppo di ricerca RIR-MUSAE, dedicato allo studio del pensiero delle donne e delle utopie nell'Europa moderna.

Delfina Giovannozzi is Director of Research at the Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (ILIESI-CNR). Her research focuses on the Renaissance, the philosophy of love, *women's thought*, history of misogyny, and 16th-century treatises on the plague. She is responsible for the ILIESI project *Renaissance Philosophies: Concepts and Terms*, member of the editorial board of the international journal "Bruniana & Campanelliana" and co-founder of RIR-MUSAE.

Maria Teresa Ricci is an Associate Professor in Italian studies at the University of Tours, France. Her research focuses on literature, thought and society in 16th- and 17th-century Italy, treatises on etiquette in Europe from the Renaissance to the present day, and *women's* and utopian thought in early modernity. She founded the RIR-MUSAE research group to study women's thought and utopias in early modern Europe. She is a lecturer in Italian studies at the University of Tours, France. Her research focuses on literature, thought and society in 16th- and 17th-century Italy, court society, etiquette in Europe from the Renaissance to the present day, and feminist and utopian thought in early modernity. She founded RIR-Musae

VALENTINA SONZINI*

*Il LaDoM - Laboratorio Donne e Mestieri del Libro.
Presentazione*

Nel 2023 all'interno del Dipartimento SAGAS-Storia Archeologia Geografia Arte e Spettacolo dell'Università di Firenze ha preso avvio il LaDoM-Laboratorio Donne e Mestieri del libro.¹ Oggetto del laboratorio sono le ricerche condotte sulle donne inserite, a vario titolo, nel comparto libro, le cui storie e attività professionali rientrino negli interessi, in particolare, del settore scientifico disciplinare HIST-04/C. Si tratta quindi di donne che hanno espresso la propria *agency* in ambito bibliografico, bibliotecconomico, della storia del libro, della storia della stampa e dell'editoria, della storia della traduzione, in qualità di tipografe, editrici, bibliotecarie, libraie, restauratrici della carta, rilegatrici, corretrici di bozze a partire dal XV secolo fino alla contemporaneità. Sono altresì oggetto del Laboratorio gli archivi delle donne legate all'ambito del libro intesi come strumento di indagine e supporto alla ricerca storica.

La finalità del Laboratorio è quella di sostenere e diffondere l'ottica di genere negli studi che riguardano le donne nelle discipline del libro promuovendo convegni, seminari, cicli di incontri, redazione di bibliografie, implementazione di *digital libraries*.

* Università degli studi di Firenze, Italy
valentina.sonzini@unifi.it; ORCID 0000-0002-7142-9045

1 *LaDoM-Laboratorio Donne e Mestieri del libro* (<https://www.sagas.unifi.it/p891.html>).

L'intento è infatti quello di mettere a sistema, e di non disperdere, le numerose iniziative e le attività delle singole unità di ricerca volte a porre in luce la presenza delle donne in quella che definiamo, con una locuzione di uso contemporaneo, come ‘filiera del libro’.

L'attenzione rivolta negli ultimi anni a queste presenze femminili –spesso occultate nelle fonti e taciute nelle narrazioni–, ha fatto emergere una notevole complessità che ha consentito di declinare a vari livelli disciplinari progetti e ricerche. Le evidenze emerse testimoniano una vivacità di partecipazione e di azione di alto livello professionale che si esprimono –in modo numericamente più rilevante man mano che ci si addentra nella contemporaneità– attraverso i secoli dall'invenzione della stampa fino al pieno Novecento.

Negli ultimi anni si è assistito ad una fioritura di pubblicazioni e di progetti volti a sottolineare la professionalità femminile in tutti gli ambiti dalla produzione libraria: dal recente convegno sulla traduttrice ‘scandalosamente dimenticata’ Giulia Celenza tenutosi presso la Biblioteca Marucelliana il 26 novembre 2024;² al progetto LTIt-Letteratura tradotta in Italia che raccoglie schede bio-bibliografiche anche su traduttrici meno note;³ ai volumi curati da Roberta Cesana e Irene Piazzoni *Libri e rose: le donne nell'editoria italiana degli anni Settanta* (Milano University Press, 2024) e *L'altra metà dell'editoria. le professioni del libro e della lettura nel Novecento* (Ronzani, 2022); alla miscellanea curata da Lodovica Braida e Irene Piazzoni *Le donne nell'editoria del Novecento. Archivi, memorie, autorappresentazioni* (Ronzani, 2024); alle tre edizioni fiorentine del ciclo “Profili di donne fra carte e libri” curate da Annantonio Martorano e Valentina Sonzini incentrate sulla ricostruzione di archivi e biblioteche di donne del Novecento italiano;⁴ ma anche al panel *Le tipografe in età moderna: lavori femminili taciuti, verità nascoste, riconoscimenti mancati* curato da Valentina Sonzini e Tiziana Plebani tenutosi presso l’Università di Palermo in occasione del IX Congresso della Società

² *La biblioteca di Giulia Celenza: un laboratorio di studio e di traduzione* (<https://marucelliana.cultura.gov.it/2024/11/25/la-biblioteca-di-giulia-celenza>).

³ *LTIt-Letteratura tradotta in Italia* (<https://www.ltit.it>).

⁴ Gli atti sono stati pubblicati nelle riviste *Clionet. Per un senso dei tempi e dei luoghi* (Vol. 8 (2024), <https://rivista.clionet.it/volume-8/>), *JLIS.it* (Vol. 15, N. 3 (2024), <https://www.jlis.it/index.php/jlis/issue/view/43>) e *Caffè storico* (N. 18 (2025), <https://www.mm-isl.it/rivista>).

Italiana delle Storiche.⁵ Questo fermento testimonia un interesse crescente e significativo verso il tema che si sviluppa non solo attraverso una direttrice storica, ma anche sul versante archivistico e biblioteconomico facendo emergere un intreccio multidisciplinare quasi inevitabile che coinvolge direttamente gli ambiti del libro e del documento.

Dalla sua recente fondazione, il Laboratorio ha cercato di dare continuità di organizzazione e presenza ad eventi che, a vario titolo, ricalcassero la natura insita nella sua progettualità e ricerca.

Il 26 maggio 2023, a cura di Isabella Gagliardi e Valentina Sonzini, il Dipartimento SAGAS ha ospitato la mattinata di studi *Le donne del libro. Presenze e testimonianze in età moderna*.⁶ Si è trattato della prima occasione per fare il punto su alcune questioni legate alla trasmissione delle conoscenze relative alle tipografie in ambito italiano ed europeo coinvolgendo studiose e studiosi che, a vario titolo, hanno presentato lo stato dell'arte delle proprie ricerche. Sono intervenute/i: Isabella Gagliardi (Università di Firenze, SAGAS) con *Libri nei chiostri: alcune esperienze monastiche*; Chiara Lastraioli (CESR-Centre d'Études Supérieures de la Renaissance) con *Le lettrici del Rinascimento*; Valentina Sonzini (Università di Firenze, SAGAS) con *Le librare, monache bibliotecarie*; Tiziana Plebani (Università Ca' Foscari) con *Lettrici per mestiere (XVI secolo)*; Rémy Jimenes (CESR-Centre d'Études Supérieures de la Renaissance) con *L'imprimerie et les femmes à la Renaissance*; e Davide Roller (Biblioteca Salaborsa di Bologna) con *Le tipografie italiane in Wikidata*. Gli interventi hanno restituito non solo lo *status de facto* dei progetti presentati, ma anche la possibilità concreta di applicazione nell'universo dei dati liberi dei risultati della ricerca.

5 *Le tipografie in età moderna: lavori femminili taciuti, verità nascoste, riconoscimenti mancati* (<https://societadellestoriche.it/genere-e-storia-oltre-i-confini-gender-and-history-beyond-boundaries>). Per un affondo bibliografico sulle tipografie italiane si veda anche la Bibliografia del progetto Repertorio delle tipografie in Italia dal Cinquecento al Settecento attivo su Wikipedia

(https://it.wikipedia.org/wiki/Progetto:Coordinamento/Universit%C3%A0/UNIGE/Repertorio_delle_tipografie_in_Italia_dal_Cinquecento_al_Settecento).

6 Per ulteriori dettagli sull'evento si vedano: la pagina dedicata del sito Eredità culturali (www.ereditaculturali.sagas.unifi.it/art-352-26-maggio-2023.html); il video degli interventi (www.youtube.com/embed/NNQMKCjzqRc); e il resoconto pubblicato da Maria Chiara Pulcini *Le donne del libro. Le tipografie* sulla rivista Vitamine vaganti (<https://vitaminevaganti.com/2023/06/17/donne-e-libro-le-tipografie>).

Il 2024 ha sicuramente rappresentato un anno di maggiore e più intensa attività.

Il 22 febbraio 2024 Isabella Gagliardi ha introdotto Rebeca Sanmartín Bastida con un intervento su *Nuevas perspectivas de estudio hagiográficas* con un intervento a margine del volume *Staging authority: Spanish visionary Women and images (1450-1550)*.⁷

Il 20 giugno 2024 Valentina Sonzini ha curato il panel *Le tipografe in età moderna: lavori femminili taciti, verità nascoste, riconoscimenti mancati* (discussant Tiziana Plebani) per il X Congresso della Società Italiana delle Storiche tenutosi a Palermo dal 19 al 22 giugno 2024.⁸ Il panel ha raccolto e messo in condivisione gli interventi di: Isabella Gagliardi dell'Università di Firenze (*Rapporti tra scriptoria e tipografie nei monasteri femminili italiani (secoli XV-XVII)*), Maria Grazia Dalai dell'Università di Verona (*Il ruolo delle donne nelle tipografie lionesi del XVI secolo: l'esempio di Jeanne Giunta, figlia di Jacques Giunta*), e Miriam Nicoli dell'Istituto di ricerca sulla cultura grigione (*Tipografe svizzere tra antico Regime e primo Ottocento*).

Nel mese di novembre del 2024 due sono stati gli eventi che hanno visto coinvolto il LaDoM: un intervento di terza missione per l'Ateneo fiorentino e l'organizzazione di un convegno presso la Biblioteca Marucelliana. Il 25 novembre, in occasione della Settimana della terza Missione del Dipartimento SAGAS dell'Università di Firenze – SAGAS and the World⁹ – Isabella Gagliardi e Valentina Sonzini hanno organizzato la lezione aperta *Scrivere e stampare libri: storie di donne e di carte* con Michele Impagnatiello (dottorando in Studi religiosi presso il DREST dell'Università di Modena e Reggio Emilia) e Caterina Innocenti (laureanda dell'Università di Firenze). Il 26 novembre invece, con una giornata di studi dedicata, presso la Biblioteca Marucelliana è stata inaugurata la mostra *La Biblioteca di Giulia Celenza: un laboratorio di studio e traduzione*.¹⁰ L'esposizione,

7 Per la locandina si veda:

<https://www.sagas.unifi.it/upload/sub/ladom/locandine/presentazione%20libro%202022%20febbraio%202024-3.pdf>

8 *Genere e storia oltre i confini. Gender and History beyond boundaries* (<https://societadellestoriche.it/genere-e-storia-oltre-i-confini-gender-and-history-beyond-boundaries>). Per un dettaglio sugli abstract dei contributi presentati si veda: *Le tipografie in età moderna: lavori femminili taciti, verità nascoste, riconoscimenti mancati* (<https://societadellestoriche.it/wp-content/uploads/2024/06/SONZINI.pdf>).

9 *SAGAS and the World* (<https://www.sagas.unifi.it/upload/sub/World-SAGAS.pdf>).

10 *La biblioteca di Giulia Celenza: un laboratorio di studio e traduzione* (<https://marucelliana.cultura.gov.it/2024/11/25/la-biblioteca-di-giulia-celenza>).

a cura di Laura Desideri ed Erica Vecchio, è stata l'occasione per approfondire il ruolo di Giulia Celenza nella compagine culturale fiorentina dei primi del Novecento e di restituire alla comunità scientifica e non solo il giacimento dei suoi volumi donati alla biblioteca fiorentina con lascito testamentario. Alla giornata di studi a lei dedicata sono intervenute/i: Valentina Sonzini (*Le due edizioni dell'Atalanta di Swinburne nella traduzione di Giulia Celenza*), Alessandra Toschi (*Giulia Celenza: note per una biografia*), Erica Vecchio (*Il lascito di Giulia Celenza alla Biblioteca Marucelliana*), Laura Desideri (*La biblioteca di Giulia Celenza: un laboratorio di studio e traduzioni*), Franco Contorbia (*Giulia Celenza tra Montale e Praz*), Teresa Franco (*La traduzione di Kim*), Margherita Ghilardi (*Il "canto del gallo". Gita al faro o l'ultima traduzione*). I lavori della giornata sono in fase di pubblicazione per AIB-Associazione Italiana Biblioteche.

Il 2026 si aprirà con l'organizzazione di una giornata di studi, a cura di Valentina Sonzini e Roberta Cesana, dedicata a *Donne e mestieri del libro: per uno stato dell'arte degli studi italiani*. La call, che si chiuderà il 9 aprile 2026, prevede la partecipazione di esperte/i sui temi annunciati divisi in quattro tavoli di lavoro: Le tipografe in età moderna; Editor ed editrici in età contemporanea; Le traduttrici in età contemporanea; Le altre professioniste del libro (corretttrici di bozze, libraie, bibliotecarie).

I lavori del Laboratorio stanno mettendo in evidenza la presenza costante e continuativa delle donne nei mestieri del libro, con l'auspicio e la finalità che l'insieme delle ricerche e delle iniziative volte a far emergere queste presenze possano trovare in questo luogo di scambio interdisciplinare e transdisciplinare un terreno fertile di contaminazione per far sentire la voce, silenziata a lungo, di coloro che presero parte in modo consistente, e non riconosciuto, alla costruzione del sapere in Italia e in Europa.

keywords LaDoM; tipografie; filiera del libro; storia delle donne; storia del libro; LaDoM; women printers; book chain; history of women; history of book.

Biodata: Valentina Sonzini è professoressa associata presso l'Università di Firenze (Italia), Dipartimento SAGAS. Il suo campo di ricerca si concentra principalmente sulla storia della stampa e dell'editoria in Italia in una prospettiva di genere. I suoi interessi più recenti riguardano i temi del postcolonialismo e della decolonialità applicati al suo ambito di studio. Dopo una tesi di dottorato su Vittorio Baldini, tipografo ferrarese della fine del XVI secolo, ha indirizzato le sue ricerche soprattutto sulle stampatrici italiane e sulle biblioteche private e personali. Ultime pubblicazioni: <https://cercachi.unifi.it/p-doc2-0-0-A-3f2c3629332a30.html>. Maggiori informazioni: <https://cercachi.unifi.it/p-doc2-0-0-A-3f2c3629332a30.html>.

Valentina Sonzini is Associate Professor at Università di Firenze (Italy) - SAGAS Department. Her field of expertise focuses mainly on the history of printing and publishing in Italy from a gender perspective. Her most recent interests focus on the themes of postcolonialism and decoloniality as applied to her subject area. After a doctoral thesis on Vittorio Baldini, a typographer from Ferrara at the end of the 16th century, She has concentrated her research chiefly on Italian Women Printers and in private and personal libraries.

Last publications: <https://cercachi.unifi.it/p-doc2-0-0-A-3f2c3629332a30.html>

More information: <https://cercachi.unifi.it/p-doc2-0-0-A-3f2c3629332a30.html>

GIULIA LOVISON*

Recensione a L. Vezzosi (ed.) Monsters, Sorcerers, and Witches of Northwestern Europe. The Medieval and Early Modern Construction of Otherness in Literature, Firenze, Firenze University Press, 2025, 153 pp.

Il libro *Monsters, Sorcerers, and Witches of Northwestern Europe. The Medieval and Early Modern Construction of Otherness in Literature* è un lavoro a più mani che raccoglie alcuni risultati del progetto PRIN «Monsters, Sorcerers, and Witches of Northwestern Europe: The Medieval and Early Modern Construction of Otherness in Literature for Popular Audiences», coordinato dalle università italiane di Siena, Torino, Napoli «L'Orientale» e Firenze. Scopo del volume è indagare un insieme di testi non canonici prodotti tra tardo Medioevo ed età moderna in alcune aree dell'Europa nord-occidentale (Inghilterra, Germania settentrionale, Islanda). Attraverso generi diversi –dai sermoni alle ballate, dai fogli volanti ai trattati– il libro intende mostrare come i discorsi teologici e demonologici siano stati recepiti e trasformati dalla cultura popolare, contribuendo alla stigmatizzazione di gruppi marginali, in particolare femminili, e alla definizione culturale dell'alterità. In questo modo, il testo si inserisce in più filoni storiografici, quali la teratologia, la storia della stregoneria europea, la storia culturale, la filologia e gli studi di genere.

* Università degli studi di Firenze, Italy
giulia.lovison@unifi.it; ORCID 0009-0000-1315-3573

Ad aprire il volume vi è un'Introduction (pp. 9-16) della curatrice, in cui vengono presentati lo *status quaestionis* e i contenuti dei singoli lavori. Così, Letizia Vezzosi chiarisce fin da subito che la chiave di lettura dell'alterità è quella del concetto di «mostro» elaborato da Jeffrey Jerome Cohen (1996), secondo cui il «mostro» non è solo una creatura strana o aberrante, ma un costrutto culturale che riflette le paure, le tensioni e i traumi di una società. In altre parole, la figura mostruosa non serve solo a spaventare, in quanto incarna i limiti di ciò che una comunità considera accettabile e normale, divenendo uno specchio delle ansie profonde (e.g. religiose, sociali, politiche, di genere).

Il primo contributo (pp. 17-42), redatto da Luca Baratta e Irene Montori, è incentrato sul ruolo di re Giacomo VI nella diffusione della stregoneria diabolica in ambito britannico. In Scozia gli autori ricostruiscono il coinvolgimento diretto del monarca nei processi di North Berwick, mostrando come la *Daemonologie* (1597) abbia contribuito a legittimare e a prolungare le ansie collettive, presentando le streghe secondo il modello continentale di immagine speculare e contraria della fede. Diverso fu invece il contesto inglese coeve, in quanto i processi subirono un progressivo declino. Nel saggio si ricorda che, nella *Daemonologie*, le streghe venivano marchiate dal diavolo durante il sabba: un aspetto che, in prospettiva, meriterebbe di essere ulteriormente approfondito sia per il significato peculiare che il marchio assunse in Inghilterra, sia per la sua connessione con la legislazione giacomiana. La credenza nel marchio, radicata nella tradizione patristica come segno tangibile del patto demoniaco, nella demonologia continentale si configurava come una traccia insensibile e priva di sangue; in Inghilterra, invece, venne associata alla figura dei *familiars*, entità demoniache che si nutrivano del sangue della strega (o dello stregone) attraverso una protuberanza o un capezzolo. Alla luce di questo mutamento, sarebbe utile ampliare anche l'analisi sul piano legislativo –già condotta con grande accuratezza dagli studiosi– poiché la novità introdotta dal *Witchcraft Act* del 1604 riguardò anche i *familiars*, criminalizzando per la prima volta il loro possesso e il loro nutrimento. Non a caso, da quel momento si registraron accuse basate esclusivamente su tale reato. Si tratta dunque di un elemento tutt'altro che secondario, che potrebbe offrire spunti preziosi per approfondire ulteriormente il rapporto tra demonologia e politica criminale nella visione di Giacomo VI.

Nel secondo saggio del libro (pp. 43-72), Dario Bullita affronta l'inedito trattato demonologico *De panurgia lamiarum, sagarum, strigum ac veneficarum* (Amburgo, 1587), redatto in medio-alto tedesco dal pastore luterano Samuel Meiger. Il contributo ha il merito non solo di analizzare ma anche di trascrivere gran parte del testo con annessa traduzione, sia nelle note sia in due appendici (pp. 63-69). Risulta che Meiger aveva condannato la stregoneria diabolica in linea con la demonologia coeva ma alcuni aspetti del suo lavoro appaiono contraddittori. Infatti, da un lato, il pastore si scagliava contro lo scetticismo medico-naturalistico che riduceva la stregoneria a un fenomeno di eziologia tetraumorale, definendo addirittura «anticristiani» quei predicatori che mostravano eccessiva clemenza nei confronti delle streghe; dall'altro, invitava le autorità locali alla massima cautela per evitare la condanna di innocenti, e sottolineava i rischi nell'uso indiscriminato della tortura. L'auspicio è che la ricerca non si arresti a questo primo lavoro di presentazione generale, ma si sviluppi ulteriormente attraverso uno studio sincronico e diacronico dell'opera, volto a mettere in luce i debiti e i crediti intellettuali di Meiger nei confronti della demonologia coeva. In particolare, l'originale posizione del pastore luterano circa la tortura appare promettente e sarebbe interessante un'indagine specifica. Infatti, l'atteggiamento di Meiger richiama alla mente le cautele di Nicolau Eymerich, incline a preferire metodi di interrogatorio meno violenti rispetto alla coercizione fisica. Altri demonologi e cacciatori di streghe, invece, espressero opinioni radicalmente diverse: nel *Malleus maleficarum*, ad esempio, non solo si ammette la possibilità di condannare innocenti, ma tale eventualità viene considerata addirittura necessaria alla lotta contro la stregoneria. Una sorta di “danno collaterale” della guerra contro il demonio, dunque, in netto contrasto con la posizione di Meiger.

Segue il saggio di Maria Cristina Lombardi che vaglia gli Annali islandesi recenti (*Annálar 1400-1800*) come fonte per la storia della stregoneria (pp. 70-81). Una scelta di metodo vincente, a partire dalla rara fonte selezionata come oggetto di indagine. Infatti, sebbene gli eccellenti studi di Ólina Fiordvarðardóttir (2006), Magnús Rafnsson (2003) e Kirsten Hastrup (1993) abbiano da tempo posto delle solide basi riguardo cronologia, caratteristiche e questione di genere circa la stregoneria in Islanda –attribuita quasi esclusivamente agli uomini– Lombardi riesce a spingersi oltre. La studiosa enuclea alcune caratteristiche stregoniche tipiche del luogo, quali l'utilizzo di grimori e segni magici (*galdrastafir*), entrambi elementi legati alle tradizioni

runiche delle saghe medievali; e circoscrive ai fiordi nordoccidentali l'area geografica di maggior concentrazione dei processi. Emerge che tale distribuzione topografica si deve a più fattori: le accuse di stregoneria tendevano a originarsi in seguito a malattie improvvise o a conflitti locali interni; le prove contro gli imputati erano spesso inconsistenti; le procedure giudiziarie locali erano fragili. Tali risultati offrono numerosi spunti di riflessione. La diffusione dei grimori e la prevalente presenza maschile tra gli accusati appaiono perfettamente coerenti con quanto si osserva nel contesto europeo. Nell'Italia dell'età moderna, ad esempio, Matteo Duni (2020) ha rilevato come gli stregoni tendessero ad apprendere l'arte magica in modo colto, attraverso i libri, mentre le donne venivano considerate streghe soprattutto sulla base di maleficia o di pratiche riconducibili alla magia popolare. Considerazioni analoghe si possono trarre per gli stregoni inglesi, come mostrano gli studi di Elizabeth Kent (2013; 2016). In prospettiva futura, sarebbe dunque interessante indagare in che rapporto le conoscenze magiche islandesi si pongano rispetto a quelle dell'Europa settentrionale prima, e di quella centrale poi, per valutare se sia esistita una trasmissione di modelli coerenti nel tempo e nello spazio.

Nel successivo *Healing Magic in Middle English Sermons* (pp. 82-97) di Laura Poggesi viene trattato il tema della magia curativa nella predicazione tardo-medievale inglese. Affrontare un argomento che tocca le modalità di costruzione epistemologica del sacro non è impresa semplice. L'analisi mostra come i predicatori, pur in maniera marginale, si soffermassero sull'uso di incantamenti, amuleti e pratiche di guarigione magica, ribadendone la natura diabolica e la loro contrapposizione al miracolo cristiano, unico garante di autenticità soprannaturale. Così, la magia può essere una manifestazione di avarizia o lussuria, o una falsa guarigione operata da demoni. In ogni caso la pratica occulta si dimostra un inganno contrapposto alla salvezza dell'anima, raggiungibile esclusivamente attraverso Dio e i suoi santi.

Restando nel campo della predicazione, Carla Riviello (pp. 99-122) si occupa della figura di Simon Mago nella tradizione omiletica inglese quale avversario per eccellenza degli apostoli e simbolo della falsità della magia contrapposta al miracolo. Nei testi più diffusi, come il *Festival* di John Mirk e lo *Speculum sacerdotale*, ricorre l'episodio del volo diabolico e della caduta, funzionale a ribadire la vittoria della fede sull'inganno, mentre nella predicazione lollarda e in raccolte come *Jacob's Well* Simon Mago è reinterpretato quale incarnazione

della simonia. La studiosa mostra così come la predicazione tardomedievale lo configuri stabilmente come *exemplum* dell’alterità da respingere. A mio avviso, è particolarmente significativo notare come la figura di Simon Mago ricorra con frequenza anche nei trattati antistregonici e in quelli di orientamento scettico, dove viene evocata per dimostrare o per confutare la realtà del volo notturno delle streghe. In rapporto ai risultati raggiunti da Riviello, si può considerare tale polivalenza come un elemento di continuità all’interno della riflessione sulla materia stregonica. È noto, del resto, che tanto i sostenitori quanto gli oppositori della stregoneria attingessero a fonti scritturistiche per sostenere le proprie tesi. Nel caso di Simon Mago, il riferimento al volo non sembra limitarsi a un’analogia formale con quello delle streghe, ma rimanda anche a una più profonda condivisione di modelli narrativi e simbolici, capaci di alimentare, paradossalmente, posizioni contrapposte all’interno dello stesso dibattito.

Nell’ultimo contributo (pp. 123–144), Letizia Vezzosi esamina la rappresentazione femminile nella predicazione inglese tardomedievale. La studiosa mostra come la tradizionale polarità Maria/Eva tenda progressivamente a irrigidirsi, fino a sfociare nell’immagine della *mulier malefica*. Tra Trecento e Quattrocento, la dissoluzione del confine tra superstizione popolare e necromanzia colta trasformò ogni pratica magica in un implicito patto con il demonio, favorendo così il passaggio da un coinvolgimento prevalentemente maschile a una crescente femminilizzazione dell’accusa di stregoneria. Dall’analisi degli *exempla* emerge un quadro in cui le figure femminili, meno numerose ma quasi sempre negative e prive di pentimento, anticipano gli stereotipi della strega; al contrario, i peccatori maschi trovano più spesso la via della redenzione. La predicazione, in tal modo, non si limita a riflettere i mutamenti dottrinali, ma contribuisce a consolidare l’idea della donna come peccatrice “per natura” e strumento del demonio, preparando il terreno alla demonologia e alle persecuzioni successive. Particolarmente interessante è la sezione dedicata al motivo dell’ostia rubata da donne, che richiama il tema –ben attestato– dei furti di ostie attribuiti alle streghe, colpevoli di trafugarle durante la messa per profanarle nei sabba. Sarebbe forse utile spingersi oltre e approfondire i meccanismi di questa trasposizione, per capire in che modo un motivo omiletico sia potuto entrare a far parte dell’immaginario demonologico e del linguaggio giudiziario delle persecuzioni.

Nel complesso, il volume offre spunti preziosi e aperture di rilievo, confermando che il campo di studi sulla costruzione dell’alterità in età medievale e moderna rimanga un filone storiografico dinamico e promettente.

Keywords: stregoneria; mostri; alterità; storia delle donne; witchcraft; monster; alterity; history of women.

Biodata: Giulia Lovison ha conseguito il dottorato in Storia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa (2024). È *cultore della materia* in Storia del cristianesimo e delle chiese (M-STO/07) presso l’Università di Firenze e Samuel Freeman Charitable Trust Fellow presso il Medici Archive Project. La sua monografia *La legge e il rogo. Fra' Modesto Scrofeo e la caccia alle streghe di Sondrio* (1523), pubblicata da Carocci nel 2025, analizza i processi per stregoneria e la procedura inquisitoriale nell’Italia del Cinquecento. I suoi interessi di ricerca riguardano le intersezioni tra religione, diritto e medicina tra tardo Medioevo e prima età moderna, con particolare attenzione alla stregoneria, all’Inquisizione e alla storia delle donne.

Giulia Lovison earned her Ph.D. in History from the Scuola Normale Superiore in Pisa (2024). She is *Cultore della materia* in the History of Christianity and the Churches (M-STO/07) at the University of Florence, and a Samuel Freeman Charitable Trust Fellow at the Medici Archive Project. Her monograph *La legge e il rogo. Fra' Modesto Scrofeo e la caccia alle streghe di Sondrio* (1523), published by Carocci in 2025, examines witch trials and inquisitorial procedure in sixteenth-century Italy. Her research focuses on the intersections of religion, law, and medicine between the late Middle Ages and the early modern period, with particular attention to witchcraft, the Inquisition, and women’s history.

HILDEGARD E. KELLER*

Quel che sembriamo.

Raccontare Hannah Arendt. Un omaggio al 4 dicembre 2025

Pochi mesi prima del suo decesso il 4 dicembre 1975, Hannah Arendt discusse della funzione politica delle immagini. Lo fece in un discorso pronunciato in occasione del bicentenario della fondazione degli Stati Uniti, a Boston. La sua reazione, sia intellettuale che emotiva, era di stupore di fronte a un fenomeno nuovo dopo il Watergate e la guerra in Vietnam: «Image making as global policy is indeed something new in the huge arsenal of human follies recorded in history».¹ Arendt è consapevole che chiamare le cose con il proprio nome comporta da sempre dei pericoli: «Those who insist on “telling it as it is,” have never been welcomed and often not been tolerated at all. If it is in the nature of appearances to hide deeper causes, it is in the nature of speculation about such hidden causes to hide and to make us forget the stark, naked brutality of facts, of things as they are.»²

* Universität Zürich, Switzerland

hildegard.keller@ds.uzh.ch; ORCID 0009-0009-1989-4191

1 «La produzione di immagini a scopo politico a livello globale rappresenta un fenomeno davvero inedito, considerata l'immensa quantità di follie umane registrate nella storia.», cfr. Hannah Arendt, *Home to Roost: A Bicentennial Address*, «The New York Review of Books», June 1975 (<https://www.nybooks.com/articles/1975/06/26/home-to-roost-a-bicentennial-address/>). Molte grazie a Luca Baschera, Zurigo.

2 *Ibidem*: «Coloro che insistono nel “dire le cose come stanno” non sono mai stati ben accolti e spesso non sono stati tollerati affatto. Se è nella natura

Ora, però, a 50 anni dalla sua morte, è diventata lei stessa un'immagine, un'icona degli studi sul totalitarismo e di teoria politica, ma anche dalla cosiddetta controversia su Adolf Eichmann. Tuttavia, un'immagine iconica, anche la più brillante, può diventare una camicia di forza per una personalità così incredibilmente spregiudicata e talentuosa. Nel mio romanzo *Quel che sembriamo*³ la libero da quella camicia di forza, creando uno spazio letterario in cui la vita vissuta di Hannah Arendt possa respirare, liberamente e con tutto ciò che è. In un romanzo si fa esperienza di qualcosa. *Quel che sembriamo* è un romanzo che permette di condividere alcune esperienze della protagonista, Hannah Arendt.

Per molti anni ho condotto ricerche su Hannah Arendt. Sono e rimango una studiosa di letteratura, ma a un certo punto mi è venuta una gran voglia di indossare i panni della romanziere per poter raccontare più liberamente, pur restando fedele ai fatti. Mi ero resa conto che di fronte a una vita così ricca mi occorreva una dimensione che consentisse una maggiore vicinanza. Solo un romanzo offre uno spazio di condivisione di questo genere, fantastico e reale allo stesso tempo. Un saggio scientifico o una biografia non mi avrebbero mai permesso quello che in una recensione all'edizione originale è stato descritto in questi termini: «Durante la lettura ci si imbatte immediatamente nella propria vita e si avvia un dialogo con Hannah Arendt».⁴

Quel che sembriamo prende le mosse dall'estate 1975. Hannah Arendt, ormai vedova, trascorre un'ultima vacanza in Ticino, a Tegna, un piccolo villaggio nell'entroterra di Locarno. Questo è il punto di partenza del mio romanzo biografico che riunisce diversi aspetti di una personalità incredibilmente variegata: quelli più conosciuti, noti, famosi e pubblicamente esposti, e quelli più nascosti che Hannah ha tenuto per sé fino alla fine della sua vita. All'autrice de *La banalità del male* si accompagna la poetessa ancora poco conosciuta e si incontrano anche altri aspetti della sua opera

delle apparenze nascondere le proprie cause più profonde, è nella natura delle speculazioni su tali cause nascoste nascondere e farci dimenticare la cruda brutalità dei fatti, le cose come sono.»

³ Hildegard E. Keller, *Quel che sembriamo*, Milano, Guanda, 2023 (tr. it. Silvia Albesano dall'originale tedesco *Was wir scheinen*, Eichborn, Colonia, 2021). Ringraziamo sentitamente per averci concesso di riprodurre alcuni estratti del romanzo: © Ugo Guanda Editore S.r.l., Via Gherardini 10, Milano, Gruppo editoriale Mauri Spagnol, www.guanda.it

⁴ Lilli Mühlherr, *Weltreise mit Hannah Arendt. Zu Hildegard Kellers Roman Was wir scheinen*, «HannahArendt.net», 12, 1, 2022, pp. 243-247.

che non trovano più spazio nell'immagine odierna.⁵ Le immagini possono sovrapporsi alla realtà e nasconderla, secondo il monito incisivo di Hannah Arendt.

Il titolo del romanzo deriva dal verso iniziale della poesia n. 37: «Quel che siamo e sembriamo, oh, a chi importa.»⁶ La scrisse il 3 febbraio 1951 nel terzo dei suoi taccuini di poesie manoscritte. Inizialmente aveva intenzione di includere alcune delle poesie nel suo libro sul totalitarismo. Hannah Arendt era nota per essere amica e ammiratrice dei poeti. Le poesie avevano un significato esistenziale per lei e per il suo secondo marito, Heinrich Blücher. In fuga e in esilio a Parigi, la leggenda di Bertolt Brecht sulla creazione del libro *Taotekong* li accompagnò sulla via dell'emigrazione. Hannah Arendt lodò la «saggezza della non violenza» espressa in quel poema.

E ora tornava a Tegna. Dove lei e Heinrich avevano trascorso la loro ultima vacanza insieme. Era la quinta volta che ci andava da sola, da quando lui era morto. Vuoto non era la parola giusta per la sensazione che provava.

Quel che è duro la perde, capisci?

In Francia lei e Heinrich recitavano di continuo la poesia di Brecht su Laotse e il suo bue, a memoria naturalmente. Benji l'aveva ricevuta da Brecht, e tutti quanti loro si erano aggrappati a quel foglietto quasi fosse una zattera. Come del resto a moltissime poesie. La poesia di Brecht racconta una storia di quelle che soltanto i poeti sanno regalare al mondo. Un doganiere vede il saggio Laotse dirigersi verso il confine in groppa a un bue e chiede al giovane che lo accompagna chi siano, e il ragazzo gli risponde qualcosa sull'acqua e su chi vinca su chi. Pur non capendoci nulla, il doganiere ha ascoltato abbastanza da sapere quel che deve fare. Dice al saggio di smontare, lo invita a casa sua e pretende da lui tutto quello che ha dentro, che però basterà fino alla fine dei tempi. Tipico di Brecht. Il doganiere, nella sua semplicità, è dotato di buon senso. Brecht racconta la sua storia nel modo più bello e più riuscito, con rime e ritmo. È così che i poeti incidono sulla memoria dell'umanità. Quanto li avevano resi felici, durante la fuga, quei versi meravigliosi.

Poetry is closest to thought.

5 Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2021 [tr. ita. di Piero Bernardini; inglese 1963].

6 Hannah Arendt, poesia n. 37, cit. in Hildegard E. Keller, *Quel che sembriamo*, p. 294. Le poesie rimasero inedite e praticamente inosservate fino alla pubblicazione del Denktagebuch in 2002 (Hannah Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di Chantal Marazia, Vicenza, Neri Pozza, 2007).

Quando l'aveva scritta, quell'affermazione le era sembrata valida e ben ponderata. Solo qualche anno dopo, a Gerusalemme, ne aveva poi riconosciuta l'importanza vitale. Già, proprio così. Nessun luogo al mondo le aveva mostrato con più evidenza quanto fosse vera. Un lungo pezzo di cenere che si era dimenticata di scuotere le cadde in grembo. Poco male. Si pulì delicatamente la gonna, assicurandosi che fosse di nuovo tutto a posto, e lasciò con le mani la stoffa a quadretti. Le piaceva molto. Campi bianchi e neri, come negli ultimi giorni con Benji a Lourdes. Se fissava la stoffa abbastanza a lungo, rivedeva le piccole mani di lui sulla scacchiera bianca e nera. Per un breve istante fu come sentire di nuovo tra le dita il biglietto che Walter le aveva dato allora, prima di partire per il suo viaggio destinato a durare meno di quanto sperasse. Raccolse le mani in grembo. Stavano lì, nella conca bianca e nera del tempo, con Benji e il suo angelo della storia.⁷

Hannah Arendt ha anche confessato pubblicamente il suo amore per la poesia, ad esempio nell'unica intervista rilasciata alla televisione tedesca, in occasione dell'edizione tedesca del libro su Eichmann, nell'autunno del 1964. A Günter Gaus disse: «Ho sempre amato molto la poesia greca. E la poesia ha avuto un ruolo importante nella mia vita».⁸ Gaus non rispose, né chiese della poesia *Deutschland* di Bertolt Brecht, che lei aveva usata come esergo nel libro su Eichmann. Gaus non poteva sapere che lei stessa scriveva poesie, e quindi l'argomento cadde purtroppo nel dimenticatoio. Tuttavia, con Brecht Hannah aveva imparato a ridere dei cattivi. Ridere è resistere. Nel capitolo 24 ne parla con alcuni studenti tedeschi. A una delle domande che questi le pongono, lei risponde così:

«Posso tornare all'elemento banale, o come dice lei, alla banalità del male, signora Arendt? Secondo alcuni lei direbbe che siamo tutti delle specie di Eichmann... »

«Mi hanno profondamente frainteso, ma questi fraintendimenti rientrano tra le poche cose autentiche in tutta la polemica. Vede, questa banalità del male ha causato un grandissimo shock, anch'io ero sconvolta. Nessuno di noi era pronto al fatto che il colpevole fosse così banale. Ma banale non significa affatto ordinario, né che

7 Keller, *Quel che sembriamo*, pp. 16-18. Il berlinese Heinrich Blücher (1899-1970) era il secondo marito di Hannah Arendt, «Benji» il soprannome di Walter Benjamin; Arendt apprezzava Benjamin per il suo modo di «pensare poeticamente».

8 *Zur Person*. Hannah Arendt in conversazione con Günter Gaus. <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw>.

Eichmann sia in noi, che ciascuno di noi abbia un Eichmann dentro di sé o sa il diavolo cosa. Niente del genere!»

«Può forse spiegarci che cosa intendesse davvero?»

«Be', la banalità era un fenomeno che in tribunale non si poteva non vedere e che anche altri giornalisti hanno notato e menzionato. Parole come 'clown' o 'buffone' sono state pronunciate molto prima che le usassi io. Ma voglio spiegarle con un aneddoto che cosa intendo per 'banalità'. Durante la guerra un tizio andò da un contadino al quale erano stati mandati dei prigionieri russi direttamente dai campi di internamento, morti di fame, si sa come venivano trattati i prigionieri russi! E il contadino dice al visitatore: Be' che siano degli esseri inferiori, come bestie, si vede: rubano il cibo ai maiali. Sa, questa è una storia sulla stupidità. Il contadino non vede che a comportarsi così sono uomini ridotti alla fame. Chiunque ruberebbe il cibo ai maiali, ma quel contadino non era disposto a immaginarsi che cosa fosse successo all'altro. Trova questa riluttanza demoniaca o di una qualche profondità? Io la trovo solo vergognosamente stupida. Come parlare con un muro. È questo che intendevo con 'banalità'. L'aneddoto, tra l'altro, non è mio, ma a Gerusalemme ce l'avevo sempre davanti. Si trova in un libro di Ernst Jünger che il dottor Zilkens mi ha dato quattordici anni fa, durante un viaggio in treno. Già, è così che ho conosciuto il vostro professore di riferimento. Non lo sapevate?»

«Signora Arendt, non avrà visto Hitler con i suoi occhi, ma Eichmann sì. Crede che un giorno racconterà ai suoi nipoti di questa esperienza a Gerusalemme?»

«Che domanda! Eichmann in persona! No, non è un'avventura che potrei raccontare durante la vecchiaia, nemmeno se avessi dei figli mi verrebbe la tentazione. Ma nella sua domanda avverte qualcosa su cui non vorrei sorvolare. È il fulgore fatale di una leggenda che circola da tempo, ovvero la leggenda della grandezza del male. Non è il solo a vederla così, il che naturalmente non migliora la situazione. Dovete sapere una cosa, però: avere attribuito una grandezza a Stalin, Hitler, Eichmann e tutti gli altri è sempre stato anche un alibi. Chi soccombe al mostro degli abissi è molto meno colpevole di colui che soccombe a un burocrate di una mediocrità assoluta come Eichmann. Quest'ultimo, peraltro, si è sempre e solo appellato al suo senso del dovere e alla sua obbedienza. Ma durante il processo a Gerusalemme, in effetti, è accaduto qualcosa di grandioso, che merita di essere raccontato. Vede, un omicida di massa da scrivania come Eichmann non esiste già più come persona. Perché ogni burocrazia crea anonimato e disumanizza le persone al suo interno, e di questo là non si sarebbe accorta solo la vostra collega linguista. Quando Eichmann parlava, non si percepiva più l'espressione individuale di un uomo, ma cliché e

modi di dire rozzamente contraddittori. Ma ora arriva l'elemento grandioso in questo processo ed è la trasformazione. Il burocrate Eichmann all'improvviso è ridiventato un essere umano. Non appena Eichmann è comparso davanti al giudice, infatti, è avvenuta una vera e propria trasformazione. Quando ha detto: Ero solo un burocrate, il giudice ha replicato: Non è per questo che sei qui, ma perché sei un uomo e perché hai fatto determinate cose di cui ora devi rispondere. È l'unico elemento in tutta questa vicenda che posso definire grandioso, ma nel mio libro non c'è niente al riguardo. Al contrario: il mio intento principale, quando ho scritto il libro su Eichmann, era distruggere la leggenda della *greatness of evil*.» «Ma signora Arendt, è un po' come se qualcuno ammirasse Hitler..» «Ed è così, purtroppo! Con il libro io volevo togliere alle persone l'ammirazione, manifesta o segreta, per i malvagi. Brecht ha fatto ricorso all'unico mezzo appropriato: il riso, sì, i politici malvagi della storia devono essere esposti al riso. Non sono grandi, aveva detto, hanno solo commesso grandi crimini, ed è tutt'altra cosa. La grandezza non c'entra niente.»

«Dice sul serio a proposito del riso?»

«Brecht naturalmente ha creato scandalo, ma io lo considero vero e l'ho sperimentato sulla mia pelle. Quando studiavo i materiali su Eichmann e le tremilaseicento pagine di verbali degli interrogatori, mi veniva da ridere, già, sono scoppiata a ridere varie volte. »

«Ma non è strano... questo riso, intendo? O crede che si possa spiegare attraverso teorie psicoanalitiche, Sigmund Freud e la sua teoria del riso... »

«Devo dissentire, e con forza. Non mi lascio dispensare dalle mie responsabilità né dal riso. A parte questo, non credo che un uomo possa esonerare gli altri dalla responsabilità delle proprie azioni, anche se conoscesse a menadito le più remote teorie psicoanalitiche e riuscisse a scovare per me un'infinità di circostanze che mi portano a essere così e non diversamente. No. Io ho riso di Eichmann e ne riderò ancora, anche tre minuti prima di morire. Bisogna poter ridere, perché questo dimostra la propria padronanza di sé.»⁹

Il piacere che Brecht prova per la pura vitalità permea le sue poesie, disse Hannah Arendt. Allora non sapevo che lei amava recitare, non senza una strizzatina d'occhio, la ballata di Hannah Cash, «che insaponava i gentiluomini». Lo seppi da una lettrice che non solo conosceva Hannah Arendt, ma che compare anche nel romanzo. Io la conobbi solo dopo la pubblicazione del romanzo.

9 Keller, *Quel che sembriamo*, pp. 449-452.

Nel corso dei decenni, Hannah Arendt ha creato ritratti magistrali di persone di cui ha tracciato la vita e i percorsi creativi. Alcuni di essi possono essere letti, almeno in alcuni passaggi, come autoritratti. Il tema è sempre lo stesso: l'attitudine verso il mondo, verso se stessi, verso gli altri e verso la vita in comune sulla terra. Attenta e vigile, con un distacco che rende possibile la critica ma non esclude l'empatia, Hannah Arendt è interessata ai modi individuali di vivere la propria vita – o anche, come nel caso di Adolf Eichmann – di evitare di farlo. Il suo primo ritratto copre un intero libro: *Rahel Varnhagen. Storia di una ebrea*, iniziato quando era ancora in Germania, ma poi scritto durante la fuga e a Parigi, dove visse dopo il 1933. Il manoscritto dovette rimanere in un cassetto per decenni, poiché l'attenzione di Hannah Arendt si spostò su temi storico-politici come il totalitarismo. Quando il libro su Rahel fu finalmente pubblicato alla fine degli anni Cinquanta, l'autrice scrisse nella prefazione:

Non ho mai avuto l'intenzione di scrivere un libro su Rahel, sulla sua personalità, che può essere interpretata e compresa psicologicamente e con categorie che l'autore porta dall'esterno, in un modo o nell'altro (...). Ciò che mi interessava era semplicemente raccontare la storia della vita di Rahel come lei stessa avrebbe potuto raccontarla.¹⁰

Hannah Arendt parla qui di una scelta letteraria: Rahel Varnhagen, raccontata da Hannah Arendt come se fosse lei stessa Rahel. L'autrice ha intrapreso la via della narrazione e questo distingue quel libro dalle comuni biografie e da tutte le altre pubblicazioni della Arendt. Esporsi in modo autentico significa non dover comprimere la propria vita attiva nel corsetto delle consuetudini e delle convenzioni. Solo due anni dopo la pubblicazione della versione inglese del libro su Rahel, Hannah Arendt decise di recarsi a Gerusalemme come cronista di tribunale; questo fu il primo passo verso una vita intensamente esposta, perché come scrittrice del processo, lei stessa faceva parte di un pubblico fortemente mediatizzato. Un anno dopo, il momento era arrivato:

¹⁰ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una ebrea*, a cura di Lea Ritter Santini, Milano, il Saggiatore, 1988, p. 20.

Fig. 2. L'interno del Museo delle donne valdesi. Foto: Gabriella Peyrot.

l'11 aprile 1961, si sedette nell'aula del tribunale dove si apriva il processo ad Adolf Eichmann.

Quel che sembriamo racconta come Hannah Arendt ricostruisce e racconta carriere, sviluppi e atrofizzazioni, ma lotta a lungo con la scrittura e viene anche interrotta più volte, dalla malattia di suo marito Heinrich e da un grave incidente stradale nel 1962. Quando riprese coscienza dopo l'incidente, ancora sdraiata fra i rottami, per prima cosa iniziò a mettere alla prova la sua memoria con poesie in greco, tedesco e inglese e numeri di telefono, per verificare che fosse ancora integra. In quel momento, come avrebbe raccontato in seguito, decise consapevolmente di scegliere la vita piuttosto che la morte. Finalmente, tra il febbraio e il marzo 1963, la sua serie di reportage apparve sulla rivista *The New Yorker* e subito dopo in forma di libro: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Si trattò di una pubblicazione straordinaria sotto molti aspetti. Ne seguì una polemica estremamente carica di emozionalità, che Hannah Arendt ha sempre definito una «campagna», un attacco lanciato dalle organizzazioni ebraiche contro il libro e la sua autrice. Mi colpì il fatto che questa campagna diffamatoria che mirava a zittirla, non sia stata mai messa in discussione, né presa sul serio. Ogni empatia, anche la più elementare, fu negata all'autrice del libro su Eichmann, uno che, secondo l'opinione della Arendt, mancava completamente di empatia. Questo mi ha stupita e indignata. Così ho iniziato a scavare, a chiedere ad Hannah Arendt delle ondate di odio che ha vissuto, del prezzo di quella vita esposta. Ecco un ritaglio di una scena in un albergo in Ticino:

Con gli occhi seguiva Liva che passava lo straccio per la polvere sui mobili. E rivedeva se stessa, la studentessa che era stata. La Hannah di allora era rimasta fresca nella sua memoria, quasi come il minatore di Falun, sepolto dai detriti poco prima di sposarsi. Quarant'anni dopo era ancora in grado di estrarre la giovane donna dal buio cunicolo di quei tempi, illesa e vivace, a differenza dello sposo freddo, che all'improvviso era riapparso alla luce e sotto gli occhi della sua sposa, la quale aveva lasciato cadere le stampelle e aveva allungato le braccia ormai rinsecchite verso il cielo. Senti che Liva sprimacciava i cuscini, lisciava il lenzuolo e portava l'occorrente per pulire in bagno. Ogni fuga impone alla vita una nuova direzione, pensò. Per un istante avvertì l'amarezza, e anche nel ricordo era ancora aspra e pungente. Li aveva visti tutti piegarsi al vento, allora, uno dopo l'altro, gli amici come alberi privi di radici, e le toghe dei professori che svolazzavano allegramente. Tutti quanti avevano ululato con la tempesta. Tranne Karl, che

era rimasto con la sua sposa ebrea. Scosse la testa. *Gleichschaltung* è proprio una parola brutta e smorta. Uniformazione. La parola per il grigiore, lo stesso grigio che c'era sul volto nella gabbia di vetro. Sappiamo forse perché un uomo si lasci rendere così incolore, in tutto e per tutto? Perché qualcuno acconsenta a diventare uno strumento nelle mani altrui? Uno strumento, non importa per cosa, purché io non appartenga più a me e non sia più responsabile di ciò che faccio? No. Nessuno può guardare nell'anima di un altro. Nessuno sa perché un uomo possa non voler più essere quello che è. Dopo Gerusalemme io so di non sapere niente tranne una cosa. Il vero miracolo è lo spirito. Non è un caso infatti che solo i cadaveri siano pallidi, grigi e rigidi! Già, è lo spirito che vive e ci permette di andare avanti e ricominciare sempre da capo. Con tutti i colori che il destino ha posto in una persona.

Ho sviluppato una prospettiva narrativa che invita i lettori a viaggiare con Hannah Arendt e che permette di vivere, gioire e soffrire con lei. Come uccelli, ci sediamo sulla sua spalla, vicino al suo cuore e alla sua testa, e condividiamo la sua esperienza del mondo. Questa forma letteraria mi sembra ben attagliarsi a una donna che si è fatta strada nell'oscurità del suo tempo con acume ed empatia. Chi ha indossato i suoi panni può provare a immaginare e sentire il suo modo di ritrarre altre vite, se non con simpatia, almeno con profonda empatia. Questa facoltà è stata rilevante per lei e ha portato alla parte più profonda del suo confronto con Adolf Eichmann: che cosa succede agli individui all'interno di sistemi totalitari, cosa li spinge a rinunciare alla propria umanità?

Mi sono avvicinata a Hannah Arendt in modo naturale. È successo nei dieci anni in cui, a Bloomington, come professoressa di Studi Germanici alla Indiana University, ho iniziato a fare ricerche su di lei. Entrai a far parte della piccola comunità di lingua tedesca della città universitaria nel Midwest americano, e familiarizzai con i destini degli immigrati di lingua tedesca che erano fuggiti dopo il 1933. Essi costituivano anche il nucleo più antico della comunità tedesca di Bloomington: rifugiati dalla Germania e dall'Austria, la maggior parte dei quali molto anziani, non più appartenenti alla generazione di Hannah Arendt, ma anche ebrei assimilati che ricordavano gli anni della loro infanzia in Europa. I dieci anni trascorsi con questa generazione di tedeschi e austriaci dell'età dei miei genitori mi hanno segnato. Era una comunità satura di storia con cui non sarei mai entrata in contatto senza la cattedra americana. Ho visto sotto una nuova luce anche i miei genitori, nati

rispettivamente nel 1927 e nel 1928, figli della guerra tedesca ed emigrati in Svizzera dopo la guerra.

Nel Midwest, a Chicago, all'inizio degli anni Sessanta Hannah Arendt aveva ottenuto il suo primo incarico permanente come docente. Per diversi anni aveva fatto la spola tra Chicago e New York, dove viveva con Heinrich Blücher dopo il loro arrivo nel 1941. Non si sono mai completamente distaccati dalla comunità di lingua tedesca negli Stati Uniti. Hannah Arendt divenne presto attiva come giornalista, prima in tedesco per il settimanale ebraico *Aufbau*, pubblicato a New York, e poi in inglese. Nel 1943 scrisse il saggio *We Refugees* per il Menorah Journal. Si fece portavoce di coloro che erano fuggiti dalla Germania nazista.

Soprattutto, non ci piace essere chiamati «rifugiati». Ci chiamiamo «nuovi arrivati» o «immigrati». I nostri giornali sono giornali per “americani di lingua tedesca” [...]. Finora i rifugiati erano coloro che erano costretti a cercare rifugio a causa delle loro azioni o delle loro opinioni politiche. È vero che anche noi siamo stati costretti a cercare rifugio, ma non avevamo fatto nulla prima e la maggior parte di noi non si sognava nemmeno di avere idee politiche radicali. Con noi è cambiato il significato del termine “rifugiato”. D'ora in poi, i “rifugiati” sono persone che hanno avuto la sfortuna di arrivare senza un soldo in un nuovo Paese e dipendono dall'aiuto dei comitati per i rifugiati.¹¹

Verso la fine della sua vita, tornò agli inizi, a uno dei suoi primi temi di ricerca, il cosiddetto uomo interiore dell'antropologia cristiana, dai primi cristiani al Medioevo. Ancora una volta, cercava la «*vita dello spirito, in cui mi occupo di me stessa*»¹². La sua esperienza con Adolf Eichmann la motivò a scrivere *La vita della mente*. Nel 1964 aveva detto a Günter Gaus che, durante la sua gioventù e attraverso letture nella biblioteca di casa, filosofia e teologia si erano già «accoppiate in modo tale che le due cose mi appartenevano» – anche se, «in quanto ebrea», non sapeva bene come un tal connubio potesse funzionare. Una persona la aiutò in modo decisivo in questa ricerca: Karl Jaspers, con il quale aveva

11 Hannah Arendt, *Noi rifugiati*, a cura di S. Maletta, Asterios, p. 3, consultabile in <https://www.asterios.it/sites/default/files/NOI%20RIFUGIATI%20STAMPA%20pagine%201-16.pdf>

12 Arendt 1998, p. 81.

scritto la tesi di dottorato sul concetto di amore in Agostino. Il loro legame si interruppe con la sua fuga e i due ripresero a scriversi solo dopo la fine della guerra, quando lei gli mandò pacchi di salsicce e pancetta. Karl Jaspers e Hannah Arendt erano particolarmente in sintonia. La loro ricerca si basava sul dialogo. Quando Karl Jaspers morì nel 1969, Hannah Arendt si recò alle esequie a Basilea e tenne un breve discorso in chiesa.¹³

«Siamo convenuti qui per prendere commiato da Karl Jaspers in comunanza di sentimenti e in quello spazio pubblico che egli ha tanto amato e onorato. Vogliamo annunciare al mondo che qualcosa di prezioso lo ha abbandonato ora che egli – molto vecchio, e dopo una vita benedetta da esiti straordinariamente felici – è uscito di scena. Come lui nessuno parla più, nessuno ha parlato, e nessuno parlerà più nei tempi prossimi a venire. Questo ci permette di misurare ciò che abbiamo perduto, ma non è qui il punto importante. L'importante è che quelli capaci di udire e capire questo linguaggio non divengano meno numerosi. Dietro i suoi libri c'era a Basilea, nella Austraße, una persona con una viva voce e gesti reali. Solo questo, infatti, garantisce che le parole contenute nei libri fossero realtà, e che quanto era reale nel pensiero di Uno poteva essere possibile anche per tutti gli altri. Di tanto in tanto fa la sua comparsa tra noi un individuo che è la quintessenza dell'umanità. Noi non sappiamo che cosa avviene quando un uomo muore. Sappiamo soltanto che egli ci ha lasciato. Ci atteniamo alle opere, e tuttavia sappiamo che le opere non hanno bisogno di noi. Esse sono ciò che uno, morendo, lascia di sé nel mondo; il mondo esisteva prima che costui venisse alla luce, e continua a esistere dopo che egli lo ha abbandonato. Il destino delle opere dipende dal corso del mondo. Ma il semplice fatto che questi libri fossero vita vissuta non fa corpo comune con il mondo. Ciò che in un uomo è la cosa più fuggevole e al tempo stesso la più grande, la parola pronunciata e il gesto compiuto una sola volta, muore con lui. Questo rende necessario il ricordo che di lui conserviamo. Il legame con i morti – questo dobbiamo imparare – e da ciò prendiamo ora l'avvio nel nostro comune lutto».¹⁴

13 Ne ho trovato una registrazione negli archivi della radio svizzera SRF; forma parte del radio feature, ascoltabile online: Hildegard Keller (2022). *Was wir sind und scheinen*. <https://www.srf.ch/audio/passage/was-wir-sind-und-scheinen-unterwegs-mit-hannah-arendt?id=12136343>

14 Keller, *Quel che sembriamo*, p. 493.

In occasione del 50° anniversario della sua morte, ho illustrato *Gli animali saggi* di Hannah Arendt e l'ho pubblicato con una postfazione. Si tratta dell'unica fiaba che ha scritto. Una ragazza parte alla ricerca di un'oca misteriosa. Durante il suo viaggio, incontra animali biblici e mitologici, come il Leviatano, ma la sua ricerca ha inizio su un aereo.

«E così volarono insieme per un intero giorno e un'intera notte, e di ora in ora si avvicinavano sem-pre di più all'oca. Durante la notte la luna brillò tanto bella e luminosa che riuscirono a non per-derla di vista. E la mattina dopo, proprio quando il sole nascente tinse ogni cosa di un rosso in-fuocato, si ritrovarono a pochissima distanza da lei. La bambina disse allora al pilota: «Caro pilota, vola un po' più in alto dell'oca, ti prego, e quando saremo esattamente sopra di lei, io prenderò il mio paracadute e proverò a saltarle in groppa e a volare con lei per vedere dove va. Tu allora potrai tornare a casa e dire ai miei genitori di non preoccuparsi, che ho ancora qualcosa da sbrigare in giro per il mondo ma prima o poi tornerò.».¹⁵

Abstract: Il 4 dicembre 1975 è morta Hannah Arendt (1906-1975). È la protagonista del mio romanzo biografico *Quel che sembriamo* (Guanda, 2023). Prende le mosse dall'estate 1975. Hannah Arendt trascorre un'ultima vacanza in Ticino. Questo è il punto di partenza del mio romanzo che riunisce diversi aspetti di una personalità incredibilmente variegata: quelli più conosciuti, noti, famosi e pubblicamente esposti, e quelli più nascosti che Hannah ha tenuto per sé fino alla fine della sua vita. All'autrice de *La banalità del male* si accompagna la poetessa ancora poco conosciuta e si incontrano anche altri aspetti della sua opera che non trovano più spazio nell'immagine odierna. Le immagini possono sovrapporsi alla realtà e nasconderla, secondo il monito incisivo di Hannah Arendt. In occasione del 50° anniversario della sua morte vorrei ricordarla durante la sua ultima vacanza in un piccolo villaggio italofono.

Hannah Arendt passed away on December 4, 1975. She is the protagonist of my biographical novel, *What We Seem*, which begins in the summer of 1975. Hannah Arendt spends one last vacation in Ticino. This is the point of departure for the novel, which reveals different aspects of a stunningly multifaceted personality. Some aspects were well-known and publicly exposed, while others were kept hidden until the end of her life. The author of *Eichmann in Jerusalem* is accompanied by the little-known poet, and we encounter many other aspects of her work that are no longer seen today as they do not fit in the icon she has become. According to Arendt's incisive warning, images can cover up reality. On the 50th anniversary of her death, I would like to honor her memory by narrating her in her last vacation in a small Italian-speaking village.

15 Hannah Arendt, *Gli animali saggi*, citato in Keller, *Quel che sembriamo*, romanzo, p. 141. Per la versione illustrata: *Die weisen Tiere* di Hannah Arendt e Hildegard Keller, Zurigo, Edition Maulhelden, 2025.

Keywords: romanzo; empatia; biografia narrativa; poesia; Hannah Arendt; Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Adolf Eichmann; Emigrazione; Stati Uniti; Svizzera; Ticino; Nazionalsocialismo; il male; bambini, adolescenti e giovani adulti; novel; empathy; biographical fiction; poetry; Hannah Arendt; Walter Benjamin; ~~Bertolt Brecht~~; Adolf Eichmann; USA; Switzerland; Ticino; National Socialism ; evil; children, teenagers, and young adults.

Biodata: Germanista e ispanista. Docente di Letteratura tedesca all'Indiana University di Bloomington dal 2008 al 2017, oggi insegna Storytelling all'Università di Zurigo e realizza documentari, radiodrammi e performance. Per molti anni ha partecipato come critica letteraria a programmi televisivi in Svizzera, Germania e Austria. *Quel che sembriamo*, il suo romanzo su Hannah Arendt, è stato tradotto in italiano (Guanda, 2023). Fra il 2009 e il 2024 ha tradotto in tedesco l'opera omnia di Alfonsina Storni (5 volumi), scrivendo anche una biografia in due volumi dell'autrice argentina (Edition Maulhelden, Zurigo, 2020-2024). Ha pubblicato la favola *Gli animali saggi*, originariamente scritta da Hannah Arendt, corredandola di numerose illustrazioni e di un epilogo (Edition Maulhelden, 2025).

Germanist and Hispanist. She taught German Literature at Indiana University Bloomington from 2008 to 2017 and now teaches Storytelling at the University of Zurich, while also creating documentaries, radio dramas, and performances. For many years, she took part as a literary critic in television programs in Switzerland, Germany, and Austria. *Quel che sembriamo*, her novel about Hannah Arendt, was translated into Italian (Guanda, 2023). Between 2009 and 2024, she translated the complete works of Alfonsina Storni into German (five volumes) and wrote a two-volume biography of the Argentine author (Edition Maulhelden, Zurich, 2020-2024). She also published *The Wise Animals*, a fable originally written by Hannah Arendt, enriched with numerous illustrations and an epilogue (Edition Maulhelden, 2025).

