

STORIA DELLE DONNE

rivista II/2015

Intolleranze tra religione e geopolitica

Storia delle Donne Rivista Annuale

Direzione

Dinora Corsi (Università di Firenze)

Redazione

Marta Baiardi (Universität Basel), Anna Beltrametti (Università di Pavia), Donatella Bremer (Università di Pisa), Sara Cabibbo (Università Roma Tre), Francesca Di Marco (Università di Firenze), Isabella Gagliardi (Università di Firenze), Elisa Giunchi (Università di Milano), Patrizia Pinotti (Università di Pavia), Chiara Vangelista (Università di Genova), Milka Ventura (Università di Firenze), Itala Vivan (Università di Milano).

Direttrice responsabile

Dinora Corsi

Indirizzo corrispondenza

Dinora Corsi - Storia delle donne

via Antonio Scialoja, 66

50136 - Firenze

e-mail: corsi@unifi.it

www.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 (CCBY 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 2016 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

<http://www.fupress.com>

Indice

Intolleranze tra religione e geopolitica

Editoriale 5

Presente...

DESIRÉE A.L. QUAGLIAROTTI, *Negare l'acqua. La strategia dello Stato islamico per il controllo delle risorse idriche e il diritto all'acqua delle donne nel Vicino Oriente* 15

ALESSANDRA CHIRICOSTA, *Vie femminili di liberazione. Il movimento transnazionale delle bhikkhunī nel Sudest asiatico* 39

ELENA DI PADOVA, *Corpi contesi, corpi negati. La rappresentazione delle donne nel Myanmar dei conflitti interreligiosi* 59

... e passato

CARLA NOCE, *Donne e violenza nella Storia Ecclesiastica e nei Martiri di Palestina di Eusebio* 85

SILVIA MOSTACCIO, *Scrittura e militanza: due stagioni di donne cattoliche nei Paesi Bassi Spagnoli (secoli XVI e XVII)* 109

LUCA BARATTA, *«A Monstrous Regiment of Women»: nascite mostruose come stigma del dissenso religioso delle donne negli anni delle guerre civili inglesi (1642-1652)* 129

ITALA VIVAN, *La presa di parola di Anne Hutchinson. Insubordinazione e conflitto nella giovane America puritana* 163

MARINA CAFFIERO, *I sottili confini tra tolleranza e intolleranza. Dispense matrimoniali e matrimoni "misti" come strumenti di controllo e di integrazione delle minoranze a Roma in età moderna* 193

Editoriale

Intolleranze fra religione e geopolitica

Quando abbiamo cominciato a pensare a questo fascicolo della rivista, il tema tolleranza/intolleranza religiosa ci era sembrato un discrimine plausibile, pur in una dimensione forse un po' manichea, per "guardare", da una prospettiva attenta alle donne, i conflitti in atto nel Vicino Oriente, in Africa e in diverse aree del mondo, tenendo conto delle sfaccettature composite assunte dai significati dei due termini nella lunga durata e degli eventi che ne erano stati genesi e sviluppo. La nostra attenzione agli orrori commessi oggi in nome di un dio o di una religione, e a quelli che hanno accompagnato la storia del mondo e la sua configurazione geo-politica nel corso dei secoli, ci ha spinte successivamente a mettere a fuoco il tema delle intolleranze religiose. E proprio così, *intolleranze religiose*, doveva intitolarsi questo fascicolo. Tuttavia, una più accurata analisi –storica e lessicale– del termine "intolleranza" evidenzia come esso trovi il suo opposto, positivo, nella parola "tolleranza", parola, questa, che ha conosciuto nel tempo uno slittamento semantico tale da avvicinarla fino a renderla quasi contigua al suo contrario. Questo termine significa accettare qualcuno o qualcosa, ma quasi come un peso da tollerare, appunto, non comprendendo per contro la scelta di riconoscere all'altro parità e piena dignità: la via cioè, del riconoscimento e dell'inclusione. E comunque il termine, in campo religioso, ha una tradizione di quasi due millenni in Occidente –a partire dall'Editto di Milano del 313 d.C.– e sempre è stato chiamato in causa dopo lunghi periodi di feroci persecuzioni e di conflitti politici e religiosi.

Di tolleranza, nel vecchio continente attraversato dalla frattura dell'unità cristiana e dalle sanguinose guerre di religione all'inter-

no e all'esterno dei singoli Stati, scrissero con prospettive e accenti diversi Erasmo, Montaigne, Bodin, Locke e Voltaire, denunciando gli orrori dei conflitti e aprendo la via all'ordine westfaliano europeo che sancì la fine della supremazia del potere spirituale su quello temporale: un percorso attraverso cui si sarebbe giunti a proclamare per la prima volta, sempre in nome della tolleranza, il diritto di ogni essere umano alla libertà di opinione e di espressione (*Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, 1789). «La tolleranza, scriveva Voltaire nel *Trattato sulla tolleranza* (1763), è la capacità di sopportare anche ciò che si disapprova. [...] La tolleranza è la voglia di immaginare, commentava quasi due secoli più tardi Hannah Arendt, che un'altra persona possa aver ragione».¹ La tolleranza, scriveva invece Pasolini, «è solo e sempre puramente nominale. Non conosco un solo esempio o caso di tolleranza reale. E questo perché una “tolleranza reale” sarebbe una contraddizione in termini. Il fatto che si “tollerino” qualcuno è lo stesso che lo si “condanni”. La tolleranza è anzi una forma di condanna più raffinata».² Ma prima di tutti loro, una “lezione” esemplare era venuta da un grande filosofo medievale; nel suo *Dialogo fra il filosofo, il giudeo e il cristiano* scritto nel XII secolo, Pietro Abelardo – che attraverso la figura del filosofo rappresenta il musulmano – sviluppava in profondità il tema del “dialogo nella diversità”.³

Non sembri, quanto scriviamo, un superfluo indugiare su questo termine: in nome della tolleranza è stata redatta *The Universal Declaration of Human Rights* (10 dicembre 1948). Ed è altresì vero che fermare l'attenzione sulla valenza assunta nel tempo da questa idea, aiuta a riflettere sull'inadeguatezza del linguaggio e, quindi, sul concetto sfuggente e infido di “intolleranza”; un concetto che, a seconda del punto di vista di chi l'ha adottato e dello spazio geo-politico e culturale in cui è stato o viene utilizzato, assume peso e significato differenti, innescando processi e reazioni che comunque si traducono sempre in atti di sopraffazione e negazione dell'“altro”.

Sulla base di queste riflessioni, e tenendo anche in dovuto conto l'insicurezza che oggi ci governa, oggetto di questo numero della

¹ Michela Marzano, *Papà, mamma e gender*, Novara, De Agostini, 2015, p. 137.

² Pier Paolo Pasolini, *Lettere luterane*, Torino, Einaudi 1976, p. 72.

³ Non bisogna dimenticare che Abelardo vive appena prima dell'arrivo dei testi greco-arabi in Occidente e «può conoscere soltanto le linee generali della nuova cultura che in pochi decenni arriverà nelle scuole d'Europa trasformandone il paradigma culturale, ma tende evidentemente a immaginare il credente musulmano come un pensatore più libero di quanto si sentisse lui, cristiano e perseguitato», cfr. Maria Teresa Beonio Brocchieri Fumagalli, *Abelardo e Boccaccio, maestri di tolleranza*, «Reset», n. 309, 10 novembre 2006.

rivista sono diventati i processi e le azioni che, nella molteplicità dei contesti storico-geografici e nei differenti orizzonti culturali e politici, hanno avuto luogo all'ombra delle religioni, intendendo, cioè, le diverse forme di discriminazione, di repressione, di violenza fisica o verbale, reclusione ed eliminazione in cui si è espressa la differenza religiosa e l'impossibile convivenza fra individui e gruppi di diversa fede.

Cercando di non cadere nella trappola dell'anacronismo per la quale gli avvenimenti del passato sono analizzati alla luce delle categorie interpretative del presente, abbiamo voluto mettere a fuoco nella sezione **Passato** del fascicolo alcune congiunture della storia dell'Occidente in cui le azioni promosse dagli odierni «terroristi in nome di Dio»⁴ sono state appannaggio di individui, gruppi e istituzioni che hanno fatto dell'intolleranza e della volontà di eliminazione –fisica o simbolica– del diverso l'elemento su cui costruire l'identità religiosa di una civiltà, di un impero, di uno stato, di una città. Un percorso nel passato, questo, che se da un canto conferma il legame tra religione, politica, potere e territorialità declinando le diverse forme assunte nel tempo dalla paura dell'alterità e della contaminazione, dall'altro rende evidente la specificità degli scenari che si stanno delineando oggi.

Sul tema delle identità religiose si declinano ormai le violenze politiche e le guerre economiche, e la religione diviene una distorsione, quasi un inganno, la quinta dietro cui si celano altri interessi e altri obiettivi. Ed emerge quanto l'intolleranza possa essere considerata *anche* la scaturigine di ogni ribellione, ma, quel che è più grave, *anche* la fonte delle più grandi ipocrisie. Bisogna quindi riflettere sul come i discorsi religiosi (o i discorsi sulla religione) siano messi al servizio dell'odio, della discriminazione, della violenza chiunque ne sia l'autore, e qualunque sia la loro utilizzazione nel contesto politico, storico e sociale,

nous devons contextualiser, comprendre les rapports de pouvoir, analyser les enjeux politiques qui se cachent derrière un texte, une revendication, ou un acte religieux. [...] Une religion n'est jamais que ce l'on veut bien en faire; et l'islam, comme le christianisme et le judaïsme, est d'abord une réalité plurielle, aux frontières poreuses, faites de négociations, parfois de conflits entre différents courants, à l'interne comme à l'externe.⁵

⁴ Mark Iuerenmeyr, *Terroristi in nome di Dio. La violenza religiosa nel mondo*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 2003².

⁵ *Charlie et nous. Violences religieuses et histoire des religions*, Editoriale della Reda-

In questo gioco di rimandi e differenze fra il passato e il presente, il punto di osservazione della dimensione religiosa e geopolitica delle intolleranze sono state, come si è detto, le donne: i ruoli da esse rivestiti come oggetto di intolleranza, ma anche come soggetto di irriducibile contrasto alla fede dell'altro; la loro autorappresentazione o rappresentazione nello sguardo maschile; le forme assunte dalla loro resistenza o dall'adeguamento all'identità religiosa maggioritaria; le reti di relazioni da esse stabilite all'interno e all'esterno del gruppo culturale e ideologico d'appartenenza. Ciò ha fatto emergere non soltanto la specifica, pesante ricaduta che i conflitti fondati sulla religione hanno avuto e continuano ad avere sulle donne, ma ha messo anche in evidenza come gli aspetti antropologici di ciascuna fede (il rapporto uomo/donna e quello che i due sessi intrattengono con la divinità) diventino strumento identitario e, contemporaneamente, di umiliazione e annientamento dell'altro.

Due elementi vorremmo infine sottolineare a chiusura di questa parte dell'*Editoriale* dedicata a dar conto delle ragioni del tema prescelto e degli approcci progressivi alla sua definizione. Anzitutto non è casuale che la sezione **Passato** del fascicolo abbia come scenario l'Europa e le sue propaggini nord americane, mentre la seconda, dedicata al presente, si allarghi al mondo. Luogo di incubazione di intolleranza religiosa, ma anche di elaborazione dei diritti individuali ed umani, l'Occidente, con le sue religioni di matrice cristiana, si trova oggi a misurarsi su scala mondiale col proprio processo di secolarizzazione e a confrontare il proprio paradigma intellettuale e culturale con altri modelli maturati in aree geografiche segnate dal colonialismo e dal post-colonialismo, che hanno elaborato diversamente il rapporto individuo/comunità. Come ha rilevato recentemente Saba Mahmood, quella promessa della secolarizzazione di tutelare i diritti di tutte le religioni, sulla quale dal Settecento in poi si è plasmato il mondo occidentale, ha esacerbato nel mondo medio-orientale le tensioni religiose e l'ineguaglianza piuttosto che ridurle, dando luogo a violenti e cruenti fenomeni d'intolleranza religiosa.⁶ Abbiamo dunque dato spazio nella sezione **Presente** alle realtà extra-europee attraverso le quali riflettere sulle ragioni e le forme che l'intolleranza religiosa assume in contesti che la globalizzazione ha reso contigui.

zione di «ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions», 2014, n. 6.

⁶ Saba Mahmood, *Religious differences in secular age. A minority report*, Princeton, Princeton University Press, 2015.

In secondo luogo vorremmo evidenziare come il *focus* posto sulle donne in materia d'intolleranza religiosa abbia fatto emergere, nell'estesa dimensione spazio-temporale presa in considerazione, alcune continuità o similarità che sembrano assottigliare le distanze. Nel lungo percorso tracciato dai diversi contributi che dal mondo del primo cristianesimo conducono alle odierne «guerre di religione» all'interno di una medesima fede o di credo differenti e contrapposti, il corpo femminile resta al centro di un crocevia: simbolo di una castità difesa fino al martirio per gli apologeti del cristianesimo dei primi secoli; contenitore di neonato mostruoso, se appartiene ad un'«eretica»; strumento di sopraffazione e negazione delle minoranze religiose da parte dei nazionalismi fondamentalisti. E analoghe assonanze si possono rintracciare nelle forme e negli strumenti di resistenza opposti dalle donne contro la violenza dell'intolleranza, o nelle relazioni da esse create per far udire la loro voce: dalle lettere e dagli scritti che circolano nell'Europa moderna alle reti telematiche transnazionali della contemporaneità.

Nel corso dei secoli violenze, sopraffazioni e guerre in nome di una religione hanno prodotto in molte parti della terra povertà, miseria e grandi migrazioni di popoli, fenomeni, questi, di cui oggi sta facendo esperienza anche l'Europa, percorsa da quanti fuggono da fame e stragi. Le azioni messe in atto per alterare gli equilibri geopolitici trovano, infatti, un fertile terreno di propaganda e di consenso nella difesa di un'identità religiosa: tali operazioni diventano lo strumento per impoverire e annientare in nome di un dio o di una tradizione gli uomini e le donne che non ne accettano i dettami. È quanto avviene anche per il controllo dell'acqua, il cui accaparramento forzoso diventa una ragione sufficiente per “assetare” intere popolazioni e scatenare guerre specialmente in quelle aree in cui le fonti idriche sono condivise fra più stati. Già dal secolo scorso alcuni conflitti che sembravano alimentati dalla diversa religione avevano in realtà motivazioni politiche ed economiche; e l'ormai insostenibile conflitto israelo-palestinese ci mostra come una delle sue cause risieda nella non equa divisione delle scarse risorse idriche dell'area. A questo focolaio di tensione ormai storica, potremmo dire, si è aggiunto in tempi più recenti quello fra gli stati dell'antica Mesopotamia –diversi per etnie e religioni– ai quali si è sommato, terzo elemento dirompente, il cosiddetto Stato islamico. Più pericolosa potrebbe però diventare anche la situazione dell'Africa centrale, dove il conflitto per le risorse idriche ha già avuto il suo esordio con l'ascesa di Boko Haram, organizzazione terroristica jihadista sunnita diffusa nel nord della

Nigeria. La connessione fra la penuria d'acqua e le efferatezze della milizia islamista che assalta villaggi, fa esplodere chiese e rapisce ragazze nel nord del paese, è cresciuta in parallelo all'agonia del Lago Ciad, prosciugato dal calo delle piogge e dai prelievi crescenti. Il dato è stato messo in evidenza dall'economista Jacob Zenn⁷ e da altri analisti che hanno rilevato come la povertà e la disperazione dei 30 milioni di persone che vivono intorno al grande bacino abbia creato un terreno fertile tanto per il proselitismo che per l'azione terroristica di Boko Haram, provocando nel contempo grandi emigrazioni e violenze contro le giovani donne che vanno a scuola: rapite, costrette a convertirsi all'islam o ad essere vendute come schiave.⁸

E il diritto delle donne all'istruzione è negato anche in altri stati islamici, come ricordano le vicende di Malala Yousafzai, la giovane pakistana premio Nobel per la pace 2014, che reclama diritti civili nel suo paese e il diritto delle donne di andare a scuola, gli stessi diritti per cui lottano, ormai da decenni, le donne afgane della Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA).⁹

Anche a non voler guardare, si capisce che i tempi che stiamo vivendo «sono tempi davvero pericolosi», scrive Martha Nussbaum.¹⁰ Già nel 2012 la filosofa statunitense ragionava sulla “nuova intolleranza” rivolta alla paura dell'islam e manifestava il bisogno di approntare strumenti capaci di portarci oltre gli scontri di civiltà. L'opinione di Nussbaum è netta e dichiarata fin dalle pagine iniziali:

La situazione attuale impone con urgenza un esame autocritico che porti alla luce le radici delle orribili paure e sospetti che stanno deturpando tutte le società occidentali. [...] E d'altronde la paura, per quanto sia valida e addirittura essenziale in un mondo effettivamente pericoloso, costituisce in sé uno dei maggiori pericoli all'esistenza [...] ed è una 'preoccupazione offuscante': un'intensa concentrazione su di sé che getta gli altri nell'ombra.¹¹

⁷ Jacob Zenn è un analista di African and Eurasian Affairs for The Jamestown Foundation in Washington, vedi il suo *Boko Haram. Recruitment, financing, and arms trafficking in the Lake Chad region*, «Combating Terrorism Center», 31 October 2014; cfr. anche Alex Saragosa, *Quando i conflitti per l'acqua diventano guerra*, «il venerdì di Repubblica», 20 febbraio 2015.

⁸ Boko Haram: da una locuzione *hausa* che letteralmente significa «l'istruzione occidentale è proibita».

⁹ Vedi fra l'altro Friba of RAWA, *Life sketch of martyred Meena, founding leader of RAWA*, «Storia delle Donne», 2008, n. 4, p. 21-34.

¹⁰ Martha C. Nussbaum, *La nuova intolleranza. Superare la paura dell'islam e vivere in una società più libera*, tr. it. Milano, il Saggiatore, 2012, p. 228.

¹¹ *Ibidem*, pp. 20 e 67.

E conclude:

il clima attuale di paura mostra che gli individui si lasciano allontanare troppo facilmente dai buoni valori e dalle leggi giuste in periodi di reale insicurezza e di minaccia. I nostri tempi sono davvero pericolosi.¹²

La sua sarà una risposta etica alla politica della paura.¹³

Certo è che «le democrazie si trovano davanti a una sfida storica: sono in grado, si chiede Julia Kristeva, di affrontare questa crisi del bisogno di credere e del desiderio di sapere che il coperchio della religione non tiene più a freno, e che va a toccare il fondamento del legame fra esseri umani stranieri? L'angoscia che ci inchioda in questi tempi di eccessi con crisi economica e sociale sullo sfondo esprime la nostra incertezza davanti a questa posta in gioco colossale».¹⁴

Alle voci delle due note intellettuali sembra interessante aggiungere il punto di vista di una economista ed esperta di terrorismo internazionale, Loretta Napoleoni. Partendo dal presupposto che la religione non è l'elemento culturale distintivo del Califfato, «semmai un pretesto per farne motivo di sterminio», Napoleoni sostiene che la strategia dello Stato islamico è quella di «rappresentare per i musulmani sunniti ciò che Israele è per gli ebrei: uno stato nella loro antica terra rioccupata in tempi moderni; un potente stato confessionale che li protegga ovunque essi si trovino». Una «terra promessa» da raggiungere è una seduzione che attrae uomini e donne che vivono in Occidente e li «chiama» ad arruolarsi nell'esercito dello Stato islamico. È un messaggio potente e al «tempo stesso seducente anche per chi vive all'estero, i giovani musulmani europei e americani, che lottano per integrarsi in una società occidentale che offre sempre meno opportunità alle giovani generazioni future».¹⁵

¹² *Ibidem*, p. 228.

¹³ Martha Nussbaum ha in effetti scritto un libro dedicato alle *political emotions*, intese come ideali che devono guidare la politica in una società che sia depurata dalle tossine del disgusto, dell'intolleranza, della paura, del profitto, vedi il suo *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

¹⁴ Julia Kristeva, *Stranieri a noi stessi*, testo tratto dalla *lectio magistralis* che la scrittrice ha tenuto al Suq Festival di Genova il 22 giugno 2015 (testo anticipato da «la Repubblica», 17 giugno 2015).

¹⁵ Loretta Napoleoni, *Isis. Lo stato del terrore*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 17.

Non sappiamo molto del ruolo delle donne “chiamate” alla fondazione del Califfato, non sappiamo se esse abbiano accettato, o accettino, di diventare del tutto attrici del fenomeno in atto. E quasi niente sappiamo della *question d'un jihad au féminin*, sulla quale il contributo non pervenuto di una studiosa –strettamente innervato alle vicende del presente– avrebbe potuto fornire alcuni dati e qualche spunto di riflessione. Ci restano invece molto vive, e innumerevoli, le testimonianze delle donne che hanno subito abusi e violenze dai guerriglieri dell'Is o perché appartenenti a quella parte dell'islam avversa, o perché ribelli al destino che gli uomini del Califfato hanno scelto per loro. Viene in mente la denuncia davanti al Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite, nel dicembre scorso, di Nadia Murad Basee Taha, una giovane irachena della minoranza yazida, che ha commosso il mondo: la ragazza è stata per tre mesi nelle mani degli jihadisti come bottino di guerra, insieme ad altre centinaia di donne e bambini scambiati come regali.

Si salda qui la duplice aberrazione, quella delle donne proprietà degli uomini e quella delle violenze sulle donne come tattica militare. Human Rights Watch (HRW) denuncia come la violenza sessuale correlata ai conflitti militari sia un elemento fondamentale dell'ideologia e funzionale a gruppi estremisti come Boko Haram e dello Stato islamico. Le ignobili pratiche di guerra che usano le donne come bersaglio e la violenza sessuale come tattica militare appartengono da sempre, purtroppo, alla storia dell'umanità; gli stupri di massa nei conflitti armati sono stati e sono tuttora una potente e strategica arma di guerra per terrorizzare e distruggere il nemico –o l'etnia considerata nemica– violando, umiliando, annientando le donne del nemico e la comunità di appartenenza.¹⁶

E tuttavia nel variegato panorama della presenza femminile sugli scenari di guerra non ci sono solo le donne jihadiste o le vittime dei jihadisti, molte sono le donne in prima linea con i guerriglieri curdi a combattere contro l'Is. Degna di attenzione è la testimonianza di una di loro, Nessrin Abdalla, la donna che prima di imbracciare il fucile è stata *la* giornalista Nessrin Abdalla, ed ora è una comandante delle Ypj, un'unità militare esclusivamente femminile che, assieme ai guerriglieri curdi, combatte in prima linea

sulle montagne di Kobane, in Siria, per contrastare l'avanzata

¹⁶ Si veda in proposito il recente volume a cura di Simona La Rocca, *Stupri di guerra e violenze di genere*, Roma, Ediesse, 2015.

dell'Is e costruire un nuovo modello sociale basato su confederalismo democratico, centralità del ruolo della donna, autodifesa ed economia ecologica: “Abbiamo chiesto a chiunque sostegno e armi per sconfiggere l'Is”. Ma i jihadisti non sono l'unico nemico: sono costanti, infatti, gli attacchi dell'esercito turco, nel silenzio generale dell'Europa.¹⁷

La scelta di questa donna e le idee per le quali ha imbracciato il fucile dicono molte cose a noi donne e uomini dell'Occidente. Ci dicono quanto sia imprescindibile considerare il radicalismo islamista come conflitto mortale fra modernità e arcaicità specialmente, per noi occidentali, per quanto riguarda la libertà delle donne; ci dicono la non accettazione della struttura patriarcale e tribale delle società umane in favore della concezione dei diritti e dei doveri fondata sull'individuo; ci dicono la volontà delle donne di ogni latitudine di vivere come persone e non come proprietà degli uomini; ci dicono che è buona pratica l'intolleranza per ogni tolleranza verso la sudditanza delle donne; ci dicono che

rispettare la “diversità” delle culture quando implica sottomissione della donna e oscurantismo clericale, non è “di sinistra” ma solo sciagurato tradimento dei suoi valori di giustizia e libertà. Incivile viltà.¹⁸

Ci dicono infine che i branchi di uomini che hanno molestato e aggredito a Colonia le donne che festeggiavano in piazza il Capodanno, lo hanno fatto consapevoli di sfidare una rappresentazione della civiltà occidentale, la libertà delle donne di muoversi nello spazio pubblico:

Ciò che è successo a Colonia richiede che la libertà e la dignità delle donne sia messa al centro non solo di grandi dichiarazioni di principio, o usata con la contrapposizione noi-loro, ma delle

¹⁷ Egidio Giordano, *Donna e Comandante. La rivoluzione di Nessrin in prima linea contro l'Is*, «MicroMega», 2015, n. 8, p. 71.

¹⁸ Paolo Flores d'Arcais *La guerra del sacro. Terrorismo, laicità e democrazia radicale*, Milano, Raffaello Cortina, 2015; «Il cosiddetto stato islamico è una guerra contro la modernità illuminista e contro ciò che dalla modernità illuminista in poi è stato promesso: una democrazia coerente, radicale, di sovranità uguale per tutti. Il fondamentalismo islamico lancia la propria sfida globale contro questa modernità illuminista», è quanto ha sostenuto Paolo Flores d'Arcais al quinto incontro del ciclo *Religioni e intolleranza*, Genova, Palazzo Ducale Fondazione per la Cultura, 15 febbraio 2016.

pratiche quotidiane, di una pedagogia formale ma anche diffusa, a partire da una seria autocritica sulle troppe sottovalutazioni messe in atto quando in gioco è la libertà delle donne, la loro volontà di abitare lo spazio pubblico e di non sottomettersi in quello privato.¹⁹

Non possiamo avviare una riflessione, impossibile al momento, sui fatti accaduti e che continuano ad accadere, non ne abbiamo le risorse e gli strumenti e, comunque, deve esserci fedele compagno l'impegno di non lasciarci troppo oscurare dalle ombre che ci sovrastano, così come non possiamo indulgere nel bisogno, talvolta vivo, di tornare alle nostre radici, anche per dire che siamo andati più avanti, è vero, ma di certo per ri-trovare la sicurezza delle origini, "luogo" conosciuto che ci appartiene, che è "nostro". Il luogo in cui fermarsi a riflettere, a farci antiche domande e tentare nuove risposte su dignità, rispetto, diritti, uguaglianza, libertà, democrazia, libertà religiosa o libero esercizio della religione. E soprattutto ripartire: senza più il fardello dell'intolleranza, della paura, del profitto.

Le curatrici
Sara Cabibbo e Dinora Corsi

¹⁹ Chiara Saraceno, *La libertà delle donne*, «la Repubblica», 8 gennaio 2016.

DESIRÉE A.L. QUAGLIAROTTI

Negare l'acqua.

*La strategia dello Stato islamico per il controllo delle risorse idriche
e il diritto all'acqua delle donne nel Vicino Oriente*

Introduzione

L'acqua è una risorsa rinnovabile ma scarsa, nel senso che è una risorsa finita che si muove attraverso un ciclo senza fine, il ciclo idrologico. Questo significa che il pianeta contiene la stessa quantità di acqua di 2000 anni fa, quando la popolazione mondiale era appena il 3% di quella attuale.

In un contesto di ineguale distribuzione della risorsa, di crescita demografica, di vincoli economici e tecnologici per la sua valorizzazione e, soprattutto, in uno scenario in cui iniziano a manifestarsi gli effetti legati al cambiamento climatico, l'acqua assume sempre più il ruolo di variabile strategica in grado di alterare gli equilibri geopolitici tra paesi e all'interno dei singoli Stati per il controllo della risorsa. In tale scenario aumenta, quindi, il potenziale di tensione legato all'uso dell'acqua così come aumenta la molteplicità dei ruoli che può giocare la risorsa in eventuali conflitti. Nel 2012, la Comunità di Intelligence degli Stati Uniti ha pubblicato uno studio sulle possibili guerre innescate dall'acqua. Secondo il rapporto, il pericolo di conflitti idrici sarà ancora basso nei prossimi 10 anni ma è destinato ad acuirsi a partire dal 2030 a causa dell'aumento della popolazione mondiale che domanderà sempre più acqua e della simultanea diminuzione della disponibilità idrica globale determinata dagli effetti del cambiamento climatico.¹ Aumento della temperatura, inonda-

¹ ICA, *Global Water Security*, IC-coordinated paper, February, 2012.

zioni, fusione dei ghiacciai e precipitazioni più scarse avranno un impatto sulla quantità e sulla qualità idrica. Questi fattori, combinati con povertà, tensioni sociali e debolezza istituzionale, contribuiranno a incrementare il livello di instabilità in diversi paesi. Il rapporto individua le potenziali aree idroconflittuali nel Nord Africa, in Medio Oriente e nell'Asia meridionale, indicando otto fiumi le cui acque nei prossimi anni potrebbero essere utilizzate come leva di potere per affermare interessi nazionali. Tra questi vi è il bacino del Tigri e dell'Eufrate, area in cui si concentrano tutti i fattori che rendono l'acqua un elemento potenziale di conflitto. Qui, ai vincoli geomorfologici e all'aumento della frequenza e dell'intensità delle ondate di siccità a causa del cambiamento climatico, si associa una forte pressione antropica sulle risorse. Questi elementi amplificano lo squilibrio tra domanda e offerta di acqua, alimentando un deficit strutturale che ha portato nel corso degli ultimi anni a una vera e propria crisi idrica. Inoltre, la condivisione delle fonti idriche tra Stati caratterizzati da diverse componenti etniche e religiose e l'ingresso di nuovi attori nel controllo della risorsa a seguito dell'auto-proclamazione dello Stato islamico (Is), acuiscono il livello di rivalità per lo sfruttamento della risorsa. Il nuovo ordine idropolitico disegnato dall'espansione dell'Is, ne limita infatti l'accesso da parte delle fasce più deboli delle popolazioni. Particolarmente penalizzate sono le donne a cui viene quotidianamente affidato il ruolo di gestire le scarse risorse idriche e di allocarle tra i diversi usi. Il controllo da parte del califfato delle grandi dighe lungo il corso dei due fiumi, l'utilizzo dell'acqua come strumento di pressione e il conseguente deterioramento qualitativo e quantitativo della risorsa, aumentano la quantità di lavoro che le donne devono impiegare per la raccolta e la distribuzione dell'acqua, minacciano la sicurezza alimentare, compromettono le condizioni igienico-sanitarie e amplificano il divario di genere all'interno delle popolazioni.

Il bacino idrografico del Tigri e dell'Eufrate e la disputa per il controllo della risorsa

Il bacino del Tigri e dell'Eufrate è un bacino idrico internazionale di circa 880.000 km² geograficamente e politicamente condiviso tra 6 stati: Turchia (22%), Siria (11%), Iraq (46%), Iran (19%), Arabia Saudita (1,9%), Giordania (0,03%).

L'Eufrate nasce sui rilievi tra il lago Van e il Mar Nero dove riceve le acque da due affluenti –il Murat e il Karasu– che, incontrandosi, danno origine al corso superiore del fiume. Dopo aver percorso circa

1.230 km in territorio turco, l'Eufrate entra in Siria a Karkamis e, attraversati per 710 km gli altopiani siriani, continua il suo percorso in terra irachena per altri 1.060 km. Il Tigri nasce da un piccolo lago montano nel Tauro orientale esterno, nell'Armenia turca, e scorre lungo le regioni curde. Segna per circa 50 km il confine tra la Siria e la Turchia e, per un breve tratto, quello tra Siria e Iraq. Entrato in territorio iracheno (che attraversa quasi parallelamente all'Eufrate a cui è collegato con numerosi canali di irrigazione), bagna le città di Mosul, Samarra e Baghdad. A Bassora i due fiumi si congiungono dando origine ad un unico corso, lo Shatt al-Arab, che dopo circa 190 km e dopo aver accolto le acque del fiume Karun, originario del territorio iraniano, sfocia nel Golfo Persico con un grande delta (Fig.1). L'Eufrate contribuisce ad alimentare questo bacino idrico fornendo circa 32 miliardi di m³ all'anno. Di questi, il 90% proviene dalla Turchia, mentre il restante 10% dalla Siria. Per quanto riguarda il Tigri, il valore medio del flusso idrico annuale è di 52 miliardi di m³. La Turchia contribuisce a fornire il 40%, mentre l'Iraq e l'Iran contribuiscono rispettivamente con il 51 e il 9% (Tab. 1).²

Fig. 1 Bacino del Tigri e dell'Eufrate



Fonte: <<http://www.waterandfoodsecurity.org/scheda.php?id=112>>

² ESCWA-BGR, *Euphrates River Basin, Inventory of Shared Water Resources in Western Asia*, 2006; ESCWA-BGR, *Tigris River Basin, Inventory of Shared Water Resources in Western Asia*, 2006.

Tab. 1 *Contributo idrico per paese (%)*

Paesi	Eufrate	Tigri
Turchia	90	40
Siria	10	
Iraq		51
Iran		9

Fonte: <http://www.transboundarywaters.orst.edu/research/case_studies/Tigris-Euphrates_New.htm>

La disputa idrica all'interno del bacino del Tigri e dell'Eufrate coinvolge tre paesi da tempo in competizione tra loro per l'accaparramento delle acque condivise: Turchia, Siria e Iraq. La Turchia, paese a monte, sostiene di avere la piena sovranità su tutte le acque che scorrono entro i propri confini, mentre Siria e Iraq, paesi a valle, rivendicano il principio di "corso naturale" e "diritto storico" sulle acque utilizzate dalle popolazioni della Mesopotamia fin dagli albori dell'antichità.

Il contenzioso idrico tra i paesi rivieraschi ha radici relativamente recenti ed è legato alla dissoluzione dell'Impero Ottomano e alla fine di quella unità politica che, fino ad allora, aveva scongiurato ogni potenziale conflitto nell'area. La divisione di questo impero multi-etnico e multi-religioso comportò anche la fine del controllo del sistema idrico da parte di un'unica autorità e la sua frammentazione tra le nuove entità statali che si vennero a formare. Nel nuovo scenario idropolitico, l'Iraq, nonostante la sua posizione di paese rivierasco inferiore, godeva di un rapporto privilegiato con le acque dei due fiumi, utilizzandole in maniera pressoché esclusiva dal momento che Turchia e Siria facevano ancora scarso affidamento sui flussi irregolari dei due fiumi per mancanza di soluzioni tecniche adeguate in grado di controllarne la portata.³ Per diversi anni lo sfruttamento delle risorse idriche si è mantenuto su livelli sostenibili

³ L'Iraq è stato il primo paese a utilizzare in maniera intensiva le acque del Tigri e dell'Eufrate. Nel corso dei secoli aveva sviluppato una fitta rete di canali di irrigazione sotterranei e, a partire dalla fine del XIX secolo, promosse un programma di irrigazione su larga scala attraverso il ripristino e la rimessa in opera di una serie di canali e condutture risalenti al periodo babilonese. Alla vigilia della Prima Guerra Mondiale venne costruita la prima opera di sbarramento sull'Eufrate, la diga a Hindiya, seguita nel 1951 da quella di Ramadi-Habbaniya allo scopo di controllare le piene stagionali e incrementare le aree irrigue, cfr. Ali Çarkoğlu,

per tutti e tre i paesi rivieraschi. La rottura di questo equilibrio si è verificata a partire dagli anni '60 del secolo scorso ed è strettamente correlata ai progressi fatti nel settore dell'ingegneria idraulica, ovvero alla possibilità di realizzare grandi dighe e vasti sistemi irrigui allo scopo di valorizzare e utilizzare l'acqua disponibile per la produzione di energia idroelettrica e lo sviluppo dell'agricoltura.

L'evento decisivo che ha portato all'inaugurazione di una nuova fase nelle relazioni tra i paesi fu la decisione da parte di Siria e Turchia di costruire i primi sbarramenti lungo il corso dell'Eufrate.⁴ Nel 1966 la Turchia iniziò i lavori per la costruzione della diga di Keban e due anni dopo la Siria inaugurò i lavori per la diga di Tabqa. Entrambe le dighe vennero terminate nel 1975, al termine di un periodo di forte siccità che rese particolarmente difficoltoso e potenzialmente conflittuale il riempimento simultaneo dei due bacini artificiali. L'Iraq accusò la Siria di aver ridotto la portata dell'Eufrate a livelli insostenibili, mentre la Siria attribuì la responsabilità al paese a monte del bacino, la Turchia. La penuria idrica condusse i due paesi arabi sull'orlo di un conflitto scongiurato grazie alla mediazione dell'Unione Sovietica e dell'Arabia Saudita che riuscirono a far concludere nel 1975 un accordo bilaterale ufficioso con il quale la Siria si impegnava a utilizzare solo il 40% delle acque del fiume, permettendo all'Iraq di accedere al restante 60%.⁵ Da allora vennero intrapresi diversi tentativi di negoziato tra i paesi dell'area, tra cui quello di costituire un organismo tecnico *ad hoc*, il *Comitato tecnico congiunto (JTC)*, con il ruolo di stabilire un sistema equo di ripartizione delle acque del bacino ma, nonostante gli sforzi, non si riuscì mai a giungere a un accordo finale. Il fallimento di un sistema trilaterale per la gestione comune del bacino innescò una sorta di circolo vizioso caratterizzato da un gioco a somma zero, in cui l'acqua prelevata da un paese contribuiva a penalizzare la disponibilità idrica a valle, alimentando una forte pressione sulle risorse ed esacerbando la tensione tra paesi per il controllo delle fonti idriche.

Intanto l'Iraq inaugurò nel 1985 due dighe, la diga di Mosul, sul Tigri, la più grande del paese e la principale fornitrice di energia idroelettrica, e quella di Fallujah, sull'Eufrate, mentre due anni

Mine Eder, *Domestic concerns and the water conflict over the Euphrates-Tigris River Basin*, «Middle Eastern Studies», 31, 2001, n. 1, pp. 41-71.

⁴ <http://www.transboundarywaters.orst.edu/research/case_studies/Tigris-Euphrates_New.htm>.

⁵ Carmine Gianluca Ansalone, *La guerra per l'acqua in Medio Oriente. Il caso del Bacino del Tigri e dell'Eufrate*, Dossier «InfoMedi», 2000, n. 8.

dopo terminò i lavori della diga di Haditha, sempre sull'Eufrate. In quello stesso anno la Turchia siglò un accordo nel quale concedeva un afflusso medio annuo di 500 m³ al secondo alla Siria che a sua volta si impegnava a trasferirne il 58% all'Iraq. Obiettivo dell'accordo, in realtà, era quello di mitigare le potenziali tensioni con in paesi a valle prima del compimento di due dighe, quella di Karakaya nel 1987 e quella di Ataturk nel 1992. Entrambe le dighe erano parte integrante di un progetto più ampio, il *Grande progetto anatolico* (Gap) varato nel 1977 con il fine di promuovere lo sviluppo socio-economico dell'area sud-orientale del paese attraverso un piano integrato e multifunzionale che riducesse il divario socio-economico tra le regioni occidentali e quelle meno sviluppate dell'est del paese.⁶ Secondo gli esperti la realizzazione di questo progetto, che dovrebbe terminare nel 2020, rischia di compromettere profondamente l'approvvigionamento idrico di Siria ed Iraq, con una possibile riduzione della portata dei due fiumi pari al 50% (Fig. 2).

Fig. 2 Il progetto Gap



Fonte: <<http://www.kurdishherald.com/issue/005/article03.php>>

⁶ Il Gap è un progetto di vastissime dimensioni che interessa un'area complessiva di 75.000 km², quasi il 9,5% della superficie totale del paese, dove vivono circa 6 milioni di persone di cui soltanto il 9% è costituito da Turchi, mentre la parte restante è composta soprattutto da Curdi e da altre minoranze. Esso prevede la costruzione di 22 dighe e 19 centrali idroelettriche e un sistema di irrigazione per la messa a coltura di un'area di circa 1,7 milioni di ettari, cfr. I.Ç.H. Olcay Uenver, *Southeastern Anatolia Project (GAP)*, «Water Resources Development», 13, 1997, n. 4, pp. 453-483).

Con la realizzazione del Gap, l'acqua divenne la variabile esplicativa dell'evoluzione dei rapporti della Turchia, sia all'interno dei propri confini, in particolare tra il governo di Ankara e la comunità curda, sia all'esterno, con Siria e Iraq. Sul piano interno, la realizzazione del Gap era strettamente legata alla questione curda celando, dietro all'esigenza di una maggiore integrazione dell'area sud-orientale nel tessuto socio-economico del paese, obiettivi politici ben precisi: mitigare le ostilità della minoranza curda attraverso un grande progetto di sviluppo; incrementare il controllo dello Stato sul Kurdistan settentrionale e sulle risorse naturali di cui è estremamente ricco; indebolire l'identità curda attraverso la frammentazione del territorio determinata dalla costruzione dei grandi bacini artificiali. Per quanto riguarda i rapporti esterni, la Turchia, pur impegnandosi ad assicurare agli altri Stati un flusso costante di acqua, non ha mai riconosciuto al Tigri-Eufrate lo *status* giuridico di bacino idrico internazionale. Siria e Iraq hanno, quindi, cercato di tutelare i propri interessi idrici sfruttando gli strumenti di pressione più efficaci contro la potenza turca: questione curda e sicurezza energetica. La Siria ha offerto appoggio logistico e finanziario alle basi del PKK e asilo politico al leader del Partito dei Lavoratori del Kurdistan Abdullah Ocalan, fino alla firma dell'Accordo di Adana nel 1998, nel quale il paese si impegnava a non offrire più sostegno ai separatisti curdi in cambio di un maggiore quantitativo di acqua. L'Iraq, invece, ha tentato di tutelare la propria sicurezza idrica utilizzando la forte dipendenza petrolifera di una Turchia da sempre assetata di energia.

L'uso dell'acqua come strumento di pressione appartiene, quindi, alla storia dell'area condizionando le relazioni tra paesi e all'interno dei singoli paesi.

La gestione delle risorse idriche tra vincoli ambientali e pressione umana

Nel bacino del Tigri e dell'Eufrate, alle tensioni esterne in termini di allocazione delle risorse idriche condivise, si associano le dinamiche interne legate ai forti vincoli geo-climatici e ad un uso non sostenibile dell'acqua che amplificano il divario tra domanda e offerta idrica soprattutto nei paesi a valle, Siria e Iraq. Le precipitazioni scarse e concentrate in alcuni periodi dell'anno e gli elevati tassi di evaporazione non garantiscono un apporto idrico omogeneo, stabile e sufficiente a soddisfare una domanda in continua crescita.

Secondo le stime della Fao, la Siria presenta una disponibilità idrica pro-capite che si attesta intorno agli 800 m³ annui, valore

che si pone al di sotto della soglia minima di 1000 m³ pro-capite individuata dalla Banca mondiale come necessaria per soddisfare il fabbisogno idrico della popolazione e dei diversi settori produttivi. Inoltre il paese è caratterizzato da una forte pressione antropica sulle risorse idriche disponibili, come emerge da un indice di sfruttamento che raggiunge quasi il 100%. L'eccessivo sfruttamento delle risorse idriche è determinato soprattutto dalle ricadute di una politica agricola varata a partire dagli anni '60 che ha posto in secondo piano i criteri di efficienza economica, di sostenibilità ambientale e di tutela della risorsa. L'esigenza di espandere le aree coltivabili e di aumentare la produzione di colture ritenute "strategiche" dal punto di vista economico e commerciale ma a elevata intensità idrica, come il frumento, il cotone e la canna da zucchero, ha favorito un modello di gestione della risorsa prevalentemente orientato all'incremento dell'offerta idrica realizzato attraverso la costruzione di grandi infrastrutture idrauliche e di sistemi di pompaggio che hanno contribuito al deterioramento del patrimonio idrico del paese. Tra il 1985 e il 2010 l'area irrigua è più che raddoppiata passando da 651.000 ettari a 1.350.000 ettari, mentre la percentuale di acqua allocata al settore agricolo ha raggiunto il 90%.

La crisi idrica che affligge l'Iraq è maggiormente legata agli aspetti qualitativi della risorsa. Nonostante il paese presenti una disponibilità pro-capite (2387 m³) più che sufficiente a garantire la sicurezza idrica della popolazione, gran parte delle riserve idriche sono inutilizzabili ai fini potabili e irrigui a causa del forte deterioramento qualitativo determinato non solo dalla sua posizione di paese a valle, ma soprattutto da una protratta instabilità politico-economica che ha caratterizzato gli ultimi decenni di vita del paese. Lo sfruttamento intensivo dell'acqua e l'uso eccessivo di fertilizzanti e pesticidi in agricoltura da parte dei paesi a monte hanno contribuito a incrementare il tasso di salinità e il livello di inquinamento delle acque dei due fiumi. Anche i conflitti hanno gravato pesantemente sull'ambiente iracheno, sia direttamente, a causa della pressione esercitata dalle attività belliche, sia indirettamente, attraverso le migrazioni interne e la distruzione del sistema di gestione delle risorse. In particolare, la distruzione e la mancata manutenzione dei sistemi fognari e degli impianti per il trattamento delle acque reflue hanno provocato la contaminazione delle fonti superficiali e sotterranee e la diffusione di malattie a trasmissione idrica.

La penuria idrica legata alla forte pressione umana sulle risorse ha amplificato il grado di vulnerabilità dei paesi agli effetti del

cambiamento climatico.⁷ A partire dal 2006 Siria e Iraq hanno registrato la più forte ondata di siccità della storia contemporanea che, secondo gli esperti, è strettamente correlata al surriscaldamento globale di origine antropica. L'incremento delle temperature medie e il calo delle precipitazioni hanno accelerato il processo di desertificazione determinando la perdita di vaste zone coltivabili, il calo delle rese agricole, la riduzione delle aree adibite a pascolo e il deterioramento quantitativo e qualitativo dell'acqua. L'impatto della siccità è stato più grave in Siria a causa della maggiore esposizione del paese alla variabilità climatica legata alla forte dipendenza della produzione agricola dalle precipitazioni (i due terzi dell'agricoltura siriana è pluviale) e agli elevati tassi di sfruttamento delle risorse idriche. La rottura dell'equilibrio ambientale, innescata dal peggioramento del quadro climatico in un contesto di scarsità idrica, è avvenuta simultaneamente alla rottura degli equilibri economici determinata dalla transizione della Siria da un modello di economia pianificata a un modello di "economia sociale di mercato". Il duplice obiettivo di mitigare il forte debito pubblico e di avviare un processo di liberalizzazione economica allo scopo di integrare l'economia siriana nel sistema globale e accelerare l'ingresso del paese nel WTO, ha spinto il governo, a partire dal decimo piano quinquennale (2006-2010), ad abolire i sussidi statali e a ridurre le misure di sostegno al settore agricolo. Il calo della produzione agricola determinato dalle condizioni climatiche sfavorevoli e la politica di abolizione dei sussidi hanno spinto verso l'altro i prezzi dei prodotti agricoli di base, con picchi che hanno sfiorato il 180%, acuendo il livello di insicurezza alimentare delle fasce più deboli della popolazione.⁸ La crisi agricola ha provocato l'esodo di 1,5 milioni di agricoltori che sono stati costretti ad abbandonare le loro terre riversandosi nei centri urbani. Il deterioramento delle condizioni socio-economiche e, soprattutto, l'incapacità del governo di gestire la crisi, hanno contribuito ad alimentare il malcontento nei confronti del regime di Assad.⁹

⁷ Caitlin E. Werrell, Francesco Femia (eds), *The Arab spring and climate change*, The Center for Climate and Security, Washington, February 28, 2013.

⁸ Colin P. Kelley et al., *Climate change in the Fertile Crescent and implications of the recent Syrian drought*, «Proceeding of the National Academy of Sciences», 112, 2015, n. 11.

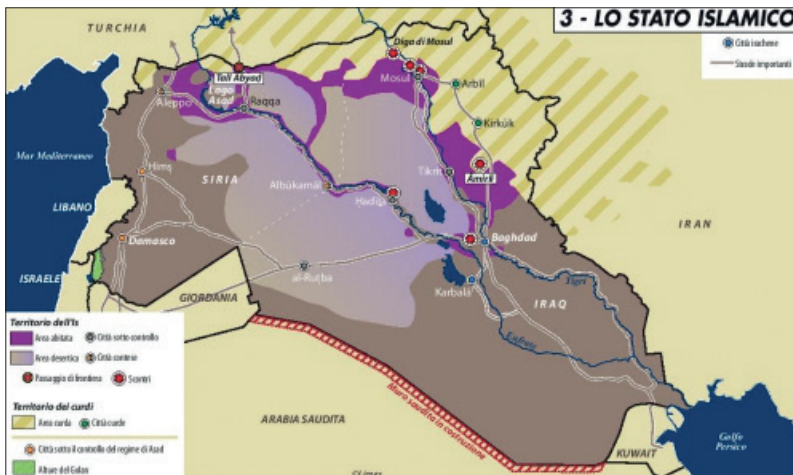
⁹ Eugenia Ferragina, Désirée A. L. Quagliarotti, *Gli effetti delle dinamiche globali sui paesi mediterranei*, in Eugenia Ferragina (a cura di), *Rapporto sulle economie del Mediterraneo. Edizione 2015*, Bologna, il Mulino, 2015, pp. 203-240.

In uno scenario di forte instabilità interna innescata dalla interrelazione di diverse variabili ambientali, socio-economiche, politiche e religiose, lo Stato Islamico (Is) ha trovato terreno fertile per realizzare il sogno jihadista di unificare i territori a maggioranza sunnita in un unico grande stato sotto le rigide regola della Shari'a.

Lo Stato Islamico e il nuovo ordine idropolitico del bacino del Tigri e dell'Eufrate

Lungo l'ormai inesistente confine siriano-iracheno, il califfato ha conquistato lo spazio geografico che si estende lungo due direttrici: quella che dalla Siria nord-orientale attraversa la valle dell'Eufrate fino ad arrivare a Falluja, nel centro dell'Iraq; quella che, attraverso la piana di Ninive, in Iraq, raggiunge il corso del Tigri fino a Mosul. Dall'analisi della mappa che traccia il percorso logistico-militare dell'Is, emerge che la politica espansionistica del califfato segue i vuoti creati dall'implosione dei suoi nemici ponendosi l'obiettivo strategico di consolidare il controllo sul territorio e sulle popolazioni attraverso il controllo di risorse strategiche: terre fertili, riserve petrolifere e, soprattutto, acqua (Fig. 3).

Fig. 3 *Espansione dello Stato Islamico*



Fonte: <<http://www.limesonline.com/lo-stato-islamico-minaccia-lequilibrio-idropolitico-in-siria-e-iraq/66934>>

In una regione arida come quella mediorientale, caratterizzata da scarsità di precipitazioni, temperature elevate, presenza di fonti

idriche condivise tra più paesi e frequenti ondate di siccità, l'acqua diventa un'arma non convenzionale in grado di assumere il duplice ruolo di obiettivo e di strumento di tattiche e strategie di guerra. Attualmente la sicurezza idrica e la stabilità dell'area sono fortemente minacciate dai continui assalti alle infrastrutture idriche da parte delle diverse fazioni coinvolte nel conflitto. Allo stesso tempo, i miliziani del califfato utilizzano l'acqua non solo per rafforzare il proprio potere attraverso il controllo di una risorsa fondamentale per lo sviluppo socio-economico e la sopravvivenza delle popolazioni, ma anche per fini strettamente legati alle loro strategie militari. L'Is, a seconda dell'ubicazione geografica della diga, gestisce il sistema delle chiuse nella regolazione della portata dei corsi d'acqua per provocare migrazioni forzate delle comunità sciite e creare zone cuscinetto allo scopo di impedire l'accesso delle forze filo-governative o di favorire il passaggio dei miliziani verso aree strategiche.

La fase del controllo delle infrastrutture idrauliche lungo il corso del Tigri e dell'Eufrate da parte del califfato è stata inaugurata nel 2013 con l'occupazione della diga di Tabqa. Questo sbarramento dall'altezza di 60 m e la lunghezza di 4,5 km, ha un'elevata importanza strategica legata non solo alla sua posizione di diga a monte del flusso dell'Eufrate che scorre in territorio siriano, ma anche perché rappresenta il principale bacino di stoccaggio idrico del paese, riserva fondamentale per lo sviluppo delle aree irrigue nella zona nord-orientale e per la fornitura di energia idroelettrica alla città di Aleppo. Inoltre, secondo le autorità americane e britanniche, la diga di Tabqa viene utilizzata dai capi dell'organizzazione terroristica come nascondiglio per la sua valenza di sito inattaccabile poiché la distruzione di questa imponente opera idraulica a seguito di un bombardamento provocherebbe un disastro ecologico in Iraq e una catastrofe umanitaria in Siria.¹⁰

Tra il 2013 e il 2014 il califfato aveva esteso il proprio controllo su gran parte della Valle dell'Eufrate attraverso la conquista delle principali dighe ubicate lungo il corso del fiume, dal confine turco-siriano fino alla diga di Falluja, in Iraq. Per quanto riguarda il Tigri, invece, l'Is non è riuscito a imporre il suo dominio sulle strutture strategiche del fiume a causa della resistenza delle forze curde ira-

¹⁰ Secondo Ariel Ahram dell'Università della Virginia, «Se la diga venisse distrutta, gran parte dell'Iraq verrebbe inondato, mentre metà della Siria resterebbe senza elettricità. Un disastro ecologico da un lato e una catastrofe umanitaria dall'altro» <<http://www.mirror.co.uk/news/world-news/isis-chiefs-hiding-enormous-dam-7219847>>.

chene (Fig. 4).¹¹ Nell'agosto del 2014 i miliziani avevano occupato la più grande infrastruttura idraulica dell'Iraq e la quarta di tutto il Medio Oriente, la diga di Mosul.

Fig. 4 *Controllo delle risorse idriche da parte dello Stato islamico*



Fonte: <<http://www.limesonline.com/lo-stato-islamico-minaccia-lequilibrio-idropolitico-in-siria-e-iraq/66934>>

La diga è estremamente importante per l'economia e l'assetto politico dell'Iraq non solo per la fornitura di acqua e la produzione di energia idroelettrica, ma anche per essere considerata un'arma potenzialmente capace di provocare la morte di centinaia di persone.¹² Sin dalla sua costruzione la diga ha richiesto una costante attività di manutenzione poiché parte della sua infrastruttura è stata costruita su un deposito di gesso, un minerale che si scioglie a contatto con l'acqua.¹³ Secondo gli esperti, la potenzialità distruttiva

¹¹ Francesco Ventura, *Lo Stato Islamico minaccia l'equilibrio idropolitico in Siria e Iraq*, «Limes», 2014, n. 9, *Le maschere del Califfo*.

¹² Nel 2006 uno studio del corpo del genio dell'esercito americano ha definito la diga di Mosul una delle più pericolose al mondo.

¹³ Dal 2007 vengono effettuate continue iniezioni di cemento per evitare un cedimento della diga.

dell'onda che si genererebbe in caso di crollo della diga è stata paragonata a un'arma di distruzione di massa il cui impatto coinvolgerebbe l'intera valle del Tigri fino a Baghdad, distante quasi 350 km. Dopo circa due settimane dall'occupazione, i peshmerga curdi, con l'aiuto dell'aviazione statunitense, sono riusciti a riprendere il controllo dell'impianto che attualmente è monitorato in maniera assidua anche grazie al supporto tecnico e militare dell'Italia.

Nonostante molte dighe siano state riconquistate, l'ingresso dell'Is nel sistema di controllo e di gestione delle acque del Tigri e dell'Eufrate e il ruolo di fattore strategico che ha giocato la risorsa all'interno di un conflitto che coinvolge una molteplicità di attori e interessi, hanno profondamente trasformato l'assetto idropolitico del bacino. Il bacino del Tigri e l'Eufrate non è più considerato come un unico sistema idrografico dal momento che l'Eufrate è condiviso tra Turchia, Is e Iraq, mentre il Tigri tra Turchia, Governo Regionale Curdo (Krg) e Iraq. Il controllo dell'Iraq è limitato all'area centro-meridionale, dove si trova a gestire un flusso estremamente ridotto e instabile condizionato dalle scelte di politica idrica varate dai paesi a monte. Il paese maggiormente penalizzato in termini di disponibilità idrica è la Siria che, fortemente indebolita dalla guerra civile, ha perso il controllo sia del flusso dell'Eufrate presso il confine turco-siriano a causa della presenza dei miliziani dell'Is, sia del breve tratto del Tigri che bagna l'area nord-orientale del paese, dove sono attive le forze curde. L'unico attore ad aver consolidato la propria posizione idrostrategica nel sistema di gestione delle acque transfrontaliere è la Turchia che, nel tentativo di indebolire le capacità operative del califfato, ha ulteriormente ridotto il flusso idrico a valle contribuendo ad aggravare la penuria idrica dei due paesi rivieraschi, Siria e Iraq.¹⁴

Il diritto all'acqua delle donne tra pressione antropica, siccità e conflitto

L'instabilità politica in Siria e Iraq ha innescato una vera e propria crisi umanitaria. Gli ultimi dati del 2015 descrivono uno scenario economico in progressivo disfacimento a causa dell'impatto dei conflitti e della presenza del califfato sui livelli di produzione e di consumo. Inoltre danni e interruzioni alle attività industriali e alle produzioni agricole, in aggiunta alle sanzioni imposte a livello internazionale, hanno ridotto la presenza di investitori stranieri e

¹⁴ *Ibidem.*

comportato una severa flessione delle esportazioni. La guerra ha avuto effetti devastanti anche su aspetti fondamentali del benessere sociale quali l'educazione, l'assistenza sanitaria e l'accesso alle risorse da parte delle popolazioni, fattori che influiscono negativamente sul livello di sviluppo umano dei paesi¹⁵. Come emerge dall'ultimo rapporto dell'United Nations Development Programme (UNDP), mentre l'Iraq ha mostrato un incremento dell'Indice di sviluppo umano (ISU) che tra il 2010 e il 2014 è passato dallo 0,638 allo 0,654, la Siria ha registrato nello stesso periodo un peggioramento di tutti gli indicatori alla base del calcolo dell'ISU riportando il paese ai livelli di valore degli anni 90'(0,594).¹⁶ Il conflitto ha, inoltre, contribuito ad amplificare i divari di genere come si rileva dai dati relativi all'Indice di sviluppo di genere (ISG) che misura i risultati raggiunti dall'ISU considerando anche le disuguaglianze esistenti tra uomo e donna (Tab. 2).

L'ISG mostra una crescente sperequazione in entrambi i paesi legata soprattutto alle forti ineguaglianze di genere nel livello di istruzione e di Pil pro-capite. Questa condizione di inferiorità e di discriminazione della donna che è andata deteriorandosi negli ultimi anni per le tensioni geopolitiche in cui versa l'area, è confermata anche dell'*Indice di disuguaglianza di genere (IDG)* che per la Siria e l'Iraq mostra valori superiori alla media mondiale a causa soprattutto del basso livello di istruzione della donna che influisce negativamente anche sulla possibilità di partecipare alla vita politica del paese e di accedere al mercato del lavoro (Tab. 3).¹⁷

¹⁵ UNHCR (Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati), *Considerazioni in materia di protezione internazionale riguardanti le persone che fuggono dalla Repubblica Araba Siriana, Aggiornamento III*, ottobre 2014.

¹⁶ Oltre agli indicatori che si riferiscono alla sola crescita economica (come il prodotto nazionale lordo), che nulla dicono in termini di squilibri e contraddizioni che stanno dietro alla crescita, l'UNDP utilizza dal 1990 un nuovo indicatore di sviluppo umano, l'ISU o HDI nell'acronimo inglese che tiene conto dei seguenti fattori: il reddito, rappresentato dal prodotto interno lordo (Pil) individuale, il livello di sanità, rappresentato dalla speranza di vita alla nascita, il livello d'istruzione, rappresentato dagli anni medi di istruzione (anni che una persona con più di 25 anni ha dedicato all'istruzione) e dagli anni previsti di istruzione (anni previsti di istruzione per un bambino di 5 anni in tutta la sua vita). Per ogni Paese, ognuno di questi 3 fattori è espresso da un numero compreso tra 0 e 1, dove 0 corrisponde al valore fissato più basso e 1 al valore fissato più alto.

¹⁷ L'IDG è costruito sulla base del tasso di mortalità materna, cioè il numero di donne morte di parto o durante la gravidanza ogni 100.000 nati vivi; del tasso di fertilità adolescenziale, cioè il numero di nascite da donne tra 15 e 19 anni ogni 1000 donne della stessa età; della percentuale di seggi parlamentari occupati da donne; della percentuale della popolazione adulta femminile (più di 25 anni) che ha

Tab. 2 *Indice di sviluppo di genere in Siria, Iraq e paesi arabi*

	Indice di sviluppo di genere (ISG)	Indice di sviluppo umano (ISU)		Aspettativa di vita alla nascita (Anni)		Anni previsti di istruzione (Anni)		Anni medi di istruzione (Anni)		Pil pro-capite (2011 PPP \$)
		Donna	Uomo	Donna	Uomo	Donna	Uomo	Donna	Uomo	Uomo
Paesi	2014	2014	2014	2014	2014	2014	2014	2014	2014	2014
Iraq	0,787	0,561	0,712	71,7	67,2	8,7	11,4	5,1	7,7	23.515
Siria	0,834	0,520	0,623	76,5	64,0	12,2	12,3	5,4	7,4	4.523
Paesi arabi	0,849	0,611	0,719	72,7	68,8	11,6	12,3	4,9	6,9	24.985
Mondo	0,924	0,670	0,725	73,7	69,5	12,2	12,4	6,2	7,9	18.373

Fonte: UNDP, Human Development Report 2015.

Tab. 3 *Indice di disuguaglianza di genere in Siria, Iraq e paesi arabi*

	Indice di disuguaglianza di genere	Tasso di mortalità materna (Numero di donne morte ogni 100.000 nati vivi)	Tasso di natalità adolescenziale (numero di nascite da donne tra 15 e 19 anni ogni 1000 donne)	Seggi parlamentari (% occupata da donne)	Popolazione con livello di istruzione secondaria (% di popolazione adulta > 25 anni)		Tasso di partecipazione al mercato del lavoro (% di popolazione > 15 anni)	
					Donne	Uomini	Donne	Uomini
Paesi	2014	2013	2010/2015	2014	2005-2014	2005-2014	2013	2013
Iraq	0,539	67	68,7	26,5	27,8	50,2	14,9	69,8
Siria	0,533	49	41,6	12,4	29,5	40,5	13,5	72,7
Paesi arabi	0,537	155	45,4	14,0	34,7	47,6	23,2	75,3
Mondo	0,449	210	47,4	21,8	54,5	65,4	50,3	76,7

Fonte: UNDP, Human Development Report 2015.

Crisi umanitaria e divari di genere sono, inoltre, esacerbati dal mancato accesso a risorse fondamentali per il benessere sociale, in primo luogo l'acqua. La penuria idrica innescata da scarsità fisica, eccessivo sfruttamento, siccità e perdita di controllo della risorsa, penalizza i settori economici maggiormente dipendenti dalla fornitura idrica, come quello agricolo e colpisce in maniera discriminatoria le minoranze etniche, le forze filogovernative e le fasce più deboli della popolazione nelle aree ritenute rilevanti per la realizzazione degli obiettivi strategici dell'Is. Dall'interrelazione delle diverse variabili emerge che sono proprio le donne dedite alle attività agricole nella Siria nord-orientale e nelle zone paludose dell'Iraq meridionale ad essere particolarmente vulnerabili a una situazione di scarsità idrica e maggiormente esposte a quei fattori che nel corso degli anni hanno contribuito al deterioramento qualitativo e quantitativo delle risorse idriche. Sebbene l'importanza del coinvolgimento della donna nella gestione dell'acqua sia stata riconosciuta a livello mondiale e nonostante l'acqua sia strettamente collegata alla vita femminile, permane in questi paesi una forte sperequazione di genere in termini di coinvolgimento delle donne nella fase decisionale e di accesso alla risorsa.¹⁸

La Siria nord-orientale, in seguito alla realizzazione della diga di Tabqa e alla creazione del bacino artificiale del lago di Assad, è divenuta il granaio dal quale provengono i due terzi della produzione agricola totale. In questa regione le donne svolgono un ruolo determinante in termini di sicurezza idrica e sicurezza alimentare. Esse, infatti, oltre a raccogliere, gestire e utilizzare l'acqua nella vita comunitaria e nella preparazione di cibo, rappresentano circa la metà della popolazione rurale, offrendo un importante contributo all'economia agricola grazie al lavoro di semina, di raccolta e di trasformazione dei prodotti agricoli. La sicurezza alimentare della popolazione siriana è fortemente dipendente dalla portata del fiume Eufrate e dal regime delle precipitazioni dal momento che la produzione agricola deriva dalla stretta combinazione dell'agricoltura irrigua e pluviale. La realizzazione del progetto GAP in Turchia e l'eccessivo sfruttamento della risorsa hanno ridotto in maniera so-

conseguito un livello di istruzione secondaria e dal tasso di partecipazione femminile alla forza lavoro (più di 15 anni).

¹⁸ A partire dal 1977 con la *Water Conference* delle Nazioni Unite a Mar del Plata, l'*International Drinking Water and Sanitation Decade* (1981-90) e l'*International Conference on Water and the Environment* di Dublino nel 1992, è stato riconosciuto esplicitamente il ruolo centrale che ha la donna nelle politiche di gestione e tutela dell'acqua.

stanziale il flusso idrico a valle. Il fiume Eufrate che rappresenta il 65% della disponibilità idrica del paese, ha registrato una fortissima riduzione della portata che è passata da una media di 30 miliardi di m³ nel periodo 1938-1973 a una di circa 23 miliardi di m³ nel periodo 1990-2010. Ciò ha provocato un abbassamento del livello del lago Assad di circa 6 metri con gravi ripercussioni sull'agricoltura irrigua e sulle condizioni di vita della popolazione rurale. La penuria idrica ha reso la Siria nord-orientale particolarmente vulnerabile alla siccità. Tra il 2007 e il 2008 l'area ha registrato un calo medio delle precipitazioni annue del 50% che ha determinato una riduzione delle rese del 32% nelle aree irrigue e del 79% nelle aree pluviali. A causa della bassa produttività agricola, la produzione di grano è passata da una media stagionale di 4,7 milioni di tonnellate a una di 2,1 milioni di tonnellate, costringendo il paese a importare grano per la prima volta dopo 15 anni. La forte dipendenza del paese dalle importazioni cerealicole si è verificata in un periodo in cui, a causa della crisi alimentare globale, i prezzi internazionali delle derrate agricole erano più che raddoppiati. Lo scarso livello delle precipitazioni ha interessato anche il biennio 2008-2009 mentre, nei due anni successivi, il regime delle precipitazioni è stato caratterizzato da una forte irregolarità, con 55 giorni consecutivi di assenza di pioggia nel periodo compreso tra febbraio e marzo.¹⁹

Dato lo stretto legame esistente tra ruolo delle donne, sicurezza idrica e sicurezza alimentare, la popolazione rurale femminile ha visto peggiorare le proprie condizioni di vita a causa della siccità e della penuria idrica. Fonti non ufficiali hanno registrato una sperequazione di genere in termini di accesso alla risorsa.²⁰ Inoltre, il deterioramento del quadro climatico è stato accompagnato da una massiccia migrazione di uomini che sono stati costretti ad abbandonare le zone rurali per riversarsi nelle città in cerca di occupazione, lasciando alle donne il compito di prendersi cura delle famiglie e del proprio appezzamento agricolo in un contesto di forte scarsità idrica. L'incremento del tasso di urbanizzazione ha acuito le tensioni sociali legati all'utilizzo delle risorse, finendo per penalizzare anche le donne residenti nelle aree urbane. Con lo scoppio della rivolta è aumentato in maniera esponenziale il numero delle donne non aventi accesso all'acqua. In questa fase la correlazione tra crisi

¹⁹ Usda, *Syria: Wheat Production in 2008/2009*.

²⁰ Strategic Foresight Group, *The hydro-insecure crisis of survival in the Middle East*, Mumbai, India, 2014.

idrica e deterioramento della condizione femminile è divenuta più stringente poiché è aumentato il numero delle donne capofamiglia a seguito del coinvolgimento delle componenti di sesso maschile nel conflitto, mentre la disponibilità di acqua è stata fortemente penalizzata dagli effetti cumulativi della guerra e dalla strategia di controllo idrologico da parte dell'Is che hanno portato alla distruzione di infrastrutture e a continue interruzione del servizio idrico.²¹ La conquista delle dighe di Tashrin, Tabqa e Baath hanno avuto come obiettivo quello di sfruttare le risorse idriche per alimentare le centrali elettriche destinate a fornire energia alla città di Raqqa, roccaforte siriana dei jihadisti. Ciò ha ridotto di un terzo la portata dell'Eufrate provocando una forte carenza d'acqua nella Siria nord-orientale e l'interruzione dei rifornimenti idrici alla città di Aleppo. Una valutazione condotta dall'Unicef in Siria ha rilevato che nelle zone colpite dal conflitto, la fornitura di acqua disponibile è un terzo rispetto ai livelli pre-crisi, mentre la percentuale di acque reflue depurate è diminuita drasticamente, passando dal 70% al 35%.²² Questi fattori hanno aumentato l'incidenza delle malattie a trasmissione idrica a cui sono particolarmente esposti donne e bambini che risiedono nei campi profughi. Inoltre, la mancanza di fonti di reddito e il simultaneo aumento delle tariffe idriche, limitano l'accesso alla risorsa a larghe fasce delle popolazioni. La carenza di acqua legata al conflitto ha peggiorato le condizioni di vita delle donne che si trovano costrette a soddisfare le esigenze idriche proprie e delle proprie famiglie facendo ricorso a fonti idriche sempre più distanti, fattore che aumenta la quantità di lavoro che devono impiegare per la raccolta, conservazione e distribuzione dell'acqua e i rischi legati al tragitto che devono percorrere in aree caratterizzate da un elevato grado di conflittualità. L'instabilità politica, la mancanza di servizi di base e la perdita di mezzi di sussistenza hanno, inoltre, amplificato il fenomeno delle migrazioni forzate alimentando una forte pressione sulle risorse nelle aree considerate temporaneamente più sicure.

²¹ Nella città di Aleppo, nel nord della Siria, dove i combattimenti hanno paralizzato la stazione di pompaggio per mesi, l'UNICEF ha registrato, nel 2015, ben 18 interruzioni deliberate della fornitura idrica. In alcuni villaggi i rubinetti sono rimasti a secco fino a 17 giorni di fila, e per oltre un mese in alcuni quartieri urbani, Unicef, *Water and Sanitation Services in Syria Severely Disrupted by Conflict*, 8 febbraio 2013.

²² Le interruzioni di energia elettrica, la carenza di carburante, la mancata manutenzione della rete idrica a causa dell'insicurezza e i danni alle infrastrutture sono stati individuati come i principali fattori del continuo peggioramento della situazione idrica.

A pagare il prezzo della penuria idrica è anche la componente femminile delle popolazioni che vivono nelle zone umide dell'Iraq meridionale dove la donna svolge un ruolo di primo piano nel tessuto sociale contribuendo allo sviluppo del sistema agricolo, alla tutela delle risorse naturali e alla conservazione e valorizzazione della cultura, dei saperi e delle tradizioni locali. Queste paludi rappresentano un ambiente unico sia dal punto di vista naturalistico che storico-culturale. Fino agli anni '80 del secolo scorso, la superficie complessiva delle paludi era di circa 20.000 km² ripartita in tre macro-aree: le paludi centrali, situate tra il Tigri e l'Eufrate, le paludi di Hammar nel sud dell'Eufrate e le paludi di Hawize, ad est del Tigri. Oltre a rappresentare l'ecosistema delle zone umide più esteso di tutta la regione centroasiatica occidentale e a costituire l'*habitat* di numerose specie animali e vegetali, le paludi sono abitate dai *Ma'dan*, conosciuti come gli "arabi della palude" che hanno sviluppato nel corso dei secoli un sistema socio-culturale completamente incentrato sulla palude e sulla tutela dell'ecosistema. In questo contesto la donna partecipa attivamente alla costruzione dei villaggi, alla produzione agricola, all'allevamento del bestiame e alla pesca attraverso metodi tradizionali di sfruttamento dell'ambiente che sono divenuti parte integrante dei ritmi naturali dell'area. Le tribù locali vivono sull'acqua e utilizzano la pianta dominante nell'acquitrino, la *Phragmites australis*, che viene raccolta principalmente dalle donne come materiale per costruire case e isole galleggianti, come prodotto commerciale e mangime per gli animali. Le donne, inoltre, si dedicano alla coltivazione del riso, alimento base della dieta locale e all'allevamento di ovini e bovini. Nel corso degli anni l'ecosistema delle paludi ha subito un lungo processo di trasformazione. Le prime bonifiche iniziarono nel corso degli anni '50 allo scopo di aumentare le aree coltivabili e facilitare gli scavi petroliferi, ma fino all'inaugurazione dell'era delle grandi dighe e all'intervento di Saddam Hussein, la riduzione della superficie paludosa è stata piuttosto contenuta. Il processo di degrado si è amplificato a partire dal 1981 con lo scoppio della guerra tra Iran e Iraq, quando Saddam Hussein iniziò a prosciugare l'area utilizzata dai guerriglieri iraniani come nascondiglio. L'opera di bonifica si intensificò dopo la Prima Guerra del Golfo per arginare la grande rivolta sciita nel sud del paese contro la dittatura baathista. Il flusso del Tigri e dell'Eufrate venne deviato, ingabbiato in dighe, sbarramenti e canali determinando il prosciugamento del 90% del territorio e costringendo gli arabi della palude a lasciare le loro terre e il loro stile di vita tradizionale. Solo dopo l'invasione americana del 2003 si iniziò a ripristinare gradualmente l'*habitat*

originale attraverso progetti di cooperazione tra le comunità locali e la comunità internazionale. Nonostante il piano di protezione e di risanamento abbia consentito di recuperare il 50% della superficie originale, l'antico ecosistema continua a essere minacciato dagli effetti del cambiamento climatico e dalle opere di sbarramento lungo i corsi idrici. Secondo gli esperti, le forti ondate di siccità che hanno colpito il paese negli ultimi anni hanno nuovamente determinato una riduzione della superficie del 20%, mentre il flusso minimo di circa 30,6 miliardi di m³ proveniente dall'Eufrate necessario per soddisfare la domanda idrica della regione, si è più che dimezzato a causa degli sbarramenti dei paesi a monte. Allo stesso tempo, la portata del Tigri si è ridotta del 20% per effetto della deviazione degli affluenti che alimentano il fiume da parte dell'Iran. Inoltre, i canali costruiti da Hussein hanno interrotto il ciclo naturale dell'acqua che in primavera, grazie alla piena stagionale, consentiva di eliminare gli accumuli di sale nelle paludi. Il forte incremento del tasso di salinità, unito all'inquinamento chimico, continuano a procurare considerevoli danni all'ecosistema, distruggendo i raccolti, decimando i capi di bestiame e riducendo il patrimonio ittico. Attualmente il controllo dell'Is sulle riserve idriche del paese ha ulteriormente contribuito al prosciugamento delle aree paludose. Nel 2014 i miliziani dell'Is con la chiusura delle dighe di Fallujah e di Ramadi, hanno provocato un'inondazione a valle verso la fascia di territorio intorno a Abu Ghraibe e hanno ridotto le forniture idriche alle provincie sciite meridionali irachene di Najaf, Karbala, Nassiriya e Bassora.

L'acqua può essere considerata, quindi, un elemento che incide in modo significativo sulle differenze di genere in un contesto di crisi innescato dall'effetto cumulativo di diversi fattori antropici: cambiamento climatico, forte pressione umana sulle risorse, instabilità politica e scarsa capacità di adattamento al rischio ambientale

Considerazioni conclusive

La "questione idrica" nei paesi a valle del Tigri e dell'Eufrate è particolarmente complessa poiché ai vincoli geomorfologici e climatici si associa una forte pressione umana sulle risorse. Questi fattori amplificano lo squilibrio tra domanda e offerta di acqua alimentando un *deficit* strutturale che ha portato nel corso degli anni a una vera e propria crisi idrica. Inoltre, la condivisione delle fonti idriche tra stati in tensione tra loro per numerosi nodi geopolitici irrisolti, acuisce il livello di rivalità tra paesi a monte e a valle per lo sfruttamento della risorsa. La penuria idrica ha aumentato la vulnerabilità dei

paesi all'ondata di siccità che negli ultimi anni ha colpito la regione mediorientale e, allo stesso tempo, ha incrementato il valore strategico dell'acqua e il suo potenziale uso di arma non convenzionale nell'attuale contesto di forte instabilità politica.

Come emerge dalla ricostruzione storica della disputa per l'acqua all'interno del bacino, l'utilizzo e lo sfruttamento delle risorse idriche da parte dei paesi rivieraschi per promuovere i propri interessi nazionali, hanno provocato un forte deterioramento qualitativo e quantitativo della risorsa amplificando il livello di conflittualità all'interno dell'area. La crisi idrica è stata acuita dalle forti ondate di siccità che hanno colpito il Medio Oriente a partire dal 2006 che, a causa dell'incapacità dei governi nazionali di elaborare strategie di adattamento, hanno condizionato la stabilità politica soprattutto in quei paesi che presentano una maggiore vulnerabilità agli effetti del cambiamento climatico. Diversi studi attribuiscono alla siccità in Siria un ruolo non marginale nell'escalation delle tensioni sociali che hanno portato allo scoppio della guerra civile nel 2011. Con la proclamazione dell'Is e il controllo da parte dei miliziani dei centri nevralgici per la fornitura idrica, l'acqua assume un ruolo multifunzionale rappresentando allo stesso tempo un efficace strumento di controllo delle popolazioni, un elemento fondamentale per attuare strategie militari e, infine, un'arma da guerra capace di colpire in maniera discriminatoria le comunità sciite e i gruppi filo-governativi. L'utilizzo non sostenibile della risorsa, le interruzioni volontarie della fornitura idrica e la sommersione o il prosciugamento di vaste aree geografiche hanno ulteriormente aggravato le condizioni di vita delle popolazioni, esponendo soprattutto le donne a un forte rischio di insicurezza idrica.

Il caso del Tigri e dell'Eufrate mostra come il cambiamento climatico possa agire da moltiplicatore di minacce e possa incrementare in maniera esponenziale il valore strategico di una risorsa naturale come l'acqua quando ai vincoli ambientali si associano altri fattori di destabilizzazione. In un contesto di condivisione delle fonti idriche tra più stati in conflitto per numerosi nodi geopolitici irrisolti, di mancanza di cooperazione tra paesi rivieraschi, di forte pressione umana sulle risorse, di scarsa capacità di adattamento dei governi nazionali ai rischi ambientali, la siccità ha contribuito ad accentuare il livello di tensione all'interno dell'area, mentre l'acqua ha assunto un ruolo di primo piano nel cambiamento degli equilibri di potere. La penuria idrica, oltre ad aggravare la crisi umanitaria in corso, contribuisce ad amplificare il divario di genere in termini di gestione e di allocazione della risorsa.

Abstract: In un contesto di ineguale distribuzione delle risorse idriche, di crescita demografica e di sviluppo economico, l'acqua assume sempre più il ruolo di variabile strategica in grado di alterare gli equilibri geopolitici soprattutto in quelle aree in cui le fonti idriche sono condivise tra più paesi. Obiettivo dell'articolo è quello di analizzare il contenzioso idrico del bacino del Tigri e dell'Eufrate dove la storica disputa per la gestione e l'accaparramento delle acque condivise tra Turchia, Siria e Iraq è acuita dall'effetto del cambiamento climatico e dall'ingresso di nuovi attori nel controllo della risorsa. L'aumento della frequenza e dell'intensità dei periodi di siccità amplifica il gap tra domanda e offerta idrica mentre il nuovo ordine idropolitico disegnato dall'espansione dello Stato Islamico, limita l'accesso alla risorsa da parte delle fasce più deboli delle popolazioni. Particolarmente penalizzate sono le donne a cui viene quotidianamente affidato l'arduo compito di gestire le scarse risorse idriche e di allocarle tra i diversi usi. Il controllo da parte dello Stato islamico delle grandi dighe lungo il corso dei due fiumi, l'utilizzo dell'acqua come strumento di pressione e il conseguente deterioramento qualitativo e quantitativo della risorsa, non solo aumentano la quantità di lavoro che le donne devono impiegare per la raccolta e la distribuzione dell'acqua ma minacciano la sicurezza alimentare e la salute loro e delle loro famiglie.

In a context of unequal distribution of water resources, population growth and economic development, water increasingly plays the role of strategic variable able to alter the geopolitical balance especially in those areas where water sources are shared by several countries. This article aims to analyze the Tigris-Euphrates basin dispute where the historical contention over the management and the exploitation of water shared by Turkey, Syria and Iraq is exacerbated by the effect of climate change and the entry of new players in the control of the resource. The increased frequency and intensity of drought amplifies the gap between water supply and demand while the new hydrological order designed by the expansion of the Islamic State, restricts the access to the resource by the most vulnerable populations. Particularly disadvantaged are women who are daily entrusted with the daunting charge of scarce water resources management and allocation between different uses. The control by the Islamic State of large dams along the course of the two rivers, the use of water as an instrument of pressure and the resulting deterioration in the quality and quantity of the resource, not only increase the amount of work that women have to spend for the collection and distribution of water but threaten food security and the health of them and of their families.

Keywords: Tigri, Eufrate, idropolitica, siccità, Stato islamico, donne; Tigris, Euphrates, hydropolitics, drought, Islamic state, women.

Biodata: Desirée A.L. Quagliarotti è ricercatrice presso l'Istituto di *Studi sulle Società del Mediterraneo* (ISSM) del Consiglio nazionale delle Ricerche (CNR). Laureata in Economia presso l'Università degli Studi di Napoli "Parthenope", è Dottore di Ricerca in *Economia delle risorse alimentari e dell'ambiente*. È membro dell'Editorial Board di *Global Environment. A Journal of Transdisciplinary History* ed è assistente di redazione di *Meridiana. Rivista di Storia e Scienze Sociali*. La sua attività di ricerca è incentrata su tematiche quali la sicurezza idrica e alimentare dei paesi della riva sud-orientale del Mediterraneo, gli effetti socio-economici del cambiamento climatico nelle aree aride e semiaride, le migrazioni ambientali, il fenomeno del *land* e del *water grabbing*.

Desirée A.L. Quagliarotti is a researcher at the *Institute of Studies on the Mediterranean Societies* (ISSM) of the National Research Council (CNR). She has

a degree in Economics from the University of Naples "Parthenope" and a PhD in Economics of food resources and the environment. She is member of the *Editorial Board of Global Environment. A Journal of Transdisciplinary History* and is editorial assistant of *Meridiana. Rivista di Storia e Scienze Sociali*. Her main fields of study are water and food security in the Southern and Eastern Mediterranean countries, the socio-economic effects of climate change in the arid and semi-arid areas, environmental migration, the phenomenon of land and water grabbing (desiree.quagliarotti@issm.cnr.it).

ALESSANDRA CHIRICOSTA

Vie femminili di liberazione.

Il movimento transnazionale delle bhikkunī nel Sudest asiatico

Il 28 febbraio 2003, Chatsumarn Kabilsingh ottiene la piena ordinazione¹ come monaca buddista, prendendo il nome di Dhammananda e divenendo la prima *bhikkunī* Thai di tradizione theravāda in epoca moderna. La cerimonia di ordinazione, celebrata in Sri Lanka, costituisce il coronamento di una lunga attività di lotta in favore della ri-fondazione del *Bhikkunī-Sangha* (comunità monastica femminile) all'interno della tradizione thailandese. Lotta che è ancora lontana dal risolversi, in Thailandia così come in altri paesi del Sud-est Asiatico. La questione del riconoscimento delle *bhikkunī* nel buddismo theravāda rimane assai intricata e spinosa, coinvolgendo numerosi ambiti, da quello dottrinario e religioso a quello socio-politico e culturale. Altrettanto varie sono poi le prospettive da cui può essere analizzata e i posizionamenti da cui può essere letta. Lungi dal voler offrire una disamina esaustiva di tutte le implicazioni che tale questione presenta, si è scelto qui di fornirne una presentazione generale, incentrata in particolare sull'*agency* operata dalle molte delle donne coinvolte attivamente, in diverse modalità, nel movimento per il riconoscimento dello *status* di *bhikkunī*.

Le questioni di natura più dottrinarie saranno qui solamente accennate, privilegiando un taglio che faccia emergere gli aspetti pratici, organizzativi, dell'impegno di queste donne. Verrà quindi sottolineata soprattutto l'importanza della creazione di *network*

¹ L'ordinazione monastica delle *bhikkhunī* richiede tre fasi: 1) *pabbajjā*, l'ordinazione della novizia; 2) *sikkhamāna*, il tirocinio; 3) *upasampadā*, la piena ordinazione.

interculturali, che possano offrire una via di superamento delle dicotomie politiche e teoretiche che hanno a lungo guidato la lettura di fenomeni connessi all'*agency* femminile in contesti post-coloniali. Da questa prospettiva, più che le problematiche legate all'interpretazione dei testi, ad essere poste sotto osservazione sono le questioni di natura "procedurale" sulle modalità dell'ordinazione femminile dietro cui si nasconde, in maniera non troppo velata e decisamente trasversale, la volontà di mantenimento di una struttura di potere sia monastico che sociale di stampo patriarcale. Come sostiene Tanaporn Pichitsakulachai,² la lotta per il riconoscimento dell'ordinazione delle *bhikkunī* può essere interpretata come una forma di *femminismo religioso*, in cui alcune donne Thai, insieme a quelle di altri paesi dell'area, cercano non solo di rinegoziare i ruoli tradizionalmente loro imposti, ma soprattutto di opporsi ad una società e ad un clero dai tratti fortemente patriarcali, operando in direzione di un più ampio e radicale cambiamento sociale.

In questo senso, la rifondazione dell'ordine può essere anche letta come una "reinvenzione", come è stato messo in evidenza da alcuni autori. La gran parte dei movimenti delle donne, in quanto fenomeni "non previsti", hanno spesso agito infatti nel senso di ripensare, re-intrecciare, ritessere elementi nuovi su basi antiche, più o meno originarie. Non è sulla questione dell'autenticità o legittimità di tali percorsi che si intende insistere, quanto su quali nuove strade, nuove alleanze si stiano aprendo nelle relazioni politiche globali tra donne.

L'utilizzazione della parola "femminismo" in aree del mondo diverse dall'Europa e dal Nord America è sempre complessa e non priva di rischi. Diverse le attiviste per le cause delle donne al di fuori di tali contesti che si sono, in passato, radicalmente opposte all'impiego di tale termine, riscontrando in molti tratti dei femminismi di matrice "occidentale" lo stesso carattere coloniale e colonizzatore del patriarcato "occidentale" da esse stesse contestato. Pur considerando fondamentale tale critica, ritengo che sia giunto il momento di fare un passo ulteriore, che non si limiti alla denuncia di rischi, o alla lotta per la legittimazione di chi sia titolata a parlare di cosa: dibattiti che, alla fine, corrono il rischio di divenire sterili riproposizioni di categorie che si cerca, invece, di oltrepassare, e che irrigidiscono

² Tanaporn Pichitsakulachai, *The bhikkunī revolution: religious feminism in Thai Buddhism*. <<http://alochonaa.com/2014/06/15/the-bhikkunī-revolution-religious-feminism-in-thai-buddhism>> (05/15).

le prospettive nell'ennesima creazione di blocchi contrapposti.³ In un'epoca in cui le reti transnazionali di attiviste, studiose, ricercatrici e monache praticanti hanno raggiunto dimensioni globali, ritengo sia più proficuo osservare la capacità trasformativa che tali reti attuano e da cui sono a loro volta attraversate.

Le origini e la scomparsa dell'Ordine delle Bhikkunī

La fondazione originaria dell'Ordine delle *Bhikkunī* è fatta risalire allo stesso Buddha ed è riportata in almeno dieci versioni diverse. In esse, alcuni aspetti contraddittori hanno dato e continuano a dare vita ad interpretazioni contrastanti sulla posizione del Buddha riguardo l'opportunità della fondazione di un ordine composto di sole donne, di pari livello rispetto a quello dei *bhikkhu* (monaci). Ciò che si può affermare è che i testi hanno subito varie interpolazioni, modifiche e interpretazioni nel corso dei tempi, di cui è difficile stabilire il contesto storico culturale che le ha prodotte. In ogni caso, nessuno mette in dubbio la realtà della quadripartizione, decretata dal Buddha, del *sangha* (comunità) dei suoi seguaci, che comprende *bhikkhu* (monaci), *bhikkunī* (monache) *Upāsaka* (laici) e *Upāsikā* (laiche). Allo stesso modo, mai, nelle parole del Buddha, viene messa in discussione la possibilità di una donna di giungere alla perfezione.

Secondo i resoconti che si trovano, con alcune variazioni, nei diversi *Vinaya* (regole monastiche) che ci sono giunti in lingua cinese, pāli, sanscrito e tibetano, il Buddha era piuttosto esitante nel permettere alle donne di seguire i suoi insegnamenti "completamente", ovvero di istituire un ordine di monache. Le insistenze della madre adottiva, Mahāpajāpatī, e l'intercessione del suo discepolo Ānanda lo convinsero, dopo tre rifiuti, ad acconsentire, non però senza aggiungere otto regole speciali che le donne avrebbero dovuto seguire. Inoltre, il Buddha avrebbe commentato che la creazione di un ordine

³ Esemplificativo in tal senso è il dibattito che si è aperto dopo l'uscita del libro di Nirmala S. Salgado, *Buddhist nuns and gendered practices. In search of the female renunciant*, Oxford, Oxford University Press, 2013 e la recensione di Karma Lekshe Tsomo sul «Journal of Global Buddhism», 16, 2015, pp. 1-7. La prospettiva di Salgado è di decisa denuncia dell'impianto colonialistico e "orientalista" messo in atto da autrici femministe che si occupano di buddismo, quali anche Rita Gross. Se, come si è più sopra accennato, si ritiene tale critica fondamentale, concordo con Tsomo quando fa notare come l'irrigidimento di questa prospettiva, presente in alcuni passaggi del testo di Salgado, porti ad esiti paradossali, quali, ad esempio, proprio la negazione di quell'*agency* delle donne che si vorrebbe difendere dalla violenza epistemologica "occidentale".

monastico femminile avrebbe determinato una drastica riduzione del tempo di vita del Dharma buddista: cinquecento anni invece che mille.

Tuttavia, osserva il monaco buddista Analayo, un esame accurato del resoconto della fondazione dell'ordine delle *bhikkunī* porta alla luce diverse contraddizioni e paradossi. Le otto regole speciali, ad esempio, che secondo questo resoconto furono imposte come condizioni preliminari per la fondazione dell'ordine delle monache, sono formulate in modo tale da lasciar intendere che un *sangha* delle *bhikkunī* già esistesse. Inoltre, in questo testo come in molti altri, è chiaro che l'ordine delle monache era considerato fondamentale nel primo buddismo. Il *Mahāvachchagotta* sutta del canone pāli e il suo analogo nel *Madhyama Āgama*, ad esempio, evidenziano come l'esistenza di praticanti che hanno realizzato la perfezione in ciascuna delle quattro assemblee è l'aspetto che rende l'insegnamento del Buddha «completo» sotto ogni punto di vista. Senza un ordine delle monache, la trasmissione del Dharma risulterebbe, dunque, incompleta.⁴

Nel suo celeberrimo *Buddhism after patriarchy*, Rita Gross traccia un'importante distinzione tra atteggiamenti androcentrici e misogini all'interno dei testi canonici buddisti. La predicazione del Buddha, sostiene Gross, non è aliena da androcentrismo: fatto abbastanza comprensibile considerando sia l'epoca storica in cui visse sia, banalmente, il fatto che egli fosse un uomo, quindi parlasse dalla propria prospettiva. Sono le donne, in vario modo, a stimolare nel Buddha Shakyamuni quelle risposte che possano aiutare ad articolare una via più attenta ad altre esigenze. Differente è il caso di forme di misoginia, di cui Gross non riscontra traccia nel primo buddismo, né tantomeno in alcune delle tradizioni posteriori, ma che vengono progressivamente alla luce in epoche successive in talune scuole.⁵ Così, per un paradosso solo apparente, la situazione delle donne e la considerazione in cui erano tenute all'epoca del Buddha storico appaiono migliori rispetto a quello che si andrà a delineare successivamente in alcune aree dell'Asia meridionale. Sono stati quindi, i testi più tardi (quali le *Jataka*, che affondano le loro radici in forme culturali popolari precedenti il buddismo) a sollevare dubbi sulla ca-

⁴ Bhikkhu Analayo, *The revival of the Bhikkunī. Order and the decline of the Sasana*, «Journal of Buddhist Ethics», 20, 2013, pp. 114-115, <<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/revival-bhikkunī>>.

⁵ Rita Gross, *Buddhism after patriarchy. A feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 40.

pacità delle donne di raggiungere l'illuminazione o sul loro essere un ostacolo per gli uomini, questioni totalmente assenti nel primo buddismo.

La studiosa Yuichi Kajiyama⁶ mostra, nel suo eccellente articolo *Woman in Buddhism*, come la celeberrima profezia riguardo alla minor durata del Dharma in caso di accettazione del percorso delle *bhikkunī* sia un'aggiunta successiva di almeno cinquecento anni rispetto alla predicazione del Buddha, databile, cioè, in quel periodo in cui le prime forme di buddismo avvertivano come una sfida e una minaccia il sorgere e svilupparsi del mahāyāna.⁷ C'è una connessione tra questi due elementi? Di fatto, le scuole del mahāyāna, con alcune importanti eccezioni, sono quelle in cui la tradizione monastica femminile non è andata perduta. In Cina, Corea, Giappone, Vietnam⁸ le *bhikkunī* hanno infatti uno statuto riconosciuto⁹ e un'importanza che contrasta grandemente con le enormi difficoltà incontrate dalle aspiranti monache nei paesi di tradizione theravāda. Ma più che essere determinate da differenze dottrinarie, le origini di questa discrepanza devono essere ricercate nelle diversità del sostrato culturale in cui la predicazione del Buddha ha attecchito, nei tipi di interlocutori con cui si è trovato a confrontarsi e con le conseguenti "scelte" – anche di natura politica – portate avanti dai diversi gruppi di praticanti e monaci. Occorre quindi analizzare i differenti contesti storico-culturali per comprendere perché attualmente alcuni gruppi

⁶ Yuichi Kajiyama, *Women in Buddhism*, «The Eastern Buddhist», 15, 1982, n. 2, pp. 53-70.

⁷ Le differenze fra mahāyāna e theravāda (che non coincide, come spesso viene erroneamente affermato, con il termine dispregiativo Hinayana, "piccolo veicolo" ma indica la "scuola degli Anziani", che ha la sua culla in Sri Lanka) non sono relative tanto alle tecniche meditative, quanto ai fini da raggiungere. Nelle scuole theravāda, il fine da raggiungere è l'*arhat*, l'essere che ha estirpato il desiderio. Conseguentemente il *nirvana* rappresenta l'estinzione dei cicli di nascita e morte. La tradizione mahāyāna, nelle sue varie scuole, mira allo stato di *bodhisattva*, il quale, armato di saggezza e compassione (*prajñā*, *karuṇā* e *mettā*) non entra nella perfezione assoluta fino a che tutti gli esseri senzienti non abbiano conseguito l'illuminazione. Nel mahāyāna la condizione di Buddha è insita in ognuno di noi; Shakyamuni è visto come manifestazione transitoria del Buddha in quanto Assoluto.

⁸ Il Buddhismo mahāyāna si è sviluppato lungo un percorso settentrionale: partendo dall'India, ha raggiunto Tibet, Cina, Mongolia, Corea, Giappone e Vietnam. Il Buddhismo theravāda è maggiormente diffuso, invece, nei paesi meridionali dell'area, ovvero Sri Lanka, Thailandia, Cambogia, Birmania/Myanmar e Laos. Il Vietnam presenta al suo interno, in maniera alquanto interessante, entrambe le tradizioni, con un primato del mahāyāna.

⁹ In particolare, in Vietnam il monachesimo femminile ha avuto grande successo e sostegno anche da parte delle case regnanti.

monastici femminili, un tempo fiorenti, si trovino nella situazione di individuare strumenti e strategie per recuperare, o reinventare, il passato prestigio e l'antica visibilità, o addirittura di lottare per la loro esistenza, mentre altri, appartenenti allo stesso ceppo, hanno avuto uno sviluppo più favorevole.

Sri Lanka. Culla del buddismo Theravāda

Si racconta che nel III secolo a.C. 96.000 *bhikkunī* si radunarono a Jambudvīpa, in India. Se questo numero può sembrare eccessivo, rimane un buon indicatore della floridezza del monachesimo femminile all'epoca. Nello stesso periodo, alcuni monaci indiani, tra cui Mahinda, figlio del re Aśoka, partirono alla volta dello Sri Lanka e diedero vita sia ad un'organizzazione di *bhikkhu* che di *bhikkunī*. Questo secondo compito si presentava come più difficoltoso. Occorre la presenza di dieci *bhikkhu* per ordinare un altro *bhikkhu*, mentre, per ordinare una nuova *bhikkunī*, ai dieci monaci si devono aggiungere altre dieci monache. Per questa ragione, si narra che Mahinda si rivolse a sua sorella, *Sanghamitta*, che lo raggiunse dall'India con undici monache. In questo modo fu fondato l'Ordine delle *Bhikkunī* in Sri Lanka, durante il regno del Re Devanampiyatissa (250-210 a.C.).¹⁰

Secondo questa tradizione, l'organizzazione delle *bhikkunī* non si limitava alla meditazione, allo studio e all'insegnamento, ma promuoveva attività sociali e legate alla salute. Agli inizi del V secolo d.C., poi, alcune monache partirono dallo Sri Lanka alla volta della Cina, dove diedero origine ad un lignaggio locale del loro ordine. Dalla Cina, l'ordine si diffuse anche in Vietnam, Korea e Giappone, sviluppandosi anche in relazione al mahāyāna. In India, l'ordine scomparve in un periodo non meglio precisato, intorno al IX secolo.

Nei secoli successivi, le notizie sulle *bhikkunī* e le loro attività in Sri Lanka si fanno sempre più rare. Sappiamo che vennero dichiarate "guardie del re" e i loro monasteri spostati all'interno delle mura cittadine, ufficialmente per essere "protetti". Le ultime notizie che le riguardano risalgono al X secolo in cui, come ricorda Andrews, il loro ruolo e le loro mansioni appaiono profondamente modificate. Probabilmente, la loro libertà di azione fu fortemente limitata dagli

¹⁰ La vicenda dell'origine del monachesimo in Sri Lanka viene qui riportata secondo la versione diffusa dalla tradizione, della cui storicità non ci sono ad oggi conferme puntuali.

editti reali e i loro compiti molto più diretti alle attività sociali che a quelle di studio e meditazione. L'arrivo degli invasori Cholian dal Sud dell'India, nel 1017, e la conseguente annessione del regno al loro impero, determinarono la scomparsa sia dell'ordine dei *bhikkhu* che di quello delle *bhikkunī*. Dopo 50 anni, il re Vijayabahu conquistò l'isola, spostandone la capitale a Polonnaruwa.¹¹

Fu durante questo periodo che il buddismo cingalese, considerato come il più antico dei lignaggi theravāda, venne restaurato e nuovamente favorito, ma sotto una sempre crescente influenza delle culture Tamil e Hindu. Per ripristinare l'ordine dei *bhikkhu* vennero chiamati dei monaci dalla Birmania, ma nulla fu fatto per rifondare l'ordine delle *bhikkunī*. Il sistema castale del sud dell'India venne in una certa misura adottato dal *sangha*: la rinata organizzazione dei *bhikkhu* mostrò in modo sempre più evidente il suo conformarsi ad un modello castale, patriarcale e misogino, di cui i monaci preservavano l'integrità. Di fatto, né alle persone di caste inferiori né alle donne era permesso di accedere al monachesimo. Il declino degli ordini delle *bhikkunī* sembra essere un tratto caratterizzante di tutti i paesi di tradizione theravāda nel Sudest asiatico. Dall'XI al XIII secolo, si assiste ad una progressiva perdita di informazioni sulle *bhikkunī*, fino a giungere ad una totale scomparsa degli ordini che si protrae fino all'epoca coloniale.

Fu il cingalese Anagarika Dharmapala (Colombo 1864–Sarnath 1933) a stimolare, con alterne vicende, la rifioritura del buddismo, con l'aiuto di Catherine de Alwis, che si recò in Birmania per ricevere l'ordinazione come monaca minore, per poi ritornare in Sri Lanka.¹² Nel 1903 quest'ultima organizza, con un gruppo di donne locali, una comunità quasi-monastica: l'ordine di suore buddiste *dasa sil mata*. Pur non potendo considerarsi delle vere e proprie *bhikkunī*, queste donne si rasano la testa e fanno voto di seguire i dieci precetti, il minimo per una comunità monastica: quelli cioè a cui vengono sottoposti i novizi e le novizie nel periodo di “probandato” antecedente la piena ordinazione, a fronte dei 227 per i *bhikkhu* e dei 311 per le *bhikkunī*. Analoghe comunità si organizzano in tutti quei paesi del Sudest asiatico in cui l'ordine delle *bhikkunī* è scomparso: sono

¹¹ Karen Andrews, *Women in Theravāda Buddhism*, Institute of Buddhist Studies, Berkeley, <<http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/A/Andrews/womenTheraBudAndrews.html>> (06/15).

¹² Su Anagarika Dharmapala, di educazione inglese, e sul ruolo suo e dei suoi adepti nel ripristino del buddismo nello Sri Lanka, cfr. David McMahan, *The making of Buddhist modernism*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

thila shin in Birmania/Myanmar, *don chii* in Cambogia, *mae chii* in Thailandia.

Lo *status* delle *dasa sil mata* ha creato problemi sin dalla comparsa della loro organizzazione, accendendo discussioni dottrinarie sulla liceità dell'esistenza di una tale via intermedia tra laicato e monachesimo. La questione principale verteva sul fatto che il Buddha aveva presentato una quadruplice partizione delle comunità buddiste, che dovevano essere costituite solo da laiche, laici, monache e monaci; e tuttavia il dubbio che l'assenza delle *bhikkunī* rendesse comunque il sistema imperfetto non venne minimamente sollevato dai detrattori dell'organizzazione delle *dasa sil mata*. Ciononostante, il dibattito sortì comunque l'esito di aprire una strada per la restaurazione di un vero e proprio ordine di *bhikkunī* in Sri Lanka. Il venerabile Pandit Narawala Dhammaratana Thero si recò in Cina, ove studiò approfonditamente l'ordine locale delle monache, arrivando infine alla conclusione che, essendo stato fondato da monache cingalesi nel 429, poteva ben fungere allo scopo preposto. In un certo qual modo, il percorso delle *bhikkunī* veniva a risaldare la separazione tra le tradizioni theravāda e mahāyāna, ritrovando una comune origine al di là delle differenze nei percorsi storici. Origine a cui era possibile riattingere per far rinascere l'ordine delle monache.

Tale conclusione spaccò in due l'ordine dei monaci e le comunità buddiste in Sri Lanka e in molti paesi di tradizione theravāda. Da una parte, i progressisti promuovevano la rifondazione dell'ordine delle *bhikkunī*, dall'altra, i tradizionalisti facevano coincidere la difesa della "purezza del buddismo theravāda" con istanze sostanzialmente anti-femministe e misogine. La querelle ha trovato una sua risoluzione, sebbene non ancora definitiva, in India e solo in tempi assai recenti, grazie anche all'aiuto di importanti organizzazioni transnazionali, quali il World Sangha Council e, soprattutto, Sakyadhita, Organizzazione Internazionale delle Donne Buddiste,¹³ che accoglie al suo interno laiche e monache appartenenti a tutte le tradizioni, sia theravāda che mahāyāna, sia asiatiche che europee e statunitensi. Nel 1998 si tenne a Bodhgaya una cerimonia la cui importanza può ben essere definita epocale per la storia degli ordini femminili, in cui undici *dasa sil mata* cingalesi furono ordinate *bhikkunī* alla presenza di monaci e monache appartenenti a tradizioni e scuole differenti. Dopo 980 anni, l'ordine delle *bhikkunī* theravāda risorgeva dunque in India. L'evento riunì *bhikkhu* di diverse tradizioni: mahāyāna

¹³ <<http://www.sakyadhita.org>>.

cinesi, theravāda, tibetani, a cui si unirono *bhikkunī* di Taiwan e occidentali per effettuare la piena duplice ordinazione in conformità alla tradizione cinese.

Dopo poco più di un anno, le monache tornarono in Sri Lanka e parteciparono all'ordinazione ufficiale di altre 23 *dasa sil mata* che fu celebrata secondo tutti i dettami della tradizione theravāda. Lo Sri Lanka è dunque considerato come la culla e il maggior centro di buddismo theravāda dal momento in cui questo ha visto la sua quasi scomparsa in India. Il riconoscimento non solo della possibilità teorica –su cui poco in realtà vi era da obiettare– ma soprattutto della fattibilità pratica della restaurazione dell'Ordine delle *Bhikkunī* in tale paese rappresenta un punto di svolta dal quale è difficile pensare di tornare indietro.

Le mae chiis in Thailandia

Diversamente da ciò che accade per altre tradizioni buddiste di altri paesi –ad esempio in Vietnam, a maggioranza mahāyāna– il buddismo theravāda presente in Thailandia, Laos, Cambogia e Birmania è considerato un regno spirituale a larga dominanza maschile, la cui organizzazione monastica si è fortemente intrecciata con le dinamiche e le politiche patriarcali delle classi dominanti. Sebbene il coinvolgimento e la devozione delle laiche sia molto forte e determinante, come pure il contributo delle *mae chiis* per l'esistenza stessa del *sangha*, tuttavia il riconoscimento della funzione delle donne non appartiene alla scala valoriale che assegna *status* o importanza, né a livello sociale che religioso. Anche nell'era contemporanea, in cui i legami di mutuo supporto tra potere politico e religioso si sono allentati, ciò non ha determinato un cambiamento sostanziale nell'importanza assegnata al ruolo e allo *status* di monaco da parte delle comunità di laici. Penny Van Esterik, che ha compiuto importanti ricerche sul campo in Thailandia negli anni settanta, rappresenta l'organizzazione sociale del buddismo Thai come un triangolo, in cui i laici e le laiche (*Upāsaka* e *Upāsikā*) costituiscono la base, mentre i monaci occupano il vertice. La grande importanza sociale assegnata ai monaci ne fa –nel contesto thai, khmer, birmano e lao– delle figure di sommo rilievo: depositari della conoscenza, formatori nei sentieri del Buddha, e modelli di comportamento.¹⁴ Provvedere

¹⁴ Penny Van Esterik, *Women of southeast Asia*, DeKalb, Northern Illinois University, Center for southeast asian studies, 1982, p. 72.

al sostentamento dei monaci, anche con le sole offerte quotidiane di cibo, procura inoltre meriti *karmici* notevoli. Ciascun ragazzo è tenuto a passare un periodo della sua vita in un tempio, dove riceve un'educazione di base sia in campo religioso che in altre materie. Questo non accade nel caso delle ragazze, a cui viene preclusa un'ulteriore possibilità di formazione. Dopo questo periodo, il ragazzo può decidere se condurre una vita da laico oppure se conseguire la piena ordinazione. La scelta di un figlio di abbracciare la vita monastica è generalmente salutata con gioia dalle famiglie, che vedono in ciò una grande possibilità di avanzamento nel proprio sentiero sia spirituale che sociale. Da chi ha rinunciato alla vita mondana, difatti, ci si aspetta che sviluppi conoscenza e saggezza attraverso lo studio e la meditazione, che metterà poi a disposizione dei laici attraverso i suoi insegnamenti. Che un *sangha* buddista sia moralmente puro è considerato prerequisito fondamentale da parte della comunità tutta per acquisire meriti che alleggeriscano il peso *karmico*. La tradizione theravāda, difatti, al contrario di quella mahāyāna, vede il raggiungimento della perfezione del *nibbana* come ottenibile quasi esclusivamente attraverso una vita monastica, da parte di chi, cioè, ha rinunciato ai beni mondani per darsi ad un sentiero di ricerca completa. Ciò che un laico o una laica possono fare è condurre una vita rispettosa, secondo i precetti, che consenta, in una futura rinascita, di divenire monaco, ovviamente di sesso maschile. Sebbene in molti passi dei testi del canone sia affermato il contrario, o la questione non venga affrontata in questi termini, la vulgata comune in ambito theravāda è che una donna non possa conseguire *in quanto tale* la perfezione, ma che possa, in virtù dei meriti accumulati, reincarnarsi in un uomo che si dia al monacato. Non solo. Per le famiglie più povere, la scelta monastica rappresenta un'ottima possibilità di garantire ad un figlio istruzione e sostentamento. Se è vero che per accedere a tali servizi non è necessario giungere fino alla completa ordinazione, essendo sufficiente rispettare i voti di noviziato, tuttavia la strada monastica rimane una via socialmente incoraggiata. La rinuncia ai voti è possibile in qualsiasi momento del percorso buddista, senza che ciò determini alcun tipo di "scomunica". Tuttavia, proprio la somma considerazione, che rasenta a tratti la venerazione, in cui sono tenuti i monaci rende la scelta di vita monastica come altamente auspicabile per chi proviene da situazioni di indigenza. Al contrario, l'eventuale scelta di una ragazza di abbracciare la vita monastica non determina lo stesso entusiasmo. Anzi, spesso è una scelta osteggiata, in quanto non porta né meriti *karmici* né, tantomeno, vantaggi economici alle famiglie: molte ragazze sono più o meno

indirettamente avviate, da una cultura in cui anche i più piccoli partecipano al sostentamento della famiglia tutta, verso percorsi di sfruttamento, leciti o no. Non sono pochi gli studi che hanno messo in luce come la via monastica rappresenti, per i bambini, un'importante via di fuga da dinamiche di sfruttamento, da cui, invece, per le bambine è ben più complicato sottrarsi. Tomalin evidenzia come la mancanza di un'organizzazione monastica in cui le ragazze possano ricevere un'educazione e “trovare rifugio” le esponga molto di più dei maschi a fenomeni di sfruttamento sessuale, violenza domestica e contagio dell'HIV.¹⁵

Come nella realtà delle *dasa sil mata* in Sri Lanka, anche nella società thailandese contemporanea è presente un nutrito gruppo di ascete buddiste, le *mae chiis*. *Mae* è un termine usato in riferimento alle madri, o alle donne, e *chi* indica un asceta, in genere vestito di bianco e con la testa rasata. Di fatto, quello delle *Mae chi* non è considerato un vero e proprio ordine religioso: sono viste piuttosto come persone che si prendono cura del monastero, delle pagode e dei monaci. Le incombenze pratiche di cui si fanno carico diminuiscono in maniera sostanziale il tempo che può essere da loro dedicato allo studio e alla meditazione, pratiche che, nel contesto culturale Thai, garantiscono l'acquisizione di meriti *karmici* di cui la società tutta può beneficiare e a cui assegna un valore. Le *mae chiis*, inoltre, non possono celebrare alcuna cerimonia né accogliere le offerte pubbliche da parte dei laici. A causa di questa “secondarietà” di ruolo, si ritiene che anche la loro capacità di acquisire meriti in campo religioso sia marginale. Non solo. Lindberg Falk ricorda come il coinvolgimento sociale, anche se a scopi benefici, sia visto da taluni interpreti più stretti del Buddismo come uno “sporcarsi” nella vita mondana, in quanto evidenzia un attaccamento proprio a quei legami col mondo che il percorso monastico dovrebbe risolvere.¹⁶ Paradossalmente, dunque, le attività svolte dalle *mae chiis* sia in campo educativo che di sostegno ai monaci e alla comunità sono viste come potenzialmente pericolose, in quanto rischiano di minare la “purezza” del percorso monastico. Inoltre, taluni sostengono, il prodigarsi nelle iniziative di sostegno sociale le espone

¹⁵ Emma Tomaline, *The Thai bhikkunī movement and women's empowerment*, «Gender and development», 14, 2006, n. 3, pp. 385-397. <http://iknowpolitics.org/sites/default/files/thai20women20movement_oxfam.pdf> (07/15).

¹⁶ Monica Lindberg Falk, *The struggle for recognition and justice. Gender inequality and socially engaged Buddhism in Thailand*, in Helle Rydstrom (ed.), *Gender inequalities in Asia*, Copenhagen, NIAS, 2010, pp. 150-151.

maggiormente al pericolo di infrangere alcuni dei molti voti che un monaco sarebbe tenuto a rispettare. Si rende qui evidente come sia proprio il confine dove si collocano, più o meno volontariamente, le *mae chiis*, ovvero quello tra mondo religioso e mondo secolare, ad essere problematico. La posizione dei tradizionalisti opta per il mantenimento di una solida barriera tra i due, che tenga da una parte l'ordine religioso e dall'altra quello mondano, in un equilibrio in cui il preservare la purezza del primo garantisce anche la stabilità e la legittimità dell'autorità che organizza il secondo. Si rende evidente come tale separazione avvenga nel segno di un'organizzazione sociopolitica di marca patriarcale e gerarchica, ormai consolidata, che il movimento per il riconoscimento dello *status* di *bhikkunī* in Thailandia mette duramente in questione. È questa una delle ragioni per cui esso è spesso messo in relazione con quell'ampio movimento transnazionale di riforma socio-politica e religiosa, definito *Socially Engaged Buddhism*, nato proprio nel Sudest Asiatico, che rappresenta una forte minaccia per esistenti equilibri socio-politici nell'area, basati su gerarchie e disuguaglianze.

Anche a livello di riconoscimento istituzionale, e quindi di godimento di diritti, la situazione della *mae chiis* risulta poco definita. Van Esterik sostiene che le *mae chi* Thai vivono in una posizione anomala, ai limiti esterni del suo triangolo, ovvero fuori dai margini della società tutta. Dalle varie istituzioni che si occupano, in un modo o nell'altro, di regolare i rapporti tra ordini religiosi e Stato, l'ordine delle *mae chiis* viene interpretato in modi contrastanti, con uno strabismo, verrebbe da osservare, che di fatto le rende invisibili. Il governo sostiene i monaci in varie modalità: educazione ed assistenza medica gratuite, sconti notevoli sui mezzi di trasporto, elargizione di concessioni e donazioni, giusto per portare alcuni esempi. Non includendo le *mae chiis* nella definizione di "ordini religiosi", il governo Thai, di fatto, le esclude dal godimento dei diritti riservati ai *bhikkhu*. Il mancato riconoscimento da parte del Dipartimento governativo che si incarica di Materie Religiose comporta, inoltre, che alle *mae chiis* non possano essere fatte concessioni governative e che gli eventuali insegnamenti da loro impartiti in materia religiosa non abbiano valore. Il Ministero della Comunicazione, poi, definisce le *mae chiis* come laiche, mentre, con un funambolico rovesciamento di prospettiva, nelle classificazioni fornite dal Ministero dell'Interno, sono assimilate alla stessa definizione di "monaci professionisti" usata per i *bhikkhu*. Da un punto di vista legale, questo implica l'impossibilità di godere del diritto di voto nelle elezioni pubbliche, poiché il loro *status* di "asceta" comporta la rinuncia agli affari secolari.

Questa, secondo Van Esterik, la ragione per cui le *mae chiis* sono talvolta considerate come “fallimenti, fuoricasta o eccentriche”.¹⁷

L'*agency* femminile, sostiene Lindberg Falk, spesso risulta maggiore laddove l'utilizzo delle donne come *simbolo* da parte maschile è, in una certa qual misura, ridotto o indebolito.¹⁸ Seguendo questa prospettiva, risulta chiaro per quale ragione in Thailandia l'*agency* delle donne nell'ambito buddista faccia tanta fatica ad affermarsi. La prevalenza del simbolo della “donna come madre” contribuisce grandemente ad associare le donne alla sfera secolare. Keyes mostra come l'idea di «conseguire la maturità» situi uomini e donne Thai rispettivamente nella sfera religiosa e in quella secolare: una donna è considerata “matura” quando diviene madre, mentre un uomo raggiunge questo stato con l'entrata in monastero per il noviziato. Tuttavia, aggiunge Keyes, le relazioni tra sfera secolare e religiosa nelle loro declinazioni di genere, non possono essere rappresentate in una semplice dicotomia per opposizione.¹⁹ La sfera secolare, infatti, viene, in un certo modo, sussunta sotto l'ordine religioso proprio attraverso il simbolo della maternità. Le madri “nutrono” la religione fornendo figli maschi al *sangha* e provvedendo cibo per il sostentamento materiale dei monaci.²⁰ Nella sua lunga ricerca di campo tra le *mae chiis* thailandesi, Lindberg Falk propone un'interessante prospettiva, da cui ripensare l'*agency* di queste donne: la loro capacità di intervenire nel sociale e la posizione “eccentrica” e marginale in cui si muovono ha consentito loro di aprire un nuovo spazio di significazione e simbolizzazione, che sfida l'attuale costruzione del *gender* in relazione ai sistemi di bio-potere.

¹⁷ Van Esterik, *Women of southeast Asia*, p. 72.

¹⁸ Monica Lindberg Falk, *The struggle for recognition and justice. Gender inequality and socially engaged Buddhism in Thailand*, in Rydstrom (ed.), *Gender inequalities in Asia*, pp. 150-151.

¹⁹ Charles F. Keyes, *Mother or mistress but never a monk. Buddhist notions of female gender in rural Thailand*, «American Ethnologist», 11, 1984, n. 2, pp. 223-241.

²⁰ Un interessante sviluppo dell'*agency* femminile connessa alla maternità è stato messo in luce da Giuseppe Bolotta nel suo contributo alla ricerca *Gender at Work in Southeast Asia. Norms, Expectations and Local Manipulations*, promossa dall'Università di Milano Bicocca e condotta insieme a Matteo Carlo Alcano, Alessandra Chiricosta e Giacomo Tabacco, consultabile in <https://www.academia.edu/14185527/Gender_at_Work_in_Southeast_Asia._Norms_Expectations_and_Local_Manipulations>. Grazie alla sua lunga indagine di campo nelle *slums* di Bangkok, Bolotta osserva che in un contesto in cui le varie forme del potere maschile sono praticamente assenti, come nelle *slum*, sono proprio le “madri” ad essere riconosciute come autorità sociale e politica, ribaltando uno stereotipo vincolante nel suo opposto.

Nuove pratiche politiche nel “femminismo religioso” transnazionale

La lotta per il riconoscimento di un ruolo monastico e uno *status* religioso, politico e sociale che attualmente non esiste, pone le *mae chiis* a pieno titolo nel solco di un “femminismo religioso” che sta prendendo piede a livello mondiale, ma che in Asia Orientale e nel Sudest Asiatico sta raggiungendo obiettivi di grande rilievo. Esso ha una funzione sia sul piano materiale della trasformazione delle relazioni sociali che su quello teoretico del cambiamento dei criteri con cui si interpreta la tradizione buddista. È seguendo questa duplice direttrice che, ricorda Tomalin, il femminismo religioso trova modi per intaccare i dispositivi oppressivi che gravano sulle donne. Agendo contestualmente nelle due direzioni indicate, il movimento per l’ordinazione delle *bhikkunī* viene interpretato come una valida via per realizzare questo scopo. Anche se le rivendicazioni delle *mae chiis* non rientrano nell’ordine di un movimento coeso e strutturato, mostrandosi piuttosto come una forma di protesta e di richiesta di mutamento “diffusa”, l’importanza di questo percorso di lotta si evidenzia anche nel livello e nell’intensità delle resistenze che determina. Tomalin osserva come l’associazione simbolica tra “indossare le vesti arancioni” e “mascolinità” sia talmente strutturata in Thailandia da aver esposto le *bhikkunī* ad una severa censura sociale, come quella di voler scimmiettare gli uomini o quella di essere vittime dei femminismi occidentali. Appunti, questi, che ignorano volutamente il lungo, carsico percorso delle comunità di donne buddiste in Asia, la loro capacità di aver tessuto delle reti transnazionali per realizzare un proprio obiettivo, che supera dicotomie e posizionamenti consolidati da una lettura androcentrica della storia.²¹

Anche –e soprattutto– ad un livello più istituzionale, il fatto che la maggiore preoccupazione sia quella di non uscire dal solco delle gerarchie patriarcali è confermato dalla posizione del Consiglio Superiore del *Sangha*, che non mostra alcun segno di voler sostenere l’ordinazione delle *bhikkunī*. Piuttosto che attendere passivamente decisioni dall’alto, varie *mae chiis* si sono quindi recate in Sri Lanka per ottenere l’ordinazione, ma questa strada sembra però poco percorribile per molte, a causa degli alti costi del viaggio. Inoltre, risulta fondamentale, al fine di far risorgere un’organizzazione che sia riconosciuta anche dalla popolazione, che le cerimonie di ordinazione avvengano *in loco*. Una di queste è stata tenuta, nel 2006, ad Ayu-

²¹ Tomaline, *The Thai bhikkunī movement, passim*.

thaya, a circa 50 km da Bangkok, presso le rovine di un antico sito buddista, alla presenza di *bhikkhu* theravāda e di *bhikkunī* mahāyāna, provenienti da Taiwan. Sebbene l'ordinazione non sia stata accettata dal Consiglio Superiore del *Sangha*, la cerimonia ha rappresentato un evento d'importanza unica, una pietra miliare nella riconfigurazione di prassi, relazioni di potere, modalità e principi attraverso cui si può configurare l'azione politica.

Ciò che colpisce è che la restaurazione dell'ordine delle *bhikkunī* stia avvenendo grazie ad un coinvolgimento transnazionale, transconfessionale ed interculturale di rara efficacia, che non ruota attorno ad un singolo luogo fisico, come un tempio, o ad uno specifico insegnamento o ideologia, né, tantomeno, segue una qualche forma di *leadership* carismatica. Non si tratta neppure di una forma di colonialismo culturale che ha, in un certo qual modo, piegato la tradizione locale a istanze nuove. Ci troviamo piuttosto dinanzi ad una forma di alleanza nell'ascolto reciproco, in cui ad una necessità avvertita, sebbene in forma diversa, in più luoghi si è risposto con un coinvolgimento che ha travalicato molti confini e partizioni per trovare una soluzione possibile. Sicuramente, la grande rivoluzione inaugurata dal *Socially Engaged Buddhism* dei vietnamiti Thich Nhat Hanh e Chang Khong ha determinato uno spostamento nei modi e nelle prassi nelle relazioni con la sfera politica e sociale, sia interna che esterna al *sangha*, i cui effetti si mostrano anche in questo caso. Uno degli elementi più destrutturanti dei principi del SEB risiede nel suo posizionarsi al di là, ma non in opposizione a, tradizioni buddiste differenti, e, soprattutto, nella sua dimensione transnazionale ed interculturale. Tratti, questi, che come ricorda Mina Roces caratterizzano anche il movimento transnazionale delle donne in Asia – e non solo – sin dalle origini.²²

Il *networking* internazionale ha rappresentato una forza fondamentale nell'attivazione di un processo di cambiamento che ha agito, al contempo, ad un livello individuale ed istituzionale. Punto di partenza è stata l'organizzazione, nel 1987 a Bodh Gaya, di una conferenza internazionale di monache buddiste, la prima in assoluto dalla morte del Buddha. In questo contesto, nasce l'associazione *Sakyadhita*, “Figlie del Buddha”, che vede tra le fondatrici Karma Lekshe Tsomo, di tradizione Tibetana, Chatsumarn Kabilsingh,

²² Mina Roces, *Asian feminisms. Women's movements from the Asian perspective*, in Mina Roces, Louise Edwards (eds), *Women's movements in Asia. Feminisms and transnational activism*, New York, Routledge, 2010, pp. 1-3.

e le due monache tedesche Jampa Tsedroen e Ayya Khema. Gli obiettivi principali che l'associazione si è proposta di perseguire sono stati: la creazione di una rete mondiale di comunicazione e scambio tra le donne buddiste; la costituzione di percorsi formativi per donne che possano a loro volta divenire Maestre nel Buddismo; la progettazione di ricerche sul ruolo delle donne e delle monache per agevolare la formazione e il riconoscimento di *sangha* di *bhikkunī* dove non esistono; la promozione di una rete di sostegno per la rimozione di barriere ed ostacoli legali, politici, culturali che limitano il percorso delle donne nel buddismo. La compresenza nell'associazione di monache e monaci di diverse tradizioni è un altro elemento assai interessante, per la cui interpretazione è tuttavia opportuno non cedere alla tentazione di leggere le differenze tra le diverse tradizioni buddiste come un corrispettivo asiatico delle a noi più familiari separazioni tra diverse confessioni o tradizioni religiose. Quello che allontana le scuole sono proprio i diversi contesti in cui si sono inserite e sviluppate e, in un certo qual modo, il sincretismo con le altre culture con cui sono venute in contatto, e i posizionamenti politici che i vari gruppi di monaci hanno assunto all'interno di ogni specifica realtà. Da ciò, è facile arguire come dietro la difesa della "purezza" della tradizione religiosa si celi non troppo velatamente la paura di un'apertura a scenari socio-culturali e politici nuovi e destabilizzanti, come quelli che il riconoscimento delle *bhikkunī* potrebbero dispiegare.

Da questa prospettiva si possono interpretare con maggiore perspicacia sia l'innalzamento di barricate all'insegna della diversità delle tradizioni da parte dei conservatori, sia l'importanza di creare prassi e relazioni che si indirizzino al superamento delle differenze dottrinarie facendo appello allo spirito del buddismo originario. Dal punto di vista più specificamente sociale e culturale, i principi del *Socially Engaged Buddhism* e la rete transnazionale di monache che da esso ha preso le mosse stanno determinando un cambiamento epocale nelle relazioni di potere e nelle prassi dell'autorità, non solo religiosa, all'interno dei singoli paesi e nell'intera Asia; e forse anche oltre, considerando il grande successo che le differenti tradizioni buddiste stanno avendo negli Stati Uniti e in Europa. Il *network*, insomma, riesce a creare un contro-altare al monopolio dell'autorità religiosa dei *bhikkhu*, soprattutto in quei paesi in cui il monachesimo maschile ha assunto tratti nazionalistici e patriarcali che – sostiene Rita Gross – non solo sono alieni dal buddismo delle origini, ma contrastano con i principi stessi che guidano gli insegnamenti del Buddha.

Sul piano politico, la rete transnazionale delle *bhikkunī* rischia di minare le basi delle alleanze da lungo tempo consolidate tra potere politico e religioso che configurano la realtà sociale in molti paesi del Sud-est asiatico e non solo. Anche in periodi come quello attuale, in cui il sodalizio tra potere politico e religioso sembra meno vincolante, il ruolo di un'organizzazione androcentrica, improntata su tratti misogini nel mantenimento di un modello sociale basato sulle disuguaglianze di genere, è ancora determinante. Per questa ragione, la presenza di monaci influenti che hanno abbracciato i principi del SEB in Thailandia, unita al movimento per la rifondazione dell'ordine delle *bhikkunī*, rappresenta un elemento di forte destabilizzazione dell'intero assetto socio-politico e delle classiche chiusure identitarie.

Karma Lekshe Tsomo mette in luce il carattere trasformativo globale che il *network* fiorito attorno alla questione dell'ordinazione delle *bhikkunī* manifesta.²³ Il ruolo delle donne nel buddismo, le loro lotte e strategie sono divenuti temi affrontati in corsi universitari, progetti di ricerca e conferenze anche nei paesi del cosiddetto "Occidente": progetti che stanno contribuendo grandemente alla maturazione di una coscienza e di una solidarietà interculturale e interreligiosa tra donne, del tutto innovativa. Le questioni sollevate dalle donne buddiste sono entrate in dialogo con le esperienze di donne di altre religioni – induismo, cristianesimo, ebraismo, islam – in un'arena di riflessione e scambio che apre nuovi scenari nei concetti e nelle prassi dell'autorità religiosa.

Come molti studi hanno evidenziato, l'originalità dei percorsi scaturiti dalla volontà delle donne di veder innanzi tutto reso possibile e poi riconosciuto un percorso di monachesimo completo non può essere rinchiusa nelle dinamiche Oriente *vs* Occidente, Nord *vs* Sud, colonizzatori *vs* colonizzati: dicotomie che hanno costituito la base di partenza per la costruzione di identità rigide e contrapposte. Se è sempre importante ricordare e ribadire il contributo critico delle pensatrici post-coloniali, che invitano a non estendere arbitrariamente categorie di pensiero e interpretazioni mutuate "nell'Occidente" a culture altre, è altrettanto importante osservare che la contemporaneità mette in scena dinamiche assai più intricate del dualismo centro/periferia, colonizzatori/colonizzati, solo per citar-

²³ Karma Lekshe Tsomo, *Transformation*, in Nalini Bhushan, Jay L. Garfield, Abraham Zablocki (eds), *TransBuddhism Transmission, translation, transformation*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2009, pp. 163-164.

ne alcune. La fluidità di relazioni interculturali, dislocate, plurali che s'incontrano su comuni istanze, ma con differenti configurazioni, rende perciò assai proficui i dibattiti ed innovative ed efficaci le strategie di azione.

Abstract: La lotta per il riconoscimento dell'ordinazione delle *bhikkunī* nell'ambito del Buddismo theravāda, come sostiene Tanaporn Pichitsakulachai, può essere interpretata come una forma di *femminismo religioso*. Il movimento per la "rifondazione" del monachesimo femminile nei paesi del Sud e Sudest Asiatico è una realtà fluida e policentrica, che cerca non solo di rinegoziare i ruoli tradizionalmente imposti alle donne, ma sfida i principi stessi su cui il concetto di "tradizione" viene costruito. La questione della rifondazione dell'ordine delle *bhikkunī* viene qui letta come spazio di movimento di network interculturali di donne, che riflettono la filosofia del *Socially Engaged Buddhist* (SEB). La dimensione relazionale e transnazionale che tali network pongono in essere può offrire una differente prospettiva in grado di fornire una via di superamento delle dicotomie politiche e teoretiche che hanno a lungo guidato la lettura di fenomeni connessi all'*agency* delle donne in contesti post coloniali.

As Tanaporn Pichitsakulachai points out, the fight for the legitimization of the *bhikkunī* Order in theravāda Buddhism can be considered as a form of *religious feminism*. The revival of the Buddhist nuns' order in South and South east Asian countries is promoted by a fluid and policentric movement, that not only is challenging the "traditional roles" imposed on women but also opposing the principles on which the concept of tradition itself has been formulated. The revival of the *bhikkunī* ordination is here interpreted as a space of creation and activity of networks of women based on intercultural principles that mirror the philosophy of SEB (*Socially Engaged Buddhism*). It is suggested that the relational and transnational dimension of these networks can offer a different standpoint from which observing practices of female *agency* in post colonial contexts.

Keywords: ordinazione delle *bhikkunī*, Buddismo in Thailandia, femminismo religioso, movimenti transnazionali di donne, *agency* femminile; *bhikkunī* ordination, Buddhism in Thailand, religious feminism, transnational women's movements, women's *agency*.

Biodata: Alessandra Chiricosta si è laureata in *Filosofia* e in *Storia delle Religioni* presso l'Università "La Sapienza" di Roma. Dopo aver conseguito un Master Internazionale in *Scienze delle religioni* presso l'Università Roma Tre, ha ottenuto, nella stessa università, un Dottorato Europeo in *Filosofia Interculturale* con un programma congiunto con la S.O.A.S. (School of Oriental and African Studies) di Londra. Si è specializzata in *Culture dell'Asia Orientale e del Sudest Asiatico*. In particolare, si occupa di filosofia interculturale, dialogo culturale e religioso, filosofie e pratiche femministe, *gender studies* e antropologia. Ha lavorato come consulente per numerose ONG internazionali nel Sudest Asiatico continentale e per l'Ambasciata d'Italia in Vietnam. Ha insegnato in varie Università in Italia e all'Università di Ha Noi in Vietnam. Come ricercatrice e attivista

femminista, è membro del comitato editoriale di *laph-Italia* (Associazione Internazionale delle Filosefe) e parte del collettivo F (Femministe Nove).

Alessandra Chiricosta is graduated in *Philosophy and History of Religions* at “La Sapienza” University of Rome. After obtaining an International Master’s degree in *Sciences of Religions* at Roma Tre University, she got a European Ph.D. in *Intercultural Philosophy* following a joint programme at Roma Tre University and S.O.A.S. (School of Oriental and African Studies) of London. She is specialized in *Southeast and East Asian Cultures*. She focuses on intercultural philosophy, religious and cultural dialogue, feminist philosophies and practices, Gender Studies and Anthropology. She has worked as a consultant for international NGO’s in continental Southeast Asia and for the Italian Embassy in Vietnam. She has taught in several Universities in Italy and in the University of Ha Noi, Vietnam. As a feminist researcher and activist, she is also a member of the editorial board of *laph-Italia* (International Association of Women Philosophers) and is part of the collective F9 (Femministe Nove); (alessandra.chiricosta@gmail.com).

ELENA DI PADOVA

*Corpi contesi, corpi negati. La rappresentazione delle donne nel
Myanmar dei conflitti interreligiosi*¹

Introduzione

Quando si pensa al Myanmar o Birmania² le prime immagini che forse ci verranno in mente saranno il color zafferano delle tonache dei monaci in protesta non violenta nel 2007 oppure il volto di una donna forte e determinata, il Premio Nobel per la Pace, Daw Aung San Suu Kyi. A tradire queste rappresentazioni è la realtà di un Myanmar che vede come ostacolo a una difficile transizione democratica il fondamentalismo religioso buddista, segnato da una spiccata componente nazionalista e misogina.

¹ Questo articolo è stato redatto due mesi prima delle elezioni generali avvenute l'8 novembre 2015 che hanno visto la vittoria schiacciante della *Lega nazionale per la democrazia*. Nonostante alcuni episodi di violenza contro alcuni esponenti di questo partito e l'esclusione dal voto di larga parte della popolazione musulmana Rohingya, le votazioni si sono svolte in libertà e con minime irregolarità. Il partito di Daw Aung San Suu Kyi si è aggiudicato il 67% dei voti e il 51% dei seggi nel parlamento ed è riuscito ad ottenere anche il consenso delle minoranze a discapito dei partiti etnici. Il nuovo esecutivo si stanzierà nell'aprile 2016; Daw Aung San Suu Kyi, anche se impossibilitata dalla Costituzione ad assumere la presidenza, ha dichiarato che guiderà comunque il governo attraverso il capo dello stato che verrà scelto dal suo partito.

² Il nome ufficiale del paese è Republic of the Union of Myanmar anche se comunemente si fa riferimento a quello in uso durante il periodo coloniale, "Burma", in italiano Birmania. Per l'intero saggio utilizzerò la denominazione Myanmar perchè preferito dalle minoranze etniche, in quanto l'altro termine è ritenuto rappresentativo della sola etnia Birmana o Bamar, una delle 135 etnie ufficialmente riconosciute.

Dopo circa sessanta anni di dittatura militare, con l'introduzione di una nuova Costituzione nel 2008 e le elezioni del novembre 2010, il Myanmar cominciò ad acquisire la parvenza di una democrazia parlamentare. Purtroppo a conquistare la guida del paese, anche con l'aiuto di varie irregolarità, fu di nuovo il partito di estrazione militare, il *Partito per lo sviluppo della solidarietà dell'Unione*, che fu definito «un cambio di vestiario dall'uniforme militare agli abiti civili».³ Una serie di amnistie prima e dopo le elezioni liberarono centinaia di prigionieri politici permettendo agli esponenti dei partiti di opposizione di entrare in parlamento, compresa Daw Aung San Suu Kyi, leader della *Lega nazionale per la democrazia*, restata agli arresti domiciliari per circa ventun anni a causa della dissidenza politica. Le numerose riforme democratiche varate dal nuovo governo e le misure adottate per garantire la libertà di espressione e lo sviluppo della libera stampa e del mondo associativo, ebbero tuttavia un risvolto negativo nel fare di questi strumenti di partecipazione un canale attraverso cui dare voce anche all'odio, all'intolleranza e alla violenza nei confronti delle popolazioni musulmane da parte di alcuni gruppi fondamentalisti buddisti.⁴ E tuttavia, nonostante la risoluzione del lungo e spinoso conflitto armato con le minoranze etniche e religiose sia stata inclusa fra le priorità dell'agenda di trasformazione democratica del nuovo Presidente Thein Sein,⁵ il *Tatmadaw* (l'esercito militare nazionale), continua ad ignorare le trattative di pace in corso e ad opprimere popolazioni innocenti con gravi violazioni dei diritti umani, utilizzando fra le sue strategie di guerra anche la violenza sessuale sulle donne appartenenti alle minoranze.⁶

Il nazionalismo religioso domina dunque questa fase di transizione democratica del Myanmar, proponendo fra i suoi strumenti

³ Benedict Rogers, *Conservative home (UK). We should call time on the Burmese regimes crimes*, «BurmaNet News», 8 agosto 2011; <<http://www.burmanet.org/news/2011/08/08/conservative-home-uk-we-should-call-time-on-the-burmese-regimes-crimes-benedict-rogers/>> (08/15).

⁴ A partire dal 2012, alla già esistente propaganda antimusulmana promossa da alcuni partiti politici dello stato meridionale del Rakhine, si è aggiunta anche quella di associazioni impegnate nella «salvaguardia» della religione buddista contro la presunta minaccia dell'islam e guidate da alcuni monaci fra cui Ashin Wirathu, rilasciato durante le amnistie.

⁵ Burma News International, *Deciphering Myanmar's peace process. A reference guide*, Chiang Mai, Wanida Press, 2013.

⁶ Women's League of Burma, *Same impunity, same patterns*, Chiang Mai, WLB, 2014, <http://womenofburma.org/wp-content/uploads/2014/01/SameImpunitySamePattern_English-final.pdf> (08/15).

di propaganda l'immagine della donna come depositaria culturale e biologica della razza birmana e della religione buddista. Questo ruolo, che viene usato per alimentare i messaggi xenofobi degli estremisti buddisti e incoraggiare le politiche discriminatorie del governo contro le minoranze religiose, si fonda sull'assoluto disconoscimento delle donne come soggetto politico, rendendo loro impossibile qualsiasi forma di azione contro gli abusi subiti dall'esercito birmano. Esso si serve dello stupro per demoralizzare i gruppi etnici armati, seguendo una dottrina e una condotta militari, giustificate ai loro occhi dai principi della dottrina buddista che promuove la supremazia del *Tatmadaw* rispetto al resto della popolazione.

La strumentalizzazione del corpo delle donne nell'attuale conflitto religioso in Myanmar è il soggetto di questo articolo nel quale analizzerò «l'interazione fra genere, etnia, e altre categorie di differenza nelle vite dell'individuo, pratiche sociali e istituzionali e ideologie culturali, e il risultato di queste interazioni in termini di relazioni di potere».⁷ Le donne delle minoranze in Myanmar vengono infatti emarginate non solo in quanto donne, ma anche perché appartenenti ad un determinato gruppo etnico e religioso. L'intersezione di queste identità fa sì che esse siano oggetto di pesanti discriminazioni sociali che hanno la loro ricaduta sul piano delle dinamiche politiche e dell'assetto istituzionale. Ma non solo: la vulnerabilità delle donne delle minoranze viene accentuata, come è stato rilevato dalla studiosa Nira-Yuval Davis, dal significato simbolico che il corpo femminile assume nella formazione delle identità nazionali.⁸

Questo lavoro utilizza come fonte privilegiata i rapporti delle associazioni di donne e delle associazioni dei diritti umani del Myanmar. La produzione accademica sulla condizione femminile e sulla funzione politica e sociale delle donne non è particolarmente sviluppata,⁹ se si escludono gli studi sulla figura e di Daw Aung San

⁷ Quella fornita è la definizione di intersezionalità così come proposta da Kathy Davis, vedi il suo *Intersectionality as buzzword. A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful*, «Feminist Theory», 9, 2008, n. 2, pp. 67-68.

⁸ Nira Yuval-Davis, *Gender and nation*, London, SAGE, 1997. Davis è direttrice del Researcher Centre on Migration Refugees and Belonging presso l'Università di East London.

⁹ Fra le opere di maggiore rilievo si veda: Jessica Harriden, *The authority of influence. Women and power in Burmese history*, Copenhagen, Nias Press, 2012; Monique Skidmore, *Behind the bamboo fences. Forms of violence against women in Myanmar* in Lenore Manderson, Linda Rae Bennet (eds), *Violence against women in Asian societies*, London, RoutledgeCurzon, 2003, pp. 76-92; Mi Mi Khaing, *The world of Burmese women*,

Suu Kyi;¹⁰ per quanto riguarda le pubblicazioni sul Myanmar contemporaneo, pur manifestandosi un recente interesse per i problemi della transizione democratica, esse si concentrano essenzialmente sulle problematiche inerenti alle diversità etnico-religiose e al nazionalismo e sulle strategie di assimilazione politica e culturale portate avanti dal governo birmano¹¹ In quest'ultime vengono analizzate le

London, Zed Books Ltd., 1984; Chie Ikeya, *The "traditional" high status of women in Burma. A historical consideration*, «The Journal of Burma Studies», 10, 2005/2006, pp. 51-81; Tinzar Lwyn, *Stories of gender and ethnicity. Discourses of colonialism and resistance in Burma*, «The Australian Journal of Anthropology», 5, 1994, n. 1-2, pp. 60-85; Janell Mills, *Militarism, civil war and women's status. A Burma case study*, in Louise Edwards, Mina Roces (eds) *Women in Asia. Tradition, modernity and globalization*, St. Leonards, Allen & Unwin, 2000, pp. 265-290.

¹⁰ Oltre ai suoi stessi e numerosi scritti, si veda ancora Aung Chin Geok, *Aung San Suu Kyi. Towards a new freedom*, Singapore-New York, Prentice Hall, 1998; Bertil Lintner, *Aung San Suu Kyi and Burma's unfinished renaissance*, Clayton, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.

¹¹ Sulla storia del nazionalismo e conflitto etnico cfr. Martin Smith, *Burma. Insurgency and politics of ethnicity*, London, Zed Books, 1991; Lian Hmung Sakhong, *In defence of identity. The ethnic nationalities' struggle for democracy, human rights and federalism in Burma. A collection of writings and speeches, 2001-2010*, Bangkok, Orchid Press, 2010; Mikael Gravers, *Nationalism as political paranoia in Burma. An essay on the historical practice of power*, Surrey, Curzon Press, 1993; Naraya Ganesan, Kyaw Yin Hlaing (eds), *Myanmar. State, society and ethnicity*, Singapore, ISEAS Publishing, 2007. Altri analisti hanno studiato le dinamiche del conflitto religioso con articoli prevalentemente disponibili su internet; si veda in proposito Peter A. Coclains, *Terror in Burma. Buddhists vs. Muslims*, «World Affairs», novembre/dicembre 2013, <<http://www.worldaffairsjournal.org/article/terror-burma-buddhists-vs-muslims>> (08/15); Justice Trust, *Hidden hands behind communal violence in Myanmar. Case study of the Mandalay riots*, marzo 2015, <<https://www.dropbox.com/s/uz2k6x4tdjomvzp/MandalayReport.pdf?dl=0>> (08/15); Nehginpao Kipgen, *Conflict in Rakhine State in Myanmar. Rohingya Muslims' Conundrum*, «Journal of Muslim Minority Affairs», 33, 2013, n. 2, pp. 298-310; Alex Bookbinder, *969. The strange numerical basis for Burma's religious violence*, «The Atlantic», 9 aprile 2013, <<http://www.theatlantic.com/international/archive/2013/04/969-the-strange-numerological-basis-for-burmas-religious-violence/274816/>> (08/15); Hannah Beech, *When Buddhists go bad*, «Time», 1 luglio 2013; Maung Zarni, *Buddhist nationalism in Burma. Institutionalized racism against the Rohingya Muslims led Burma to genocide*, «Tricycle», Primavera 2013, <<http://www.tricycle.com/feature/buddhist-nationalism-burma>> (08/15); vedi anche il blog di quest'ultimo <<http://www.maungzarni.net/>>. Per un'introduzione generale alla storia e alla politica del Myanmar cfr. Robert H. Taylor, *The State in Myanmar*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009; David I. Steinberg, *Burma/Myanmar. What everybody needs to know*, Oxford, Oxford University Press, 2010; Michael W. Charney, *A history of modern Burma*, Cambridge (UK)-New York, Cambridge University Press, 2009; Benedict Rogers, *Burma. A nation at the crossroads*, London, Riders Books, 2012. Sui gruppi etnici in tempi meno recenti e nel XIX secolo, si rinvia agli studi di Gordon Hannington Luce, *Phases of Pre-Pagan Burma. Languages and history*, Oxford, Oxford University Press, 1985; Id., *Rice and religion. A study of Old Mon-Khmer evolution and culture*, «Journal of Siam Society», 53, 1965, n. 2c, pp. 138-152;

origini e le implicazioni del conflitto etnico e religioso senza, però, che venga posta attenzione alla dimensione di genere.

Questa lacuna viene colmata dal lavoro di associazioni della società civile, soprattutto di quelle femminili che si sono cimentate in numerosi rapporti sulle discriminazioni di cui sono oggetto le donne, e in particolare sull'utilizzo degli stupri come arma da guerra da parte dell'esercito nazionale.¹² Il loro lavoro presenta una collezione ampia e dettagliata di racconti e testimonianze raccolti sul campo da operatori ed operatrici formati, dando vita ad una documentazione che rappresenta un ausilio fondamentale a questo mio contributo che vuole mettere a fuoco l'intreccio fra potere, religione, nazionalismo e genere. Anche se viziate da una posizione politica sbilanciata a favore dei gruppi e delle istituzioni etniche e da un'aperta opposizione al governo, queste fonti sono comunque attendibili in quanto lo scenario che vi emerge corrisponde a quello riportato da équipes di ricercatori esperti di organizzazioni non governative internazionali,¹³ dalle istituzioni governative di Stati stranieri e dal Relatore Speciale ONU sui Diritti Umani: strutture che si avvalgono tutte dei contributi di queste associazioni.

Il conflitto e il nazionalismo religioso

«Essere birmano significa essere buddista», è un comune detto birmano che fa riferimento all'omogeneità etnico-religiosa del paese e alla predominante influenza del buddismo Theravada, la forma praticata nel sud-est asiatico, sulla cultura e lo sviluppo della civiltà birmana.¹⁴ Le cifre sono esplicative: secondo l'ultimo censimento del governo, l'88,22% della popolazione è buddista,¹⁵ e al suo interno il

Victor B. Lieberman, *Reinterpreting Burmese history*, «Comparative Studies in Society and History», 29, 1987, n. 1, pp. 162-194; Id, *The transfer of the Burmese capital from Pegu to Ava*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 1980, n. 1, pp. 64-83.

¹² Si segnalano in particolare le pubblicazioni delle seguenti associazioni: Women's league of Burma, Shan women's action network, Karen women's organization e Kachin women's association Thailand.

¹³ Vedi in particolare: Human rights watch, Physicians for human rights, Justice Trust, Images Asia, Refugees international e Earthrights international.

¹⁴ Daw Aung San Suu Kyi, *Freedom from fear and other writings*, New York, Penguin Books, 1991, pp. 66, 83.

¹⁵ Committee on the Elimination of Discrimination against Women, *Consideration of reports submitted by States parties under article 18 of the Convention*, 8 gennaio 2015, <<http://cedawsouthasia.org/wp-content/uploads/2015/01/Myanmar-implementation-CEDAW-report.pdf>> (08/15).

68% è costituito da Birmani o Bamar.¹⁶ La predominanza numerica dei Birmani buddisti sembrerebbe contraddire il quadro di un paese molto variegato dal punto di vista etnico e religioso se non si tenesse conto del fatto che i Birmani rappresentano solo uno dei 135 gruppi etnici ufficialmente riconosciuti dalle autorità di governo.¹⁷ Le minoranze religiose sono formate principalmente da cristiani (6,23%) e musulmani (4,28%) con percentuali esigue di animisti e induisti.¹⁸ In questo quadro, le popolazioni non Bamar e non buddiste sono colpite dagli attacchi militari del *Tatmadaw* in guerra contro gli eserciti etnici per conquistare un più saldo controllo del territorio nazionale; esse inoltre sono oggetto di campagne di assimilazione culturale da parte del gruppo etnico maggioritario attraverso programmi educativi e di conversione religiosa coatta assieme a tentativi di distruzione delle tradizioni locali.

Il Myanmar è stato piagato dalla guerra etnica dagli albori della propria indipendenza ottenuta nel 1948 in uno sforzo congiunto di tutti i gruppi etnici e religiosi sotto la guida del generale Aung San (padre di Daw Aung San Suu Kyi).¹⁹ Attualmente due tipi di conflitto, solo all'apparenza di matrice diversa, stanno sconvolgen-

¹⁶ Central Intelligence Agency, *The World Factbook*, 2015, <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bm.html>> (08/15).

¹⁷ Le minoranze etniche sono principalmente concentrate sugli altipiani nelle zone di confine con Cina, Thailandia, Bangladesh, Laos e India, alcune di queste aree sono particolarmente ricche di risorse naturali, mentre i Bamar vivono nei bassipiani del delta dell'Irrawaddy e nelle regioni centrali e meridionali del paese. Ogni gruppo etnico ha, naturalmente, lingua e costume propri; alcuni però sono multireligiosi, come i Karen, i cui membri sono divisi fra cristiani, animisti e buddisti, altri seguono un'unica religione, come i Kachin e i Chin che sono quasi esclusivamente cristiani, cfr. Ardeth Maung Thawngmung, *Beyond armed resistance. Ethnonational politics in Burma (Myanmar)*, Honolulu, East-West Center, 2011.

¹⁸ Committee on the Elimination of Discrimination against Women, *Consideration of reports*.

¹⁹ Smith, *Burma. Insurgency*. Durante la colonizzazione l'amministrazione inglese esercitava un controllo più diretto sulle zone centrali e meridionali del paese abitate dai Bamar, permettendo una maggiore autonomia dei territori popolati dalle minoranze etniche attraverso accordi con i leader locali. Il movimento per l'indipendenza dal dominio britannico fu guidato dal generale Aung San che convinse i gruppi etnici non Bamar ad unirsi all'esercito di liberazione nazionale. Gli accordi stipulati prevedevano un futuro stato federale con larghe autonomie per le regioni abitate dalle minoranze, inclusa la possibilità di una futura secessione. I governi succedutisi dopo l'indipendenza seguirono una linea politica contraria a quella di Aung San, che nel frattempo venne assassinato, e avviarono la centralizzazione del paese che vide la sua massima espressione a partire dal colpo di stato del generale Ne Win nel 1962 con cui ebbe inizio la lunga fase della dittatura militare durata fino al 2010.

do il paese: il più antico è quello portato avanti da alcuni gruppi etnici che, delusi dalle mancate promesse di autodeterminazione e autonomia da parte del governo, formarono dopo l'indipendenza i propri eserciti dando inizio ad un'insurrezione armata.²⁰ Nel corso degli anni le fasi di scontri aperti si sono alternate con altre di tregua e i cessate il fuoco firmati con ogni singolo esercito etnico sono stati spesso violati, e lo sono ancora, dal *Tatmadaw*, impegnato anche in numerose e sistematiche violazioni dei diritti umani contro la popolazione civile: dalle esecuzioni extragiudiziali alla tortura, cui si aggiungono gli arresti arbitrari, le sparizioni, il lavoro forzato e le violenze sessuali.²¹ Al presente la zona che presenta maggiori criticità è quella nord-est del paese, popolata dai cristiani Kachin e da qualche minoranza buddista Shan e Kokang di discendenza cinese, che ha visto l'intensificarsi degli scontri armati a partire dal 2011.²²

Il secondo conflitto ha luogo tra le popolazioni buddiste e quelle musulmane. Nelle tre principali ondate di violenza verificatesi a partire dal giugno 2012, si sono registrati una serie di incidenti provocati da episodi di stupro o da comuni diverbi, che sono stati in effetti il frutto delle tensioni latenti fra le due comunità e del diffuso pregiudizio contro i musulmani. Alimentati da diversi esponenti politici, questi scontri hanno avuto luogo inizialmente nello stato del Rakhine, dove è concentrata la popolazione musulmana, estendendosi poi nelle zone centrali del paese e in alcuni stati orientali.²³ L'intolleranza e la violenza nei confronti dei Rohingya – i musulmani che dichiarano di discendere dalle popolazioni arabe che comin-

²⁰ Lian Hmung Sakhong, *In defence*.

²¹ National Coalition Government of the Union of Burma, Burma. Human Rights Yearbook 2008, published by the HRDU (Human Rights Documentation Unit), 2009, <http://www.burmalibrary.org/docs08/HRDU_YB-2008/pdf/YB2008.pdf>; Women's League of Burma, *Same Impunity*.

²² Kachin Women's Association Thailand, *The 4th anniversary of the renewal of war in Kachin areas*, 9 giugno 2015, <<http://www.kachinwomen.com/kachinwomen/publications/statements/137-the-4th-anniversary-of-the-renewal-of-war-in-kachin-areas>> (08/15).

²³ Physicians for Human Rights, *Patterns of Anti-Muslim Violence in Burma. A Call for Accountability and Prevention*, agosto 2013, <https://s3.amazonaws.com/PHR_Reports/Burma-Violence-Report-August-2013.pdf> (08/15). Anche se recentemente rinvigoriti dalla propaganda anti-musulmana, le vessazioni contro i musulmani sono da ricondurre lontano nel tempo (almeno al XVII secolo) quando i mercanti musulmani, che si erano stabiliti nella valle del fiume Irrawaddy, controllavano il commercio con le Indie Orientali; inoltre la rivalità tra famiglie reali del Bengal e del Arakan avevano portato a conflitti nella zona dell'attuale stato del Rakhine; cfr. Moshe Yegar, *The Muslims of Burma. A study of a minority group*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1972.

ciarono a popolare il Rakhine a partire dal IX secolo²⁴– ha spinto le Nazioni Unite a definirli «una delle minoranze più perseguitate al mondo»²⁵ per le politiche di espulsione forzata e per la negazione della cittadinanza²⁶ da parte di un governo che si ostina a riferirsi a loro come a bangladesi immigrati clandestinamente.²⁷

Entrambi i conflitti hanno provocato centinaia di migliaia di sfollati e un massiccio e spesso tragico esodo via terra e via mare. Ai più dei 640 mila all'interno dei confini del Myanmar e ai circa 110 mila che vivono da più di trenta anni nei campi profughi in Thailandia senza alcun tipo di riconoscimento dello status di rifugiato politico,²⁸ si sono aggiunti circa 130 mila Rohingya, che sotto

²⁴ La storia del gruppo etnico dei Rohingya è oggetto di un animato dibattito e di controversie fra storici e fra le comunità musulmane e buddiste dello stato del Rakhine. L'appartenenza identitaria e le origini etniche sono elementi fondamentali per l'autodeterminazione delle minoranze che vedono il diritto di cittadinanza e il diritto ad avere il proprio territorio direttamente collegati al riconoscimento ufficiale del proprio gruppo etnico. Jacques Leider sostiene che l'identità etnica dei Rohingya sia stata un'invenzione politica degli anni 1950 da parte di élite di musulmani che vivevano nello stato del Rakhine le cui radici non potevano essere ricondotte ad unico ceppo etnico, ma erano il risultato di vari flussi migratori dal Bangladesh avvenuti in epoche diverse, cfr. Jacques P. Leider, *Rohingya. The name, the movement, the quest for identity*, in *Nation building in Myanmar*, Yangon, Egress e Myanmar Peace Center, 2014, pp. 204-255. Altri autori, fra cui Mohamed Yunus, presidente della *Rohingya Solidarity Organisation (RSO)*, affermano che gli antenati dei Rohingya sono invece Arabi, Turchi, Mughal, Persiani e Bangladesi che si erano insediati nello stato del Rakhine a partire dal IX secolo, Mohamed Yunus, *A History of Arakan (Past and Present)*, 1994; altri autori, come Michael W. Charney, sostengono altre ipotesi sulle origini dei Rohingya che situano prima del periodo coloniale cfr. Michael W. Charney, *Theories and historiography of the religious basis of ethnonyms in Rakhaing (Arakan), Myanmar (Burma)*, paper presentato al workshop *The forgotten Kingdom of Arakan. A public seminar on the People of present day Arakan State of Myanmar*, Bangkok, 23 novembre 2005.

²⁵ Beech, *When Buddhists go bad*, p. 16.

²⁶ U.S. Commission on International Religious Freedom, *Annual Report*, 2012, <[http://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/Annual_Report_of_USCIRF_2012\(2\).pdf](http://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/Annual_Report_of_USCIRF_2012(2).pdf)> (08/15).

²⁷ Kipgen, *Conflict in Rakhine State*. La propaganda anti-Rohingya è fomentata da alcuni storici accreditati sia a livello nazionale che internazionale e in particolare da Aye Chan. L'autore ritiene che i Rohingya siano discendenti di bangladesi della zona di Chittagong che migrarono nei distretti di Buthidaung e Maungdaw dopo la prima guerra Anglo-birmana del 1826. Aye Chan presenta alcuni interessanti dati per capire i flussi e gli insediamenti dei musulmani nell'area, ma usa espressioni xenofobe definendo i Rohingya «immigrati illegali» e addirittura «virus», cfr. Aye Chan, U Shwe Zan, *Influx viruses. The illegal Muslims in Arakan*, New York, Arakanese in United States, 2005.

²⁸ Burma Partnership, Burma Link, *Voices of Refugees. Situation of Burma's Refugees Along the Thailand-Burma Border*, aprile 2015, <<http://www.burmapartnership.org/wp-content/uploads/2015/04/27.04.05-Voices-of-Refugees-Along-Thailand-Burma-Border-FINAL.pdf>> (09/15).

la continua minaccia di violenze e privati dell'accesso ai bisogni di base come acqua, cibo e servizi sanitari, sono stati costretti a intraprendere lunghi viaggi in nave in condizioni estreme di malnutrizione e maltrattamento e senza la certezza di una destinazione.²⁹

Ad alimentare questi conflitti è un vigoroso nazionalismo di cui la religione è elemento essenziale. La formazione dello stato-nazione in Myanmar dopo la fine del periodo coloniale, ha evidentemente richiesto l'individuazione di forti collanti culturali per tenere unito uno Stato assai eterogeneo. Come sostiene Yuval-Davis, il nazionalismo serve appunto ad individuare caratteristiche culturali (nel caso del Myanmar l'appartenenza al gruppo etnico-religioso birmano buddista) che accomunano e saldano lo Stato e la comunità creando così un'identità nazionale, che comporta necessariamente l'esclusione e la discriminazione di quei "gruppi devianti" che non si conformano al modello di identità elaborato.³⁰ Dal canto suo, la religione conferisce a questo modello identitario maggiore legittimità per il suo intrinseco valore di "verità", aggravando così la condizione di emarginazione di alcune minoranze.³¹

²⁹ Numerose imbarcazioni sono rimaste bloccate per mesi nel mare delle Andamane a causa del diniego dei governi della Thailandia, Malesia e Indonesia di accogliere i migranti: Radio Free Asia, *Rohingya Boat People From Myanmar Held at Refugee Camp in Southern Thailand*, 18 maggio 2015, <<http://www.rfa.org/english/news/myanmar/rohingya-boat-people-held-at-refugee-camp-in-southern-thailand-05182015162819.html>> (09/15); Simon Tisdal, *South-east Asia faces its own migrant crisis as states play 'human ping-pong'*, «The Guardian», 14 maggio 2015, <<http://www.theguardian.com/world/2015/may/14/migrant-crisis-south-east-asia-rohingya-malaysia-thailand>> (08/15). Per intraprendere il loro viaggio, la maggior parte dei migranti si affidano a trafficanti che spesso chiedono ulteriori compensi trattenendoli in mare o in campi detentivi in attesa del pagamento di un riscatto da parte di familiari che vivono nei paesi di destinazione. I Rohingya generalmente cominciano il viaggio a Maungdaw, nello stato del Rakhine, per arrivare a Ranong in Thailandia dove vengono trasportati via terra fino al confine con la Malesia; alcuni proseguono per l'Indonesia attraverso lo stretto della Malacca, altri tentano di raggiungere, spesso senza riuscirci, l'Australia. Per maggiori informazioni consulta: UNHCR Regional Office for South East Asia, *Irregular Maritime Movements in South-East Asia 2014*, 2014, <<http://storybuilder.jumpstart.ge/en/unhcr-imm>> (p. 4) (09/2015). Inoltre, altri flussi migratori interessano attualmente la provincia del Yunnan in Cina dove sono fuggiti nel febbraio 2015 circa 40.000 persone a causa del conflitto nella regione del Kokang situata nella parte settentrionale dello Stato Shan, cfr. Nan Tin Htwe, *Tens of thousands flee Myanmar conflict as aid curbed*, «Agence France Press», 18 febbraio 2015, <<http://www.businessinsider.com/afptens-of-thousands-flee-myanmar-conflict-as-aid-curbed-2015-2>> (09/2015).

³⁰ Yuval-Davis, *Gender and nation*.

³¹ Catarina Kinnvall, *Globalization and religious nationalism. Self, identity and the search for ontological security*, «Political Psychology», 25, 2004, n. 5, pp. 741-767.

La religione buddista è dunque un elemento dell'identità statale del Myanmar e viene invocata dalle autorità per indirizzare l'azione di governo e giustificare le sue politiche di esclusione e oppressione delle minoranze. Quanto al *Tatmadaw*, quasi esclusivamente birmano e buddista, esso si appella a questa religione per giustificare il suo ruolo di garante e guida dell'unità del paese,³² continuamente ricordato e celebrato dai media governativi.³³ I militari – è stato osservato – hanno creato sorta di “paranoia politica” che divide il paese fra il “noi”, il popolo birmano, e il “nemico”³⁴ rappresentato dai “distruitori” dell'unità: i gruppi etnici che lottano per la loro autonomia, ma anche gli immigrati e gli stranieri,³⁵ come sono appunto considerati i Rohingya.

Questo apparato ideologico che ha permesso di condurre una campagna di “birmanizzazione” e di conseguente “buddizzazione” per assoggettare le minoranze etniche e rendere culturalmente omogeneo il paese,³⁶ ha avuto come esito non solo quello di perpetuare il controllo politico da parte della classe dirigente militare, ma anche di aumentare i suoi profitti tramite un accresciuto controllo su zone strategiche da loro abitate.³⁷ La birmanizzazione avviene attraverso

³² Smith, *Burma. Insurgency*. Il ricorso delle istituzioni governative alla religione buddista non è certo una novità. Dinastie reali precedenti alla colonizzazione inglese, e lo stesso movimento di liberazione anti-coloniale, utilizzavano il buddismo per guidare e conferire legittimità alla propria azione. Per un *excursus* storico (a partire dal XIX secolo fino agli anni Ottanta del XX) della pratica buddista in Myanmar e dei suoi rapporti con lo stato e società si veda Gustaaf Houtman, *Traditions of Buddhist practice in Burma*, London, School of Oriental and African Studies, 1990. Per un'analisi su temi affini dopo del 1988 e soprattutto per l'appropriazione del buddismo nel pensiero della *Lega nazionale per la democrazia* si veda ancora Gustaaf Houtman, *Mental culture in Burmese crisis politics. Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA) Tokyo University of Foreign Studies, 1999.

³³ Burma News International, *Deciphering Myanmar's Peace*.

³⁴ Gravers, *Nationalism*.

³⁵ Jalal Alamgir, *Against the current. The survival of authoritarianism in Burma*, «Pacific Affairs», 70, 1997, n. 3, pp. 333-350.

³⁶ Chin Human Rights Organization, *Threats to our existence. Persecution of ethnic Chin Christians in Burma*, Thailand, Wanida Press, 2012.

³⁷ Le regioni maggiormente colpite dal conflitto sono infatti gli stati del Kachin, Shan, Kayah e Rakhine che, oltre ad essere ricchi di legname e di giacimenti d'oro, sono interessati da progetti di costruzione di dighe e dal passaggio di oleodotti e gasdotti. Le minoranze etniche, che subiscono le conseguenze dei danni provocati alla salute e all'ambiente da questi processi, generalmente non hanno accesso ai benefici delle nuove infrastrutture, cfr. Burma News International and Myanmar Peace Monitor, *Economics of peace and conflict*, Chiang Mai, BNI, 2013,

la distruzione dei simboli nazionali, culturali e religiosi delle minoranze etniche e con la loro sostituzione con quelli birmani buddisti,³⁸ i limiti imposti alle cerimonie religiose, e l'utilizzo delle scuole come strumenti per convertire le popolazioni al buddismo ed eliminare le lingue etniche. Essa viene imposta anche attraverso la devastazione del territorio e la sottrazione delle risorse e dei generi di prima necessità: distruzione di villaggi, blocco delle forniture di cibo e di aiuti umanitari, confisca di terre e di proprietà, estorsioni e lavoro forzato, come quello della bonifica del terreno minato dagli eserciti etnici.³⁹

Se l'attuale processo di transizione democratica rende l'istituzione militare più soggetta a critiche e conseguentemente al rischio di una disfatta nelle prossime elezioni generali del novembre 2015, l'opera di alcuni gruppi di monaci buddisti è risultata particolarmente utile per accrescere la "paranoia politica" e rafforzare ulteriormente il processo di birmanizzazione. Secondo gli esponenti dell'Organizzazione per la protezione della razza e della religione (meglio conosciuta come *Ma Ba Tha*) e dell'associazione 969 (numero che rappresenta i tre attributi di Buddha),⁴⁰ i nemici della nazione sono i musulmani col loro presunto piano segreto di conquista dei paesi del sud-est asiatico. Le parole del monaco buddista Ashin Wirathu, che si è aggiudicato la copertina del «Time» intitolata *Il volto del terrore buddista*,⁴¹ spiegano il pensiero di queste organizzazioni: «[I musulmani] – ha dichiarato in un'intervista – stanno proliferando troppo velocemente, rubando e stuprando le nostre donne [...]. Vogliono occupare il nostro paese, ma non glielo permetteremo. Dobbiamo mantenere il Myanmar buddista».⁴² Anche per questi gruppi di monaci buddisti fondamentalisti la promozione e protezione dell'identità – o "razza", come frequentemente definita – birmana buddista sembra una priorità imprescindibile. Gli esponenti del 969 e *Ma Ba Tha*, dichiarando contraddittoriamente di aderire al principio di

<http://www.burmalibrary.org/docs18/BNI-economics_of_peace_and_conflict-en-ocr-tu-red.pdf> (08/15).

³⁸ National Coalition Government of the Union of Burma, *Burma. Human Rights*.

³⁹ Chin Human Rights Organization, *Threats*.

⁴⁰ Il nome dell'associazione è dovuto alla volontà di contrapporsi alla cifra 786 che indica il numero degli esercizi commerciali dei musulmani in Asia: 786 rappresenterebbe l'evidenza, secondo i monaci buddisti del 969, di un piano di conquista del paese nel ventunesimo secolo da parte dei musulmani dal momento che la somma di sette, otto e sei fa ventuno, cfr. Alex Bookbinder, 969.

⁴¹ «Time», 1 luglio 2013.

⁴² Beech, *When Buddhists*, p. 16.

non violenza,⁴³ traducono i loro messaggi religiosi nazionalisti in una pratica politica che promuove il boicottaggio dei negozi islamici e la protezione delle donne buddiste dalle conversioni in seguito a matrimoni con uomini musulmani. Disattendendo il divieto di militanza politica per i monaci, alcuni leader religiosi di queste associazioni buddiste hanno contribuito, con le loro prediche, a istigare l'odio nei confronti dei musulmani e a provocare le aggressioni contro di loro a partire dal 2012.⁴⁴

Corpi contesi

Ad accomunare questi due conflitti in atto non c'è soltanto l'uso della religione come strumento per incitare la popolazione e i soldati alla violenza contro le minoranze al fine di mantenere l'instabilità politica e, quindi, mantenere in vita il regime militare. Ad unirli c'è anche la visione del corpo femminile come terreno privilegiato di scontro e di affermazione del potere costituito. Lo stupro di una giovane donna buddista da parte di un gruppo di musulmani nel giugno 2012 nello stato del Rakhine è stato il primo evento, a cui ne sono succeduti altri di simili, che ha innescato una lunga serie di episodi di violenza fra musulmani e buddisti. Esercitata anche nei confronti di donne cristiane, la violenza sessuale è quindi utilizzata dall'esercito birmano come tattica bellica e di intimidazione del nemico, all'interno di una più ampia campagna di violazione dei diritti umani.⁴⁵ In questo contesto le donne non vengono violentate per impulso sessuale: il loro corpo viene invece utilizzato come "luogo" in cui esprimere la sopraffazione e l'odio e come veicolo per l'affermazione di sentimenti nazionalistici.

Arma di guerra e strumento di terrore non nuovi nel contesto dei conflitti etnici e religiosi (si pensi soltanto alle guerre nell'ex Jugoslavia), lo stupro in Myanmar è il frutto di una strategia applicata in maniera pianificata, sistematica e diffusa su tutte le aree popolate dalle minoranze etniche e per un periodo di tempo molto esteso: si stima da almeno quarant'anni.⁴⁶ Insieme ad altre violazioni dei

⁴³ Coclains, *Terror in Burma*.

⁴⁴ Justice Trust, *Hidden hands behind communal violence in Myanmar. Case study of the Mandalay riots*, marzo 2015, <<https://www.dropbox.com/s/uz2k6x4tdjomvzp/MandalayReport.pdf?dl=0>> (08/15).

⁴⁵ Women's League of Burma, *Same Impunity*.

⁴⁶ International Human Rights Clinic at Harvard Law School, *Crimes in Burma*, Cambridge (MA), IHRC, 2009; Women's League of Burma, *If they had*

diritti umani, esso serve a ribadire la supremazia etnica dei birmani all'interno del più ampio quadro delle politiche di birmanizzazione, e a riaffermare quella superiorità dei militari in quanto uomini, soldati, birmani e buddisti, stabilita dalla dottrina militare.⁴⁷ Questa legittimazione, insieme alla garanzia della futura impunità, li autorizza senza esitazioni ad opprimere, sfruttare e disporre di tutte le altre categorie di persone, fornendo loro una «licenza di stupro», come osservato dall'associazione *Shan women's action network*.⁴⁸ Tutte le donne –anche quelle buddiste– diventano le vittime dell'abuso sessuale dei soldati, tanto più quelle delle minoranze religiose. La birmanizzazione viene ulteriormente assicurata dalle gravidanze e dai matrimoni forzati come conseguenza dello stupro; sotto forte pressione dei militari e delle proprie famiglie, le donne violate sono infatti spesso obbligate a sposare lo stupratore per evitare il disonore legato alla perdita della verginità,⁴⁹ contribuendo così alla riproduzione biologica della progenie birmana.

Come si è accennato nell'*Introduzione*, la violenza sessuale è strettamente collegata al valore simbolico del corpo femminile come luogo di incubazione delle identità nazionali, la sede in cui ha origine il sistema di codici culturali, religiosi, linguistici e di costume su cui si basa il senso di appartenenza ad una determinata comunità. Oltre ad essere le “produttrici biologiche” dei figli (il futuro della nazione), a loro viene anche affidato quello che Yuval-Davis definisce il «peso di rappresentanza», perché col loro corpo e le loro pratiche, che passano anche attraverso i ruoli di genere, costituiscono il ritratto di una società intera. Ciò è riscontrabile anche nel Myanmar. Qui,

hope they would speak. The ongoing use of state-sponsored sexual violence in Burma's ethnic communities, 2014, <http://womenofburma.org/wpcontent/uploads/2014/11/VAW_Iftheyhadhope_TheywouldSpeak_English.pdf> (08/15); Women's League of Burma, *Same Impunity*.

⁴⁷ Betsy Apple, *School for rape. The Burmese military and sexual violence*, Bangkok, Earthrights International, 1998, <<https://www.earthrights.org/sites/default/files/publications/school-for-rape.pdf>> (08/15).

⁴⁸ Shan Women's Action Network, Shan Human Rights Foundation, *Licence to rape. The Burmese military regime's use of sexual violence in the ongoing war in Shan State*, 2002, <http://www.shanwomen.org/images/reports/licensetorape/Licence_Rape_english.pdf> (08/15).

⁴⁹ Betsy Apple, Veronika Martin, *No safe place. Burma's army and the rape of ethnic women*, Washington (DC), Refugees International, 2003, <<http://www.refworld.org/docid/47a6eb9a0.html>> (08/15). I matrimoni dei soldati con le donne delle minoranze etniche sono incoraggiati dall'istituzione militare stessa i cui ufficiali di più alto rango spesso offrono rimpicenze e mediano con la famiglia della sposa, cfr. Apple, *School for rape*.

ad esempio, è dalla loro integrità morale che dipende l'onore delle loro comunità poiché dalle donne ci si aspetta che, a differenza degli uomini, rimangano vergini fino al matrimonio per non essere “rovinate”, “sciupate”, danneggiate”.⁵⁰ La violazione del loro corpo agisce così nell'essenza più profonda di una comunità: quella legata ai valori e alla cultura provocandone anche delle fratture nei legami di solidarietà.⁵¹ Come ha notato *Women's league of Burma*, è attraverso questa costruzione dell'immagine della donna come riproduttrice biologica e di cultura che «le politiche di birmanizzazione diventano immaginabili e hanno la potenzialità di danneggiare non solo la donna come individuo, ma anche la morale nazionale».⁵²

La rappresentazione della donna come icona della nazione sia sul piano culturale che su quello territoriale è funzionale inoltre a trasmettere le ragioni del dominio di un gruppo sulla fazione avversa e sulle sue donne. In questa prospettiva, lo stupro acquista il significato di ri-conquista del territorio della nazione e di abbattimento delle frontiere disegnate dalle minoranze. Ed è attraverso il corpo della donna che i restauratori dell'unità nazionale mandano un messaggio esplicito agli uomini avversari che non sono stati in grado di proteggere le loro donne, e che quindi non hanno più alcun diritto su di loro.⁵³ Questo significato viene spesso esplicitato in Myanmar attraverso gli abusi sessuali su donne in presenza dei loro mariti, costretti a guardare la scena dopo essere stati immobilizzati.⁵⁴

Il nesso fra occupazione e violenza sessuale diventa ancora più diretto nella propaganda anti-musulmana, come si riscontra presso i monaci buddisti fondamentalisti, secondo cui i musulmani – identificati con l'appellativo di “ruba-stupra-demolisci” – utilizzano la tattica dello stupro come principale chiave di quello che si presume

⁵⁰ Brenda Belak, *Gathering strength. Women from Burma on their rights*, Chiang Mai, Images Asia, 2002.

⁵¹ Non infrequenti sono i casi in cui le donne stuprate dai soldati birmani vengono ripudiate o maltrattate dai propri mariti, discriminate o addirittura cacciate dalle proprie comunità, Karen Women's Organization, *Shattering Silences: Karen Women speak out about the Burmese Military Regime's use of Rape as a Strategy of War in Karen State*, 2004, <http://www.ibiblio.org/obl/docs/Shattering_Silences.htm> (08/15).

⁵² Women's League of Burma, *Opening the book on women from Burma's experiences of intersectional discrimination in Asia Pacific forum on women, law and development*, Chiang Mai, Asia Pacific Forum on Women, Law and Development, 2002, p. 10.

⁵³ V. Spike Peterson, *Gendered nationalism. Reproducing "Us" versus "Them"*, in Lois Ann Lorentzen, Jennifer Turpin (eds), *The women and war reader*, New York, New York University Press, 1998, pp. 41-49.

⁵⁴ Shan Women's Action Network, *Licence to rape*.

sia il loro piano espansionistico.⁵⁵ La reazione del monaco Wirathu alla notizia della violenza sessuale subita da una donna buddista a Mandalay nel giugno 2014 (poi rivelatasi falsa) fu quella di pubblicare sulla sua pagina Facebook, molto seguita, un commento in cui collegava la vicenda alla Jihad alla quale i musulmani sarebbero stati in procinto di prepararsi e alla quale era necessario opporsi fermamente.⁵⁶

Corpi negati

Il dibattito politico intorno alla soluzione dell'attuale conflitto in Myanmar è stato inevitabilmente caratterizzato da spiccati toni nazionalistici. Gli estremisti buddisti hanno individuato la possibilità di una pacificazione non nel dialogo interconfessionale, nel rispetto dei diritti umani e nel riconoscimento della libertà religiosa, ma nell'arresto dell'avanzata musulmana: una visione strategica promossa non soltanto dai monaci del *Ma Ba Tha* e del *969*, ma ampiamente condivisa anche dal parlamento del Myanmar che ha recentemente approvato il pacchetto di *Leggi per la protezione della razza e della religione*.⁵⁷ Inizialmente proposto dal *Ma Ba Tha* insieme alla sottoscrizione di più di un milione di firme a suo favore, il pacchetto contiene quattro leggi che prevedono restrizioni ai matrimoni interconfessionali e alle conversioni religiose, e impongono il divieto di poligamia e il controllo delle nascite in certe aree del paese.⁵⁸ Lo stesso nome dato alla legislazione non fa mistero delle sue intenzioni xenofobe che mirano a discriminare la minoranza musulmana, anche senza fare esplici-

⁵⁵ Arakan Human Rights and Development Organisation, *Conflict and violence in Arakan (Rakhine) State, Myanmar (Burma). What is happening, why and what to do*, luglio 2013, <<http://www.burmalink.org/wp-content/uploads/2013/12/AHRDO.Arakan-Violence-Report-for-reading-Online.pdf>>

⁵⁶ Il giorno dopo della pubblicazione del post su Facebook di Wirathu un gruppo di uomini armati di bastoni e coltelli si presentarono nel luogo del presunto stupro cominciando una sommossa anti-musulmana che costò la vita a due persone e il danneggiamento o la distruzione di numerosi edifici, cfr. Justice Trust, *Hidden hands*.

⁵⁷ Feliz Salomon, *Burma Parliament approves contentious race and religion bills*, «The Irrawaddy», 20 agosto 2015, <<http://www.irrawaddy.org/election/news/burma-parliament-approves-contentious-race-and-religion-bills>> (8/15).

⁵⁸ Richard Horsey, *New religious legislation in Myanmar (Prepared for the Conflict Prevention and Peace Forum)*, 13 febbraio 2015, <http://www.burmalibrary.org/docs21/Horsey-2015-02-New_Religious_Legislation_in_Myanmar-en.pdf> (08/15).

to riferimento ad essa.⁵⁹ Attraverso i nuovi provvedimenti l'attuale espansione del 4^o% della popolazione musulmana potrà essere rallentata dall'intervallo di almeno trentasei mesi imposto ad ogni nuovo parto in determinate regioni che presentano alti tassi di nascita, di immigrazione e di densità abitativa, unite ad inadeguate risorse economiche. Le leggi contengono la potenzialità di colpire anche le altre minoranze che potrebbero essere interessate da programmi socio-sanitari rivolti esplicitamente a ridurre la mortalità materno-infantile, ma che sortirebbero l'effetto di ridurre la crescita delle loro popolazioni.⁶⁰ Le disposizioni inoltre limitano sostanzialmente la libertà religiosa, considerato l'obbligo per coloro che intendono convertirsi di ottenere l'autorizzazione da parte di un comitato.⁶¹

I programmi di "buddizzazione" e "birmanizzazione" sembrerebbero così trovare piena applicazione attraverso queste leggi che favorirebbero uno squilibrio demografico a favore dei buddisti e potrebbero limitare o vietare le conversioni all'islam o al cristianesimo.

Le finalità nazionalistiche del pacchetto legislativo sono inoltre evidenziate dalle misure che riguardano le donne e il loro ruolo di riproduttrici culturali e biologiche della nazione, dal momento che proprio il controllo dei loro corpi sembra fornire lo strumento per arrestare il pericolo di "contaminazione" etnica e religiosa. Secondo le nuove leggi le donne, oltre a perdere la possibilità di decidere quanti figli procreare, non avranno più la facoltà di scegliere il proprio partner. Ad essere colpite da queste restrizioni sono esclusivamente le buddiste che, per sposarsi con un uomo di una religione diversa, dovranno ottenere una previa autorizzazione dalle autorità locali e dai propri genitori nel caso di età inferiore ai venti anni.⁶² Solo alle

⁵⁹ Sara Perria, *Burma's birth control law exposes Buddhist fear of Muslim minority*, «The Guardian», 25 maggio 2015, <<http://www.theguardian.com/world/2015/may/25/burmas-birth-control-law-exposes-buddhist-fear-of-muslim-minority>> (08/15).

⁶⁰ La Legge sulla salute per il controllo della popolazione prevede che le amministrazioni regionali possano, attraverso un decreto presidenziale, "organizzare", in determinate comunità, la frequenza dei parti di ogni donna che non dovrà essere inferiore a 36 mesi, vedi Aye Aye Win, *Burma President sign off on contested population law*, «The Irrawaddy», 24 maggio 2015, <<http://www.irrawaddy.org/burma/burma-president-signs-off-on-contested-population-law.html>> (08/15); Perria, *Burma's birth control*.

⁶¹ La Legge sulla conversione religiosa affida ad un comitato il compito, attraverso un colloquio con la persona interessata, di stabilire se questa abbia "un sincero credo" nella nuova religione, Horsey, *New religious legislation*.

⁶² Nobel Zaw, *Union Parliament passes interfaith marriage bill*, «The Irrawaddy», 8 giugno 2015, <<http://www.irrawaddy.org/burma/union-parliament-passes->

donne viene quindi affidato il compito di riprodurre biologicamente e culturalmente la specie birmana buddista e salvaguardarne la purezza identitaria. Il loro corpo serve a delimitare il confine fra culture destinate a non incrociarsi e mescolarsi mai.

Sulla rappresentazione delle donne proposta dalla legislazione –soggetti funzionali esclusivamente alla procreazione e incapaci di determinare la loro vita e il loro futuro, costantemente bisognose di essere guidate e controllate– si sono espresse circa cento associazioni femminili che, in una dichiarazione congiunta di critica al pacchetto legislativo, hanno dichiarato che esso «è basato sulla convinzione discriminatoria che le donne siano fisicamente e mentalmente più deboli degli uomini, e perciò che vadano supervisionate e protette».⁶³ Si tratta di un'idea di subalternità che è ampiamente diffusa nella società del Myanmar, dove è promossa dalla prevalente ottica buddista del paese. Il concetto di *hpon* stabilisce la superiorità spirituale degli uomini; le donne non possono raggiungere l'illuminazione o "buddità" e quindi non possono assumere la stessa funzione di guida spirituale dei monaci.⁶⁴ Alle donne è inoltre richiesta l'osservanza di *Hiri* e *Ottapa* (pudore morale e paura di ripercussioni), per cui devono essere modeste e remissive, passive e condiscendenti.⁶⁵ Esse sono inoltre considerate incapaci di imparare, facilmente distraibili e influenzabili, dotate di una natura istintiva ed animale, e quindi bisognose di essere guidate e protette dall'uomo.⁶⁶

Lo *status* inferiore delle donne nel buddismo birmano ha chiaramente contribuito alla loro esclusione dalla politica, come emerge dalla mancanza di prospettiva nell'ambito della sfera pubblica da

interfaith-marriage-bill.html> (08/15). Anche nel periodo coloniale (1886-1948) i matrimoni fra le donne buddiste birmane con uomini di religione non buddista suscitavano preoccupazioni nella popolazione. Lo status delle donne birmane veniva considerato superiore rispetto a quello di altri popoli del subcontinente indiano accusati di opprimere le donne e obbligarle a cambiare i propri costumi e religione, fattore che veniva ritenuto lesivo per la cultura birmana, cfr. Chie Ikeya, *The "traditional" high status of women in Burma*.

⁶³ *Statement of Women's Groups and CSOs on preparation of draft Interfaith Marriage Law*, <<http://www.burmapartnership.org/wp-content/uploads/2014/05/Statement-on-Drafting-Interfaith-Marriage-Law-Mark-Farmaner.pdf>> (08/15).

⁶⁴ Sul concetto di *hpon* vedi Mi Mi Khaing, *The world*; Harriden, *The authority*; Than Than Nwe, *Gendered spaces. Women in Burmese society*, «Transformations», febbraio 2003, n. 6.

⁶⁵ Women of Burma, *Burma. The current state of women in conflict areas – A shadow report to the 22nd Session of CEDAW*, Thailand, WLB, 2000, <http://www.peacewomen.org/sites/default/files/hr_currentstateofwomenconflictareas_ncgub_earthrights_2000.pdf> (08/15).

⁶⁶ Skidmore, *Behind the bamboo fences*.

parte delle associazioni femminili e di quelle rappresentative delle minoranze nel dibattito parlamentare sulle nuove disposizioni legislative.⁶⁷ Esse sono inoltre quasi assenti dai tavoli dei negoziati di pace fra governo ed eserciti etnici:⁶⁸ un'assenza, quest'ultima, che non dipende esclusivamente dal sistema religioso, ma che è anche frutto di una società che è stata a lungo militarizzata. Come succede in molte società nazionaliste in cui l'esercito ha un'influenza politica dominante, il concetto di cittadinanza è generalmente associato a quello di guerriero. Dunque, solo coloro che possono assumere il compito più importante del cittadino, quello di difendere la madre patria, ossia gli uomini, hanno il diritto di esserne a capo.⁶⁹ L'attivista Naw Mu Si durante una conferenza internazionale illustrò il problema con queste parole:

I militari dominano ogni aspetto della società birmana, quello politico, civile, sociale, economico e culturale. In questo tipo di società militarizzata gli unici leader politici sono uomini. In Birmania, la divisione più importante fra le persone è fra i militari e i civili, le donne non fanno mai parte del corpo militare, e non hanno mai accesso ai privilegi che tale appartenenza offre. Inoltre, perchè i ruoli di genere sono stati ridefiniti per riflettere la pervasiva cultura militare, gli uomini sono visti come potenti guerrieri e protettori e le donne come deboli e protette.⁷⁰

Esclusa fino a pochi anni fa dalla possibilità di accedere al corpo militare,⁷¹ la donna nel Myanmar non è ancora concepita come agente politico e questa subalternità, che affonda le sue radici nella storia e nella cultura del paese, trova conferma nell'attuale Costituzione. Qui essa viene rappresentata sostanzialmente nella sua funzione di madre,⁷² e se per un verso si dichiara che non esiste nessuna discriminazione del sesso femminile, per l'altro si precisa che questa ugua-

⁶⁷ Perria, *Burma's birth control*.

⁶⁸ United Nations General Assembly, *Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights in Myanmar*, Yanghee Lee, 2014, A/69/398, 23 settembre 2014.

⁶⁹ J. Ann Tickner, *Gender and international relations. Feminist perspectives on achieving global security*, New York, Columbia University Press, 1992.

⁷⁰ Women's League of Burma, *Opening the book*, p. 7.

⁷¹ Women's League of Burma, *If they had hope*.

⁷² Gender Equality Network, *Behind the silence. Violence against women and their resilience*, Myanmar, Yangon, 2014, <http://www.burmalibrary.org/docs20/GEN-2014-11-Behind_the_Silence-en-ocr-tpo.pdf> (08/15).

gianza non si estende alle mansioni «adatte ai soli uomini». ⁷³ Alcune cariche come quella di presidente e di alcuni ministri-chiave possono essere ricoperte solo da persone con esperienza nel corpo militare, e ciò riguarda anche alla rappresentanza parlamentare dal momento che il 25% dei membri devono avere la stessa provenienza. ⁷⁴

L'unica figura femminile che gode di un certo prestigio e che è in grado di esercitare una relativa influenza sul piano politico è Daw Aung San Suu Kyi, la cui autorevolezza è principalmente dovuta al fatto di essere figlia dell'eroe nazionale, il generale Aung San. ⁷⁵ Come è noto, all'indomani della sua lunga carcerazione, il regime militare ha cercato in vari modi di limitare la sua influenza nella vita del paese facendone l'oggetto degli attacchi misogini e xenofobi di alcuni esponenti del governo. Le è stato contestato infatti il suo «sangue sporco» ed è stata accusata di subire l'influenza culturale negativa dell'Occidente, ⁷⁶ e di dar prova «di debole volontà, promiscua e animalesca». ⁷⁷ Solo la pressione internazionale ha consentito, nelle elezioni straordinarie del 2012, l'ingresso di Daw Aung San Suu Kyi nel parlamento: una posizione che le ha permesso di discutere con gli esponenti del governo cercando di indirizzarli verso le riforme democratiche, ma che non le ha concesso di modificare le prerogative previste dalla Costituzione per la carica presidenziale –ideate proprio per lei–, ⁷⁸ che vietano l'accesso alla più alta carica dello Stato a coloro che hanno fra i membri della propria famiglia cittadini stranieri. ⁷⁹

⁷³ *Constitution of the Republic of the Union of Myanmar 2008*, capitolo VIII, Articolo 352.

⁷⁴ Sang Hnin Lian, *Gender gap and women's political participation in Burma/Myanmar*, luglio 2015, <http://www.burmalibrary.org/docs21/Women/Sang-Hnin-Lian-2015_Gender_Gap_and_Women's_Political_Participation_in_Myanmar-en.pdf> (09/15).

⁷⁵ Sheila Nair, *Human rights and postcoloniality. Representing Burma* in Geeta Chowdhry, Sheila Nair (eds), *Power, postcolonialism and international relations. Reading race, gender and class*, London, Routledge, 2002, pp. 254-284.

⁷⁶ Il marito di Daw Aung San Suu Kyi, da cui ha avuto due figli, era il defunto cittadino inglese Michael Aris, vissuto in Inghilterra prima di stabilirsi in Myanmar nel 1988, storico e studioso del Tibet, cfr. Renaud Egreteau, Larry Jagan, *Soldiers and diplomacy in Burma. Understanding the foreign relations of the Burmese praetorian state*, Singapore, NUS Press, 2013. Si veda anche Lwyn, *Stories of Gender and Ethnicity*.

⁷⁷ Skidmore, *Behind the bamboo fences*, p. 90.

⁷⁸ Women's League of Burma, *CEDAW Shadow Report Burma 2008 by Women of Burma*, 2008, <http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/Women_Burma42.pdf> (09/2015).

⁷⁹ La Costituzione vieta ai candidate che abbiano figli con cittadinanza straniera, di candidarsi alle elezioni: *Constitution of the Republic of the Union of Myanmar 2008*, capitolo III, Articolo 59(f).

All'emarginazione politica delle donne operata dai militari si contrappone il robusto associazionismo femminile che, anche nei periodi di più dura repressione della dittatura, non ha mai smesso di promuovere campagne per l'educazione della popolazione sulle tematiche della democrazia e dei diritti umani. Queste organizzazioni, nate in Thailandia alla fine degli anni Novanta durante l'esilio di donne provenienti dal Myanmar, hanno aperto ufficialmente le proprie sedi anche dentro il suo territorio a partire dal 2011. Sfidando gli stereotipi tradizionali, hanno promosso numerosi programmi di *empowerment* femminile per migliorare le capacità di negoziazione e di persuasione politica delle donne.⁸⁰ La loro presenza attiva in conferenze internazionali e l'attività di *advocacy* intrapresa con alcuni governi stranieri attraverso visite e rapporti sulle violazioni dei diritti umani,⁸¹ è stata determinante per esercitare una pressione politica dall'esterno e quindi contribuire al processo di transizione democratica del Myanmar. All'interno del paese queste associazioni rappresentano pertanto un'importante massa critica il cui obiettivo è quello di influenzare le politiche di governo, come nel caso della legge contro la violenza sulle donne, attualmente dibattuta in parlamento,⁸² e delle *Leggi per la protezione della razza e della religione*.

Purtroppo quest'azione di promozione della componente femminile della popolazione non è presa in considerazione dalle *élites*

⁸⁰ Mi riferisco soprattutto alle attività promosse dalle associazioni che fanno parte della Women's League of Burma, le cui rappresentanti mi hanno gentilmente fornito le informazioni contenute nel testo nel corso delle interviste da me effettuate durante una serie di incontri avvenuti fra il 2011 e il 2014 in alcune città di confine fra la Thailandia e il Myanmar (Chiang Mai, Mae Hong Son, Mae Sot e Sangkhlaburi). Women's League of Burma è una confederazione di tredici associazioni femminili ciascuna delle quali rappresentante di gruppi di donne di una diversa etnia. Altre attività da loro svolte sono: corsi di formazione sui diritti umani diretti alle loro comunità, sensibilizzazione sui diritti civili (per esempio sulle modalità di voto nelle prossime elezioni) e su tematiche ambientali, documentazione delle violazioni dei diritti umani (e in particolare di casi di violenza sessuale), promozione della cultura di pace e assistenza sanitaria e psicologica a rifugiati, migranti e vittime di tratta e di violenza domestica. Per ulteriori informazioni sull'attivismo femminile in Myanmar si veda Harriden, *The authority of influence*; per l'attivismo pacista cfr. Ja Nan Lahtaw, Nang Raw, *Myanmar's current peace processes. A new role for women?*, Geneva, Center for Humanitarian Dialogue, 2012.

⁸¹ Si vedano soprattutto i rapporti sull'uso, da parte dell'esercito militare, della violenza sessuale come arma bellica, cfr. Karen Women's Organization, *Shattering silences*; Shan Women's Action Network, *Licence to rape*; Women's League of Burma, *Same impunity*.

⁸² Yeng Snaing, *MPs demand parliament considers violence against women measures*, «The Irrawaddy», 3 febbraio 2015, <<http://www.irrawaddy.org/burma/mps-demand-parliament-considers-violence-women-measures.html>> (09/15).

militari. A niente è servita la forte mobilitazione di donne che ha raccolto le adesioni di circa duecento associazioni contro il pacchetto di leggi più sopra citato.⁸³ Ugualmente inefficace è stata l'opera di una delle sue più strenue oppositrici all'interno del Parlamento: Zar Ta Lan. Ella ha cercato di convincere i deputati a respingere la proposta legislativa, avvertendo che sarebbe stata in violazione di numerosi trattati internazionali di cui è firmatario il paese, fra cui la *Convenzione sull'Eliminazione di tutte le forme di discriminazione* contro le donne.⁸⁴ Coloro che si sono schierate contro le leggi sono state oggetto di minacce di morte e di dure espressioni di scherno di carattere misogino sia sui social network che per via telefonica, a cui si sono aggiunti i commenti al vetriolo dei monaci fondamentalisti che le hanno definite «traditrici della razza».⁸⁵

Conclusioni

La preparazione alle elezioni in Myanmar, per le quali la campagna elettorale è cominciata l'8 settembre 2015, non offre indicazioni di una prossima e positiva risoluzione del conflitto religioso e tanto meno del miglioramento della condizione femminile. La *Lega nazionale per la democrazia* ha concentrato a lungo, ma inutilmente, le sue energie nella campagna parlamentare per modificare la clausola costituzionale sulla «purezza etnica» del capo dello Stato, in modo da poter permettere Daw Aung San Suu Kyi di concorrere alla carica presidenziale. Come prevedibile, il parlamento, per buona parte ancora formato da esponenti militari, non ha voluto cedere e ha bocciato la proposta di riforma costituzionale.⁸⁶ Suu Kyi sembra dettare la linea politica del proprio partito che, però, evita di prendere posizioni sia sulla situazione dei Rohingya che sul conflitto etnico. L'inclusione nella propria lista di candidati di alcuni rappresentanti

⁸³ Human Rights Watch, *Burma. Reject Discriminatory Population Bill*, 16 maggio 2015, <<https://www.hrw.org/news/2015/05/16/burma-reject-discriminatory-population-bill>> (8/15).

⁸⁴ Nobel Zaw, *Union Parliament*.

⁸⁵ Agence France-Press, *Marriage Bill 'discriminatory, detrimental' to minorities: EU*, «Democratic Voice of Burma», 10 luglio 2015, <<http://www.dvb.no/news/marriage-bill-discriminatory-detrimental-to-minorities-eu/54657>> (08/15); Justice Trust, *Hidden hands*.

⁸⁶ *Myanmar parliament blocks Suu Kyi from presidency*, «Aljazeera America», 25 giugno 2015, <<http://america.aljazeera.com/articles/2015/6/25/myanmar-parliament-blocks-constitutional-changes.html>> (08/15).

delle minoranze etniche⁸⁷ è stata purtroppo interdetta a individui di religione musulmana.⁸⁸ Nel tentativo di realizzare una maggiore parità dei sessi, il partito di Suu Kyi ha cercato invece di coinvolgere più donne, scelte fra le più rappresentative del mondo dell'associazionismo, che però hanno raggiunto solamente il 15% del numero totale dei candidati alle elezioni.⁸⁹ Le aspiranti parlamentari, tuttavia, sembrano mettere la promozione delle pari opportunità in secondo piano nella loro agenda politica, dando invece priorità alla riforma costituzionale e al ridimensionamento del potere dei militari rivendicate dalla *Lega nazionale per la democrazia*.⁹⁰ I partiti che si fanno carico dei gruppi etnici non sembrano essere maggiormente interessati alle promozione delle politiche di genere e hanno incluso un numero esiguo di donne nelle loro liste elettive. Solo due partiti hanno posto l'accrescimento della partecipazione politica femminile nel cuore del proprio programma politico, il *Partito Democratico Wun Thar Nu* e il *Partito delle Donne* dell'etnia Mon, l'unico di composizione esclusivamente al femminile in Myanmar, verso la cui costituzione si sono opposti i leaders dello stesso gruppo etnico.⁹¹ Sia il *Partito Democratico* che quello delle *Donne Mon* hanno, tuttavia, incontrato numerosi ostacoli finanziari e burocratici e sono riusciti a registrare un numero molto ridotto di candidati.

Salvo brogli elettorali, la *Lega Nazionale per la democrazia* sembra il partito con maggiori *chances* di vittoria alle elezioni del 8 novembre

⁸⁷ Kyaw Phyo Tha, *Suu Kyi. We want to work with the military*, «The Irrawaddy», 22 settembre 2015, <<http://www.irrawaddy.org/election/news/suu-kyi-we-want-to-work-with-the-military>> (09/15).

⁸⁸ Nicholas Farrely, *NLD needs to lift the standard*, «Myanmar Times», 21 settembre 2015, <<http://www.mmtimes.com/index.php/opinion/16576-nld-needs-to-lift-the-standard.html>> (09/15). D'altro canto i candidati dei Rohingya che hanno provato a registrarsi nelle liste di altri partiti sono stati rifiutati dalla commissione elettorale perché mancavano di un fondamentale requisito: il possesso della cittadinanza del Myanmar da parte di entrambi i genitori, cfr. Yen Snaing, *Slow off the mark for Burma's smaller political parties*, «The Irrawaddy», 11 settembre 2015, <<http://www.irrawaddy.org/election/news/slow-off-the-mark-for-burmas-smaller-political-parties>> (09/15).

⁸⁹ Si tratta di una percentuale inferiore rispetto alle elezioni straordinarie del 2012 nelle quali invece le candidate donne erano il 30%, Yen Snaing, *In november polls, odds already against women's empowerment*, «The Irrawaddy», 18 agosto, 2015, <<http://www.irrawaddy.org/election/feature/in-november-polls-odds-already-against-womens-empowerment>> (09/15).

⁹⁰ Kyaw Hsu Mon, *Opposition party courts women candidates*, «The Irrawaddy», 20 luglio 2015, <<http://www.irrawaddy.org/election/news/opposition-party-courts-women-candidates>> (09/15).

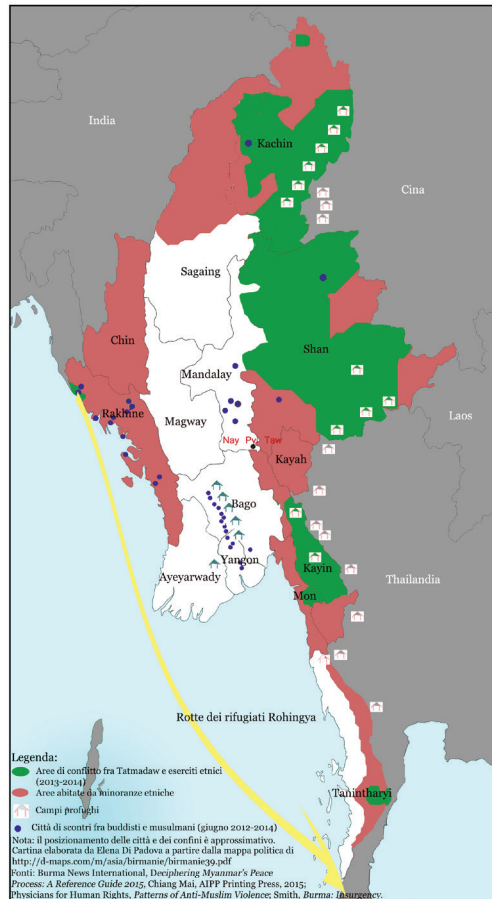
⁹¹ Snaing, *In november pools*.

2015.⁹² Nonostante l'impraticabilità dell'opzione della presidenza, Daw Aung San Suu Kyi continuerà con ogni probabilità ad esercitare un'influenza notevole sul governo. Avere una donna con un passato di paladina della democrazia a vegliare sul futuro del Myanmar non sarà, tuttavia, sufficiente per risolverne le tensioni etniche religiose e per ridurre la discriminazione verso le donne delle minoranze. Il *Tatmadaw*, libero da un diretto controllo da parte dell'esecutivo, potrà in ogni momento disattendere gli accordi di pace, la cui bozza provvisoria non include alcun riferimento alle donne e ancora meno al divieto di violenza sessuale nel processo di pacificazione.⁹³ Per quanto riguarda Suu Kyi, di etnia Bamar e di religione buddista, nella sua corsa alle elezioni si è mostrata scarsamente interessata alle sorti delle minoranze musulmane. La questione dei Rohingya, il cui nome neanche lei osa pronunciare,⁹⁴ è infatti troppo scomoda da affrontare in periodo elettorale perché rischia di alienarle il consenso di cui gode. Le donne rappresentanti della diversità etnica, culturale e religiosa del paese continuano ad essere le grandi assenti ai tavoli dei negoziati per la pacificazione e dalla sfera della politica. Democratica o no, la classe dirigente del Myanmar continua dunque nel presente, e lo farà probabilmente anche nel futuro, a perdere l'occasione importante di ascoltare la voce di quante, per la loro identità di genere ed etnica, continuano a pagare le conseguenze del conflitto interetnico e del nazionalismo religioso.

⁹² Andrew D. Kaspar, *As elections nears, survey offers insight into voters' view*, «The Irrawaddy», 24 agosto 2015, <<http://www.irrawaddy.org/election/news/as-election-nears-survey-offers-insight-into-voters-views>> (09/15).

⁹³ La presenza delle donne ai tavoli dei negoziati di pace è molto scarsa. Gli stessi leader etnici considerano l'uguaglianza di genere un fattore di secondo piano rispetto ad altre condizioni del piano di pace, cfr. Jenny Hedström, *Where are the women? Negotiation for peace in Burma*, The Swedish Burma Committee, Maggio 2013, <http://www.burmakommitten.org/wp-content/uploads/2013/05/Where-are-the-women_SBC-May-2013large2.pdf> (09/2015).

⁹⁴ Chiamare i Rohingya con questo nome significa riconoscere la loro esistenza come gruppo etnico invece che come immigrati clandestini, secondo la comune definizione degli esponenti di governo e di consistenti fasce della popolazione, cfr. Brian Pellot, *Why won't Aung San Suu Kyi say the word 'Rohingya'*, «Religion News Service», 4, dicembre 2014, <<http://www.religionnews.com/2014/12/04/wont-aung-san-suu-kyi-say-word-rohingya-commentary/>> (09/2015).



Abstract: Il nazionalismo religioso ha sempre dominato la storia del Myanmar e l'accompagna nell'attuale fase di transizione democratica. Forte componente della sua propaganda è la figura della donna concepita come depositaria culturale e biologica della razza birmana e della religione buddista. Il corpo della donna viene strumentalizzato dall'*establishment* militare, aiutato da gruppi di monaci fondamentalisti, nel giustificare i propri abusi e mantenere il controllo sul paese. Il corpo viene "conteso" perché tramite lo stupro delle donne viene messa in atto un'opera di conquista e di oppressione verso delle minoranze etniche e religiose oltre ad una strategia di "birmanizzazione" culturale e biologica. Il corpo viene "negato" perché la donna è oggetto di politiche di "protezione della razza e della religione" che passano necessariamente dal controllo del suo corpo senza alcuna possibilità per lei di incidere su decisioni che riguardano la propria vita. Questa situazione viene contrastata dal vitale attivismo politico femminile che continua instancabilmente a promuovere i diritti delle donne e a sostenere il processo di democratizzazione del paese.

The history of Myanmar has been always characterized by religious nationalism that lasts through the current phase of democratic transition. A strong component of its propaganda is the conception of women as cultural and biological custodians of the Burman race and of the Buddhist religion. Women's bodies are exploited by the military establishment, aided by fundamentalist monks, to justify human rights abuses and to maintain the control of the country. The body is 'contested' through the rape of women. The military engages in the conquest and the oppression of ethnic and religious minorities further than in a cultural and biological 'burmanization' strategy. The body is 'denied' because women are targeted by 'race and religion protection' policies that are inevitably implemented through the control on their bodies without providing them any chance of influencing decisions that concern their own lives. This background is contradicted by lively women's political activism that tirelessly continues to promote women's rights and advance the country's democratization process.

Keywords: violenza sessuale, nazionalismo religioso, fondamentalismo religioso, Myanmar, Birmania, partecipazione politica femminile, conflitto etnico, Daw Aung San Suu Kyi; sexual violence, religious nationalism, religious fundamentalism, Myanmar, Burma, women's political participation, ethnic conflict.

Biodata: Elena Di Padova si è laureata nel 2008 in *Scienze Politiche* (indirizzo internazionale) presso l'Università degli Studi di Firenze con una tesi dal titolo *Mohammad Khatami: Un percorso politico e intellettuale nella società iraniana del XX secolo*. Ha un'esperienza decennale di consulenza oltre che di attivismo per associazioni multiculturali di donne in Italia e all'estero. Dal 2011 al 2014 ha lavorato per l'associazione Alternative ASEAN Network on Burma (ALTSEAN-Burma) con sede a Bangkok come addetta alla formazione sul tema dell'*empowerment* politico femminile. Il programma era indirizzato ad attiviste appartenenti ad associazioni operanti all'interno del Myanmar con progetti di promozione dei diritti umani; era aperto alla partecipazione di donne di qualsiasi gruppo etnico anche se la prevalenza di adesioni provenivano dalle etnie Kachin, Ta'ang, Karen, Karenni e Bamar. Sta prendendo una seconda laurea in Studi di Genere (Women's and Gender Studies - Programma Erasmus Mundus GEMMA) presso l'University of Hull in Inghilterra e l'Universidad de Oviedo in Spagna.

Elena Di Padova graduated in 2008 in *Political Science* (specializing International Relations) at the University of Florence with a thesis named *Mohammad Khatami: A Political and Intellectual Journey in the Iranian Society of the XX Century*. She has had 10 years of experience as a consultant but also as an activist for multi-cultural women's organizations in Italy and abroad. From 2001 to 2014 she worked for the Alternative ASEAN Network on Burma (ALTSEAN-Burma), based in Bangkok, as training officer for a program of women's political empowerment. It was addressed to women advocates belonging to organizations working inside Myanmar with projects aimed at an increased awareness on human rights; the program was open to women of any ethnic group even though the majority of participants were Kachin, Ta'ang, Karen, Karenni or Bamar. She is currently studying a Masters in Women's and Gender Studies (Erasmus Mundus Program - GEMMA) at the University of Hull (UK) and at the Universidad de Oviedo (ES); (elenadipadova@gmail.com).

CARLA NOCE

*Donne e violenza nella Storia Ecclesiastica
e nei Martiri di Palestina di Eusebio*

Eusebio e le donne

Poche e frammentarie sono le notizie sull'universo femminile ricavabili dall'opera di Eusebio. Le donne di cui lo scrittore ecclesiastico fornisce più distesa notizia, riportando preziosi documenti contemporanei ai fatti narrati, sono le martiri, calcolate in numero di ventinove da Anne Jensen,¹ e le eretiche; un certo spazio è riservato alle ascete² –le Terapeutidi menzionate da Filone– e alle profetesse, soprattutto le figlie di Filippo.³ Un breve accenno meritano alcune sovrane o rappresentanti della famiglia imperiale,⁴ e un paio di no-

¹ Anne Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? II, Auflage mit aktualisierendem Nachtrag*, Münster-Hamburg-London, Lit Verlag, 2003, p. 51. La teologa tedesca calcola in numero di 55 le donne citate nella *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, tracciando nelle tabelle poste in appendice al volume un'utile classificazione e visione d'insieme delle donne descritte dagli storici ecclesiastici Eusebio, Socrate, Sozomeno e Rufino (pp. 483-497). Elizabeth Clark, *Eusebius on women in early church history*, in Harold W. Attridge, Goei Hata (eds), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit, Wayne State University Press, 1992, p. 256, sottolinea invece come l'interesse per la storia delle donne sia fenomeno contemporaneo, totalmente estraneo all'orizzonte mentale di Eusebio. Consapevole dell'enorme bibliografia esistente sulle tematiche trattate nel presente contributo, mi limiterò a segnalare gli studi di più stretta pertinenza.

² *Historia Ecclesiastica* (d'ora in avanti *HE*) 2,17,3; 2,17,19-21.

³ *HE* 2,30,2; 2,31,1-5; 3,39, 9-10; 5,17,2; 5,24, 2.

⁴ Le sovrane citate sono: la regina d'Etiopia (*HE* 2,1,13); la regina degli Adiabeni, Elena (*HE* 2, 12,1-3); l'imperatrice Giulia Mamea, madre di Alessandro Severo (*HE* 6,21,3-4); Severa, moglie di Filippo l'Arabo (*HE* 6,36,3); la sorella di Costantino, Costanza, moglie di Licinio (*HE* 10,8,4).

bildonne distintesi per atti di prodigalità nei confronti dei cristiani,⁵ nonché le parenti di uomini illustri e di martiri, talvolta martiri esse stesse.⁶ Pochi sono anche gli accenni a Maria –tutti protesi alla difesa della sua verginità contro quanti, da più parti, la negavano⁷– e ad altre figure femminili di età apostolica o subapostolica: fra queste, oltre alle già ricordate figlie di Filippo e a Maria di Cleofa, figurano Erodiade, Ammia di Fildelfia, l'emorroissa, di cui si menziona una statua conservata a Cesarea di Filippo, e infine la peccatrice redenta di cui parla il Vangelo degli Ebrei.⁸

È poi solo in forma cursoria che le donne vengono ricordate, di regola senza un nome, nelle narrazioni degli eventi drammatici della guerra, spesso associate a vecchi e bambini in quanto soggetti marginali e deboli all'interno della società, come si vedrà nelle prossime pagine. Scarse sono infine le notizie sulle attività in cui esse sono coinvolte all'interno delle comunità cristiane nonché sulle cariche ministeriali ricoperte. Le vedove, quale gruppo qualificato entro la comunità, formato non solo da una selezione di vedove di provata moralità e di una certa età ma spesso anche da donne votate alla verginità, compaiono nella *Storia Ecclesiastica* soltanto all'interno della lettera nella quale Cornelio, vescovo di Roma, descrive dettagliatamente al collega di Antiochia, Fabio, la composizione della comunità da lui guidata: costoro, insieme ai poveri, ammonterebbero a millecinquecento.⁹ Le diaconesse non vengono mai menzionate dallo storico ecclesiastico che, in compenso, riferisce delle cosiddette *virgines subintroductae*, donne vergini che coabitavano con uomini del clero, secondo una pratica ben nota anche da altre fonti, di cui Eusebio attesta la capillare diffusione presso il clero di An-

⁵ In questa categoria rientrano: la matrona di Alessandria che finanzia Origene e lo gnostico Paolo (*HE* 6,1,1-13); Giuliana, che consegna a Origene le copie di alcuni commenti esegetici di Simmaco (*HE* 6,17).

⁶ Tra queste la moglie dell'apostolo Paolo, di cui dà notizia Clemente Alessandrino (*HE* 3,30,1); la moglie di Pietro, di cui si narra il martirio (*HE* 3,30,2); Maria di Cleofa, madre di Simone, vescovo di Gerusalemme (*HE* 3,32,4); la madre di Origene (*HE* 6,1,5).

⁷ *HE* 2,1,2; 5,8,10; 6,17.

⁸ Per Erodiade vedi *HE* 1,11,11.3; per Ammia di Filadelfia, di cui non si ha notizia negli scritti neotestamentari, *HE* 5,17, 2-3; per il monumento dedicato all'emorroissa presente a Cesarea di Filippo, *HE* 7,18,1-2; per la peccatrice menzionata nel *Vangelo degli Ebrei*, *HE* 3,39,17.

⁹ *HE* 6,53,11. Nonostante la formulazione ambigua, derivata dall'associazione con i poveri, il più ampio contesto del passo sembra far riferimento al gruppo qualificato di vedove, che gode di uno statuto privilegiato nella comunità.

tiochia intorno alla metà del III secolo.¹⁰ Qualche informazione si riceve, infine, circa gli spazi in cui avveniva la formazione delle donne: i luoghi di culto *in primis*, dove assistono alla liturgia e alla predicazione ma anche, almeno per quanto riguarda le città di Roma e Alessandria, le scuole di privati filosofi cristiani (è il caso della casta donna cristiana di Roma che frequenta la scuola di Tolomeo)¹¹ o il *Didaskaleion* di Alessandria, la scuola diretta da Origene e voluta dal vescovo Demetrio, aperta indistintamente a cristiani e non, uomini e donne;¹² quindi, soprattutto per le ascete consacrate alla verginità e castità contemporanee dell'autore, la realtà domestica in cui vivono.

Come si può constatare da questa breve premessa, lo spazio e l'interesse che Eusebio dedica alle donne nelle pagine della *Storia Ecclesiastica* sono complessivamente assai limitati. Difficile quindi, per chi voglia utilizzare questo testo per rendere visibile la componente femminile all'interno del cristianesimo antico, ricavare dalle scarse notizie che egli ci fornisce gli elementi per una ricostruzione che vada al di là dei limiti imposti dallo stesso genere letterario, una storia della chiesa e delle sue istituzioni. Nel caso dei conflitti che segnarono le vicende del cristianesimo dei primi secoli, tuttavia, l'esplicita attenzione accordata da Eusebio sia nella *Storia Ecclesiastica*¹³ che nei *Martiri di Palestina*¹⁴ alle donne vittime di violenza consente di tracciare un percorso interpretativo attento ai ruoli e alle rappresentazioni di genere. Prima di sollecitare i testi di Eusebio è comunque opportuno precisare a quale tipo di violenza si vuol fare riferimento, avendo il termine moderno un'articolata gamma di applicazioni e significati, che vanno dalla violenza fisica a quella sessuale, alla più sottile violenza culturale, che produce varie forme

¹⁰ HE 7,30,12-14.

¹¹ HE 4,17,8.

¹² HE 6,4,3; 6,5,1-7; 6,8,4.

¹³ Sulle varie edizioni della *Storia Ecclesiastica* vedi Valerio Neri, *Les éditions de l'Histoire ecclésiastique (livres VIII-IX). Bilan critique et perspectives de la recherche*, e Matthieu Cassin, Muriel Debié, con Giusto Traina, *La question des éditions de l'Histoire ecclésiastique et le livre X*, ambedue in Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Commentaire*, I, *Études d'introduction*, éd. par Sébastien Morlet, Lorenzo Perrone, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, rispettivamente alle pp. 151-284 e 185-207.

¹⁴ Il testo dei *Martiri di Palestina* (d'ora in poi *MP*) ci è noto in una forma abbreviata, trasmessaci insieme al testo della *Storia Ecclesiastica* nella famiglia di manoscritti siglati ATER, che si ritiene risalire a poco prima della vittoria di Costantino su Licinio nel 324; e in una forma più estesa, che si considera più antica, conservata in siriano in un antichissimo manoscritto, databile al 411, e in forma frammentaria in greco.

di discriminazione.¹⁵ Nelle pagine che seguono mi limiterò a trattare di violenza fisica e sessuale sulle donne, tralasciando la questione della misoginia propria del linguaggio di Eusebio e delle fonti alle quali attinge, evidente soprattutto nella rappresentazione di gruppi scismatici ed eretici in cui le donne svolgono un ruolo di primo piano. Vedremo tuttavia come tale violenza fisica e, soprattutto, sessuale, possa interpretarsi come un attacco mirato a donne che, in virtù della scelta di vita continentale, godevano di particolare prestigio nelle comunità cristiane.

Vittime in tempi di guerra: le eroine della Storia Ecclesiastica

Tra gli argomenti in scaletta nella *Storia Ecclesiastica* vi sono «gli eventi abbattutosi sul popolo giudaico subito dopo la macchinazione ordita contro il nostro Salvatore»: ¹⁶ è specie in questo contesto che si incontra qualche figura di donna vittima di violenza. Eusebio adopera con sapienza una selezione di passi, di grande impatto, tratti dal *De bello iudaico* di Flavio Giuseppe, per raccontare il lungo assedio e la presa di Gerusalemme da parte dei Romani, alla fine della prima guerra giudaica: ne emerge il quadro di una città estenuata dalla fame e saccheggiata dai predoni, capaci delle più feroci efferatezze, popolata di uomini, donne, vecchi e bambini vaganti come fantasmi per le strade. La fame, capace di snaturare gli uomini e ridurli alla stregua di animali bruti, è la sciagura scelta dallo storico per dare ai propri lettori un'idea, almeno parziale, «di come il castigo che viene da Dio li [gli ebrei] raggiunse, non molto tempo dopo, per l'ingiustizia contro l'Unto di Dio». ¹⁷

Le donne intervengono sulla scena per rafforzare l'effetto di sovvertimento delle leggi del pudore (αἰδώς) e della natura (φύσις) prodotto dalla fame e così, a poco a poco, in un crescendo drammatico, sono descritte strappare il cibo ai mariti, negare il latte ai poppanti ¹⁸ fino a giungere, nel caso emblematico di Maria di Eleazaro, a divorare il figlio neonato dopo averlo arrostito. ¹⁹

¹⁵ Per una recente discussione sul tema della violenza nel cristianesimo antico vedi Albert C. Geljon, Riemer Roukema (eds), *Violence in ancient Christianity. Victims and perpetrators*, supplemento a «Vigiliae Christianae», 125, Leiden-Boston, Brill, 2014.

¹⁶ *HE* 1,2.

¹⁷ *HE* 3,5,7.

¹⁸ *HE* 3,6,5.

¹⁹ *HE* 3,6,21-28.

La donna conserva in tutta la scena una grande dignità e fierezza, che la rendono assimilabile a una delle grandi eroine della tragedia greca perché il suo gesto orribile rappresenta una forma di rivolta e resistenza ben più radicale di quella promossa dai ribelli: è un grido disperato davanti a un destino incombente fatto di schiavitù, disonore e miseria. Eusebio interpreta l'episodio alla luce del vangelo e lo considera il compimento di quanto predetto dal Signore agli ebrei.²⁰ La macabra scena della madre che mangia il proprio figlio e lo offre quale vittima sacrificale (θυσία) ai ribelli, sembra quasi una pena del contrappasso per il popolo giudaico, che ha ucciso l'Unto di Dio, immolato come cibo per la salvezza di tutta l'umanità.

Il testo di Flavio Giuseppe descrive con maestria e finezza psicologica le metamorfosi prodotte nella donna dalla fame e dai ripetuti soprusi ai quali è esposta: nel suo andare contro le leggi di natura, che prevedono l'accudimento dei figli in ogni circostanza, Maria di Eleazaro si assimila ai più spietati criminali, perdendo la delicatezza femminile e la pietà materna. Ci troviamo all'antitesi del processo di virilizzazione della martire, che assume in sé solo le caratteristiche positive della mascolinità, quali il coraggio, il controllo delle passioni e la resistenza fisica.²¹ Come le martiri, tuttavia, Maria di Eleazaro svolge un ruolo da protagonista, rifiutando di rimanere una vittima passiva.

Non così altre figure femminili tratteggiate *en passant* nella *Storia Ecclesiastica*. Nel contesto delle insurrezioni giudaiche Eusebio, citando Flavio Giuseppe o scrivendo di penna propria, accenna ad esempio ai cadaveri di donne privati dei veli che il pudore richiederebbe, facendo intendere che questo trattamento non era riservato solo ad esse.²² Inoltre, nei frequenti scenari di guerra e assedio le

²⁰ Si tratta della citazione di Mt 24, 9-21 che Eusebio fa seguire subito alla narrazione degli eventi (*HE* 3,7,1).

²¹ Il tema della virilizzazione della martire e dell'asceta è stato oggetto di molti studi: rimando qui solamente ai classici contributi di Clementina Mazzucco, *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo (secc. I-III)*, Firenze, Le Lettere, 1989 e Kerstin Aspregen, *The male women. A feminine ideal in the early church*, ed. by René Kieffler, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1990; per una visione d'insieme delle principali tipologie femminili cfr. Franca Ela Consolino, *La donna negli Acta martyrum*, in Umberto Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, Marietti, 1992, pp. 95-117; Elena Giannarelli, *La donna nel cristianesimo antico: fra filosofia e mito*, in Società italiana delle storiche (a cura di), *Donne sante. Sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996, pp. 99-117.

²² Sui cadaveri denudati delle donne vedi *HE* 2,26,2; per l'analogo trattamento riservato agli uomini vedi *HE* 3,6,14.

donne non vengono indicate come gruppo distinto, ma associate a vecchi e bambini tra i soggetti deboli della comunità, il che accade meno frequentemente nei resoconti martiriali.²³

Un'altra tipologia della Storia Ecclesiastica: le martiri della fede e della castità

Mi soffermerò ora sui due gruppi di donne che Eusebio riconosce essere distinti ma che, con un'operazione un po' artificiosa, accomuna sotto l'etichetta di "martiri", come emerge dal seguente passo:

Le donne, a loro volta, fortificate dall'insegnamento della parola di Dio, non furono da meno degli uomini (οὐχ ἦττον τῶν ἀνδρῶν): le une, affrontando gli stessi combattimenti degli uomini (τοὺς αὐτοὺς τοῖς ἀνδράσιν ἀγῶνας), riportarono uguali premi per la loro virtù; le altre, invece, trascinate alla perdizione (ἐπι φθορὰν ἐλκόμεναι), consegnarono la vita prima che il corpo alla rovina (θάττον τῆ ψυχὴν θανάτῳ ἢ τὸ σῶμα τῇ φθορᾷ παραδεδώκασιν).²⁴

L'equiparazione tra le martiri per la fede e le martiri per la difesa della castità poggia sulla convinzione eusebiana che la castità rappresenti un valore non negoziabile e un tratto essenziale della vita cristiana: è per questo che le donne che si sono tolte la vita pur di «non udire neppure con la punta delle orecchie la minaccia della prostituzione» non solo sono giustificate ma addirittura elevate al rango di martiri. In alcuni casi le fonti cristiane fanno riferimento, invece, a un doppio martirio, cioè alla violenza a sfondo sessuale prima del martirio vero e proprio.²⁵

²³ L'inclusione di donne anonime fra i deboli si legge in *HE* 3,5,4; 3,6,7; 3,6,11; 4,6,1; 7,32, 9-11. A proposito dei ripetuti martirii subiti dai cristiani della Tebaide durante la persecuzione di Diocleziano, Eusebio scrive: «e ancora un'altra volta in un giorno solo sono stati uccisi cento uomini, insieme per l'esattezza a bambini e a donne, condannati a diverse forme di supplizio che si succedevano l'una dopo l'altra», *HE*, 8,9,3. In un altro passo relativo all'ultima persecuzione si parla di un'intera città della Frigia bruciata con tutti i suoi abitanti, compresi fanciulli e donne, *HE* 8,11,1.

²⁴ *HE* 8,14,14. Per il testo di Eusebio si usa Eduard Schwartz, Theodor Mommsen (eds), *Eusebius Werke*, II,1 *Historia ecclesiastica (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 9,1), Leipzig, J. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903.

²⁵ Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, pp. 185-195 definisce la pena alla prostituzione per le giovani cristiane come *das doppelte Martyrium*, denunciando una scarsa attenzione degli studi a questo aspetto (p. 186). Le fonti cristiane che riportano questo motivo sviluppano l'idea dell'incorrutibilità del corpo della vittima in

La prima martire a essere nominata è la celebre quanto evanescente Flavia Domitilla,²⁶ donna di nobili natali, imparentata con il console Flavio Clemente, di cui è detto che, verso la fine del regno di Domiziano, fu deportata nell'isola di Ponza in quanto cristiana. Segue la narrazione del martirio della moglie di Pietro, di cui Eusebio apprende da Clemente Alessandrino:²⁷ la donna, trascinata a morte, sarebbe stata incoraggiata dal marito a resistere, ricordandosi del Signore. La coppia, che realizza il perfetto matrimonio dei beati (ὁ τῶν μακαρίων γάμος), viene proposta da Clemente Alessandrino come modello autorevole di vita coniugata contro coloro i quali, alla sua epoca, negavano valore a tale scelta. Al tempo di Marco Aurelio Eusebio registra un'altra donna martire: Agatonice. Costei, insieme a Carpo e Papilo, si sarebbe distinta per molte e ripetute confessioni prima di terminare gloriosamente la sua vita.²⁸ Eusebio rimanda però alla sua raccolta di martiri antichi per avere più dettagliata notizia su tutti costoro.²⁹

La successiva figura femminile non può definirsi una martire *stricto sensu*, ma di certo una testimone della castità, la cui vicenda è intimamente legata a quella dei martiri processati e condannati sotto il *praefectus Urbi* Urbico poco prima del più noto autore delle due *Apologie dei cristiani*, Giustino. Costei, infatti, convertitasi al cristianesimo, rinuncia alla condotta peccaminosa di prima e, dopo un vano tentativo di ricondurre il marito alla castità, decide di ripudiarlo, in quanto peccatore impenitente. La matrona, di probabile condizione elevata, si appella a un diritto contemplato dalla

assenza del consenso della mente. Importanti sul tema in questione vari contributi del volume collettaneo *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'Alto Medioevo*, Atti della Settimana di studio (31 marzo-5 aprile 2005), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2006.

²⁶ HE 3,18, 4.

²⁷ HE 3,30,2. La fonte utilizzata da Eusebio è *Stromati* 7,63-64.

²⁸ HE 4,15,48.

²⁹ Gli *Atti del martirio dei santi Carpo, Papilo e Agatonice* ci sono giunti in duplice redazione, greca e latina. Le maggiori differenze tra le due redazioni riguardano proprio la figura di Agatonice che, nella redazione greca, si dà alle fiamme per propria scelta, desiderando imitare i due fratelli di fede che l'hanno preceduta, mentre nella redazione latina, in cui si ritiene che sia stato censurato di proposito il particolare dell'autodenuncia della donna, è processata regolarmente e condannata insieme agli altri due. In entrambe le redazioni Agatonice si dichiara inflessibile di fronte alla richiesta, da parte dei presenti, di rinunciare al martirio per compassione del proprio figlio (o dei propri figli, secondo il testo latino). Vedi Arpad P. Orbán, *Martyrium Carpi, Papyli et Agathonice*, in Antoon A.R. Bastiaensen et al. (a cura di), *Atti e Passioni dei Martiri*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 2007⁶, p. 34 con relativa bibliografia.

legislazione romana, la richiesta di divorzio in caso di condotta immorale del coniuge,³⁰ ma è solo nell'insegnamento cristiano, a detta di Giustino, che trova l'indicazione per emanciparsi da uno stile di vita ricercato in primo luogo dal marito. Nel testo non si parla, in relazione alla vita precedente della donna, di violenze subite per mano del coniuge, né si afferma che a quella vita di lussuria, fatta di licenziosi incontri con servi (e, quindi, adulterini e perseguibili per legge) e di ubriachezza, ella si fosse opposta prima della conversione: è, piuttosto, con una certa leggerezza e indifferenza (εὐχερώς) che vi aveva aderito, seguendo forse usi e costumi diffusi (almeno è ciò che Giustino ed Eusebio vogliono farci credere) presso le famiglie agiate romane. È sulla base, quindi, di una morale cristiana, per la quale verginità, continenza nel matrimonio e castità sono valori della massima stima, che la donna prende le distanze dal marito, lo avverte come estraneo a sé e ritiene come un'empietà insopportabile la propria convivenza con lui. Ne consegue la reazione di odio dell'uomo che, dapprima, denuncia la consorte in quanto cristiana; poi, non trovando soddisfazione, rivolge il proprio livore contro il di lei maestro, Tolomeo, da identificarsi probabilmente con l'omonimo dottore gnostico, ottenendone il martirio.

Nel discorso apologetico di Giustino, l'episodio intende dimostrare che i cristiani vengono perseguitati in primo luogo perché si propongono di correggere i comportamenti immorali di quanti li circondano, suscitando il loro risentimento; quindi per opera dei cattivi demoni, che istigano alla persecuzione alcuni magistrati e giudici malvagi.³¹ La storia personale della donna è interpretata esplicitamente da Giustino quale causa (ἡ αἰτία) dei terribili fatti svoltisi ai tempi di Urbico, mentre nella *Storia Ecclesiastica* di Eusebio³² è introdotta in questi termini, subito dopo la narrazione del martirio di Giustino: «Quello stesso uomo [Giustino] ricorda nella *I Apologia*³³ altri che sono stati martiri prima di lui (ἑτέρων πρὸ αὐτοῦ μαρτυρησάντων), raccontando queste cose che risultano utili all'argomento. Ed egli scrive così: Una donna [...]».³⁴

³⁰ Nel caso di riconosciuto comportamento immorale del marito la donna romana poteva chiedere il divorzio, cfr. Carlo Venturini, *Legislazione tardoantica romana dopo Costantino in materia di stuprum, adulterium e divortium in Comportamenti e immaginario della sessualità*, pp. 177-214.

³¹ Iustinus, *II Apologia* 1, 2-3.

³² *HE* 4,16,1-9.

³³ Si tratta in realtà della *II Apologia*, ma Eusebio vi fa riferimento sistematicamente indicandola come *I Apologia*.

³⁴ *HE* 4,17,1.

Poiché Eusebio non adotta la distinzione, operata dalla sua fonte, tra antefatto e resoconto delle gesta dei martiri, lascia aperta al lettore la possibilità di includere anche la casta donna cristiana tra quei martiri. Sebbene, infatti, l'uso del participio aoristo di μαρτυρέω per definire quanti hanno reso testimonianza prima di Giustino sembri circoscrivere ai soli tre che hanno versato il sangue in nome della propria fede, vari aspetti della matrona la assimilano alla tipologia martiriale femminile. Come nel caso delle martiri dell'ultima persecuzione che, «fortificate dall'insegnamento della parola di Dio, trascinate alla perdizione, consegnarono prima la vita che il corpo alla rovina»,³⁵ questa donna, istruita dal maestro cristiano, pone la castità (σωφροσύνη) al centro della propria esistenza, abbandonando i vizi della sua vita precedente e invitando il marito a imitarla. Lampe interpreta in questo passo il corrispondente verbo σωφρονέω come «be moderate in sensual desire, hence be chaste», piuttosto che come “vivere nell'assoluta castità”, il che ben si adatterebbe al rimprovero mosso al marito di vivere “contro la legge” intrattenendo relazioni illecite e “contro la natura”, cioè immorali;³⁶ ma non si può escludere che si faccia qui allusione a una forma di totale continenza entro il matrimonio, quale ci è testimoniata nel cristianesimo dei primi secoli, specialmente in area siro-palestinese.³⁷ Della sorte finale della donna e della sua probabile confessione di fede niente sappiamo dal racconto di Giustino: la sua difesa della castità, prima ancora che la sua eventuale confessione di fede, ne fanno già, in ogni caso, agli occhi di Eusebio, una potenziale martire.

Una martire di epoca prediocleziana alla quale Eusebio dedica ampio spazio è la schiava Blandina,³⁸ le cui gesta eroiche sono riportate dettagliatamente dai cristiani delle chiese di Lione e Vienne, testimoni oculari dei fatti, nella lettera che inviarono alle chiese di Asia. Si tratta dei celebri martiri di Lione del 177, fra cui figurano Santo, diacono di Vienne, il neofita Maturo, Attalo, chiamato colonna della comunità, e Blandina, di cui viene detto:

³⁵ HE 8,14,4.

³⁶ Geoffrey W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 1370.

³⁷ Sul tema, assai frequentato dalla critica, cfr. Pier Franco Beatrice, *Continanza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secoli I-II)*, in Raniero Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, pp. 3-68.

³⁸ Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, pp. 51-52, rileva come il gruppo femminile più rappresentato nell'opera di Eusebio, cioè le martiri, si caratterizzi per eterogeneità di composizione sociale.

Blandina, mediante la quale Cristo intese dimostrare che ciò che presso gli uomini appare insignificante, spregevole e degno di disprezzo è valutato, invece, da Dio, degno di grande gloria a motivo dell'amore verso di lui quando tale amore si mostra con forza e non divampa solo in apparenza [cfr. 1 Cor 1, 28].³⁹

Risulta subito chiara la ragione della centralità di Blandina nella narrazione martiriale: il suo essere umile, disprezzata, marginale la rendono, nel ribaltamento di valori attuato dal cristianesimo, la prescelta attraverso cui si manifesta con maggior forza la potenza di Dio e si rende evidente la superiorità della religione cristiana sulle altre, capace come è di fortificare anche la più fragile e debole schiava. Le ripetute torture, narrate con insistenza fastidiosa per il lettore, non presentano alcuna valenza sessuale ma mettono piuttosto in evidenza come la donna sia da considerarsi un valente atleta (γενναῖος ἀθλητής)⁴⁰ o, ancora, un esempio e incitamento per gli altri atleti uomini. I compagni ravvisano, dunque, nella fragile sorella appesa a un legno per essere esposta alle fiere, un'immagine del crocifisso, in grado di rassicurare i credenti che chiunque avesse sofferto per lui sarebbe stato unito al Dio vivente.⁴¹ La potente rappresentazione dell'*imitatio Christi* sulla croce non conclude la narrazione delle imprese della martire che, non toccata dalle belve, viene destinata a un supplizio più raffinato. Nella sua ultima apparizione la troviamo accanto al giovane Pontico, di quindici anni: entrambi, infatti, sono costretti ad assistere quotidianamente ai supplizi dei compagni per essere indotti all'abiura. Di fronte alla loro resistenza, però, la folla inferocita incrudelisce ancor di più «non avendo compassione per la giovane età del ragazzo né pudore per il sesso della donna (τὸ γύναιον)».⁴² Sottoposti a ogni forma di tortura i due martiri, finalmente, rendono testimonianza: ultima la beata Blandina, che si era comportata come una madre nei confronti di tutti i compagni; a imitazione della madre dei Maccabei,⁴³ infatti, aveva portato i propri figli al cospetto del re. Negli ultimi attimi è raffigurata raggiante di felicità, come invitata a un convito nuziale, secondo un'immagine, presente anche negli *Atti di Carpo, Papilo e Agatonice*, che riporta alla

³⁹ HE 5,1,17.

⁴⁰ HE 5,1,19.

⁴¹ HE 5,1,41.

⁴² HE 5,1,53.

⁴³ È stato ravvisato un parallelo con la vicenda narrata in 2 Maccabei 7, dove la madre muore dopo aver assistito al martirio dei suoi sette figli, cfr. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, p. 199.

memoria certi atteggiamenti entusiastici del cristianesimo delle origini.⁴⁴ Alla sua morte i Gentili confessano che, presso di loro, nessuna donna aveva patito mai tali e tanti supplizi, dimostrando con ciò la superiorità morale delle donne cristiane sulle altre donne.⁴⁵ Accanto a Blandina figura Biblide, rea di avere in un primo tempo rinnegato, spinta dal diavolo stesso, in quanto esitante e priva di virile coraggio (ἄνανδρος); rinsavita durante la tortura, costei pronuncia una vibrante difesa dei cristiani, accusati di divorare i bambini nel corso delle loro assemblee, sottolineando l'impossibilità di un simile crimine per persone alle quali non era permesso mangiare neppure il sangue degli animali.⁴⁶

A questo episodio Eusebio fa seguire il racconto della passione di alcune martiri alessandrine provenienti dalla scuola di Origene, uccise all'epoca di Settimio Severo.⁴⁷ Le due donne, citate al termine dell'elenco dei martiri uomini, sono Eraide, catecumena, che ricevette il battesimo di fuoco e la famosa Potamiena che, dopo innumerevoli supplizi, rese testimonianza sul rogo insieme alla terza del gruppo, la madre Marcella. Nel breve quadro biografico riservato a Potamiena lo scrittore la dipinge come una combattente, in costante lotta per salvaguardare la propria castità (ἀγνεΐα) e verginità (παρθενία) contro le insidie di uomini libidinosi, attratti dalla sua bellezza pari, si dice, a quella della sua anima. Una simile descrizione precede le circostanze del martirio, il primo, nella *Storia Ecclesiastica*, in cui la vittima è esplicitamente oggetto di desiderio sessuale: il giudice Aquila, infatti, dopo averla fatta torturare in tutte le membra, minaccia di consegnarla ai gladiatori perché oltraggino il suo corpo (ἐφ' ὕβρει τοῦ σώματος), ottenendo dalla giovane una risposta considerata dai presenti blasfema. In mezzo alla bestialità del giudice e della folla che apostrofa Potamiena con frasi oscene, si erge la figura umanissima di Basilide, la guardia preposta ad accompagnarla al luogo dell'esecuzione: la presentazione del suo comportamento nobile e protettivo nei confronti della giovane fa da preludio alla sua conversione al cristianesimo, che lo condurrà al martirio.

La minaccia di violenza sessuale appare spesso nelle passioni e nei testi agiografici che hanno come protagoniste vergini, cosicché appare difficile individuare la realtà storica al di là del *topos* letterario, già presente, sebbene altrimenti declinato, nel romanzo elle-

⁴⁴ *Martyrium Carpi*, 42.

⁴⁵ *HE* 5,1,56.

⁴⁶ *HE* 5,1,25-26.

⁴⁷ *HE* 6,5,1-7.

nistico.⁴⁸ Il classico studio di Augar ha proposto, sulla base di una selezione di fonti, la plausibilità storica di simili condanne nel corso dei processi alle vergini cristiane,⁴⁹ presentando come unico esempio di un'analoga procedura al di fuori del contesto cristiano il caso della figlia di un uomo, certo Seiano, condannato nel 31 d.C. per lesa maestà. Tacito, nel cercare una spiegazione al gesto inaudito, afferma che, secondo gli storici contemporanei al fatto, la vergine sarebbe stata violentata prima di essere condannata a morte perché era inaccettabile altrimenti condannare a morte un'innocente.⁵⁰ François-Xavier Romanacce ha di recente riesaminato a fondo la questione e sottolineato come un tale tipo di condanna, benché non esplicitamente previsto dalla legislazione romana, possa inquadarsi nell'ambito delle pratiche esemplari deliberatamente scelte dall'autorità per degradare la *dignitas* del condannato e sia stata utilizzata principalmente come forma di minaccia per ottenere l'abiura delle donne cristiane; al tempo stesso lo studioso ha negato la possibilità di dedurre dalle fonti che essa fosse riservata alle sole vergini cristiane quale pena specifica per il crimine di *laesa maiestas*.⁵¹ Eusebio, come

⁴⁸ Francesca Rizzo Nervo, *La vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia*, in *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, Atti del XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma 5-7 maggio 1994), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum (Studia Ephemeridis Augustinianum 50), 1995, pp. 91-99, ha messo a confronto il motivo nel romanzo erotico greco e in alcuni testi cristiani, evidenziando come esso costituisca nel primo caso uno dei tanti ostacoli che l'eroina deve superare prima di realizzare il ricongiungimento con l'amato, mentre nella letteratura cristiana assurga a momento cruciale che determina una trasformazione interiore della santa.

⁴⁹ Friedrich Augar, *Die Frau im römischen Christenprozess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Neue Folge 13,4)*, Leipzig, J.C.Hinrichs, 1905. È stato proposto da alcuni studiosi, in assenza, tuttavia, di testi che lo provino, di considerare la condanna alla violenza o alla prostituzione delle vergini cristiane come un caso di *servitus poenae*, in base alla quale si procedeva di solito alla condanna *ad metalla* o agli spettacoli circensi: il postribolo, in base a una simile interpretazione, andrebbe assimilato al circo, cfr. in proposito Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, pp. 185-195 con relativa bibliografia.

⁵⁰ L'episodio, riportato da Tacito in *Annales* 5,9 e da Dione Cassio 58,11,5, nonché da Svetonio in *Tiberius*, 61,5 è stato studiato da Augar, *Die Frau* p. 77, ed è riportato da Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, p. 187.

⁵¹ François-Xavier Romanacce, *La «condemnation» au bordel dans les sources antiques*, «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Age», 126, 2014, n. 1, <<https://mefrm.revues.org/1733>>; lo studioso richiama l'attenzione sulla condanna *ad metalla*, attestata da fonti giuridiche, e inflitta a donne e uomini: in tal caso egli ipotizza che le donne venissero impiegate nelle miniere anche per svolgere servizi (si parla di *ministerium*) di natura sessuale.

avremo modo di osservare, la mette in relazione a donne che abbiano scelto la verginità o la continenza.

Un'altra fonte utilizzata dallo storico ecclesiastico per completare la sua lista di martiri è Dionigi di Alessandria, testimone e vittima della persecuzione di Decio del 250-251, che ricorda il nome di varie donne che subirono in quel tempo il martirio ad Alessandria. Prima ancora della pubblicazione dell'editto imperiale, che avrebbe determinato la persecuzione dei cristiani, furono infatti uccisi, dice Dionigi, un vecchio, di nome Metra,⁵² una donna di nome Quinta, e la vergine Apollonia. La prima, rifiutatasi di compiere un rito idolatrico, venne legata per i piedi e trascinata per la città, flagellata e finita con le pietre, mentre l'anziana vergine Apollonia, assai degna di ammirazione (θαυμασιωτάτη παρθένος), dopo essere stata violentemente percossa, si gettò nel fuoco pur di non pronunciare formule empie.⁵³ Vi sono donne anche tra i martiri uccisi dopo la pubblicazione dell'editto, tra cui la santa vergine Ammonaria (Ἀμμωνάριον τε ἅγια παρθένος), giustiziata in seguito a molte torture, la santissima anziana Mercuria (ἡ σεμνοτάτη πρεσβυτις Μερκουρία) nonché Dionisia, madre di molti figli (ἡ πολύπαις), che non amava tuttavia più del Signore: tutte costoro non furono torturate, ma uccise con la spada, «in quanto –afferma Dionigi– il governatore si vergognava di tormentarle ancora inutilmente e di essere vinto da donne».⁵⁴ La vergine Ammonaria, aveva, infatti, combattuto in precedenza per tutte loro (πρόμαχος) e la sua capacità di sopportazione doveva aver messo in discussione l'autorità del giudice.

In questo secondo gruppo si individuano varie tipologie femminili: oltre alla vergine fanno la loro comparsa, infatti, una madre e un'anziana. Della prima Dionigi mette in risalto il distacco nei confronti degli affetti terreni,⁵⁵ secondo un modello ascetico diffuso nel cristianesimo delle origini, condiviso dalle Therapeutidi e da vari illustri esempi di sante e martiri. La maternità, in un simile sistema di valori, appare, dunque, quale stato inferiore rispetto alla scelta della verginità, come Eusebio ha avuto modo di esprimere con chia-

⁵² HE 6,41,3.

⁵³ HE 6,41,7.

⁵⁴ HE 6,41,18.

⁵⁵ Un simile atteggiamento dimostrano anche, nel corso dell'ultima persecuzione, Filoromo di Alessandria e Filea, vescovo di Tmuis, decapitati nonostante parenti, amici e magistrati li esortassero ad avere pietà oltre che di loro stessi, dei loro figli e delle loro mogli, cfr. HE 8,9,7-8.

rezza nella *Dimostrazione Evangelica*.⁵⁶ Della seconda nulla si dice circa i legami familiari, sebbene l'aggettivo "santissima" (σεμνοτάτη) possa riferirsi alla scelta di vita casta, mentre si mettono in evidenza, attraverso l'epiteto "anziana" (πρεσβύτις), non solo l'età avanzata ma anche il ruolo di rilievo e prestigio rivestito entro la comunità.⁵⁷ Per la successiva persecuzione di Valeriano Eusebio non manca di citare una martire della setta eretica di Marcione.⁵⁸

La verginità e la castità costituiscono, infine, il comune denominatore di tutte le martiri vittime dell'ultima grande persecuzione, in Oriente come in Occidente.⁵⁹ La loro immagine appare, nell'economia della narrazione eusebiana, antitetica rispetto a quella dei persecutori, siano essi i tiranni Massimino e Massenzio in persona o governatori dipinti come despoti nei territori di loro competenza. Ad Antiochia, così, una madre casta e famosa per nobiltà di natali, sceglie con le proprie due figlie vergini di togliersi la vita piuttosto che essere costrette alla prostituzione (πορνεία) forzata,⁶⁰ mentre altre due vergini della stessa città, «belle, pie e veramente sorelle», cioè ascete che vivono in una microcomunità concepita come una famiglia spirituale, «sono gettate in mare per ordine dei servitori del demonio, come se la terra non fosse in grado di sopportare tanta bellezza».⁶¹ Ricorre al suicidio anche la matrona cristiana di Roma, mandata a prelevare a casa per essere condotta alla presenza di Massenzio: costei, vista l'inerzia del marito, *praefectus Urbi*, decide di trafiggersi con la spada, pur di non essere disonorata, lasciando soltanto il proprio cadavere a quanti la volevano trascinare via.⁶² Miglior sorte tocca, invece, a una cristiana di Alessandria, celebre

⁵⁶ Cfr. *Demonstratio Evangelica* I,8.

⁵⁷ Cfr. Susanna Elm, 'Virgins of God? The making of asceticism in Late Antiquity', Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 55 relativamente al termine πρεσβύτερα riferito a Tekousa, una delle sette vergini del *Martirio di San Teodoro* uccise nel 312-313 nei pressi di Ancira.

⁵⁸ *HE* 7,12.

⁵⁹ Simile giudizio esprime Stefano Magnani in *Le donne martiri della persecuzione di Diocleziano*, in Andrea Tilatti, Francesco G.B. Trolese (a cura di), *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XX*, Roma, Viella, 2009, pp. 175-199.

⁶⁰ *HE* 8,12,3-5. La vicenda delle tre donne ha conosciuto una vasta fortuna, essendo stata trattata da Eusebio di Emesa, Ambrogio, Giovanni Crisostomo e Agostino. In proposito vedi Carlo Nardi, *Il martirio volontario nelle omelie di Giovanni Crisostomo sulle martiri antiochene*, «Ho Theologós», 1, 1983, n. 1, pp. 207-278.

⁶¹ *HE* 8,12,5.

⁶² *HE* 8,14,16-17. Lo stesso episodio è narrato nella successiva *Vita di Costantino* 1,34, dove la donna è detta moglie di un senatore.

per ricchezza, educazione ed eccellenza nella castità che, riuscita a sottrarsi alle brame di Massimino, ottiene dal tiranno l'esilio al posto della morte.⁶³

Persecuzioni e donne nei Martiri di Palestina

Se nella *Storia Ecclesiastica* Eusebio assimila tutte le donne che sono state testimoni della castità (σωφροσύνη) – sia quelle esplicitamente menzionate che le altre ricordate solo di sfuggita – ai martiri, uomini e donne morti o torturati in ragione della propria confessione di fede, nei *Martiri di Palestina* questo modello di martire casta è predominante, specialmente nella versione più lunga e più antica, preservata integralmente, con poche lacune, in siriano e frammentariamente in greco e concepita come testo autonomo rispetto alla *Storia Ecclesiastica*.⁶⁴

Nel complesso, dei circa novanta campioni della fede da lui celebrati solo cinque sono donne, di cui quattro vergini. Elizabeth Claire Penland,⁶⁵ in uno studio recente, ha sottolineato la presenza importante di un “ascetic network of Virgins of God” nei *Martiri di Palestina*, contraltare femminile alla cosiddetta scuola di Panfilo, di cui Eusebio è membro, a composizione interamente maschile. Queste donne appaiono talvolta individualmente e altre volte in gruppi e, pur provenendo da città diverse, dimostrano di riconoscersi e di essere solidali tra loro. L'unica alla quale viene dedicato un capitolo a se stante, dopo il breve accenno a Tecla, divorata dalla fiere,⁶⁶ è Teodosia di Tiro,⁶⁷ martire nel 307 e definita quale «fanciulla (*tālita*/

⁶³ HE 8,14,15.

⁶⁴ Per l'edizione della versione lunga dei *Martiri di Palestina* vedi Eusebius of Caesarea. *History of the martyrs in Palestine*, ed. by William Cureton, London and Edinburgh, Williams and Norgate, 1861; Bruno Violet, *Die palastinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea. Ihre ausführlichere Fassung und deren Verhältnis zur Kürzeren (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Neue Folge 14,4)*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1896 e Hippolyte Delehaye, *De martyribus Palaestinae longioris libelli fragmenta*, «Analecta Bollandiana», 16, 1897, pp. 113-139. La successiva recensione corta, invece, è concepita come parte integrante di una delle edizioni della *Storia Ecclesiastica*.

⁶⁵ Elizabeth Claire Penland, *Martyrs as philosophers. The school of Pamphilus and ascetic tradition in Eusebius's "Martyrs of Palestine"*, Ph.D. dissertation Yale University, Ann Arbor, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2010, p. 97 ss.

⁶⁶ MP III,1 e VI,3. Eusebio precisa che si tratta di una contemporanea, altra rispetto all'apostola al seguito di Paolo.

⁶⁷ MP VII,1-2. Sui problemi relativi alla trasmissione di questo nome cfr. Violet, *Die palastinischen*, pp. 142-143.

κόρη)⁶⁸ divina e molto santa (*qāddiṣā/ἱερά καὶ παναγία*)⁶⁹ e vergine (*betūltā/παρθενουμένη*) del Figlio di Dio», non ancora diciottenne. Recatasi a visitare alcuni confessori in attesa di giudizio per ottenerne l'intercessione, la giovane viene afferrata dalle guardie e condotta davanti al crudele governatore Urbano che, preso da rabbia mista a desiderio per la giovane, le ordina di sacrificare agli dei. La ragazza gli resiste come se fosse un uomo e con il suo comportamento manda su tutte le furie Urbano che si accanisce a torturarla ai fianchi e ai seni, finché di lei non si vedano le interiora. Teodosia sopporta in silenzio e, di fronte alla nuova richiesta di sacrificare, risponde al proprio aguzzino, bella più che mai, di avere ottenuto da lui ciò che desiderava, ovvero di condividere con i martiri le sofferenze e l'immediato accesso al regno dei cieli. Il governatore, proprio come nel caso della vergine Ammonaria, si rende conto di essersi coperto di ridicolo e decide, pertanto, di fare gettare la fanciulla in mare, senza torturarla oltre; similmente preferisce non procedere alla tortura per gli altri confessori, che vengono destinati ai lavori forzati nelle miniere. Proprio come Ammonaria, la vergine con il proprio corpo fa da scudo agli altri confessori e, a imitazione di Cristo, prende su di sé le loro sofferenze.

L'altra figura femminile cui è concesso un certo spazio è Valentina di Cesarea, martire nel 308, che interviene in difesa della sorella nella fede e vergine (*betūltā*) come lei, Ennatha di Gaza.⁷⁰ Di quest'ultima è ribadito ancora una volta che è di sesso femminile quanto al corpo ma maschile quanto a eroismo di atteggiamento. Minacciata di prostituzione forzata, reagisce insultando l'imperatore per aver dato il potere a un giudice così depravato e inetto come Firmiliano e, di conseguenza, viene condannata a feroci torture su tutto il corpo, tanto da sfinire i suoi carnefici. È a questo punto che interviene Valentina, dal fisico minuto e dallo spirito forte, per esprimere il proprio sdegno di fronte allo scempio del corpo della consorella. Portata in giudizio, non solo confessa la propria fede, ma addirittura rovescia un altare sul quale avrebbe dovuto sacrificare e, dopo varie torture,

⁶⁸ Nel caso in cui vi sia un parallelo si riportano i termini in siriano e greco, altrimenti nella sola versione siriana.

⁶⁹ L'aggettivo, in siriano, significa anche "casta" e diventerà termine tecnico per indicare la scelta di vita continentale nel matrimonio: cfr. Arthur Vööbus, *History of ascetism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East*, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 184, *Subsidia* 14), I, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1958, pp. 104-106.

⁷⁰ *MP VIII*, 6-8.

muore sul rogo legata alla sorella. La prostituzione forzata, qui solo minacciata, appare come condanna abituale per le vergini d'Egitto, ancora una volta definite "vergini sante di Dio", sotto il terribile governatore Ierocle: Edesio, uno dei martiri della "scuola" di Panfilo giustiziato ad Alessandria, la condanna a gran voce, definendola una pratica contro natura, causa di contaminazione per la città.⁷¹

Nel medesimo anno 308 un'altra giovane, «vergine del figlio di Dio»⁷² della città di Baishan, subisce il martirio a Cesarea. A lei è riservato un trattamento del tutto particolare,⁷³ diverso da quello dei compagni uomini Antonino, Zebinas e Germano, che avevano sfidato apertamente le autorità. Costei, infatti, viene trascinata a forza dalla sua città fino a Cesarea e costretta a sfilare nuda attraverso le vie cittadine per appagare lo sguardo libidinoso del suo aguzzino, Maxys, su cui Eusebio non fornisce alcuna indicazione. In seguito, condotta in tribunale, verrà torturata e infine condannata al rogo.

Come già nella *Storia Ecclesiastica*, ci troviamo di fronte ad un esempio di castità virginale che mette in primo piano il corpo delle donne, la loro bellezza, e il desiderio che scatenano nei carnefici. La bellezza, infatti, sebbene accompagnata da modestia, attira lo sguardo lascivo di giudici e tiranni malvagi, e allora Eusebio introduce il tema della violenza sessuale nella forma di minaccia alla prostituzione forzata, o di torture e mutilazioni, in cui la vittima è rappresentata come oggetto di desiderio sessuale. Nel gioco retorico, la donna forte, coraggiosa e padrona delle passioni, è contrapposta agli uomini depravati, bestiali e dominati dalla libidine e dall'ira, che escono miseramente sconfitti dallo scontro verbale con l'eroina.

Qualche osservazione conclusiva

La *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, primo complesso tentativo di costruire una storia del popolo cristiano, è intrisa, dalla prima all'ultima pagina, di immagini violente, esibite talvolta con un certo compiacimento ma mai gratuite. Si tratti della narrazione dell'ultimo assedio di Gerusalemme durante la rivolta giudaica o del minuzioso

⁷¹ MP V,2.

⁷² MP IX, 6-8.

⁷³ Romanacce, *La «condemnation» au bordel*, pp. 53-55, precisa come l'esposizione pubblica del condannato possa intervenire prima o dopo la condanna, sempre in un quadro che segue un suo ordine e una sua logica. Nel caso in questione sembra che si tratti di una vera e propria esposizione alla gogna che dovrebbe avere come risultato l'abiura della giovane.

resoconto delle torture subite da pochi martiri cristiani, ogni forma di violenza trova una sua ragione d'essere all'interno del piano divino, oscillando dalla funzione di segno inequivocabile della punizione di Dio a quella di strumento, mediante il quale si realizza la salvezza. Nel primo caso il discorso si incentra sulla colpevolezza della vittima, come avviene per il popolo giudaico, destinato a una sorte di persecuzione e oppressione per aver rinnegato il Messia, o per i persecutori dei cristiani; nel secondo caso, invece, il racconto si dispiega secondo la dialettica vittima-carnefice, e la vittima, come accade per i martiri, realizza un'imitazione del sacrificio salvifico di Cristo sulla croce.

Tutte le scene di violenza che punteggiano la *Storia Ecclesiastica*, dunque, persino le più raccapriccianti, sembrano inserirsi armonicamente nella più ampia architettura dell'opera, fornendo argomenti rilevanti al progetto pedagogico dell'autore. Nei *Martiri di Palestina* che, specie nella recensione più lunga, sembrano pensati per un pubblico locale, più ristretto rispetto alla *Storia Ecclesiastica*, il racconto delle passioni dei martiri serve a costruire l'identità della chiesa di Palestina e a legittimare Eusebio quale erede di quelle figure esemplari.⁷⁴

È prima di tutto tenendo presente questa valenza pedagogica della violenza e la volontà dell'autore di presentare i cristiani come vittime di inaudite sofferenze⁷⁵ che possiamo utilizzare l'opera eusebiana come fonte per ricostruire dinamiche di abuso e discriminazione che vedono coinvolte donne cristiane dei primi secoli: è, cioè, tenendo distinti due piani, quello storico e quello retorico, che è stata condotta l'analisi dei testi eusebiani, andando alla ricerca della realtà storica da una parte e della retorica della violenza dall'altra, per cercare di comprendere meglio fatti e mentalità di un'epoca.

Un dato degno di rilievo è il fatto che le martiri siano le donne di gran lunga più rappresentate nel rarefatto universo femminile eusebiano, al cui interno le vergini costituiscono la stragrande maggioranza. La scelta della vita matrimoniale appare, sebbene rispettabile, inferiore rispetto a quella virginale e ciò è dimostrato dai pochi ritratti di madri presenti nelle due opere eusebiane considerate. La maternità migliore è quella spirituale, scelta dalle Terapeutidi e da Blandina, madre dei suoi compagni di martirio, ma di fatto anche

⁷⁴ Cfr. Penland, *Martyrs as philosophers*, p. 66 ss.

⁷⁵ Sul tema, centrale nella letteratura martiriale, si veda Judith Perkins, *The suffering self. Pain and narrative representation in the early Christian era*, London-New York, Routledge, 1995.

dalle martiri madri come Dionisia che, pur avendo molti figli, non li ama più del Signore, o la madre antiochena, che preferisce la morte propria e delle figlie alla corruzione della castità. L'aberrazione della maternità, incarnata da Maria di Eleazaro che mangia il proprio figlioletto è letta, invece, come conseguenza e manifestazione della vendetta di Dio sul popolo ebraico.

La prevalenza di vergini e continenti denuncia un'evidente simpatia da parte dello storico ecclesiastico per questo modello di vita femminile che, negli anni in cui egli vive, si sta significativamente affermando:⁷⁶ queste donne ascete, a quanto sembra, vivono la propria esperienza all'interno della famiglia o di piccole comunità prive della strutturazione di un centro monastico e alcune di loro si caratterizzano per un buon livello di istruzione, la capacità di sostenere lo scontro dialettico con un uomo e una notevole autonomia nel disporre del proprio patrimonio.⁷⁷ A partire dalle notizie contenute nei *Martiri di Palestina* Elizabeth C. Penland⁷⁸ ha sottolineato come il paradigma ascetico eusebiano insista sulla necessità di una separazione netta tra uomini e donne, anche per quanto riguarda i luoghi della formazione, a differenza, ad esempio, di quanto avveniva nel *Didaskaleion* origeniano, come ben dimostrato dal caso di Potamiena. Un altro testo eusebiano, tuttavia, non considerato dalla studiosa americana, mette in rilievo un'altra prospettiva: nella più tarda *Vita*

⁷⁶ Magnani, *Le donne martiri*, p. 192 giunge alla stessa conclusione, rimandando in nota ai principali studi relativi al cambiamento di valori in atto nelle comunità cristiane tra III e IV secolo, che porta gradualmente alla sostituzione delle vedove con le vergini nella *leadership* femminile.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 192-196, propone il raffronto con alcuni *Atti e Passioni* di martiri riferibili alla persecuzione diocleziana e considerati storicamente fondati, constatando una sostanziale conferma dei dati forniti da Eusebio. Franca Ela Consolino, nel suo *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, «Augustinianum», 24, 1984, pp. 83-113, analizza le principali passioni romane e fornisce importanti linee metodologiche per il loro utilizzo ai fini della ricostruzione storica, evidenziando come nella maggior parte dei casi esse siano databili a inizio V secolo quanto al loro nucleo originario e riflettano, pertanto, un modello femminile ascrivibile a fine IV inizio V secolo. Il tema del rapporto tra ricostruzione storica e fonti agiografiche è al centro del volume di Timothy D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, Coronet Books Incorporated, 2010.

⁷⁸ Penland, *Martyrs as philosophers*, pp. 104-105, deduce dalla lettura dei *Martiri di Palestina* che la "scuola" di Panfilo fosse frequentata solamente da uomini, a differenza di quella catechetica origeniana a cui accedevano uomini e donne. È comunque da rilevare che sia Gerolamo sia, successivamente, Fozio descrivono Panfilo come un maestro noto per dare la Bibbia in lettura anche alle donne nonché come insegnante di donne: Hieronymus, *Adversus Rufinum* 1,10 e Photius, *Bibliothecae codices*, 118.

di Costantino, infatti, Eusebio narra che Licinio, poco prima dello scontro finale con Costantino nel 324, in veste di sovrano assoluto dell'Oriente, avrebbe vietato con un editto che gli uomini e le donne cristiani potessero prendere parte insieme al culto, impedendo inoltre alle donne di accedere alle sacre scuole della virtù e ai vescovi di introdurle nell'insegnamento divino. Su questa base, Licinio avrebbe quindi imposto alle donne esclusivamente insegnanti del proprio sesso.⁷⁹ Stefano Magnani ricorda, d'altra parte, come il filosofo Porfirio deridesse i cristiani in quanto governati da un senato di matrone e donne, le quali avrebbero esercitato un'influenza notevole nella designazione delle cariche sacerdotali.⁸⁰ La concorde individuazione, da parte di Licinio e Porfirio, di una forte e influente componente femminile all'interno delle comunità cristiane, deve leggersi, al di là delle amplificazioni retoriche, come un dato reale. Queste donne, specialmente se provenienti dalle classi elevate, dovevano avere la possibilità di percorrere diversificati itinerari di formazione e godere di una significativa autonomia soprattutto in virtù di una scelta di vita continentale.⁸¹ È l'ascesi, nella forma di pratica della vita continentale, della preghiera e dello studio della parola di Dio che permette, infatti, alla donna di superare i limiti della propria natura e di diventare uomo. A partire da una simile considerazione è dunque assai probabile che Eusebio, e forse Panfilo prima di lui, condividesse l'idea di Origene e di vari contemporanei della necessità, per le donne, di accedere a una forma di conoscenza teologica e scritturistica sotto la guida di un maestro uomo, ma che al tempo stesso egli fosse preoccupato dal ribadire l'esigenza di una rigida separazione tra uomini e donne per evitare pericolose forme di coabitazione tra asceti di sesso diverso, stigmatizzate da varie parti.⁸²

⁷⁹ *Vita Constantini* I,53,1. La motivazione ufficiale dell'editto, a detta di Eusebio, è la necessità di salvaguardare la moralità dell'impero, messa in discussione dalle adunanze promiscue dei cristiani.

⁸⁰ Magnani, *Le donne martiri*, pp. 198-199: si tratta di Porphyrius, *Contra Christianos*, F 97 Harnack (Adolf von Harnack, *Porphyrios, Gegen die Christen, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, «Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1916); Hieronymus, *In Isaiam* II,3,12.

⁸¹ Sul tema dell'istruzione della donna romana vedi Emily A. Hemelrijk, *Matrona docta. Educated women in the Roman elite from Cornelia to Julia Domna*, London-New York, Psychology Press, 2004; sulla casa come luogo principale della formazione delle giovani cristiane cfr. Caroline Osiek-Margaret Y. Macdonald, *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini. Indagine sulle chiese domestiche*, tr. it., Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2007.

⁸² Si veda in proposito Sabrina Inowlocki che si sofferma sul passo filo-

Sono queste ascete cristiane, dunque, dedite a una vita di studio e preghiera, che vivono ritirate pur intrattenendo rapporti con il resto della comunità, le donne che Eusebio celebra maggiormente nella sua opera, mettendone in evidenza il carattere coraggioso e virile, che permette loro di sostenere le prove più ardue. Egli sembra non ritenere invece interessante soffermarsi a descrivere i ruoli e i compiti delle donne nella Chiesa, salvo che non si tratti delle eretiche, di cui si forniscono maggiori dettagli per moltiplicare gli spunti di critica.

La prevalenza di vergini e continenti tra le martiri dell'ultima persecuzione nonché di violenze a sfondo sessuale potrebbe testimoniare un fatto reale, ovvero un programmatico attacco degli ultimi persecutori a una categoria, quella delle vergini, investita di prestigio in virtù della propria scelta di vita e sempre più influente all'interno delle comunità: è una coincidenza significativa, infatti, che le vergini figurino tra le principali vittime dell'ultima persecuzione in *Atti* e *Passioni* di provata attendibilità storica. In ambito siriano, gli *Atti* edesseni dei martiri Shmona e Gurya, databili alla prima metà del IV secolo e considerati fededegni, indicano nelle "Figlie del Patto" (*bnat qyāmā*), donne votate alla castità e al servizio del sacerdote o vescovo locale, che vivono appartate in piccole comunità o in famiglia, il bersaglio privilegiato, insieme ad altri membri del clero, della persecuzione diocleziana.⁸³ Vergini, e degne di una considerevole reputazione nell'ambiente nel quale vivono, sono, ad esempio, Agape, Irene e Chione, processate nel 304 a Tessalonica di Macedonia, ma anche molte altre martiri protagoniste di *Passioni* africane.⁸⁴ È altresì rilevante constatare che la violenza a sfondo sessuale ai danni delle vergini quali incarnazione di potere ecclesiale sia stata praticata, più tardi, da parte degli stessi cristiani, nel corso delle lotte tra ariani e cattolici.⁸⁵ Ma occorre tenere conto al tempo stesso dell'en-

niano dei Terapeuti, riportato da Eusebio, in cui quest'ultimo enfatizza, rispetto al testo citato, la separazione fra uomini e donne nelle comunità cristiane: *Eusebius of Caesarea's "Interpretatio Christiana" of Philo's De vita contemplativa*, «The Harvard Theological Review», 97, 2004, n. 3, pp. 305-328, specialmente p. 317.

⁸³ Cfr. Susan Ashbrook Harvey, *The daughters of the covenant. Women's choirs and sacred songs in ancient Syriac christianity*, «Hugoye: Journal of Syriac Studies», 8, 2005, n. 2, pp. 125-149, specialmente p. 126. Sulla violenza sulle donne negli atti dei martiri delle chiese di Siria vedi *Holy women of the Syrian Orient*, ed. by Sebastian P. Brock and Susan Ashbrook Harvey, Berkeley, University of California Press, 1987, spec. p. 24.

⁸⁴ Per i riferimenti a queste *Passioni*, considerate storicamente attendibili, cfr. Magnani, *Le donne martiri*, pp. 194-196.

⁸⁵ Cfr. David Brakke, *Athanasius and the politics of ascetism*, Oxford, Oxford

fasi retorica delle fonti cristiane che, attraverso la celebrazione di vergini martiri assediate nella loro castità, cercano di promuovere un modello femminile emergente.⁸⁶

L'esaltazione della castità porta Eusebio non solo a giustificare il suicidio delle donne che in tal modo intendano preservare castità e verginità, ma addirittura a celebrarle nel novero delle martiri: un'idea che più tardi Girolamo continuerà a promuovere,⁸⁷ armonizzandola con i dettami del nuovo modello monastico femminile, ma che Agostino contesterà con forza, negando capacità di corruzione a un atto compiuto senza consenso di volontà.⁸⁸

Risulta altresì significativo constatare che le martiri alle quali Eusebio dedica maggior spazio sono coloro che, per fragilità del corpo e umiltà di condizione sociale, gli permettono di sviluppare a dismisura il paradosso tra esteriorità e interiorità, debolezza corporea e forza dell'animo, femminilità fisica e maschilità spirituale. Blandina e Valentina incarnano perfettamente questo paradigma: di entrambe si dimentica l'identità di genere, a differenza di quanto avviene per la tipologia delle martiri belle e desiderate dal giudice o dal potente di turno – come Potamiana, le vergini di Antiochia ed Ennatha – la cui bellezza fisica esprime l'ancor maggiore splendore dell'anima.

La violenza sulle donne ha, inoltre, un maggior impatto visivo di quella dei compagni uomini: la resistenza fisica delle donne al dolore è, infatti, più spettacolare, in quanto inaspettata mentre la violenza a sfondo sessuale⁸⁹ permette, tra l'altro, di inserire nella narrazione qualche scena di gusto *voyeuristico*, destinata a lunga fortuna nell'iconografia.

L'indiscreta e morbosa attenzione per il corpo, spesso nudo, della vergine, l'insistita sottolineatura dell'eccitazione sadica del carnefice alla vista dello spettacolo e il maniacale resoconto delle dinami-

Clarendon Press, 1995, p. 18 e Peter Brown, *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 259-260.

⁸⁶ *Holy women of the Syrian Orient*, p. 24.

⁸⁷ Cfr. ad esempio *Epistulae* 108,31.

⁸⁸ *De civitate Dei* 1, 26-28. Rizzo Nervo (*La vergine e il lupanare*, pp. 95-97) individua nel trattato *Sulla verginità* di Basilio di Ancira, risalente a metà del IV secolo, la prima teorizzazione dell'assenza di corruzione per il corpo delle vergini violate senza consenso della volontà.

⁸⁹ Va peraltro rilevato come gli accenni a violenze e mutilazioni sessuali ai danni degli uomini siano rarissimi, e non tanto, credo, perché tali manifestazioni non esistessero, come dimostra la legislazione romana, ma perché il richiamo ad essi era meno adatto alle finalità della narrazione eusebiana.

che della tortura, elementi ricorrenti in tanta letteratura agiografica e psicologicamente ascrivibili all'identità maschile degli autori di tali narrazioni, sono ravvisabili nell'opera di Eusebio ma in misura, per così dire, ancora contenuta. Ciò è legato in gran parte ai documenti utilizzati: le fonti per le persecuzioni dei primi tre secoli, infatti, quasi non presentano il tema, fatta eccezione per la passione di Potamiena, mentre il motivo si intensifica per il periodo dell'ultima persecuzione, della quale Eusebio stesso è importante testimone. La violenza, minacciata ma non consumata, permette di mettere in ulteriore risalto la scelta di verginità della martire, il cui corpo appare inattaccabile e invulnerabile come effetto e premio di una vita consacrata a Dio.

Il tema della violenza sulle donne si inserisce, dunque, in maniera funzionale nel progetto complessivo dell'opera eusebiana e serve a dimostrare, da un lato, come il messaggio cristiano riesca a rendere forti e virili persino le donne, per natura fragili nel corpo e instabili nell'animo, promuovendo in particolare il modello dell'asceta continente; dall'altra evidenza per via di paradosso come Dio impieghi i propri servi più umili, quali bambini, donne e schiavi, per manifestare la propria potenza.

Abstract: Il contributo indaga la violenza sulle donne, intesa come violenza fisica e sessuale, nella *Storia Ecclesiastica* e nei *Martiri di Palestina* di Eusebio. Tra le poche figure femminili presenti nelle due opere eusebiane le martiri sono le più rappresentate e, tra queste, le ascete testimoni della fede e della castità durante la persecuzione diocleziana, in sintonia con un modello di vita emergente nelle comunità cristiane contemporanee. Il tema della violenza sulle donne è considerato, quindi, entro il progetto complessivo dell'opera eusebiana: esso serve a dimostrare, da un lato, come il messaggio cristiano riesca a rendere forti e virili persino le donne, per natura fragili nel corpo e instabili nell'animo; dall'altra evidenza per via di paradosso come Dio impieghi i propri servi più umili per manifestare la propria potenza.

The contribution investigates the violence against women, intended as direct violence, both physical and sexual, in Eusebius' *Ecclesiastical History* and *The Martyrs of Palestine*. Among the few female figures that appear in both the Eusebian works, the martyresses are the best represented and among them, the ascetics, who testified to faith and chastity during the Diocletianic persecution: this praise of ascetic women seems to support an emerging model of life in the contemporary Christian communities. The violence against women is also considered within the general project of Eusebius' work: it deserves to demonstrate both how the Christian message can transform a woman into a man and how God can use his most humble servants for glorifying His power.

Keywords: Donne, violenza, Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, *Martiri della Palestina*; women, violence, Eusebius, *Ecclesiastical History*, *Martyrs of Palestine*.

Biodata: Carla Noce è docente di *Storia del Cristianesimo* presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Roma Tre. I suoi principali interessi scientifici sono Origene e la tradizione alessandrina, edizioni e traduzioni di testi cristiani antichi, testi normativi e pratiche del cristianesimo delle origini, la traduzione dei Padri greci in latino e siriano.

Carla Noce is Associate Professor of History of Christianity at the Department of Humanities University of Roma Tre. Her main scientific interests are Origen, critical editions and translations of ancient Christian texts, normative texts and practices of Ancient Christianity, the translations of the Greek Fathers both in Latin and Syriac (carla.noce@uniroma3.it).

SILVIA MOSTACCIO

*Scrittura e militanza: due stagioni di donne cattoliche
nei Paesi Bassi Spagnoli (secoli XVI e XVII)*

La pesca delle anime: con questo dipinto, all'inizio del XVII secolo, il poeta e pittore Adriaen Pietersz van de Venne si schiera inequivocabilmente dalla parte della confessione calvinista.¹ Egli rappresenta con forza evocatrice una realtà condivisa sui due lati dell'ormai sancita frontiera confessionale che aveva finito per ergersi tra quelle che ancora cinquant'anni prima erano state le diciassette province dei Paesi Bassi.² La tregua dei dodici anni (1609-1621) aveva sancito *de facto* l'indipendenza delle province calviniste del Nord. Nel 1614, anno di realizzazione del dipinto, il corso d'acqua che separa i campi avversi è sormontato da un arcobaleno che ha perso il suo primitivo significato di alleanza: tagliato in due, esso ratifica la fine di un'unità legittimando la lotta –un tempo difficile da considerarsi altrimenti che fratricida– tra cattolici e calvinisti per l'accaparramento delle anime e dei corpi dei loro concittadini. Una lotta che prosegue, nonostante la «pace senza accordo» resa possibile dalla *Trêve des douze ans*.³ Agli uomini e alle donne che raggiungono a nuoto le imbarcazioni calviniste o cattoliche, fanno da specchio le

¹ Adriaen Pietersz van de Venne, *La pêche aux âmes*, 1614, Rijksmuseum, Amsterdam, (<<https://www.rijksmuseum.nl/en/search/objecten?s=artistdesc&p=5&ps=12&maker=Adriaen+Pietersz.+van+de+Venne&ii=11#/SK-A-447,59>>), consultato il 10 settembre 2015.

² Riferimento essenziale politico, religioso e culturale: Paul Janssens (dir.), *La Belgique espagnole et Principauté de Liège (1585-1715)*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 2006. Da integrare con Marc Venard, *La carte du christianisme éclaté. En France et aux Pays-Bas*, in Jean-Marie Mayeur et al. (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 8, *Le temps des confessions 1530-1620/30*, Paris, Desclée De Brouwer, 1992, pp. 403-474.

³ Su idea e pratiche della «peace without concord», cfr. Robert Bireley,

donne e gli uomini schierati sulle rive per partecipare e assistere alla «pesca», legittimata dal comando evangelico della missione.

In questo contributo, primo e temporaneo risultato di una ricerca *in fieri*, vorrei soffermarmi su alcune delle donne cattoliche che parteciparono a questa pesca delle anime.

Alcuni anni fa Adriano Prosperi ha sintetizzato con la consueta lucidità storica gli elementi costitutivi di un'intolleranza di Stato – quella della monarchia iberica – che fu al tempo stesso premessa e risultato di un preciso progetto politico: la creazione di un regno forte perché uniforme e perché legittimato all'azione da un'ostentata volontà di conquista o riconquista cattolica di fronte alla triplice alterità dell'ebreo, dell'eretico e del selvaggio.⁴ Tali figure divennero altrettante costruzioni culturali, risultato dell'interazione tra il trono, la folla e il potere inquisitoriale.⁵ In questo contesto, l'eretico – colui che non ha saputo riconoscere la bontà della fede rinnegandola – è figura profondamente negativa e non tollerabile.⁶

Nelle pagine che seguiranno la scelta è quella di non seguire le donne vittime di intolleranza – che certo esistettero – ma piuttosto quelle che, per ragioni e in contesti diversi, non poterono sopportare nel proprio ambiente di vita una presenza confessionalmente differente. Donne che, se il rischio di anacronismo non fosse in agguato, potrebbero essere definite come intolleranti. Alla base di tale scelta – le cattoliche «intolleranti» – si trova la volontà di integrare una volta di più le donne in movimenti e azioni che le videro attrici inserite in reti di relazioni di genere, e non necessariamente – o esclusivamente – vittime di un sistema repressivo. Si tratta inoltre di verificare a livello storico la pertinenza del ripensamento in atto nella sociologia femminista postcoloniale a proposito di una necessaria ridefinizione del concetto di *agency* femminile; là dove la capacità di agire delle donne nel tempo e nello spazio non si considera più misurabile in base alle sole credenze della società occidentale e secolarizzata. Non mancano infatti gli studi che mettono in discussione il fatto che l'*agency* femminile sia reale solo nel caso in cui essa

Redefining Catholicism. Trent and beyond, in Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, 6, *Reform and expansion 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 145-161.

⁴ Adriano Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

⁵ *Ibidem*, pp. 98-99.

⁶ *Ibidem*, p. 9.

si manifesti nella capacità di opposizione alle norme sociali, politiche e religiose imperanti. La capacità di agire, ci ricorda *in primis* Saba Mahmood, si concretizza anche in atti che rinnovano sistemi considerati come oppressivi.⁷

Le donne di cui ci occuperemo dunque, rappresentano due stagioni diverse e due diverse interpretazioni dell'ortodossia cattolica nel medesimo contesto: i Paesi Bassi spagnoli tra l'inizio del XVI secolo e l'inizio del secolo successivo.

Definita come un «concetto sfuggente e infido» dalle curatrici di questo fascicolo di «Storia delle donne», l'intolleranza che si concretizza in pratiche ben definite a livello delle istituzioni politiche e religiose, è stata al centro di itinerari culturali e religiosi divenendo oggetto di innumerevoli studi;⁸ questo «concetto infido», dunque, è anche un'emozione. Un movimento interiore dell'*affectus*, avrebbero detto i contemporanei delle donne qui studiate, che non limita il proprio raggio d'azione alla sfera individuale, ma si trasforma in pratiche collettive, caratterizzanti precise comunità emozionali.⁹ Le donne e gli uomini che nel dipinto di Van de Venne si accalcano al limitare dell'acqua, condivisero e sfruttarono per la loro azione precise emozioni: tra queste l'intimo rifiuto delle scelte religiose di coloro che si accalcavano sull'altra riva. Le ragioni, le manifestazioni e i rispettivi contesti di tale rifiuto saranno l'oggetto di questo contributo.

La poetessa e maestra di scuola di Anversa Anna Bjins (1493-1575) e la prima generazione di carmelitane scalze spagnole che si trasferirono nei Paesi Bassi meridionali su invito degli arciduchi Alberto e Isabel per fondare monasteri del Carmelo teresiano, sono i soggetti di questo lavoro. Si tratta di donne che ci spingono ad attraversare la linea di frontiera tra due stagioni della vita politica e religiosa nei domini spagnoli delle Fiandre: dal primo diffondersi delle idee luterane nell'Anversa degli anni venti/trenta del XVI se-

⁷ Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, tr. fr., Paris, Editions La Découverte, 2009.

⁸ Alla bibliografia contenuta nel già citato volume di Adriano Prosperi, vanno almeno aggiunti i volumi di Marina Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004; Maria Cristina Pitassi, Daniela Solfaroli Camillocci (a cura di), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Firenze, Olschki, 2010; Irene Fosi, *Convertire lo straniero. Forestieri e inquisizione a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2011.

⁹ Barbara H. Rosenwein, *Emotional communities in the early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

colo, sino all'acquisita affermazione di un potere politico e religioso risolutamente cattolico nel periodo di governo semi-autonomo esercitato dagli arciduchi tra il 1598 e il 1621.¹⁰ È ben noto sino a che punto, nei domini spagnoli, gli interessi dello Stato e della Chiesa poterono convergere nello sforzo di creare una società obbediente ed uniforme,¹¹ e questo nonostante i forti contrasti giurisdizionali e la relativa fluidità delle strutture di governo e di controllo della prima modernità. Iniziare la ricerca con Anna Bijns, significa rompere con l'uniformità del periodo della Guerra degli Ottant'anni (1568-1648) tra la Spagna e le province del Nord –in seguito Province Unite– per integrare nell'indagine il periodo in cui, sotto il governo di Carlo V, il progetto di un'Europa confessionalmente uniforme sembrava ancora realistico e altrettanto realistica pareva la possibilità di costruire un impero comprendente diversi territori, integrando le fondamentali libertà locali del periodo tardo-medievale: un aspetto, questo, assolutamente centrale per le ricche e autonome diciassette province delle Fiandre.¹² Grazie al paragone tra queste due distinte stagioni storiche, tale allargamento cronologico permette dunque di sottolineare mutamenti profondi rispetto all'essere cattolici nei Paesi Bassi spagnoli.

Non è un caso che il personaggio da cui questo articolo prende avvio sia una donna laica e non sposata, impegnata come poetessa e maestra di scuola in un vasto progetto, radicato nella fiducia umanistica dell'educazione come strumento per l'elevazione dell'individuo sin dai primi anni della sua vita sociale: una scelta che, al di là della figura di Anna Bijns, vuole anche rimandare al ruolo via via

¹⁰ Oltre al già citato Janssens (dir.), *La Belgique espagnole*, si vedano Thomas Werner, Luc Duerloo (dir.), *Albert & Isabella, 1598-1621. Essays*, Turnhout, Brepols, 1998; David El Kenz, Claire Gantet, *Guerres et paix de religion en Europe, XVI-XVII siècles*, Paris, Armand Colin, 2008; Claude Bruneel et al. (dir.), *Les "Trente Glorieuses" (circa 1600-circa 1630) Pays-Bas méridionaux et France septentrionale. Aspects économiques, sociaux et religieux au temps des archiducs Albert et Isabelle*, Bruxelles, Archives et Bibliothèques de Belgique, 2010; Cordula Van Whye (dir.), *Isabel Clara Eugenia. Soberanía femenina en las cortes de Madrid y Bruselas*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2011.

¹¹ Geoffrey Parker, Rosario Villari, *La política de Felipe II. Dos estudios*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996; Rosario Villari, *Politica Barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Roma-Bari, Laterza, 2010; Thomas James Dandeleit, John Marino (eds), *Spain and Italy. Politics, society, and religion 1500-1700*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

¹² Soly Hugo, Johan Van de Wiele (dir.), *Carolus-Charles Quint 1500-1558. Catalogue d'exposition*, Bruxelles, Crédit communal de Belgique, 1999; Guido Marnef, *Antwerp in the age of Reformation. Underground Protestantism in a commercial metropolis, 1550-1577*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.

più importante giocato dalle religiose cattoliche nella stessa città di Anversa, come pure a Bruxelles e negli altri centri della regione. Ma cosa suscita la reazione di rifiuto in queste donne tanto diverse per formazione e stile di vita? Per Anna, come vedremo, ciò che risulta insopportabile è da un lato la diffusione della visione antropologica luterana, in aperto conflitto con la centralità del libero arbitrio, così essenziale nel contesto erasmiano; d'altra parte, anche il silenzio prudente e spaventato del clero cattolico di Anversa le risulta inaccettabile. Tale silenzio lascia spazio a voci impreparate e controproducenti per la causa cattolica, come quelle di certe beghine, incapaci –secondo Anna– di cogliere la profondità teologica ed esegetica delle posizioni riformate, e dunque di costruire un contro-discorso cattolico e efficace.

Per quanto riguarda invece le carmelitane di cui ci occuperemo –in particolare le fondatrici dei Carmeli di Anversa e Bruxelles, Ana de San Bartolomé e Ana de Jesús–, ciò che risulta loro intollerabile è la diffusa presenza eretica, l'integrazione di attitudini e pratiche cripto-calviniste spesso inconsapevoli da parte dei cattolici delle Fiandre, nonché una politica arciducale propensa al compromesso e al superamento della guerra di religione, in nome di una pace necessaria. In entrambi i casi, l'incapacità a sopportare la realtà data provocò l'azione individuale e collettiva; un'azione militante che si concretizzò in originali progetti di azione sulla società, spesso elaborati all'interno di una rete di relazioni alquanto eterogenee: dai rappresentanti maschili di ordini religiosi quali i francescani e i carmelitani scalzi, ai circoli di pedagoghi e scrittori neo-latini.

La scrittura –che si tratti delle lettere che tessevano legami dentro e fuori i monasteri, di scritti agiografici o di testi letterari come nel caso delle ballate di Anna Bijns– resta un veicolo essenziale di tale militanza. I *Refreins* di Anna sono l'opera di una donna colta, che assume la propria autorialità e il proprio ruolo pedagogico nell'ambito della cultura popolare del primo Cinquecento fiammingo. L'immediata traduzione latina della prima delle sue raccolte testimonia del riconoscimento dei suoi pari, nonché dell'esistenza di aspirazioni condivise da un'élite intellettuale e religiosa. La legittimità della scrittura di Anna non riposa sull'illuminazione mistica o sull'urgenza della profezia, ma piuttosto sul suo ruolo di insegnante, vicina ai circoli –maschili– delle camere di retorica fiamminghe, come pure a quelli di umanisti filo-erasmiani. Nel caso delle carmelitane invece, la redazione di lettere serve a tenere i legami tra i vari monasteri e con il mondo esterno, mentre la scrittura di autobiografie spirituali partecipa di quelle forme di scrittura legate

all'esperienza mistica e caratterizzate da «autorialità debole, parola autorizzata, scrittura come processo comunitario».¹³

Anna Bijns

Nel primo Cinquecento, nel Brabante settentrionale, non mancarono le donne capaci di adattare al nuovo contesto confessionale l'esperienza delle beghine. Infatti il movimento, che aveva avuto nelle Fiandre dei liberi comuni uno dei suoi centri più vivaci, partecipò alla riconquista cattolica del pieno Cinquecento. Grazie all'uso della penna, diverse “discendenti” di Hadewijch d'Anvers, Béatrice di Nazareth, Mechthilde von Magdebourg –mistiche beghine che nel corso del XIII secolo avevano concorso all'affermazione di una nuova spiritualità di ispirazione evangelica– parteciparono alla lotta cattolica in terre confessionalmente e politicamente contese.¹⁴ È il caso di Marie d'Oisterwijk, a lungo responsabile del *béguinage* di Bethléem nell'omonimo villaggio del Brabante settentrionale, esempio particolarmente interessante di una rete ben più estesa. Morta nel 1547, questa mistica fortemente segnata dalla spiritualità francescana, fu un punto di riferimento importante per i laici, i secolari e i regolari che andavano a renderle visita. Secondo un modo di procedere molto praticato in ambito monastico, alle visite propriamente dette si aggiungevano le altrettanto importanti “visitazioni spirituali” per via epistolare:¹⁵ gli scambi con i Certosini di Colonia e con alcuni gesuiti particolarmente attivi nella “riconquista” delle terre tedesche e fiamminghe –Peter Canisius e Adriaen Adriaensens, parlano di lei facendo riferimento alla «mater nostra»– meriterebbero uno studio approfondito.

Di umili origini e dotata di un'istruzione modesta, Maria compose anche alcuni scritti spirituali pubblicati negli anni Trenta del

¹³ Gabriella Zarri, *Tra mistica, agiografia e autobiografia: autori e attori della Vita di Lucia da Narni*, in E. Ann Matter, Gabriella Zarri, *Una mistica contestata. La Vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e autobiografia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. IX-L, in part. pp. XI-XVII; la citazione a p. XI.

¹⁴ Sull'importante produzione scritta di queste tre beghine e sulle delicate questioni relative alla loro attività di scrittura si vedano almeno le pagine dedicate a ognuna di esse in Kurt Ruh, *Storia della mistica occidentale*, II, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Milano, Vita e Pensiero, 2002 e Sara S. Poor, *Mechthild of Magdeburg and her book. Gender and the making of textual authority*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

¹⁵ Silvia Mostaccio, *Delle «visitazioni spirituali» di una monaca. Le lettere di Tommasina Fieschi O.P.*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, Roma, Viella, 1999, pp. 287-311.

Cinquecento e quindi tradotti in latino da religiosi della Certosa di Colonia.¹⁶

Negli stessi anni, in un'Anversa sorpresa di fronte all'entusiasmo e al vigore della prima propaganda luterana, e più tardi violentemente contesa tra cattolici e protestanti, Anna Bijns si manteneva grazie all'attività di insegnante esercitata presso la propria scuola, e pubblicava i suoi componimenti poetici. Una recente antologia bilingue ha facilitato la contestualizzazione dei testi di Anna che trovavano il loro posto accanto ai componimenti di dissidenti anabattiste e ferventi cattoliche, disseminate nelle diverse province dei Paesi Bassi.¹⁷ Alcuni anni fa Judith Pollmann vedeva riflessa in modo paradossale nella fortuna editoriale dei *Refereins* di Anna, il silenzio dei *milieux* cattolici a lei contemporanei. In effetti, come aveva già potuto notare Duke Alastair a proposito della diffusione del dissenso religioso nei Paesi Bassi negli anni venti e trenta del Cinquecento, tali gruppi cattolici – in particolare preti secolari e membri di ordini regolari – adottarono all'epoca una vera e propria strategia del silenzio per non diffondere, loro malgrado, le nuove idee eretiche attraverso la predicazione o altre iniziative.¹⁸ Una strategia perdente, che non seppe arginare l'onda inarrestabile di un cambiamento, che passò attraverso la predicazione pubblica, le riunioni in case private di gruppi di ispirazione evangelica, le rapide traduzioni in fiammingo di tutti gli scritti luterani. Quello che nei primi anni era parso a molti come l'ennesimo scontro tra ordini religiosi – francescani e domenicani da un lato, e gli eremiti di Sant'Agostino, confratelli di Lutero dall'altro – si trasformò rapidamente nel fossato confessionale che ben conosciamo.¹⁹

¹⁶ Cfr. Albert Ampe, *Marie d'Oisterwijk*, in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 10, Paris, Beauchesne, 1977, coll. 519-520.

¹⁷ Lia van Gemert et al. (eds), *Women's writing from the Low Countries 1200-1875. A bilingual anthology*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010; in particolare, su Anna Bijns: Kristiaan Aercke, *Word as weapon in a holy mission*, *Ibidem*, pp. 160-175; inoltre: Gary K. Waite, *Reformers on stage. Popular drama and religious propaganda in the Low Countries of Charles V, 1515-1556*, Toronto, Toronto University Press, 2000, in particolare pp. 63-66; Judith Pollmann, "Each should tend his own garden". *Anna Bijns and the catholic polemic against the Reformation*, «Church history and religious culture», 87, 2007, n. 1, pp. 29-45; Judith Keßler, "Please do not mind the crudeness of its weave". *Literature, gender and the polemic authority of Anna Bijns*, in Jan Bloemendal, Arjan Van Dixhoorn, Elsa Strietman (eds), *Literary cultures and public opinion in the Low Countries, 1450-1650*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 55-89.

¹⁸ Duke Alastair, *The face of popular religious dissent in the Low Countries, 1520-30*, in Id., *Reformation and revolt in the Low Countries*, London-Roncheverte, The Hambledon Press, 1990, pp. 29-59.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 29-35.

Anna non è una beghina né una donna sposata: legata ai francescani osservanti e alle clarisse di Anversa, è regolarmente iscritta alla gilda dei maestri della città e sin da giovane ha conosciuto da vicino il mondo delle camere di retorica frequentato dal padre (in Brabante le donne non potevano accedere alle camere).²⁰ Poetessa in lingua volgare, è conosciuta per la sua finezza nell'uso d'una particolare forma compositiva, il *refrein*, caratterizzata da strofe che si chiudono con un verso simile *-refrein-* che riprende l'idea di base della poesia. Sebbene di solito questa forma poetica sia destinata ad una circolazione orale e manoscritta, di fronte al silenzio del clero cattolico, Anna, sostenuta da esponenti delle camere di retorica e, più tardi, dai francescani di Anversa, fa la scelta della pubblicazione e i suoi *Refreins* conoscono un immediato successo. Il primo libro sarà pubblicato nel 1528 e tradotto in latino l'anno successivo; il secondo è databile al 1548; il terzo, pubblicato per volere del francescano Hendrik Pippinck, famoso predicatore, guardiano del convento di Anversa, poi provinciale, risale al 1567.²¹ Le riedizioni sono numerose lungo tutto il Cinquecento. Anna, in realtà, aveva prodotto i suoi testi nel corso degli anni venti e trenta, spinta dall'urgenza della lotta. Ma lotta contro cosa e a partire da quale punto di vista? Leggendo le sue ballate ci si rende conto che i concetti su cui Anna insiste rimandano alla radicale opposizione degli erasmiani alla visione antropologica di Lutero. Anche se mi riservo di approfondire questo aspetto con ulteriori ricerche, credo sia sin d'ora importante riandare alla traduzione latina del primo libro di Anna, realizzata ad appena un anno di distanza dall'edizione fiamminga, ad opera di Eloi Van Houcke. Questo sacerdote, titolare di una delle scuole di latino più rinomate di Ghent, maestro di latinisti famosi tra le Fiandre e la Francia settentrionale, e grande estimatore di Erasmo a cui dedicò un famoso epitaffio, fu autore della composizione di diverse opere latine che trattavano temi connessi all'insegnamento e alla formazione dei più giovani.²² La lettura integrale del

²⁰ Aercke, *Word as weapon*; in particolare *The chambers of rhetoric in Antwerp*, pp. 52-78.

²¹ Cfr. Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères Mineurs de l'Observance de St. François en Belgique et dans les Pays-Bas*, Sint-Truiden, Instiut voar franciscaanse geschiedenis, 1998 (rist. ed. 1885), in particolare pp. 90-91.

²² Su Eloi Van Houcke resta essenziale lo studio di Marcel Gryndonck, *Eligius Houckaert, een schoolman uit het begin der XVIe eeuw*, «De Gulden Passer», 20, 1942, pp. 23-57 e 21, 1943, pp. 29-78 (ringrazio Aline Smesters per questo suggerimento). Si veda anche *Bibliotheca Belgica*, 3, Leiden, Brill, 1964, pp. 506-515; più recente: Jean-François Maillard, Judit Kecskeméti, Monique Portalie (dirs), *L'Europe des humanistes (XIVe-XVIIe siècles)*, Turnhout, Brepols, 1995, *ad vocem*.

titolo latino dell'opera, come pure del componimento poetico scritto da Van Houcke come dedica al lettore, permette di evidenziare alcuni elementi interessanti:

Pulcher et syncerus libellus, continens in se plura loepida, et artificiosa Cantica, plena scripturis et doctrinis [...] compositus in lingua vernacula, ab honesta et ingeniosa virgine Anna Bijns Antuerpiana, et deinde per doctissimum Eligium Eucharium in lingua latina translatus, subtili rhetorismo refutans in veritate omnes istos errores et magnas abusiones, emergentes ex maledicta lutheranorum secta, qui non solum ab omnibus doctoribus et universitatibus, sed etiam ab imperiali maiestate, iure condemnata est.²³

Il titolo sottolinea l'unità del progetto: testo in volgare di Anna e traduzione latina di Eloï. Più ancora, esso chiarisce che cosa si ritroverà al suo interno: «Cantica plena Scripturis et doctrinis diversarum materialium»; ed in effetti basta leggere l'Indice del volume in 8° oblungo per ritrovare le diverse questioni di fede trattate da Anna alla luce della Scrittura: ogni pagina presenta rimandi alla Bibbia, e i testi stessi sono spesso costruiti come una rilettura commentata delle Scritture. L'obbiettivo è chiaro: confutare gli errori luterani, peraltro già condannati dai dottori delle università (1519) e dalla dieta di Worms (1521). Nessun riferimento è fatto alla condanna papale del 1520. Se si passa poi al carne introduttivo –*Ad veros christiane religionis amatores carmen*–, una citazione implicita al capitolo 12 dell'Apocalisse crea una similitudine importante tra la donna che schiaccia il capo del serpente e Anna che schiaccia la testa di Lutero, ladro di anime, con l'aiuto del suo «gladio rationis».

La mancanza di richiami alla Chiesa romana e la scelta di privilegiare gli aspetti scritturistici e razionali della risposta a Lutero, mi sembrano interessanti. Certo, come rilevava Pollman, la preoccupazione apologetica cattolica spingeva questi autori a sottolineare la loro conoscenza delle Scritture. Tuttavia, almeno per gli anni venti/trenta del Cinquecento, il contesto specifico dell'umanesimo erasmiano, con il suo ritorno alla purezza del testo biblico e con la sua volontà di salvaguardia della libertà umana, non deve essere sottovalutato.²⁴

²³ *Pulcher et syncerus libellus* [...], Impressum Antuerpiae, apud Guilielmum Vorsterman, anno 1529.

²⁴ Per il capitale impatto di Erasmo sulla cultura europea e in particolare sul contesto ispanico e italiano, si rimanda inevitabilmente a Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, nouv. éd., texte établi par Daniel Devoto, Genève, Droz, 1991 e a Silvana

A titolo di esempio vorrei considerare brevemente il *refrein* numero XX della raccolta appena menzionata. Il titolo, ripetuto nell'ultima riga di ogni strofa, mi sembra particolarmente significativo: *Nemo hominem arbitrium liberum habere neget*. Stanza dopo stanza, quasi si trattasse di un ritornello nel ritornello, il verbo volo, ritorna incessantemente riferito a Dio e all'uomo. Le citazioni bibliche vetero e neo testamentarie fanno di questo rapporto tra due volontà libere una storia lunga come la storia della salvezza:

[st. 1] Vult Deus ut simus sancti [...]
 Si vultis converti ad me, convertar ego ad vos [...].
 [st. 2] Te volo (Christus ait) sitiendi pocula servo
 Verbi Dei haec frustra notata putet
 Nemo hominem arbitrium liberum habere neget [...].
 Hospitem (ait) si quis volet esse suum
 [...] ingrediar sub tectum eius.
 [st. 5] En servare volo, servari, vestra voluntas
 Sit quoque. Nemo hominem privet honore suo
 Nemo hominem arbitrium liberum habere neget.

Quando Anna pubblica queste parole, Erasmo è ormai esule a Basilea: lo scontro con Lutero a proposito del libero arbitrio attraverso i due libelli *De libero arbitrio* e *De servo arbitrio* risale a quattro anni prima.²⁵ Nella stessa raccolta, la poetessa di Anversa si scaglia con veemenza contro la pletera di zitelle e beghine che sullo slancio del messaggio di libero accesso alla Scrittura portato da Lutero, si ergono a novelle “dottorresse” che pretendono di conoscere le Scritture meglio dei veri dottori, ricchi di dottrina: «quando la sapienza è affidata a zitelle e beghine, la fede sciabatta in zoccoli di legno»!²⁶

Di fronte a un clero cattolico troppo silenzioso e a un laicato ingenuamente chiacchierone, Anna richiama insomma quello che per una parte dell'*élite* cristiana dell'epoca era il vero punto di non ritorno tra cattolici e protestanti: una precisa antropologia, che decenni di umanesimo avevano rinforzato.

Seidel Menchi, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987. Il contesto dei Paesi Bassi Spagnoli è l'oggetto di una ricerca congiunta, all'incrocio fra storia e letteratura, tra chi scrive e Aline Smeesters (UCL), specialista di letteratura neolatina. Ringrazio Aline per aver condiviso i primi risultati delle sue ricerche su Eloi van Houcke e le camere di retorica.

²⁵ Erasmo da Rotterdam, Martin Lutero, *Liberio arbitrio. Servo arbitrio*, Torino, Claudiana, 2009.

²⁶ Dalla *Ballata XIV*, commentata da Pollmann, *Each should tend his own garden*, pp. 39-40.

Certo, qualche decennio più tardi, e in particolare a partire dalla riorganizzazione dottrinale elaborata al concilio di Trento, la mediazione indispensabile del clero a livello della rivelazione e degli strumenti di salvezza –in particolare della pratica sacramentale– sarà affermata con forza. Anche la gestione della lotta alla Riforma diverrà rapidamente, per volere delle autorità politiche e religiose, una questione di preti. Ma Anna lotta in un contesto diverso e dottrinalmente meno definito. La posta in gioco è l'uomo; Anna lo sa e per questo si scaglia con sarcasmo contro Lutero, un monaco in fuga, che non ha voluto assumere il peso del proprio libero arbitrio.

Nella biografia dedicata ad Anna nel 1911, Van Den Branden suggeriva che il suo silenzio a partire dagli anni Quaranta dovesse ricollegarsi ai divieti imperiali verso i laici che avessero voluto partecipare alle dispute teologiche e sulla Scrittura.²⁷ In effetti, i nuovi libri che raccoglieranno composizioni scritte in precedenza, saranno editi per l'interessamento dei francescani osservanti nel 1548 e nel 1567. Negli scritti selezionati per queste pubblicazioni il giudizio moraleggiante verso protestanti e parte del clero cattolico prenderà il sopravvento e la Riforma stessa verrà presentata come il castigo divino per i peccati dei cattolici.

La strada per l'opera di riconquista di un clero cattolico riformato era allora aperta, e il laicato –uomini e donne– doveva fare un passo indietro.

Ana de Jesús, Ana de San Bartolomé e le altre

Nel periodo di governo degli arciduchi Alberto e Isabel (1598-1621) i sempre più numerosi monasteri di carmelitane scalze, fondati nei Paesi Bassi Spagnoli, si impongono come luogo simbolico e laboratorio concreto della ricattolicizzazione delle province meridionali. In questi ultimi anni non sono mancati gli studi sul ruolo dei regolari e più in particolare sulla diffusione del modello teresiano e sull'azione dei monasteri per la legittimazione del potere arciducale.²⁸ In ef-

²⁷ Frans Jozef Peter Van den Branden, *Anna Bijns. Haar leven, hare werken, haar tijd 1493-1575*, Antwerpen, Dukkerij V. Ressler, 1911, p. 115.

²⁸ Cfr. Thomas Werner, *Isabel Clara Eugenia y la pacificación de los Países Bajos meridionales*, in Van Whye (dir.), *Isabel Clara Eugenia*, pp. 181-201. Per un quadro generale sulla ricattolicizzazione dei Paesi Bassi spagnoli, si vedano almeno Paul Arblaster, *The archdukes and the northern Counter-Reformation*, in Werner, Duerloo (dir.), *Albert & Isabella*, pp. 87-92; Eddy Put, *Les archiducs et la réforme catholique. Champs d'action et limites politiques*, *Ibidem*, pp. 255-266; Silvia Mostaccio, *Entre Réforme et Espagne: quelle éducation religieuse pour les femmes dans les Pays-Bas méridionaux après le concile de Trente?*, in

fetti, tra le mura di queste comunità si ritrovarono donne dai percorsi culturali e religiosi molto diversi. Spagnole e fiamminghe, nobildonne filo-calviniste riconquistate al cattolicesimo ed ebreo convertite:²⁹ tutte dovettero mettere in atto dei cambiamenti radicali rispetto alla propria appartenenza confessionale o alle pratiche della loro fede cattolica. Questa realtà complessa e affascinante, che merita sicuramente uno studio approfondito, riposa su due spagnole dalla personalità ben definita e con una chiara visione del proprio ruolo: Ana de Jesús (1545-1621) e Ana de San Bartolomé (1549-1626). Queste due donne, dall'origine sociale e dal carattere estremamente diverso, condivisero prima di tutto un legame forte con Teresa d'Avila: la prima ne fu il braccio destro, associata all'opera delle fondazioni riformate in Spagna, presto implicata nella revisione delle opere di Teresa e, quindi, nella pianificazione delle traduzioni in francese, latino e fiammingo di questi stessi scritti.³⁰ Quanto ad Ana Garcia, prima conversa del Carmelo riformato e più tardi monaca professa, divenne l'assistente personale di Teresa, l'accompagnò nei suoi viaggi e le fu vicina fino alla morte.³¹ Condivise con Ana de Jesús gli scontri sull'eredità teresiana nella penisola iberica e, quindi, la non facile esperienza delle prime fondazioni riformate in Francia, dove gli scontri ripetuti con il clero locale e in particolare con la visione del Carmelo di Pierre Bérulle, posero più volte le donne in aperto conflitto con i responsabili locali dell'ordine.³² Anche per que-

Ead. (ed.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2010, pp. 65-87.

²⁹ Affascinanti riferimenti alla forzata interculturalità sperimentata nelle fondazioni carmelitane si ritrovano a più riprese negli epistolari delle religiose qui esaminati.

³⁰ Anne de Jesús, *Ecrits et documents*, éd. par Antonio Fortes et Restituto Palmero, Toulouse, Editions du Carmel, 2001; Concha Torres, *A Nun and her letters- Mother Ana de Jesús*, in Olwen Hufton (ed.), *Women in the religious life*, Florence, European University Institute, 1996, pp. 96-118; Angel Manrique, *Vida de la venerable madre Ana de Jesús, discípula et compañera de la S.M. Teresa de Jesús y principal aumento de su orden. Fundadora de Francia, y Flandes, dirigida a la Ser.ma Infanta D. Isabel Clara Eugenia*, en Brusselas, en casa de Lucas de Meerbeeck cum privilegio, 1632; André Manrique, *La peinture raccourcie de la Vénéralle Mère Anne de Jesús Fondatrice des Carmelines Deschaussées en France et en Flandres, et Prieure de Bruxelles*, Anvers, chez Jean Bellere, 1635.

³¹ Ana de San Bartolomé, *Obras Completas*, ed. por Julian Urkiza, Burgos, Monte Carmelo, 1999 [da ora in avanti le citazioni delle lettere di questa raccolta: Ana de San Bartolomé, *Carta*]; Enrique Crisóstomo, *Historia de la vida, virtudes y milagros de la Venerable Madre Ana de San Bartolomé*, Bruxelles, Vidua de Huberto Antonio, 1632.

³² In attesa della monografia di Barbara Diefendorf, si vedano almeno

ste ragioni Ana de Jesús, seguita qualche anno più tardi da Ana de San Bartolomé, accettò l'invito dell'arciduchessa Isabel di dar vita a nuove fondazioni nei Paesi Bassi spagnoli: arrivò a Bruxelles nel 1607 e tre anni più tardi il monastero, costruito a fianco del palazzo degli arciduchi, era pronto ad accogliere una comunità formata da spagnole e fiamminghe delle più illustri famiglie, e spesso legate alla corte e alle dame d'onore d'Isabel.³³ Fonderà anche i monasteri di Lovanio e Mons e morirà a Bruxelles nel 1621.

Ana de San Bartolomé sarà invece all'origine del monastero di Anversa nel 1612: il suo ricco epistolario, nonché i numerosi scritti in prosa e in poesia – rimasti all'epoca inediti, ma destinati a una notevole circolazione manoscritta in ambito carmelitano – permettono di seguire questa autodidatta della scrittura per amore di Teresa nel dipanarsi delle sue relazioni tra Spagna, Francia, Italia e, soprattutto, tra le varie fondazioni in terra fiamminga a rischio di eresia.

Per queste donne, come per Teresa prima di loro, la vita claustrale non è necessariamente uno stato che implica l'allontanamento completo dalle vicende del mondo. Il chiostro è piuttosto testimonianza di un interessamento selettivo, attento a cogliere e ad approfittare di tutti gli spazi possibili per una consapevole azione missionaria. Nella sua autobiografia spirituale, composta per ordine del confessore, Margherita de la Madre de Diòs, assistente personale della fondatrice del monastero di Bruxelles, racconta dei tormenti che il demone infliggeva regolarmente alla sua superiora,³⁴ ricordando la vera e propria guerra condotta notte dopo notte tra i demoni e Ana. La cella diventa il quadro di uno scontro estenuante dove la puzza, i colpi, le urla sono altrettanti strumenti per convincere la religiosa a rientrare in Spagna, abbandonando i confratelli e Cristo stesso al suo destino. Non si tratta qui solo di evidenziare l'ennesima ripresa

Stéphane Marie Morgain, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France. La querelle du gouvernement 1583-1629*, Paris, Cerf, 1995; Bernard Hours (dir.), *Carmes et carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Cerf, 2001.

³³ Cfr. Birgit Houben, *Intimidad y política. Isabel y sus damas de honor (1621-1633)*, in Van Whye (dir.), *Isabel Clara Eugenia*, pp. 313-336. Sulla fondazione del Carmelo a Bruxelles, Cordula Van Whye, *Piety and politics in the royal convent of Discalced Carmelites in Brussels 1607-1646*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 100, 2005, n. 2, pp. 457-487.

³⁴ Margaret Van Noort, *Spiritual writings of sister Margaret of the Mother of God (1635-1643)*, ed. by Cordula van Wyhe, with an essay by Paul Arblaster, *The other voice in Early Modern Europe*, Arizona, Iter and Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, in stampa. Ringrazio Cordula di avermi inviato copia del suo manoscritto che cito quindi senza numeri di pagina.

del modello del martirio incruento del chiostro, ben conosciuto anche in altri contesti. Ciò che pare più specifico in queste regioni è il senso di tale martirio: sostenere la lotta dei cattolici nel mondo. Non a caso, quando la tentazione di ritirarsi dal campo di battaglia si fa più intensa, Gesù interpella Ana: «Tu ne peux pas demeurer où je suis? / Tu es venue pour pour moy, et tu t'en veux retourner pour toi?»³⁵

Ana del Jesús dunque, aveva accettato di stabilirsi nei Paesi Bassi per accompagnare il Cristo sofferente per le malefatte degli eretici e avrebbe dato prova di codardia rientrando sola in Spagna. Sin sul letto di morte, la fondatrice del Carmelo di Bruxelles sarà tormentata dalla paura di morire come una codarda: «Faut-il que je meure dans mon lict comme une couarde?», domandava in modo quasi ossessivo, secondo i ricordi delle consorelle.³⁶

Negli stessi anni, da Anversa, Ana de San Bartolomé scrive a un ignoto confratello in Spagna: a dominare qui non è tanto la tentazione del ritorno, quanto la constatazione di un'estraneità irriducibile, nonostante gli anni trascorsi nella nuova terra di missione. Estraneità che si accompagna al sentimento preciso di un lavoro che non può essere interrotto. Al tema della nostalgia per la patria perduta si sovrappone, più esplicito, quello per la fatica di chi vuol far crescere la pianta di Teresa «entre estas malas hierbas de herejías». La terra di Fiandra è dunque due volte straniera e solo la prospettiva della «patria celestiale» permette alla carmelitana di convivere con la sofferenza che la accompagna «en este destierro».³⁷ Non c'è patria possibile lontano da una terra realmente cattolica.

Per queste donne di frontiera, l'ideale missionario teresiano si univa dunque al modello della *mujer baronil*, tipico della cultura spagnola dell'epoca e frutto di un'etica guerriera che affondava le proprie radici nel mito fondatore della riconquista.³⁸ Tale riconquista cattolica si concretizza in una vera e propria azione missionaria dal chiostro, ben testimoniata da un episodio raccontato dalla religiosa che ne era stata la protagonista, in occasione di uno dei processi ordinari locali su Ana de Jesús, che si susseguirono dopo la sua

³⁵ Manrique, *La peinture raccourcie de la Vénérable Mère Anne de Jésus*, p. 90. Manrique, *Vida de la venerable madre Ana de Jesús*, p. 90.

³⁶ *Ibidem*, p. 109.

³⁷ Ana de San Bartolomé, *Carta 324*, pp. 1240-1241, Lettera del 1618-1620.

³⁸ Mercedes Blanco, *L'Amazone et le Conquistador ou les noces manquées de deux rebelles. À propos d'Amazonas en las Indias de Tirso de Molina*, in Guyonne Leduc (dir.), *Réalités et représentations des Amazones*, Paris, Editions L'Harmattan, 2008 pp. 179-196; in particolare pp. 179-180.

morte per volere della stessa arciduchessa. La monaca aveva avuto un inizio difficile, contesa tra il desiderio del chiostro e l'amore per un cavaliere calvinista al quale il padre, probabilmente non troppo impressionato dalle scelte confessionali del pretendente, avrebbe voluto concederla in moglie. Ana non si lascia sfuggire l'occasione d'interrogarla: «Vorria lei uscire a maritarsi con un heretico?». Dopo la risposta affermativa della ragazza, la superiora non esita a mettere di fronte alla giovane le alternative possibili, peraltro già manifestatesi alla novizia in preghiera: o si danneranno insieme, o vivranno entrambi in Dio grazie alla scelta monastica di lei. La conclusione, piuttosto prevedibile –«Perseverò la novitia, et professò, et il chavaliero si ridusse, et fu catholico»–, non fa che sottolineare il legame stretto tra chiostro e società, almeno dal punto di vista delle carmelitane: la presenza di religiose deve fare concretamente retrocedere l'eresia.³⁹

La consapevolezza del bisogno di “veri” cattolici e di cattoliche irreprensibili si ritrova anche nell'epistolario di Ana de San Bartolomé. Stabilitasi ad Anversa da circa due anni, ella scrive una lunga lettera a un confratello illustrandogli le difficoltà della sua nuova missione. Queste risiedono innanzitutto nella mancanza di monache: non è facile avere candidate adatte. A questo proposito, altre fonti ci informano sulla fama –non proprio delle migliori– di cui godevano le carmelitane negli ambienti fiamminghi: troppo rigide rispetto alla religiosità locale e troppo legate alla Spagna, che era vissuta come forza di occupazione.⁴⁰ Inoltre, Ana non vuole che si fondino monasteri femminili senza che sia garantita la presenza di carmelitani scalzi che ne assicurino la cura: «no podemos fiarnos de otros religiosos ni clérigos sin gran temor por las herejías, que aunque son al parecer buena gente, se mezcla en ellos otro espíritu que es lastima».⁴¹ La presenza stabile degli scalzi ad Anversa sarà realtà solo a partire dal 1618 e pochi mesi più tardi, scrivendo a Isabel de

³⁹ *Bruxellen seu Mechlinien beatificationis et canonizationis serva Dei sororis Annae a Jesu religiosae professaee ordinis Carmelitarum exalceatorum et fundatricis monasteriorum dicti ordinis in Belgio Positio super introductione causae*, Romae, ex Typographia Tiberina, 1878; l'episodio è riassunto al punto 59, p. 186.

⁴⁰ Nell'*Autobiographia* di Margherita de la Madre de Dios si legge come la giovane, dopo aver ascoltato la lettura della vita di Teresa, comunicò alla padrona di casa presso cui era a servizio di voler raggiungere le scalze di Bruxelles: «One day I said to her, “Mistress, it seems to me that this is the Order where I am to be a nun.” And she answered me, “Oh, Margaret, they are Spaniards and very strict; you could not go with them”».

⁴¹ Ana de San Bartolomé, *Carta* 140, pp. 1021-1024; in particolare p. 1023.

San Pablo, spagnola di Anversa ormai priora a Lovanio, Ana non potrà che rallegrarsi di questa novità, che permette a molti cattolici di avere una guida affidabile, andandosi a confessare dai padri.⁴² Nello stesso volgere di anni, Ana potrà finalmente constatare l'aumento degli ingressi tanto presso gli uomini che presso le comunità femminili carmelitane: colpisce come la missione attribuita a queste «hijos e [sic] hijas» sia la stessa: «almas que sirvan a Dios y ayuden en su Iglesia».⁴³ Sin dai primi anni di presenza carmelitana in città tuttavia, la comunità di Ana di san Bartolomé – come pure quella di Bruxelles – sarà la base per diverse iniziative pastorali animate dai carmelitani col sostegno delle consorelle di clausura. Basti pensare all'attività editoriale legata alle opere di e su Teresa d'Avila, nonché ai molti testi di devozione e disputa confessionale redatti nell'ordine e stampati ad Anversa o a Bruxelles.⁴⁴ La corrispondenza con Tomás de Jesús, superiore generale dei carmelitani scalzi nei Paesi Bassi spagnoli, e con Gracián de la Madre de Dios, confessore dell'ambasciatore spagnolo a Bruxelles, ne danno ampia testimonianza.⁴⁵

Le mura del monastero non impediscono dunque uno scambio sistematico di pareri e informazioni a proposito delle questioni più urgenti, anche se non sempre le scelte dei responsabili maschili sono approvate dalla controparte femminile. È il caso, ad esempio, della Vita latina di Teresa pubblicata ad Anversa nel 1613,⁴⁶ in preparazione della beatificazione della serva di Dio: nel luglio del 1614 Ana scrive a Elvira de San Angelo presso il Carmelo di Medina del Campo, per informarla delle festività in onore di Teresa. Non può esimersi dal raccontare della freddezza con cui i gesuiti hanno par-

⁴² *Ibidem*, Carta 283, pp. 1199-1200.

⁴³ *Ibidem*, Carta 252, pp. 1165-1166; in particolare p. 1166.

⁴⁴ Buon punto di partenza: Jean Peeters-Fontainas, *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas méridionaux*, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1965.

⁴⁵ Ana de San Bartolomé, *Cartas, ad indicem*. Per la produzione di Gracián e i suoi legami con Anversa, Thomas Werner, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas y la política religiosa en los Países Bajos meridionales, 1609-1614*, in René Vermeir, Maurits Ebben, Raymond Fagel (eds), *Agentes e Identidades en movimiento. España y los Países Bajos siglos XVI-XVIII*, Madrid, Selex ediciones, 2011, pp. 289-312; in particolare pp. 306-312; si veda anche Helisabeth Heijmans, *Au carrefour d'un projet missionnaire. L'œuvre de Gracián de la Madre de Dios (1545-1614) dans les Pays-Bas méridionaux*, Mémoire de maîtrise, promoteur Silvia Mostaccio, Université Catholique de Louvain, 2013.

⁴⁶ A proposito di questa edizione, si veda Margit Tøfner, *How to look as a (female) saint. The early iconography of St Teresa of Avila*, in Cordula Van Whye (ed.), *Female monasticism in early modern Europe. An interdisciplinary view*, Aldershot (UK)-Burlington (VT), Ashgate Publishing, 2008, pp. 59-66.

tecipato ai festeggiamenti, nonché del suo disappunto nel constatare che, tra le immagini che Tomás de Jesús ha fatto realizzare per la Vita, ve ne sia una in cui Teresa «está tomando disciplina; me enoja la hayan puesto su brazo desnudo». ⁴⁷

D'altronde l'attitudine militante e chiaramente guerriera di fronte al pericolo ereticale non è una caratteristica esclusiva delle carmelitane. Essa rimanda piuttosto a un atteggiamento condiviso da una parte importante della comunità spagnola residente nei Paesi Bassi durante i primi anni di regno di Filippo III, che non si riconosceva nel partito fedele al duca di Lerma, favorevole alla pace e a una forma d'implicita tolleranza della presenza eretica nelle province meridionali, almeno per quanto riguardava i mercanti in transito e le comunità clandestine ben presenti in città quali Ghent e Anversa. ⁴⁸ La tregua – sancita nel 1609 e protrattasi sino al 1621 – era vista dagli esponenti di questo partito come un'insperata opportunità concessa agli eretici per riprendere forze e un attivo proselitismo. Risolutamente contrari alla declinazione fiamminga della *pax hispanica* risultarono essere i carmelitani scalzi, la cui influenza alla corte di Bruxelles era tutt'altro che trascurabile. Il confessore dell'allora ambasciatore spagnolo presso l'arciduca Alberto, Felipe Folch de Cardona marchese di Guadaleste, si adoperò come informatore nei confronti di Madrid, aggiungendo quest'attività a quella di missionario presso gli spagnoli dei Paesi Bassi. In effetti, il suo ruolo di confessore, predicatore e missionario militare presso le truppe spagnole, non fece che nutrire nel già citato Gracián de la Madre de Dios un atteggiamento di insanabile conflitto verso gli eretici. Le fondatrici dei monasteri di Anversa e Bruxelles, condividevano con Gracián il medesimo atteggiamento. Nella sua autobiografia, Ana de San Bartolomé ricorda le parole rivoltele da Dio ai tempi della discussione della tregua: «No hagan paz con los hene-migos, que ellos se hacen fuertes en sus errores y nosotras, en medio de ellos, nos perdemos». E ancora: «La paz me será agradable y las treguas al contrario». ⁴⁹ La pace dunque, non avrebbe dovuto essere che *pax catholica*.

⁴⁷ Ana de san Bartolomé, *Carta* 131, pp. 1009-1012, in particolare p. 1011.

⁴⁸ Cfr. Werner, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*. Grazie all'analisi della corrispondenza del carmelitano, l'autore rende conto del clima e delle iniziative della fazione che si opponeva al duca di Lerma tra Bruxelles e Anversa.

⁴⁹ Ana de San Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, in *Obras*, pp. 424-425. Sull'attitudine di Ana si veda anche Werner, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, p. 305.

In questo clima teso, su cui grava l'idea della guerra giusta contro l'eresia e i suoi frutti, non stupisce di vedere la carmelitane concretamente sostenute da una rete relazionale quasi esclusivamente spagnola, e sovente legata agli ambienti militari. Thomas Werner ricorda come le fondamenta della chiesa del monastero delle scalze di Anversa siano state scavate dai tercíos di don Iñigo de Borja, responsabile della piazzaforte cittadina.⁵⁰ Pochi mesi più tardi la moglie del Borja, Hélène de Boussu, si preoccuperà di assicurare i musici e le sete necessarie in occasione della festa della beata Teresa.⁵¹ E se Jerònimo Gracián farà della pastorale presso i soldati uno dei punti fermi del suo apostolato fiammingo, Ana de Jesús vedrà in questi ultimi una categoria da tenere particolarmente presente nella sua azione caritativa: «No vuo hospital, no vuo carcel, no vuo necesidad, de desvalidos, de religiosos, de soldados que no experimentasse su socorro».⁵²

Nel quadro di militanza sin qui delineato, anche l'esperienza mistica, diffusa presso le prime generazioni carmelitane riformate tanto da diventare uno degli elementi identificativi del gruppo, assume un ruolo particolare. Essa diventa una delle forme più efficaci di legittimazione del loro operato e della loro visione della realtà che le circonda. L'esperienza mistica diventa insomma il punto di contatto tra modello teresiano, sensibilità barocca e militanza cattolica.⁵³ In effetti, se la storiografia contemporanea associa sempre più alla visione dei monasteri post-tridentini come sante prigioni quella di luoghi permeabili al mondo, non solo rispetto alla vita mondana, ma anche come spazio d'elaborazione di progetti comuni tra chiostro e mondo esterno, bisogna rilevare come proprio il modello teresiano sia stato tra quelli che legittimarono questa permeabilità di intenti tra mondo e monastero.⁵⁴ Fu in questa zona di frontiera, legittimata dall'esperienza mistica e dalla constatata necessità di ri-

⁵⁰ Werner, *Isabel Clara Eugenia*, pp. 181-201, in particolare p. 187.

⁵¹ Ana de San Bartolomé, *Carta* 183, pp. 1090-1092.

⁵² Manrique, *Vida de la venerable madre Ana de Jesús*, p. 123.

⁵³ Su questo aspetto rimando a Silvia Mostaccio, *Dieu à la guerre. Les émotions de Dieu et la Guerre des Quatre-vingt ans aux Pays-Bas espagnols*, in Chrystel Bernat, Frédéric Gabriel (dirs), *Les émotions de Dieu. Attributions, revendications, appropriations, XVIe-XVIIe siècles*, Turnhout, Brepols (Collection Bibliothèque des Hautes Etudes), in corso di stampa.

⁵⁴ Citiamo almeno Gianna Pomata, Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; Silvia Evangelisti, *Nuns. A history of convent life 1450-1700*, Oxford, OUP, 2007; Van Whye (ed.), *Female Monasticism in Early Modern Europe*.

forma, che Teresa dispiegò la sua paradossale “retorica della femminilità”, sino a giustificare il suo ruolo di donna di comando, di parola, d’insegnamento, d’itineranza.⁵⁵ Agli albori delle chiusure del cattolicesimo trionfante del pieno Seicento, le carmelitane riformate della prima generazione si identificarono in questo modello missionario trovando in Teresa la legittimazione del ruolo attivo da esse giocato accanto ai confratelli maschi e ai cattolici filo-spagnoli, per un progetto di rifiuto integrale del protestantesimo fiammingo in vista della salvezza delle anime.

Conclusione

Questo contributo ha voluto presentare due casi di militanza religiosa femminile destinati alla sconfitta: che si tratti della fine del sogno umanista di Anna Bijns e delle *élites* erasmiane della sua epoca, come pure del progetto di un’ormai impossibile monolitismo cattolico tipico dei carmelitani riformati nelle province fiamminghe all’inizio del XVII secolo. La fine della tanto avversata politica di pacificazione di Filippo III e del duca di Lerma sarà in effetti una della cause del declino dell’impero spagnolo.

Quanto allo storico, cosa significa interpretare la sottile linea di frontiera fra tolleranza e intolleranza? Forse soprattutto ricostruire contesti e ragioni di due atteggiamenti di difesa e, ancor più, di separazione tra un “noi” e un “loro”, che rimandano a una fondamentale dimensione antropologica, spesso tradottasi in precisi sistemi politico-religiosi.⁵⁶

Con questo articolo ho voluto condividere con i lettori i primi risultati di una ricerca in corso. Prima ancora, ho cercato di chiarire alcuni interrogativi storiografici che mi abitano a proposito di che cosa significhi, concretamente e per lo storico, prendere sul serio i legami tra testo e contesti di produzione; nonché la capacità d’azione femminile in un quadro di scontro confessionale, che vide le donne laiche e religiose partecipare alle differenti fasi della storia del cattolicesimo europeo della prima modernità. Ringrazio le curatrici di questo monografico per aver accettato questa ricerca in corso

⁵⁵ Alison Weber, *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

⁵⁶ Carlo Ossola, *Erasmus nel notturno d’Europa*, Milano, Vita e Pensiero, 2015; Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998; Julia Kristeva, *Stranieri a se stessi*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1990.

accanto a studi altrimenti compiuti e per avermi dato la possibilità di misurarmi con la nozione di intolleranza, difficilmente definibile se non nel suo rapporto dialettico con ciò che ogni epoca considera tollerabile o buono. Grazie anche ai consigli dei lettori anonimi.

Abstract: L'articolo è dedicato alla capacità d'azione mostrata da laiche e religiose nel contesto di due differenti stagioni dello scontro confessionale tra cattolici e protestanti nei Paesi Bassi Spagnoli. Donne attive in quanto militanti cattoliche. Tale scelta permette di considerare il modificarsi degli spazi d'azione femminile secondo il variare delle fasi storiche: dallo shock di fronte all'urto protestante alla riorganizzazione post-tridentina. L'analisi è condotta a partire da testi femminili (editi e inediti) e dai loro contesti di produzione (dall'umanesimo erasmiano alla riconquista cattolica e iberica). Le città di Anversa e Bruxelles sono i luoghi in cui la poetessa e maestra di scuola Anna Bijns e quindi le carmelitane scalze spagnole Ana de Jesús e Ana de San Bartolomé si trovano ad agire.

The article is devoted to secular and religious women's agency in the framework of two different seasons of the confessional clash between Catholics and Protestants in the Early Modern Spanish Low-Countries. These women were catholic militants. The topic allow to follow changes in relation with female agency's boundaries according to different periods: from the shocking time of Protestant first impact to the Catholic reset after the council of Trent. The analysis is based on printed and unprinted female texts, according to their context of production (the Erasmian humanism and the catholic and Spanish reconquest). The poetess and school teacher Anna Bijns as well as disalced Spanish Carmelites Ana de Jesús and Ana de San Bartolomé lived in Brussels and Antwerp.

Keywords: Militanza e capacità d'azione femminile, carmelitane scalze, Paesi-Bassi spagnoli, cattolicesimo della prima modernità, Anna Bijns; women's Agency and catholic militancy, disalced Carmelites, Spanish Low-Countries, Early Modern Catholicism, Anna Bijns.

Biodata: Silvia Mostaccio è professoressa di *Storia moderna* all'Università Cattolica di Lovanio (UCL). Le sue ricerche riguardano tre ambiti complementari della prima modernità europea: le comunità religiose femminili come luoghi di riflessione intellettuale e interazione con la società (secoli XV-XIX); la Compagnia di Gesù in quanto laboratorio teorico e pastorale di fronte al problema dell'obbedienza politica e religiosa; la guerra e l'esercito moderno (in particolare l'armata delle Fiandre) come contesto di relazioni di genere.

Silvia Mostaccio is *Early Modern History* professor at Université catholique de Louvain (UCL), Belgium. Her work is focused on three complementary areas: women's religious communities as places for intellectual reflection and interactions with society (16th-19th Centuries); the Society of Jesus as a theoretical and pastoral laboratory for political and religious questions including the matter of obedience in the early modern period; war and Early Modern Army (particularly the Army of Flanders) as a gendered framework of interaction (Silvia.Mostaccio@uclouvain.be).

LUCA BARATTA

«*A Monstrous Regiment of Women*»:
*nascite mostruose come stigma del dissenso religioso delle donne
negli anni delle guerre civili inglesi (1642-1652)*

Introduzione

Uno dei fenomeni culturali più rilevanti in Europa, all'alba dell'età moderna, fu lo svilupparsi –all'interno dello scontro religioso tra Riforma e Controriforma– di un pervasivo immaginario numinoso e apocalittico e di una vertiginosa crescita di attenzione per il soprannaturale e il meraviglioso.¹ In questa costellazione di fatti inspiegabili, un ruolo veramente centrale fu occupato dalle nascite di esseri umani con deformità fisiche congenite, lette simbolicamente come “segni” soprannaturali e decifrate come manifestazione dell'ira divina. Le diverse interpretazioni, opportunamente differenziate a seconda dei momenti e delle fazioni che, di volta in volta, scelsero di usare questo “segno” per avvalorare le proprie posizioni ideologiche e religiose, resero le nascite di essere umani deformi uno degli strumenti di propaganda più utilizzati a cavallo fra Cinque e Seicento.² I mostri umani divenivano in tal modo un'arma potentissima contro gli avversari, tanto più quando tali letture simboliche non si

¹ Sull'immaginario apocalittico negli anni dello scontro tra Riforma e Controriforma, cfr. Lorraine Daston, Katharine Park, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998, specialmente il quinto capitolo, e María José Vega, *Mostri e prodigi all'epoca della Riforma*, Roma, Salerno, 2008.

² Per un quadro generale sulla strumentalizzazione delle nascite mostruose nell'Inghilterra dei secoli XVI e XVII si veda Julie Crawford, *Marvelous protestantism. Monstrous births in post-reformation England*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 2005.

limitavano ad estemporanee esternazioni orali (sermoni, proclami, orazioni), ma amplificavano la loro efficacia grazie alla pubblicazione di testi scritti a cui la letteratura di strada (fogli volanti, ballate e pamphlet), con il suo vasto pubblico di riferimento, consentiva una capillare diffusione.³

Questo lavoro prende in esame quattro resoconti di nascite mostruose pubblicati a Londra tra lo scoppio della prima guerra civile (1642) e la fine della terza (1652), nei quali la nascita di un mostro umano è raccontata e interpretata come punizione divina per una colpa materna identificata nell'eterodossia religiosa o politica. Questa lettura del *monster* rende i quattro documenti molto peculiari ed eccentrici rispetto a testi affini ma cronologicamente più antichi. L'uso strumentale delle nascite mostruose in chiave di colpevolizzazione delle donne non fu, infatti, un fenomeno nuovo e

³ Per un quadro generale sulla *street literature*, si rimanda a Leslie Shepard, *The history of the street literature. The story of broadside ballads, chapbooks, proclamations, news-sheets, election bills, tracts, pamphlets, cocks, catchpennies, and other ephemera*, London, David and Charles-Newton Abbot, 1973. Non è questa la sede opportuna per affrontare le problematiche inerenti alla distinzione tra letteratura colta e popolare: molti studi sono stati dedicati a questi due ambiti di produzione letteraria nel tentativo di delimitarne rigidamente le *readerships* o, al contrario, di sfumarne i confini. Una messa a punto di particolare rilievo è quella di Peter Burke, secondo il quale tra le due ipotetiche *readerships* esisteva, nella prima età moderna, una significativa asimmetria: «There were two cultural traditions in early modern Europe, but they did not correspond symmetrically to the two main social groups, the elite and the common people. The elite participated in the little tradition, but the common people did not participate in the great tradition. This asymmetry came about because the two traditions were transmitted in different ways. The great tradition was transmitted formally at grammar schools and at universities. It was a closed tradition in the sense that people who had not attended these institutions, which were not open to all, were excluded. In a quite literal sense, they did not speak the language. The little tradition, on the other hand, was transmitted informally. It was open to all, like the church, the tavern and the market-place, were so many of the performances occurred», Peter Burke, *Popular culture in early modern Europe*, London, Temple Smith, 1978, p. 28; la *street literature* non sarebbe, dunque, da intendere come destinata unicamente a un pubblico popolare, ma «open to all». Rimando qui inoltre almeno agli studi di Sandra Clark, *The elizabethan pamphleteers. Popular moralistic pamphlets 1580-1640*, London, The Athlone Press, 1983; Tessa Watt, *Cheap print and popular piety, 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Matthew Dimmock, Andrew Hadfield (eds), *Literature and popular culture in early modern England*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2009. Per una recente messa a punto dell'argomento, con sintesi del dibattito critico, cfr. Paola Pugliatti, *People and the popular, culture and the cultural*, «Journal of Early Modern Studies», 2, 2013, pp. 19-42 (<http://www.fupress.net/index.php/bsfm-jems>). Si vedano anche gli altri saggi contenuti nel medesimo numero della rivista, ognuno dei quali affronta le problematiche relative a «popular/elite culture» da prospettive diverse.

specifico degli anni delle guerre civili: anche nei decenni precedenti simili narrazioni avevano frequentemente messo in luce negativa le donne attraverso il sillogismo per cui la nascita di un figlio deforme dichiarava una colpa segreta della madre. La novità dei documenti che raccontarono le *monstrous births* nel decennio 1642-1652 fu di appuntare il proprio stigma su una colpa materna che non era più di tipo sessuale, o più in generale morale, ma riguardava precisamente la sfera religiosa, spesso riverberandola –come vedremo– in quella politica.

Nel corso dello studio cercherò perciò di analizzare la specifica strumentalizzazione politico/religiosa dei *monsters* –tipica del decennio in esame– descrivendo i documenti, la loro iconografia e struttura narrativa, e indagando infine le motivazioni che portarono gli autori a virare potentemente la loro interpretazione dei mostri umani, e a decrittarli non più come punizioni per le colpe morali-sessuali delle loro madri, ma colorandoli di sfumature più marcatamente religiose e politiche: non si trattava più, cioè, di mostri che punivano azioni, ma di mostri che punivano idee.

In questa evoluzione, un ruolo centrale ebbe certamente la profonda instabilità politica e il frastagliato quadro di contrapposizioni religiose del contesto inglese. Ma, come emergerà più chiaramente nel corso di questo lavoro, gli autori di questi documenti non limitarono il loro compito a punire e stigmatizzare delle idee religiose e politiche da loro ritenute aberranti: narrando il percorso di scelta (e di conseguente punizione) di quattro donne diversamente “ribelli”, essi cercarono di colpire in quelle dissidenti “narrate” la possibilità che le donne “reali” potessero pensarsi dissonanti, e manifestare le loro opinioni. In questi documenti possiamo scorgere, sì, il grande scontro ideologico in atto nelle guerre civili inglesi, ma all’interno di questo scontro si può intravedere anche il tentativo di porre un freno alla possibilità per le donne di ambire ad uno spazio nel dibattito pubblico.

Prima di affrontare l’analisi dei documenti, è tuttavia indispensabile fornire preliminarmente –seppure in maniera sommaria e rapida– un breve quadro delle forze in campo in quello che fu uno dei momenti più controversi della storia inglese.⁴ Accanto alle mo-

⁴ Sul tormentato periodo che va dallo scoppio della prima guerra civile inglese (1642) alla Restaurazione della monarchia (1660), si vedano: Christopher Hill, *God’s Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1970; Peter Young, Richard Holmes, *The English civil war. A military history of the three civil wars 1642-1651*, London, Eyre Methuen, 1974; Charles Carlton,

tivazioni politiche (il conflitto tra il re e il Parlamento, che avrebbe condotto a una completa riscrittura degli equilibri di potere tra le due istituzioni), lo scontro si sostanziava tanto sullo spinosissimo piano delle divisioni di fede, quanto su quello, altrettanto problematico, delle tensioni economico-sociali.⁵

Dal 1603 la corona inglese regnava su tre nazioni profondamente diverse, sia sul piano economico sia su quello religioso: da un lato l'Inghilterra anglicana, centro dello sviluppo moderno e capitalistico; dall'altro la Scozia e l'Irlanda, paesi di agricoltura arretrata e di pastorizia, l'una puritana, l'altra baluardo cattolico. Si trattava di un quadro profondamente complesso in cui le tensioni non erano soltanto quelle tra cattolicesimo e protestantesimo. Lo scacchiere protestante era quanto mai diviso, specialmente per quanto riguardava il tema dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa: da un lato l'anglicanesimo rappresentava una forma di protestantesimo moderato che aveva mantenuto la gerarchia e gran parte dei rituali cattolici, e in quanto incarnato nella persona del re era intimamente legato allo Stato e ne costituiva un diretto supporto; dall'altra parte del campo si trovavano i Puritani, ala ben più radicale e percorsa da forte ansia di severità di matrice calvinista. I Puritani erano tuttavia a loro volta divisi tra i Presbiteriani (che, avversi ai residui papisti dell'anglicanesimo, rivendicavano autonomia dalla chiesa d'Inghilterra attraverso i loro "sinodi") e i Congregazionalisti, radicali e fautori di un'assoluta separazione tra Stato e Chiesa (per questo erano detti anche *Independents*: lo stesso Cromwell apparteneva a questa fazione). Pur nelle loro divisioni, i Puritani respingevano in campo politico l'assolutismo regio rafforzato dalla chiesa Anglicana.

Nel corso delle guerre civili, perciò, gli schieramenti opposti delinearono il quadro di due mondi sociali e religiosi lontanissimi uno dall'altro: dalla parte del re (era il partito dei «Cavalieri») si collo-

Going to the wars. The experience of the British civil wars, 1638-1651, London, Routledge, 1995; Mark A. Kishlansky, *A monarchy transformed. Britain 1603-1714*, London, Allen Lane-The Penguin Press, 1996; Roy E. Sherwood, *Oliver Cromwell. King in all but name, 1653-1658*, New York, St. Martin's Press, 1997; Graham E. Seel, *The English wars and republic, 1637-1660*, London, Routledge, 1999; Trevor Royle, *Civil war. The wars of the three kingdoms 1638-1660*, London, Abacus, 2006.

⁵ La battaglia sociale avrebbe conosciuto una delle sue massime espressioni nelle rivendicazioni egualitarie dei *Levellers*, il partito guidato da John Lilburne a partire dal 1646, che prevedeva tra i suoi punti fondamentali l'uguaglianza di fronte alla legge e l'ampliamento del suffragio. Sul movimento dei *Levellers*, si veda Henry Noel Brailsford, *The Levellers and the English revolution*, Londra, The Cresset Press, 1961.

carono nei vari momenti delle guerre civili l'Irlanda e la Scozia, la grande nobiltà terriera, la chiesa anglicana e anche i *recusants* cattolici; dalla parte del Parlamento (era il partito delle «Teste rotonde», i Roundheads, così definiti per lo stile puritano dell'acconciare i capelli corti e senza parrucca), le regioni protocalcapitaliste del Sud-Est, la borghesia cittadina, la piccola nobiltà agraria, gli strati sociali più popolari, i puritani e, tra questi, gli Independents.

I rapporti di forza tra i due partiti conobbero vicende alterne che non è possibile analizzare in dettaglio in questa sede. Si ricorderà tuttavia il ruolo centrale dell'Independent Oliver Cromwell nella riorganizzazione dell'esercito parlamentarista, la conseguente sconfitta dei «Cavalieri» (battaglia di Preston, 1648) e la decapitazione del re (gennaio 1649), il consolidamento del potere nelle mani dell'«uomo forte» del Commonwealth, quello stesso Oliver Cromwell che nel 1653 avrebbe ottenuto il ruolo di «Lord Protettore».

Ma in questi stessi anni –accanto allo scontro politico che vedeva opposti «Cavalieri» e «Roundheads» prima, monarchici e repubblicani poi– era in atto anche un ulteriore fenomeno disgregante e centrifugo: la moltiplicazione, in seno alla nuova chiesa inglese, di numerosissimi (e confliggenti) movimenti eterodossi e settari.⁶ La radice della moltiplicazione confessionale era insita nel cuore stesso del Protestantesimo che trovava il suo principale nucleo fondativo nella coscienza individuale del credente; estremizzato e favorito dal convulso clima d'incertezza e instabilità politica, il travisamento di questo principio diede l'abbrivo a infinite possibilità di credenze individuali.⁷

Uno dei documenti più interessanti ed eloquenti per comprendere la straordinaria pervasività di questo fenomeno di parcellizzazione settaria, è un atto legislativo collocato allo scorcio del decennio preso in esame: il Blasphemy Act, promulgato dal Parlamento il 9

⁶ Come ha sintetizzato efficacemente Friedman: «from the Anglican perspective, other than the execution of the king and his high church leadership, nothing was more shocking, outrageous, or frightening than the fragmentation of organized religion», cfr. Jerome Friedman, *The battle of the frogs and Fairford's flies. Miracles and the pulp press during the English Revolution*, New York, St. Martin's Press, 1993, p. 83. Sui movimenti religiosi radicali durante la guerra civile, si rimanda agli studi di Christopher Hill, *Antichrist in seventeenth-century England*, London, Oxford University Press, 1971 e *The world turned upside down. Radical ideas during the English Revolution*, London, Maurice T. Smith, 1972.

⁷ Crawford, *Marvelous Protestantism*, p. 148: «while the individual conscience was the foundation of the Protestant faith, it could also be mistaken; the imagination –equally private and invisible– could usurp its function, inscribing human error rather than divine truth».

agosto 1650 –nel pieno della terza guerra civile– nel tentativo di porre fine, o almeno un freno, alla diffusione di movimenti settari.⁸ Il testo constatava la presenza, nel Commonwealth of England, di «monstrous Opinions» che portavano alla «dissolution of all Humane Society», e intendeva attuare contro coloro che le difendevano uno «strict and effectual proceeding», evitando così che «[they] should abuse and turn into Licentiousness, the liberty given in matters of Conscience».⁹ Pene severe erano previste per chi propugnava idee eterodosse: «All and every person or persons so avowedly professing, maintaining or publishing [...] Atheistical, Blasphemous or Execrable Opinions, [...] shall be committed to Prison or to the House of Correction, for the space of six moneths».¹⁰

Il Blasphemy Act, con i suoi lunghi elenchi di eresie e blasfemie, suggerisce la misura vastissima della proliferazione di gruppi religiosi radicali nel quadro del conflitto civile. Ed era proprio questo contesto esplosivo di movimenti che favoriva il sorgere di moti d'indipendenza femminile: i gruppi radicali, infatti, proclamavano l'eguaglianza tra uomo e donna e le donne godevano perciò di una diversa considerazione, e di una condizione di parità spirituale che trovava il proprio riferimento biblico in un passo dell'apostolo Paolo.¹¹ Fin d'ora si può perciò arguire che stigmatizzare l'eccessiva libertà religiosa delle donne significasse, anche, attaccare i movimenti religiosi radicali in una delle loro più importanti rivendicazioni identitarie.

Favorita tanto dal conflitto politico che da quello religioso (mai così strettamente intrecciati), la straordinaria moltiplicazione di for-

⁸ Charles H. Firth, Robert S. Rait (eds), *Acts and ordinances of the interregnum, 1642-1660*, II, London, Wyman and Sons, 1911, pp. 383-385.

⁹ *Ibidem*, p. 383. Non sarà inutile segnalare la scelta dell'aggettivo *monstrous*: alle *monstrous opinions* delle donne dissidenti sarà fatta corrispondere, come adeguata punizione, la *monstrous birth* dei loro figli deformati. Su questo aspetto, cfr. David Cressy, il quale sostiene che «rejection of ritual, rejection of authority, condemnation of the prayer book, and schism from the Church of England were part of a pattern of rebellion, that moderates and conservatives tended to describe as “monstrous”», *Lamentable, strange and wonderful. Headless monsters in the English Revolution*, in Laura Knoppers Lunger, Joan B. Landes (eds), *Monstrous bodies / political monstrosities in early modern Europe*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2004, p. 50.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 384-385.

¹¹ Il passo scritturale su cui i movimenti radicali fondavano la parità femminile si trova in *Galati* 3, 26-28: «For ye are all the children of God by faith in Christ Jesus. For as many of you as many been baptized into Christ have put on Christ. There is neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female: for ye are all one in Christ Jesus», dalla versione della *King James Bible*, 1611.

ze antitetiche, e quindi centrifughe, ebbe una diretta conseguenza sulla stampa: negli anni a partire dal 1640, la produzione londinese di ballads, pamphlets e fogli volanti subì un aumento numerico vertiginoso e la *street literature* divenne uno dei terreni di scontro privilegiato.¹² Ballate e pamphlet, stampati rapidamente e altrettanto rapidamente diffusi nella capitale (e in tutto il regno) consentivano una penetrazione capillare della propaganda delle diverse fazioni, mentre l'uso sapiente del linguaggio iconico consentiva di giungere anche là dove l'analfabetismo poneva barriere alla comprensione della lingua scritta. Fu in questo lungo periodo di turbolenza politica, sociale e religiosa (e in questo contesto di straordinaria proliferazione di documenti a stampa) che furono redatti i quattro pamphlet presi in esame in questo lavoro.

Il primo si colloca esattamente nell'anno dello scoppio della prima guerra civile (1642); il secondo (1646) alla sua fine, nel momento culminante della vittoria parlamentarista; il terzo documento (1647) fu redatto quando il sostegno della Scozia presbiteriana al re stava per dare avvio alla seconda guerra civile; infine, il quarto (1652) comparve in un frangente di relativa tranquillità bellica (dopo la sconfitta del futuro Carlo II a Worcester che pose fine alla terza guerra civile, ormai nel pieno del Commonwealth), ponendo in luce le esigenze di normalizzazione del nuovo regime repubblicano. I quattro resoconti possiedono una radice ideologica comune e presentano tutti la nascita di un figlio deforme come esito di una qualche forma di dissidenza (religiosa e politica) espressa da parte delle madri protagoniste. Tuttavia, come si vedrà più avanti, le quattro donne –lungi dal poter essere appiattite sotto un'uniforme etichetta di dissidenza religiosa– conserveranno caratteristiche molto peculiari. Una protestante pericolosamente zelante; una *recusant* cattolica; una ribelle che sconfinava nell'ateismo; un'estremista eretica: quattro

¹² L'incredibile fioritura della *street literature* emerge dal confronto fra i record bibliografici raccolti per il periodo 1475-1640 dallo *Short-Title Catalogue* di Pollard e Redgrave, e quelli del periodo 1640-1700 (circa 90.000, quasi triplicati), raccolti dallo *Short-Title Catalogue* di Wing; cfr. Alfred W. Pollard, Gilbert R. Redgrave (eds), *A Short-title catalogue of books printed in England, Scotland and Ireland, and of English books printed abroad 1475-1640*, second edition, revised and enlarged, begun by William A. Jackson and Frederic S. Ferguson, completed by Katharine F. Pantzer; London, The Bibliographical Society, 1976-1991; Donald G. Wing, *A Short-title catalogue of books printed in England, Scotland, Ireland, Wales, and British America and of the English books printed in other countries, 1641-1700*, second edition, newly revised and enlarged by John J. Morrison, Carolyn W. Nelson, Matthew Seccombe, New York, Modern Language Association of America, 1972-1998.

ritratti diversi e perfettamente accordati alle esigenze propagandistiche degli ambienti in cui vennero prodotti (la rigorosa ortodossia anglicana nel caso del primo documento, l'ideologia parlamentarista e poi repubblicana per i tre successivi). Una circostanza, questa, che suggerisce come –ben diversamente dalle pretese di autenticità spesso evocate dai loro autori– queste narrazioni fossero manipolate (o addirittura del tutto inventate) a seconda delle necessità suggerite dai diversi momenti del conflitto.¹³

Analogamente alle durissime pene prescritte dal Blasphemy Act contro le *monstrous opinions*, questi documenti esercitavano dunque una chiara funzione repressiva. Ma si trattava di un'attività di repressione ambigua, attuata attraverso l'arma potente della manipolazione narrativa: la redazione, la pubblicazione e la diffusione di quattro racconti in cui accanto alle (e prima delle) eventuali sanzioni umane, il dissenso delle protagoniste veniva punito numinosamente dall'ira divina. E si trattava di un dissenso stratificato e complesso in cui –come credo sia emerso preliminarmente da queste pagine introduttive– le questioni religiose si intrecciavano con le scelte politiche: in un quadro bellico frastagliato e sorprendente in cui i resistenti papisti si collocavano dalla parte del re, e i puritani restavano fedeli al Parlamento dei Roundheads, la scelta di fede (o l'estrema eterodossia) significava contemporaneamente anche una collocazione su un lato o sull'altro del campo di battaglia. Le donne punite dall'ira divina erano, pertanto, non soltanto dissidenti religiose, ma anche –ognuna per motivi diversi– avversarie del Parlamento e, poi, di quello che sarebbe stato il nuovo regime repubblicano. Ma, oltre che nemiche del potere politico vincente, le protagoniste di questi documenti erano tutte donne che tentavano di esercitare una forma di libertà intellettuale difficilmente ammissibile: anche in un periodo di grande mutamento come quello in cui vissero, anche nel pieno della guerra, la società di cui facevano parte non intendeva rinunciare alle proprie strutture rigidamente patriarcali. Quelli che emergono nelle

¹³ Quello delle strategie di autenticazione attuate in questo tipo di documenti è uno dei temi più controversi e dibattuti: molto spesso, infatti, per favorire gli intenti ideologici del gruppo di appartenenza, gli autori non esitavano ad arricchire di particolari raccapriccianti i loro resoconti, o addirittura ad inventarli *ex novo*, e ciò indipendentemente dalle ripetute attestazioni di verità. Per questo, una delle caratteristiche pressoché costanti dei documenti analizzati è l'elencazione dei nomi dei testimoni, presenti all'evento, che ne avrebbero dovuto avvalorare l'attendibilità. Su questo aspetto, cfr. David Cressy, *Agnes Bowker's cat. Travesties and transgressions in Tudor and Stuart England*, Oxford, Oxford University Press, 2000, in particolare il secondo capitolo: *Monstrous births and credible reports: portents, texts and testimonies*, pp. 29-50.

pagine che seguono sono così quattro ritratti di madri “mostruose” doppiamente punite: nella scelta ostile al rinnovamento politico del loro tempo, ma soprattutto nell’ostinata volontà di scegliere.

«Baptized or not with the Signe of the Crosse»: il dilemma di Mary Wilmore

Moglie di John Wilmore, un muratore originario del Northamptonshire, Mary viveva nel piccolo villaggio di Mears-Ashby, nell’Inghilterra centro-meridionale. In attesa del suo primogenito, in un 1642 denso di furori di guerra, la donna si trovava a dover gestire il feroce dubbio se «her childe, when it pleased God she should be delivered, should be baptized with the signe of the Crosse». ¹⁴ Usare o non usare l’antico segno cattolico della croce durante il battesimo del figlio: questo il dilemma di Mary, donna di contado, sospesa tra esigenze del nuovo culto e antiche credenze.

La sua vicenda – storia esemplare di dubbio, scelta, e inevitabile punizione divina – è narrata in un breve pamphlet stampato in quello stesso 1642, *A strange and lamentable accident that happened lately at Mears-Ashby in Northamptonshire*. ¹⁵ Nel raccontarci la sua storia, l’autore, un certo «John Locke, cleric», assumeva il punto di vista di chi, in quel dilemma, non vedeva altro che la ribellione all’ordine costituito: poiché il *Book of Common Prayer* (il testo di riferimento della Chiesa d’Inghilterra) esprimeva chiaramente quali fossero le fasi del rito che dovevano essere rispettate, nessun dilemma era ammesso, se il dubbio nascondeva anche solo una possibilità di libertà. E, specificamente, di libertà di una donna.

Il dubbio di Mary sull’imposizione del segno della croce durante il battesimo non costituiva affatto una questione irrilevante e, anzi, lasciava scorgere un quadro di grande incertezza su questioni rituali: in gioco era un profondo conflitto religioso in cui venivano messi in evidenza i rapporti di forza tra la Chiesa d’Inghilterra, che ancora voleva mantenere valido un simbolo della tradizione cattolica, e

¹⁴ John Locke, *A strange and lamentable accident that happened lately at Mears-Ashby in Northamptonshire. 1642. Of one Mary Wilmore, wife to Iohn Wilmore, rough mason, who was delivered of a childe without a head, and credibly reported to have a firme crosse on the brest, as this ensuing story shall relate*, London, printed for Rich[ard] Harper and Thomas Wine, and are to be sold at the Bible and Harpe in Smithfield, 1642, sig. A3r.

¹⁵ Sul documento, cfr. Cressy, *Lamentable, strange and wonderful*, pp. 40-63; Crawford, *Marvelous protestantism*, pp. 120-127. Riguardo all’autore, John Locke, possediamo solo poche notizie legate alla sua carriera ecclesiastica, cfr. Henry I. Longden, *Northamptonshire and Rutland clergy from 1500*, IX, Northampton, Archer and Goodman, 1938-1952, p. 19.

i fermenti periferici che vedevano invece in quel medesimo segno una reminiscenza papista. Ma a monte di quel dilemma si trovava l'ambiguità con cui la Chiesa inglese aveva scelto di mantenere dei segni a cui non attribuiva un effettivo valore spirituale: l'imposizione del segno della croce durante il battesimo, sulla mano destra e sulla fronte del bambino, era infatti uno degli aspetti del rito ritenuti «things indifferent» dal riformato *Book of Common Prayer*, in quanto non necessario per la salvezza dell'anima, ma tuttavia mantenuto all'interno del cerimoniale. Questa posizione non chiara non poteva non dare adito a polemiche e controversie.¹⁶

Nel 1642, d'altra parte, la Chiesa d'Inghilterra attraversava una delle sue fasi più instabili poiché, a causa dello scoppio della prima guerra civile, si era sostanzialmente inceppato il corretto funzionamento degli apparati ecclesiastici, dai ranghi episcopali fino alle minute amministrazioni diocesane e parrocchiali. Da questo punto di vista, il Northamptonshire, la contea in cui Mary Wilmore viveva, era una delle più ricche di fermenti centrifughi.¹⁷ Agli occhi del chierico Locke, l'opposizione al segno della croce nel battesimo riconduceva perciò Mary a un ambiente, quello rurale, facilmente permeabile alle frantumazioni settarie: «haply this woman through her weaknesse, or too much confiding in the conventicling Sectaries, *Qui quicquid in buccam venerit blaterans*: might think she did well».¹⁸

Il caso di Mary Wilmore evidenziava ad ogni modo anche un altro grave pericolo che muoveva dalla sfera religiosa per investire un più vasto ambito sociale, quello del ruolo delle donne: nella moltiplicazione e frantumazione di dottrine, si annidava una straordinaria occasione di emancipazione.¹⁹ Per questa ragione era fondamentale

¹⁶ Julie Crawford pone in evidenza come intorno al segno della croce durante il battesimo si sviluppasse fin dall'inizio del secolo un ampio (e spesso aspro) dibattito: «William Bradshaw's *A shorte treatise of the crosse in baptisme* (1604), to cite only one example, argued that the sign of the cross was "a humane ordinance", an idol, and that "may not lawfully be used in the service of God"», *Marvelous protestantism*, p. 122.

¹⁷ Cfr. Frederick I. Cater, *Northamptonshire nonconformity 250 years ago*, Northampton, Archer & Goodman, 1912, pp. 8-12.

¹⁸ John Locke, *A strange and lamentable accident*, sig. A3r, il corsivo nell'originale.

¹⁹ La polemica antisettaria, che spesso si tramutava in aperta polemica antifemminile, era centrata su un passo di san Paolo *1 Corinzi* 14, 34-35: «Let your women keepe silence in the Churches, for it is not permitted vnto them to speake; but they are commanded to bee vnder obedience: as also saith the Law. And if they will learne any thing, let them aske their husbands at home: for it is a shame for women to speake in the Church», dalla versione della *King James Bible*, 1611; dal canto loro, i movimenti radicali rivendicavano spesso la parità spirituale tra uomo

rinsaldare un'autorità religiosa unitaria: insieme all'ortodossia si doveva ribadire il ruolo subalterno delle donne. Nel rispetto della tradizione battesimale non era dunque in questione soltanto una controversia di carattere rituale, ma soprattutto il ristabilimento dell'ordine patriarcale della società e la correlata negazione della libertà delle donne, espressa in questo caso dal dissenso (o quantomeno dal dubbio) religioso.²⁰

Il peso reale rivestito da una vicenda tutto sommato marginale e periferica emerge dal seguito della storia: di fronte al pericoloso dubbio di Mary, il ministro della sua parrocchia, «being a very honest and conformable man, not suiting with the vain babling and erroneous Sycophants, as there are too too many thereabouts inhabiting», anziché pronunciarsi direttamente sul caso, «desires her husband to goe to Hardwicke, a Village neare adjoyning to one Master Bannard a reverend Divine, to know his opinion concerning the Crosse in

e donna, trovando il proprio riferimento biblico in *Galati* 3, 26-28, cfr. sopra la nota 11.

²⁰ Nel 1641, alcune donne del Middlesex scrissero una petizione al Parlamento, esprimendo la loro preferenza alla preghiera spontanea rispetto ai testi codificati del *Book of Common Prayer*; nello stesso anno, un altro gruppo di donne firmò un'altra petizione, per ottenere maggiore libertà nel culto: la libertà di coscienza in materia di fede era un territorio estremamente favorevole per la rivendicazione del ruolo femminile nella società che proprio in questi anni conobbe uno dei suoi momenti storicamente più rilevanti. Nel complesso quadro politico delle guerre civili, non si può, infatti, non accennare almeno di sfuggita allo straordinario impegno delle donne nella vita pubblica: nella decade 1642-1653, le donne inglesi redassero *petitions* con migliaia di firme e marciarono verso il Parlamento (anche con 5000 o 10000 partecipanti) moltissime volte, talvolta venendo imprigionate o addirittura uccise. Le prime petizioni (1642-1643), più generiche, chiedevano al Parlamento la protezione dei protestanti irlandesi e la fine delle ostilità; la seconda fase (a partire dal 1646) si concretizzò specialmente nella richiesta di liberazione di esponenti radicali (i cosiddetti *Levellers*) e culminò con la più celebre delle *petitions*, quella del 23 aprile 1649 nella quale migliaia di donne rivendicarono l'equità con gli uomini e il diritto stesso (negato nei mesi precedenti) di presentare petizioni al Parlamento di Londra, cfr. *To the supream authority of England the commons assembled in parliament. The humble petition of diverse wel-affected weomen, of the cities of London and Westminster, the borough of Southwark, hamlets, and places adjacent. Affecters and approvers of the petition of Sept. 11. 1648*, [London, 1649]. Un ruolo importante ebbe anche in questo caso la *street literature*: molte delle petizioni furono pubblicate e diffuse come *pamphlets*, favorendo la diffusione delle rivendicazioni. Per un quadro complessivo, si rimanda al fondamentale saggio di Ellen A. McArthur, *Women petitioners and the long parliament*, «English Historical Review», 24, 1909 e all'importante aggiornamento redatto da Patricia Higgins, *The reactions of women, with special reference to women petitioners*, in Brian Manning (ed.), *Politics, religion and the English civil war*, London, Arnold, 1973, pp. 179-222; cfr. anche Marilyn L. Williamson, *Raising their voices. British women writers, 1650-1750*, Detroit, Wayne State University Press, 1990, specialmente pp. 259-263.

Baptisme». Il responso del reverendo Bannard si conformava alla più rigorosa ortodossia anglicana: il segno della croce «was no way necessary to salvation, but an ancient, laudable, and decent ceremony of the Church of England».²¹

In un gioco delle parti tra marito, ministro e reverendo, la risposta che giungeva a Mary era dunque quella, conservatrice, di ricomposizione del rito e, in sostanza, di negazione di valore al suo dubbio. Ma l'effetto dell'autorevole parere non fu quello sperato, anzi produsse nella donna un aperto atto di ribellione la cui precisa volontà oppositiva è segnalata stilisticamente dal passaggio al discorso diretto: «I had rather my child should be borne without a head, then to have a head to be signed with the signe of the Crosse».²²

Evidentemente, chiosava John Locke, la donna apparteneva a una setta che leggeva nel segno della croce impartito durante il battesimo «a pernicious, popish and idolatrous ceremony». Ma quel gesto oppositivo di Mary Wilmore, quella sua frase così empia e sfrontata avrebbe ottenuto una punizione perfettamente accordata con il desiderio paradossale da lei espresso: l'incubo concreto di un figlio acefalo. Un mese più tardi, infatti, la donna diede alla luce «a monster, *rudes indegestaque moles*, a child without a head, to the shame of the parents».²³ E, nell'accurata prosa di Locke, il preciso richiamo alla «shame of the parents» non era per niente casuale: una vergogna perenne era fatta corrispondere al rifiuto del sacro segno, così che la condanna divina agisse non soltanto nella carne della donna punita, ma anche sul tempo lungo delle emozioni.

«Strange and lamentable accident», la vicenda di Mary Wilmore doveva costituire un monito, e un esempio, per i lettori e –forse– per le lettrici del pamphlet. Un monito che doveva manifestarsi chiaramente fin dall'incisione stampata sul frontespizio la quale riproduce proprio Mary, distesa dopo le fatiche del parto in un ampio letto a baldacchino; intorno al letto, sono raffigurate altre tre donne, una delle quali –forse la levatrice– è inquadrata di spalle, con le mani levate in segno di sorpresa, o di terrore; una piccola, spaventosa sagoma del bambino senza testa campeggia bianchissima sulla coperta scura (fig. 1).

Un ultimo cenno, prima di lasciare Mary Wilmore, merita il significato simbolico del corpo mostruoso partorito dalla donna di

²¹ John Locke, *A strange and lamentable accident*, sig. A3r.

²² *Ibidem*, sig. A3r.

²³ *Ibidem*, sig. A3v, il corsivo nell'originale.

Mears-Ashby. L'acefalia del piccolo monster, negli anni turbolenti del conflitto religioso e civile, non era affatto ingenua, e consentiva un immediato e potentissimo richiamo figurativo alle numerose decapitazioni di quegli anni che sarebbero culminate, in un imminente 1649, nell'esecuzione di Carlo I. Poiché la decapitazione era la pena per alto tradimento, tale eco figurativa permetteva di connettere sottilmente l'immagine del bambino di Mears-Ashby, con il suo taglio netto sul collo, ad una sorta di "tradimento" dell'ordine sociale costituito.²⁴ Inoltre, la nascita di un figlio acefalo poteva essere letta come una sorta di contrappasso per le madri che erano esse stesse, in prima persona, "senza testa", cioè ribelli all'autorità del marito e, per estensione, dell'autorità pubblica, sia politica che religiosa.²⁵ Il piccolo corpo decapitato, candido sullo sfondo nero del letto, segnalava dunque ai lettori che la nascita mostruosa era giunta a punire una donna ribelle e "traditrice".

Nel raccontare la vicenda di Mary Wilmore, John Locke lasciava così intravedere, in filigrana, i fermenti policentrici e settari della chiesa inglese proprio nel periodo iniziale della prima guerra civile: allo scoppio del conflitto, nel momento in cui tanto la Chiesa quanto lo Stato iniziavano a mostrare germi di instabilità, la propaganda anglicana raccontava (manipolava) la vicenda di un eccesso di zelo religioso duramente punito, suggerendo che l'errore della protagoni-

²⁴ Per il richiamo all'iconografia della decapitazione e al suo rapporto con la colpa politica, cfr. Crawford, *Marvelous Protestantism*, p. 126: «Although [the] child is purportedly born headless, in the woodcut it appears as if its head has been severed from its body, a clear visual invocation of the iconography of the beheaded corps of traitors». Non sarà inutile accennare qui anche ai resoconti di viaggio in terre incognite (primi fra tutti i tardotrecenteschi *Travels* di sir John Mandeville) in cui gli uomini senza testa, le Blemmie, erano allegoria delle società prive di ordinamento statale. Su John Mandeville, e più in generale sui resoconti di viaggio che parlano di popoli mostruosi, rimando a Attilio Brilli, *Il viaggio in Oriente*, Bologna, Il Mulino, 2009; Id., *Mercanti avventurieri. Storie di viaggi e di commerci*, Bologna, Il Mulino, 2013.

²⁵ La connessione reciproca tra l'acefalia e il rifiuto dell'autorità patriarcale da parte della donna era già stata espressa in forme molto chiare dal reverendo Thomas Gataker nel 1620: «The man is as the head, and the woman as the body. [...] And as it is against the order of nature that the body should rule the head: so is it no lesse against the course of all good order, that the woman should usurpe authoritie to her selfe over her husband, her head», *Marriage duties briefly couched together; out of Colossians, 3.18. 19, by Thomas Gataker, bachelor of divinitie and pastor of Rotherhitth*, London, printed by William Jones for William Bladen, and are to be sold at his shop at the signe of the Bible in Pauls Church-yard, 1620, p. 9. Su Thomas Gataker, cfr. Brett Usher, *Gataker, Thomas (1574–1654)*, in *Oxford dictionary of national biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, Sept2013 <<http://www.oxforddnb.com/view/article/10445>> (06/2015).

sta fosse proprio quello di interpretare e pensare, invece di limitarsi ad obbedire. In questo modo, il racconto di Locke saldava paure antiche e timori nuovi, legati al potere della libertà femminile, e ad una consapevole resistenza all'ordine religioso e patriarcale. Nell'ottica finalistica di Locke, era indispensabile mostrare che su tutti e due questi piani la rivendicazione di Mary Wilmore era stata un atto assolutamente empio, punito dalla nascita di un figlio mostruoso.

«*She was always very obstinate*»: l'orgoglio di Elizabeth Haughton

Quattro anni più tardi, un'altra donna sarebbe stata scelta come protagonista di una vicenda scandita nelle medesime fasi di orgogliosa, libera scelta di fede, e immediata punizione divina. Si tratta di Elizabeth Haughton, recusant cattolica, madre di un figlio acefalo nell'oscuro villaggio di Kirkham, nel Lancashire, e la cui storia ci è stata tramandata in un piccolo pamphlet del 1646, *A declaration of a strange and wonderfull monster*.²⁶

Nel comporre il suo ritratto di Elizabeth, l'anonimo autore del libello prese le mosse dallo sfondo, tratteggiando le tinte forti di un Lancashire oscuro e malvagio, terra di streghe e di papisti: «The people that live there are a mixt number; some precious godly people; but for the most part very bad: no parts in England hath had so

²⁶ Anonymous, *A declaration of a strange and wonderfull monster: born in Kirkham parish in Lancashire (the childe of mrs. Haughton, a popish gentlewoman) the face of it upon the breast, and without a head (after the mother had wished rather to bear a childe without a head then a roundhead) and had curst the parliament. Attested by mr. Fleetwood, minister of the same parish, under his own hand; and mrs. Gattaker the mid-wife, and divers other eye-witnesses whose testimony was brought up by a member of the house of commons. Appointed to be printed according to order and desired to be published in all counties, cities, townes, and parishes in England: being the same copies that were presented to the parliament*, London, printed by Jane Coe, 1646. Per un'analisi del documento si vedano anche Cressy, *Lamentable, strange and wonderful*, pp. 40-63 e Crawford, *Marvelous protestantism*, pp. 134-145. Riguardo all'autore, si può attribuire forse con qualche riserva il pamphlet ad Edward Fleetwood, vicario della parrocchia di Kirkham dal 1629 al 1649, strenuo difensore del rinnovamento protestante, e per questo motivo a lungo in conflitto con i suoi parrocchiani ancora legati alla tradizione cattolica, cfr. Henry Fishwick, *History of the parish of Kirkham, in the county of Lancaster*, Manchester, printed for the Chetam Society, 1874, pp. 77 e 98-102; Jane Coe, la *printer* del documento, era la vedova di Andrew Coe, noto stampatore e sostenitore del parlamento, che alla morte del marito rilevò la *printing house* e ne proseguì l'opera; fu attiva negli anni 1644-1647; cfr. Henry R. Plomer, *A dictionary of the booksellers and printers who were at work in England, Scotland and Ireland from 1641 to 1667*, London, printed for the Bibliographical Society by Blades, East & Blades, 1907, p. 48.

many witches, none fuller of papists». ²⁷ Tra l'altro, annotava l'autore, al seppellimento del figlio mostruoso di Elizabeth avevano preso parte proprio dei «priests and fryars» sospetti di simpatie papiste: la nascita mostruosa di cui egli si accingeva a narrare era avvenuta dunque in un contesto cupo, irregolare, quasi cospirativo. ²⁸

Negli anni quaranta del Seicento il Lancashire era, in effetti, uno dei territori più conservatori in materia di fede e presentava forti resistenze cattoliche. Ma le questioni in gioco non erano meramente religiose: nel complesso scacchiere della guerra civile, in una connessione strettissima tra battaglia politica e polemica dottrinale, molti dei dissidenti cattolici del Lancashire si erano armati in difesa del re, mentre alla rigorosa osservanza puritana spesso si affiancavano le idee parlamentariste. ²⁹ In questo complesso intreccio di forze contrapposte si era formata Elizabeth Haughton, all'interno di un contesto sociale che aveva determinato i tratti della sua personalità più controversi agli occhi dell'anonimo autore: «For her parents, they were of a very bitter disposition against godly people; papists they were both, and divertive against honest protestants». ³⁰ E a uno in particolare dei genitori era attribuita la responsabilità del suo “traviamento”: non sorprendentemente, la madre. Quest'ultima, una certa Mrs Brown, non aveva mai nascosto le sue profonde simpatie cattoliche, anzi si era macchiata, anni prima, di un terribile oltraggio alla fede puritana:

Amongst other reproaches and scornes which her mother cast upon religious people she took her cat; and said that it must be made a Roundhead like Burton, Prinne, and Bastwicke, and causing the eares to be cut off; called her cat Prynne (instead of Pusse) both then and after she hath often said, that she hoped to see the Church flourish againe (meaning the Popish Church) and all Roundheads subdued. ³¹

Henry Burton, John Bastwick e William Prynne erano tre puritani che, alla fine degli anni trenta, avevano opposto ferma resistenza

²⁷ Anonymous, *A declaration of a strange and wonderfull monster*, p. 4.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ I *Recusants* del Lancashire chiesero al re il permesso di armarsi e, pur non ricevendo un permesso ufficiale, molti di loro si arruolarono nelle fila realiste. A questo proposito, cfr. Ernest Broxap, *The great civil war in Lancashire (1642-1651)*, Manchester, Manchester University Press, 1973², p. 10.

³⁰ Anonymous, *A declaration of a strange and wonderfull monster*, pp. 4-5.

³¹ *Ibidem*, p. 5.

alla politica religiosa accentratrice dell'arcivescovo di Canterbury, William Laud.³² Erano stati per questo processati insieme per sedizione e calunnia il 14 giugno 1637; la sentenza del taglio delle orecchie era stata eseguita il 30 giugno. Prynne era stato inoltre marchiato sulla guancia con le lettere S e L: egli stesso, in un pamphlet del 1641, aveva modificato il significato originale di quelle due lettere («Seditious Libeler») in sfregio al suo persecutore: «Stigmata Laudis» cioè «segni di lode», ma anche «segni di Laud», giocando sulla somiglianza della grafia tra la parola latina laus e il cognome dell'arcivescovo.³³

La signora Brown, tagliando le orecchie ai suoi tre gatti e dando loro i nomi di quelli che in seguito sarebbero diventati dei veri e propri eroi, aveva dunque compiuto un sottile e velenosissimo oltraggio all'onore del puritanesimo radicale: richiamando questo episodio, l'autore connetteva madre e figlia in quella che (a posteriori e con opportune manipolazioni) poteva essere presentata come una linea di oltraggiosa dissidenza in materia di fede, una vera e propria «dinastia matriarcale mostruosa».³⁴

Degna figlia di tanta madre, la ragazza, sposa di un non precisato Mr. Haughton, manifestava la sua rivendicazione cattolica in tutti gli ambiti della vita spirituale, dalle discussioni teologiche coi vicini agli arredi domestici:

[She] would many times hold a notable discourse with her neighbours about her religion, she was not onely borne of popish parents, but bred, and brought up with them, and educated in the popish

³² William Laud (1573-1645) eminente figura della chiesa anglicana, arcivescovo di Canterbury dal 1633, fu fervente sostenitore di Carlo I. Imprigionato nella torre di Londra nel 1641, vi rimase fino al 10 gennaio 1645, giorno in cui fu decapitato, precedendo di quattro anni il re a cui era stato sempre fedele. Per un profilo biobibliografico si veda Anthony Milton, *Laud, William (1573-1645)*, in *Oxford dictionary of national biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004; online edn, May 2009 <<http://www.oxforddnb.com/view/article/16112>> (06/ 2015).

³³ William Prynne (1600-1669), puritano, in radicale opposizione con la politica centralista dell'arcivescovo Laud, fu scrittore prolifico e autore di un pamphlet nel quale raccontò la propria esperienza di prigionia, vedi William Prynne, *A new discovery of the prelates tyranny*, printed at London, for M.S., 1641. Henry Burton (1578-1648), ministro puritano, fu anch'egli feroce oppositore dell'arcivescovo di Canterbury. John Bastwick (1593-1654), medico e scrittore, in latino e in inglese, attaccò duramente il vescovo Laud nel pamphlet *Flagellum pontificis* (1634).

³⁴ Cfr. Crawford, *Marvelous protestantism*, p. 140: l'autore del pamphlet costruisce una vera e propria «monstrous matriarchal legacy, combining one Mrs. Haughton's anti-Puritan street theatre with a second Mrs. Haughton's monstrous birth. In this genealogy, the second Mrs. Haughton receives the just –and emblematically physical– punishment that her mother did not receive».

Religion, having many popish pictures, and Crucifixes, and other popish trumpery wherein she much delighted; and if she were at any time reprov'd for the superstitious fooleries she so affected, she would speak much in defense thereof, and was always very obstinate.³⁵

L'abitudine di tenere in casa oggetti dichiaratamente cattolici come il rosario, il crocifisso o le immagini dei santi era vivamente osteggiata dall'autorità religiosa: la scelta di conservare oggetti proibiti caratterizzava perciò esplicitamente Mrs Haughton come una pericolosa dissidente.³⁶

Ma la dissidenza religiosa e l'opposizione politica si intrecciavano saldamente l'una con l'altra; l'insistenza sulla «popish trumpery» di cui Mrs Haughton si deliziava nel suo zelo di ribelle cattolica preludeva ad un ulteriore approfondimento del suo ritratto di feroce antiparlamentarista: «She hath been often heard [...] to revile the Parliament, and say that shee thought that the King and the Bishops were the righter part of us».³⁷

Elizabeth Haughton era una donna che non temeva di esporsi apertamente, orgogliosamente, nelle sue scelte di fede e nelle sue opinioni politiche: il pamphlet la rappresenta impegnata spesso in dispute teologiche e politiche con le sue vicine. Di una –particolarmente accesa, tanto che «hath rested in the memory of some Gentlewomen», soprattutto per le conclusioni a cui perveniva– l'anonimo autore costruiva un preciso resoconto, poiché ai suoi occhi costituiva la vera e principale causa della nascita mostruosa. Ecco il resoconto dei fatti: nelle campagne di Kirkham, mentre tutto intorno infuriava la guerra civile, un circolo di donne si era trovato a discutere di politica e religione, e nel discorrere discordo «some spoke against the Cavaliers, and the Papists in the Kings Army». Colpita contemporaneamente nel suo cuore cattolico e nella sua

³⁵ Anonymous, *A declaration of a strange and wonderfull monster*, p. 5.

³⁶ Sin dalle ingiunzioni elisabettiane a corollario dell'*Atto di Uniformità*, i ministri erano stati obbligati a ripulire le chiese di tutte le «idolatrour images»; ma si richiedeva loro anche l'ulteriore sforzo di ripulire dagli oggetti idolatrici anche le case dei parrocchiani, cfr. *Injunctions given by the queen's majesty, concerning both the clergy and laity of this realm, published anno domini M.D.LIX, being the first year of the reign of our sovereign lady queen Elizabeth*, in David Wilkmins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. A synodo verolamiensi A.D. CCCXLVI. Ad londinensem A.D. MDCCXVII. Accedunt constitutiones et alia ad historiam ecclesiae anglicanae spectantia. Quatuor voluminibus comprehensa*, IV, Londini, sumptibus R. Gosling et alii, 1737, p. 185.

³⁷ Anonymous, *A declaration of a strange and wonderfull monster*, p. 6.

fede realista, Elizabeth aveva contrattaccato, ingiuriando i parlamentaristi col dispregiativo Roundheads. In risposta, una delle gentildonne aveva asserito che «those called Roundheads were honest men, [...] and withall wishing, if it pleased God, that she had her eyes opened, and was such a Roundhead». ³⁸ Questo auspicio aveva suscitato l'immediata opposizione di Elizabeth Houghton della quale, per la prima volta, il lettore "sentiva" la voce, espressa in discorso diretto: «No, saith she, I had rather have no head, nor life; I nor any of mine, I hope will ever be such». ³⁹ E proprio nelle ultime due battute del dialogo si era consumato l'atto di empietà della protagonista:

Answer was made her, that her children if she had any, might (if God so please) have their eyes opened; and see that good which she is ignorant of. Mrs Houghton made answer again in these words: *I pray God, that rather than I shall be a Roundhead, or bear a Roundhead, I may bring forth a childe without a head.* ⁴⁰

Il dialogo era costruito facendo bene attenzione a distinguere i due stili discorsivi: indiretto, come in una sorta di "coro greco", per la puritana-parlamentarista, poi di nuovo diretto, a sottolineare il ruolo di *exemplum* negativo, per la cattolica-realista. E non sfugge, in questa scelta stilistica dell'autore, l'esplicito richiamo all'analogo caso di Mary Wilmore, raccontato solo pochi anni prima dal chierico John Locke: la libertà di coscienza della donna era rappresentata nella *hybris* di un voto paradossale, espresso in discorso diretto, cui la punizione divina avrebbe fatto corrispondere l'esatta, mostruosa realizzazione del voto. Proprio come Mary, anche Elizabeth aveva messo al mondo, pena simbolicamente esatta per una donna ribelle e "senza testa", un figlio acefalo.

L'acefalia (reale e metaforica) è infatti il grande tema di questo documento, come appare evidente dalla ricca, elaborata incisione che apre il pamphlet e che pone gli elementi principali del dramma di Houghton sotto gli occhi del lettore, con straordinaria eloquenza visiva (fig. 2). Giganteggia al centro una creatura acefala, con occhi, naso, bocca e orecchie al centro del petto; alla sinistra dello spaventoso mostro, la madre di Elizabeth, Mrs Brown, intenta a tagliare le orecchie a un gatto tenuto in grembo, mentre altri due gatti, su

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem*, il corsivo nell'originale.

cui la donna ha già eseguito la medesima mutilazione, stanno ai suoi piedi; la conversazione (o forse la disputa) tra un prete con un rosario in mano e un altro che gli agita sotto gli occhi un libro, presumibilmente la Bibbia; alla destra del mostro, una donna nel suo letto –evidentemente Elizabeth Haughton– di fronte alla quale, dando le spalle all’osservatore, la levatrice alza le mani per la sorpresa mentre un altro religioso, anch’esso inquadrato di spalle, leva un crocifisso; nella stanza, chiaro riferimento alla «popish trumpey», anche un rosario e una brocca, forse allusione al calice.

Un teorema perfetto sovrintendeva a questo ritratto di orgoglio femminile punito: l’antica opposizione ai valori puritani da parte della madre, la casa “infestata” di oggetti papisti, l’empia dichiarazione di ostilità ai Roundheads e, ovviamente, la dura punizione divina erano tutti ingredienti perfetti per una vicenda esemplare, in cui ad essere attaccate erano, insieme, sia le idee realiste e cattoliche, sia la possibilità stessa che una donna scegliesse quelle idee, le difendesse, e le argomentasse. L’anonimo autore confezionò un complesso e articolato j’accuse narrativo perfettamente coerente con le esigenze del Parlamento puritano, sia sul piano delle idee politiche, che su quello del freno da porre alle pericolose libertà che alcune donne sembravano rivendicare: una coerenza e un’efficacia retorica, nelle quali non si possono non intravedere i segni di un’opportuna manipolazione (se non addirittura della pura invenzione).⁴¹ Indiretto fruitore della straordinaria forza narrativa di questo testo, o forse addirittura suo esplicito committente, il Parlamento ne favorì la pubblicazione e la diffusione.⁴² Dato alle stampe immediatamente dopo la disfatta delle truppe realiste e il conseguente imprigionamento di Carlo I (che aveva posto fine alla prima guerra civile), il pamphlet attaccava –nella carne punita di Elizabeth– proprio quei Recusants cattolici che avevano militato accanto al re ed erano stati sconfitti.

⁴¹ Accanto all’evidente e accorta manipolazione dei contenuti e della costruzione dei personaggi, che ho messo in luce nell’analisi ravvicinata, il pamphlet mostra anche una ricca serie di strategie di autenticazione; oltre alle frequenti attestazioni di verità dei numerosi *eyes-witnesses* poste all’interno del testo, il documento si chiude con la trascrizione di un *Certificate* nel quale il parroco di Kirkham, Edward Fletwood, attesta la veridicità del racconto, Anonymous, *A declaration of a strange and wonderfull monster*, p. 9.

⁴² Il pamphlet rivendica la diffusione nazionale, affermando che alcuni membri della Camera dei Comuni «have commanded it to be printed, that so all the Kingdome might see the hand of god herein; to the confort of his people, and the terrour of the wicked that deride and scorn them», *Ibidem*, p. 7.

«*This Judgement is fallen upon mee for my Sinnes*»: la confessione di una madre senza nome

Solo un anno più tardi, un altro documento, dal titolo *Strange newes from Scotland*, avrebbe riproposto il fortunato schema narrativo secondo il quale alla scelta non conformista in materia di fede doveva corrispondere la punizione divina del parto mostruoso.⁴³

Questa volta la vicenda era ambientata in un piccolo villaggio nei pressi di Edimburgo e aveva per protagonista un'anonima Mother. Di lei il breve pamphlet non dice nulla (nome, età, condizione sociale), ma ci fa sentire la sua "voce" in una lunga, articolata, confessione. L'autore costruì, infatti, il documento con due sole, lunghe sequenze: dapprima una ricca descrizione del mostro, poi un lungo monologo della madre che, prima di morire, confessa i propri peccati e invita i presenti (e indirettamente i lettori del pamphlet) al pentimento e all'ammenda.

Nel primo quadro, l'anonimo descriveva il mostro, con una ricchezza di dettagli che trova un preciso riscontro nell'illustrazione apposta sul frontespizio (fig. 3): le due teste monocole e dalle enormi orecchie, le braccia tozze e adunche, la folta peluria intorno alla pelvi, le gambe deformi, con due braccia che escono dalle ginocchia, i tratti umani mescolati con quelli zoomorfi. Un ritratto spaventoso, che culminava –*coup de théâtre*– con alcune parole pronunciate in prima persona dal mostro stesso: «the Monster (with hoarse, but lowd voyce) was heard to speake these words, being ever after silent, *I am thus deformed for the sinnes of my parents*».⁴⁴ Questa spettacolare presentazione di sé, che sembrava motivare la nascita mostruosa come stigma di una generica colpa genitoriale, precedeva una lunga elaborata confessione della madre, che riconosceva invece la causa di quella tragedia nella propria scelta di fede e, correlativamente, di collocazione politica, e metteva così in luce la piena coerenza di questo ritratto con quelli di Mary Wilmore e di Elizabeth Haughton:

⁴³ Anonymous, *Strange newes from Scotland, or, a strange relation of a terrible and prodigious monster, borne to the amazement of all those that were spectators, in the kingdome of Scotland, in a village neere Edenborogh, call'd Hadenworth, septem. 14. 1647 and the words the said monster spake at its birth*, London, printed according the originall relation sent over to a great divine hereafter mentioned, by E[lizabeth] P[urslowe] for W. Lee, 1647. Nulla sappiamo dell'autore, anche se a motivo delle numerose citazioni mitologiche di cui adornò la sua prosa, possiamo immaginarlo dotato di cultura classica –con molta probabilità un religioso.

⁴⁴ Anonymous, *Strange newes from Scotland*, p. 3, il corsivo nell'originale.

Good people (sayes shee) pray for mee as I shall doe for my selfe; this judgement is questionlesse fallen upon mee for my sinnes, which are many and grievous, for I have often wisht this or some such like judgement might befall me (which might not ONELY be a terror to my selfe, but all other that [w]ould behold it) rather that any child borne of my body should receive those christian rites which by the lawes and ancient customes of England and Scotland were given children at the font, at their baptisme.⁴⁵

Connettendo esplicitamente colpa personale e punizione divina, la donna confessava, dunque, in primo luogo, di aver espresso in cuor suo il terribile desiderio di preferire un figlio mostruoso a uno cui venissero imposti gli odiati rituali del battesimo. Contraria al battesimo degli infanti, la madre scozzese aveva desiderato ferocemente di opporsi a quanto prescritto «by the lawes and ancient customes of England and Scotland».⁴⁶ Tuttavia, come già per le donne dissidenti che l'avevano preceduta, la sua scelta di fede non era scevra da conseguenze politiche: l'opposizione al battesimo dei figli era solo uno dei desideri nei quali la donna identificava le cause della punizione. Convinta da imprecisati eretici, che solo in punto di morte riconosceva come lupi in veste d'agnelli («being seduced by heretical factious fellowes, who goe in sheepes cloathing, but are naught but ravening wolves»), la Mother aveva desiderato «the utter ruine and subversion of all church and state-government».⁴⁷ Ancora una volta, pertanto, la dissidenza religiosa e l'opposizione alla fazione politica in quel momento vincente si saldavano, seppure nella forma acritica e nichilista (che sfiorava l'ateismo e l'anarchia) in cui si immaginava la completa rovina di ogni chiesa e di ogni governo. E non è certo marginale il fatto che tale elemento disgregante e centrifugo fosse collocato dall'autore del pamphlet proprio in Scozia: l'anno precedente, nel 1646, i presbiteriani scozzesi avevano abbandonato l'alleanza con il Parlamento di Londra.⁴⁸

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 3-4.

⁴⁶ L'opposizione al battesimo degli infanti potrebbe caratterizzare la madre scozzese come battista; il movimento battista (così come il precedente anabattismo, nato in Svizzera nel XVI secolo) è una fede cristiana protestante che ha tra le sue caratteristiche principali il rifiuto del battesimo degli infanti; per un completo quadro storico, si vedano Ugo Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo*, Torino, Claudiana, 1981 e Massimo Rubboli, *I battisti, un profilo storico-teologico dalle origini ad oggi*, Torino, Claudiana, 2011.

⁴⁷ Anonymous, *Strange newes from Scotland*, p. 4.

⁴⁸ La volontà centralista dei parlamentaristi confliggeva con le esigenze autonomistiche della chiesa scozzese presbiteriana; tale scontro era culminato, nel

Dopo avere così apertamente riconosciuto e dichiarato le proprie colpe, la Mother concludeva il proprio lungo monologo, e la propria esistenza, con un accorato invito al pentimento collettivo, rivolto –nella finzione scenica– a coloro che erano presenti al suo capezzale, ma evidentemente pensato dall'autore per tutti i lettori del pamphlet:

Therefore I desire you (deare friends) as you tender your being here, and your well-being hereafter, if any here amongst us be guiltie of the same sinnes (as I feare they are too generall) to recant in time those dangerous errors, calling to God for mercie, and making your peace before your sinnes call to Heaven for vengeance, lest this sceane be continued from me to you, and so to your posteritie, till at length this Nation be pestered with as many serpents as –but before shee could put a period to her speech, death put an exit to her dayes. Thus ended the tragedie of this afflicted woman.⁴⁹

La Mother scozzese era dunque portata direttamente sulla scena, secondo un ormai consueto espediente retorico che vedeva la peccatrice dichiarare le proprie colpe in discorso diretto.

Ma questa volta importanti innovazioni stilistiche intervenivano nella redazione del documento. In primo luogo una diversa successione temporale (e un diverso rapporto di causa-effetto) tra la parola e la colpa: Mary Wilmore e Mrs Haughton avevano pronunciato le loro parole colpevoli prima della nascita mostruosa che le avrebbe punite, e in tal modo avevano causato la punizione stessa; la madre di Edimburgo, al contrario, parlava subito dopo il parto e le sue parole rappresentavano un'autoanalisi, una presa di coscienza, un riconoscimento di colpevolezza. Costituivano una lunga orazione

1647, con l'invasione dell'Inghilterra da parte di un'armata scozzese, nel tentativo di riportare sul trono Carlo I. Tentativo che fallì: nella battaglia di Preston (17-19 agosto 1648) i realisti scozzesi furono sconfitti dall'esercito parlamentarista. La questione dell'appoggio scozzese alla monarchia rimase aperta anche negli anni successivi alla pubblicazione di *Strange newes from Scotland*; nel 1650, dopo la decapitazione del padre (30 gennaio 1649), il futuro Carlo II firmò un trattato con gli scozzesi con il quale garantì la loro autonomia nelle scelte religiose in cambio dell'appoggio alle sue rivendicazioni sulla corona inglese; col sostegno degli scozzesi, Carlo si scontrò con l'esercito parlamentarista di Cromwell a Worcester il 3 settembre 1651, e fu duramente sconfitto; su questa fase delle guerre civili, e sull'appoggio scozzese all'esercito monarchico, cfr. Mark A. Kishlansky, *A monarchy transformed. Britain 1603-1714*, London, Allen Lane-The Penguin Press, 1996, soprattutto capitolo 8, *Saints and soldiers, 1649-1658*, pp. 187-212.

⁴⁹ Anonymous, *Strange newes from Scotland*, p. 4.

autoaccusatoria che conteneva insieme i pensieri (o, meglio, i desideri) colpevoli e la dichiarazione di dolore e pentimento conseguenti alla terribile punizione.

Questa inversione cronologica conduceva a una seconda, notevolissima innovazione narrativa: dopo la terribile descrizione del mostro, il narratore usciva di scena, e lasciava alla protagonista non più poche sparute battute, ma un intero, intenso monologo. Si tratta di un artificio che apparenta questo documento sia con i cosiddetti *Last dying speeches*, i resoconti dei discorsi pronunciati dai condannati a morte sul patibolo, frequenti nelle opere a stampa del XVII secolo, sia soprattutto con i coevi *Mother's advice books*, opere nelle quali spesso emergeva la voce delle donne durante la malattia o in punto di morte. Raccogliendo le voci dei protagonisti, gli autori di queste opere (così come l'autore di *Strange news of Scotland*) giocavano coscientemente con le categorie della rappresentazione teatrale: si realizzava così una corrispondenza, seppur fittizia, tra un personaggio-attore (il protagonista chiamato a "pronunciare" il monologo sulla pagina) e un personaggio-spettatore (nel nostro caso: le persone presenti al capezzale della Mother e, per estensione, i lettori); una relazione, di tipo scenico, che accresceva la forza drammatica del racconto, e la sua efficacia retorica sui lettori.⁵⁰

Con questa affascinante consapevolezza teatrale (evidenziata anche da precise scelte lessicali: «this sceane», «the tragedie»), l'autore raccontava e insieme suggeriva chiavi di lettura edificanti: perché la "scena" in cui la donna di Edimburgo era protagonista non passasse di testimone in testimone, di attrice in attrice, e perché la sua "tragedia" non divenisse eterna e perenne, era necessario riconoscere il veleno della dissidenza, pentirsi, e – possiamo dedurre – ritornare nell'alveo dell'uniformità, religiosa e politica. Ma il suo fu un appello che non tardò a essere disatteso.

⁵⁰ A questo proposito si vedano gli studi di James Sharpe, *Last dying speeches. Religion, ideology and public execution in 17th-century England*, «Past and Present», 107, 1984, pp. 144-167 e Marsha Urban, *Mother's advice books*, New York, Palgrave Macmillan, 2006; simili elementi di teatralità possono essere intravisti anche nei coevi resoconti dedicati alle esperienze delle mistiche, le cui estasi profetiche, veri e propri "spettacoli di santità", avvenivano frequentemente in presenza di un pubblico di fedeli o semplici curiosi; un caso celebre è quello di Anna Trapnel, la cui vicenda è analizzata da Donatella Pallotti, *Shows of holiness. Women's prophetic performance and its perception in early modern England*, in Paola Pugliatti, Alessandro Serpieri (eds), *English Renaissance scenes. From canon to margins*, pp. 203-258.

«She said that she was the Virgin Mary, conceived with Child by the Holy Ghosb»: la follia di Mary Adams

Un'altra vicenda che ha per protagonista una donna ribelle punita da una nascita mostruosa si può leggere in un pamphlet intitolato *The ranters monster*, nel quale si racconta che «in the County of Essex at a place called Tillingham, there lived one Mary Adams, who said that she was the Virgin Mary, and that she was conceived with child by the Holy Ghost».⁵¹

Nel 1652, con la battaglia di Worcester, la terza guerra civile era ormai terminata e a Tillingham, nell'Essex, viveva Mary Adams, convinta di essere la Vergine Maria e di portare in grembo il Redentore. Un ritratto che, ad occhi moderni, appare più quello di una donna dall'equilibrio fragile, piuttosto che di una consapevole dissidente religiosa.⁵² Ma per i suoi contemporanei, e vieppiù per l'autore del pamphlet, Mary costituiva la protagonista ideale di una storia dai tratti edificanti (opportunamente manipolata, o con ogni probabilità del tutto inventata): quella di una donna che aveva travisato il principio protestante del diretto rapporto con il divino, e per questo motivo era stata duramente punita dalla nascita di un orribile mostro.⁵³

Incarcerata per blasfemia da un certo Mr. Hadley, Minister di Tillingham, in ossequio al Blasphemy Act del 1650, Mary partorì in carcere tra indicibili dolori il supposto Messia: un orribile monster. Un mostro sul quale, stranamente, l'autore si soffermava pochissimo, dando esigui dettagli e malamente coerenti con l'immagine del frontespizio.⁵⁴ Il centro della questione non era la forma del mostro: ciò

⁵¹ Anonymous, *The ranters monster: being a true relation of one Mary Adams, living at Tillingham in Essex, who named her self the Virgin Mary, blasphemously affirming that she was conceived with child by the holy ghost; that from her should spring forth the savior of the world; and that all those that did not believe in him were damn'd: with the manner how she was deliver'd of the ugliest ill-shapen monster that ever eyes beheld, and afterwards rotted away in prison: to the great admiration of all those that shall read the ensuing subject; the like never before heard of*, London, printed for George Horton, 1652, p. 3, il corsivo nell'originale. Un'ampia analisi del pamphlet si può leggere in Crawford, *Marvelous protestantism*, pp. 155-170.

⁵² Così anche Crawford, *Marvelous protestantism*, p. 149: «Mary Adams was one such troubled mind».

⁵³ La vicenda narrata dal pamphlet è quasi certamente fittizia, nata dalle esigenze propagandistiche del suo stampatore, George Horton, attivo nel periodo 1647-1660 e noto sostenitore del Parlamento, cfr. Henry R. Plomer, *A dictionary of the booksellers and printers*, p. 101. Su Mary Adams come puro prodotto d'invenzione narrativa, cfr. Ariel Hessayon, *Adams, Mary (supp. fl. 1652)*, in *Oxford dictionary of national biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004. <<http://www.oxforddnb.com/view/article/40441>> (06/2015).

⁵⁴ Il frontespizio (fig. 4) in realtà non è altro che la riproduzione dell'im-

che davvero contava era, ancora una volta, raccontare esemplarmente la vicenda di una donna che aveva voluto opporsi alle autorità e per questo motivo era stata punita dall'ira divina. Una punizione che, a differenza dell'anonima madre di *Strange news from Scotland*, non conosceva neppure la possibilità del pentimento e dell'ammenda; la follia di Mary Adams conduceva a una morte priva di redenzione: la donna, infatti, «desired one of the women to lend her a knife to pare her nails, which when she had made use of, she laid the knife aside till such time the women were gone, and afterwards ript up her bowels with the same knife».⁵⁵

Solo dopo avere raccontato l'orribile fine della donna, l'anonimo autore approfondiva il ritratto della protagonista, disegnando un quadro di profonda inquietudine religiosa. Dopo un'educazione rigorosa e senza macchie, Mary Adams si era allontanata dalla «vera fede» («she fell off from these divine and glorious principles») e aveva aderito all'Anabattismo.⁵⁶ Ma non si trattava che della prima tappa di un incessante vagabondaggio religioso che era segno di un profondo squilibrio psichico: lasciati gli anabattisti, Mary approdava per breve tempo fra i Familisti d'Amore, per avvicinarsi poi ai Ranters, una delle più note sette inglesi del XVII secolo.⁵⁷

I Ranters portavano all'estremo l'idea protestante della salvezza attraverso la grazia; la loro teologia morale imponeva obbedienza soltanto ai diretti dettami dello Spirito Santo e non a quelli che per

magine che, sei anni prima, aveva illustrato la vicenda di Elizabeth Haughton (fig. 2). Il riuso della stessa incisione indicava, da un lato, l'importanza che ancora si riconosceva allo straordinario evento del Lancashire, tanto potente nella memoria da poter essere utilizzato come richiamo per un nuovo caso; dall'altro, l'eco figurativa istituiva per il nuovo documento una sorta di filiazione: pur nella notevole differenza tra i due casi (una *recusant* cattolica, Elizabeth Haughton, e una *ranter*, Mary Adams) il lettore poteva già immaginare che quella che stava per leggere fosse una storia di dissidenza religiosa, con sfumature politiche, e adeguatamente punita dall'intervento divino.

⁵⁵ Anonymous, *The ranters monster*, p. 4. La punizione mortale che Mary Adams infligge a se stessa costituisce una paradossale e poetica antitesi alla sua iniziale affermazione di divina gestazione: nel grembo materno si è originata la sua colpa, nello stesso grembo Mary si dà la morte.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 4-5.

⁵⁷ La *Familia Caritatis*, fondata dal mistico tedesco Hendrik Niclaes (c. 1501-c. 1580), negava il dogma della trinità, affermava che l'universo esiste sulla base delle leggi di natura e non sul diretto intervento divino e, come gli anabattisti, disconosceva il battesimo degli infanti. Hendrick Niclaes appassionato predicatore e prolifico scrittore, fu in Inghilterra nel periodo 1552-1569, cfr. Alistair Hamilton, *The family of love*, Cambridge, James Clark & Co., 1981 e Christopher Marsh, *The family of love in English society. 1550-1630*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

loro non erano altro che fallaci esegeti terreni; i più estremisti tra loro andavano però molto oltre: arrivavano a negare il concetto stesso di peccato, l'esistenza dell'inferno, qualsiasi autorità e, in sostanza, ogni legge morale.⁵⁸ E questo era tanto più vero in quei casi in cui l'esaltazione della libertà personale (coloro che si riconoscevano toccati dalla grazia, autodefinendosi "santi", "giusti", "eletti" arrivavano a percepirsi come una nuova incarnazione del Verbo o, proprio come Mary Adams, nuove madri di Dio) travalicava i limiti della dissolutezza, se non della follia.⁵⁹ La propaganda ostile ai Ranters aveva gioco facile nel presentarli come immorali, dissoluti e dediti alla più sfrenata promiscuità sessuale.⁶⁰ Ed era proprio questo il dettaglio su cui l'anonimo autore di *The ranters monster* si soffermava nel disegnare il ritratto di Mary Adams, per la quale «it was no sin to lie with any man».⁶¹

Mancava solo un ultimo dettaglio per fare di lei il personaggio idealmente negativo di cui la propaganda favorevole al Commonwealth aveva bisogno: un suo pronunciamento politico. L'anonimo autore glielo attribuì nelle ultime righe del pamphlet, con un facile calco sulle parole di Elizabeth Haughton: «when the aforesaid Mary

⁵⁸ Sui *Ranters*, cfr. Jerome Friedman, *Blasphemy, immorality and anarchy. The ranters and the English Revolution*, Athens, Ohio University Press, 1987. Una messa a punto, ricca e dettagliata, sui *Ranters* e sulle opere a stampa a loro ostili si deve a James C. Davis, *Fear, myth, and history. The ranters and the historians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; nella sua analisi, lo studioso arriva a negare l'esistenza storica dei *Ranters*: essi non sarebbero altro che un movimento fittizio, un mito eresiografico alimentato dalle reciproche accuse dei diversi movimenti settari.

⁵⁹ La vicenda di Mary Adams, convinta di portare in grembo il vero Cristo, non fu un caso isolato; si conoscono almeno altri due episodi molto simili ed entrambi riconducibili all'ambiente dei *Ranters*: William Franklin e Mary Gadbury, processati a Winchester nel 1649, si professavano la reincarnazione di Gesù Cristo e della sua sposa, cfr. Humphrey Ellis, *Pseudochristus*, London, printed by John Maccok, for Luke Fawn, 1650; John Robins e sua moglie, arrestati nel maggio 1651, affermavano, rispettivamente, l'uno di parlare con lo Spirito Santo e di essere Dio, l'altra di essere la Vergine Maria e di essere in attesa dell'unico e vero Cristo, cfr. G. H. *The declaration of John Robins, the false prophet*, London, printed by R. Wood, 1651.

⁶⁰ A questo proposito, Julie Crawford afferma che «anti-sectarian critics almost uniformly associated Ranterism with liberty and sexual license of women», *Marvelous protestantism*, p. 159. A titolo di esempio, si legga Samuel Shepherd, *The jovial crew, or, the devil turn'd ranter*, London, printed for W. Ley, 1651, sig. B2r, in cui una donna appartenente alla setta pronuncia una licenziosa offerta sessuale: «Come some man or other / and make me a mother».

⁶¹ Anonymous, *The ranters monster*, p. 5. Dietro il cognome *Adams* della protagonista potrebbe celarsi un riferimento agli "Adamiti", una setta radicale i cui membri proclamavano che si dovesse ritrovare l'originaria innocenza di Adamo e, quindi, la nudità. Sugli Adamiti, cfr. Hill, *The world turned upside down*, in particolare pp. 306-323 e David Cressy, *Agnes Bowker's cat*, soprattutto pp. 251-280.

Adams was in prison, she used many imprecations against *Independents*; saying, *that rather then she would bring forth the Holy Ghost, to be a Roundhead, or Independent, she desired that he might have no head at all*.⁶² L'ultima frase attribuita a Mary Adams citava molto da vicino le parole che avevano costituito la colpa di Mrs. Haughton solo pochi anni prima; con una sostanziale differenza: ai Roundheads erano ora accostati anche gli Independents, un movimento puritano relativamente moderato e tollerante, maggioritario durante il Commonwealth e il protettorato di Oliver Cromwell.⁶³ Essi, in parte contrapponendosi ai puritani più radicali, si trovavano ora nella delicata posizione di proclamare come un valore irrinunciabile la libertà della coscienza individuale, ma allo stesso tempo garantire l'uniformità del credo e la tenuta dello Stato.⁶⁴

Citando e variando le parole pronunciate sei anni prima da Mrs. Haughton, il pamphlet dichiarava, circolarmente, il proprio modello e, insieme, chiudeva un'epoca: la propaganda repubblicana –erede di quella parlamentarista degli anni delle guerre civili– lasciava così la sua ultima traccia fra i documenti relativi alle nascite mostruose. D'altra parte, la fazione monarchica che, decapitato Carlo I, aveva trovato il proprio nuovo simbolo nel figlio, il futuro Carlo II, era stata per il momento sconfitta a Worcester (3 settembre 1651). Negli anni successivi, l'accentramento del potere nelle mani di Oliver Cromwell tolse spazio, e gran parte della ragion d'essere, a questo tipo di propaganda.⁶⁵

Conclusioni

Il piccolo ma significativo gruppo di pamphlet dedicati alle nascite mostruose pubblicati a Londra tra il 1642 e il 1652 –nel cruciale

⁶² Anonymous, *The ranters monster*, p. 8, il corsivo nell'originale.

⁶³ Cfr. sopra, nell'introduzione. Sugli *Independents*, sulla loro relativa tolleranza in materia religiosa (purchè non confliggente con la tenuta del corpo sociale) e sul loro ruolo durante le guerre civili, cfr. George Yule, *The independents in the English civil war*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

⁶⁴ Oliver Cromwell stesso era un *Independent*, di posizioni religiose relativamente tolleranti, purchè non pericolose per l'unità statale (e così, presumibilmente, l'autore del pamphlet). Su questo aspetto della personalità del futuro Lord Protettore, cfr. David Sharp, *Oliver Cromwell*, London, Heinemann, 2003, p. 68: «the survival of English nonconformity and the reputation of the English for tolerance is part of his abiding legacy».

⁶⁵ Sulla battaglia di Worcester (3 settembre 1651), definitiva sconfitta delle truppe realiste da parte dell'esercito parlamentarista di Cromwell, si veda Malcolm Atkin, *Cromwell's crowning mercy. The battle of Worcester 1651*, London, Sutton, 1998.

periodo che va dallo scoppio della prima guerra civile agli inizi del Commonwealth— si caratterizza per una notevole coerenza tematica e stilistica. I quattro “ritratti”, come è emerso dall’analisi dei documenti, presentano donne le cui caratteristiche psicologiche e la cui scelta di dissidenza mantengono una notevole peculiarità e autonomia; singolarità che deriva dalle diverse esigenze propagandistiche per le quali i documenti sono stati redatti: garantire l’uniformità del credo anglicano nel momento aurorale del conflitto civile; reprimere la ribellione cattolica quando essa sosteneva le rivendicazioni della monarchia; stigmatizzare le energie centrifughe scozzesi nel momento in cui si allontanavano dall’alleanza con il Parlamento; censurare i fermenti policentrici dei movimenti radicali nella fase di forte accentramento promossa dal nuovo regime repubblicano. Ma, al di là delle differenze, i quattro documenti interpretano sempre la nascita mostruosa in duplice chiave, politica e religiosa: essa racconta chiaramente la crisi politica che sta sconvolgendo il regno e, contemporaneamente, manifesta l’inquietudine religiosa connessa a tale confusione di ordinamenti e ruoli.

La nascita mostruosa è così chiamata a segnalare una colpa materna, una colpa stratificata e complessa, in cui il mostro assume valenza polisemica e diviene segno —e accusa— della volontà di emancipazione femminile, della dissidenza religiosa, delle errate convinzioni politiche e, in ultima analisi, di un’anarchia morale che talora sconfinava nel disordine psichico. Gli ambienti parlamentaristi cui questi documenti sono ascrivibili erano perfettamente consapevoli che se la guerra per la conquista del potere si stava combattendo sui campi di battaglia, la tenuta del nuovo stato aveva bisogno di una norma morale unitaria e condivisa; e l’imposizione di questi precetti si faceva forza, di necessità, sulla limitazione del dissenso femminile: lo Stato non poteva fare a meno di un saldo controllo sulle donne, unica vera e capillare garanzia per la buona educazione dei nuovi cittadini.⁶⁶ Per questo motivo, come ho già più volte segnalato, e come vale la pena di ricordare in conclusione, uno dei terreni (e non il più marginale) su cui le guerre civili inglesi si combatterono fu proprio quello della emancipazione religiosa e politica delle donne. Nello spazio d’azione offerto dal rinnovamento religioso, le donne cercarono e trovarono momenti anche molto forti

⁶⁶ Così, efficacemente, Julie Crawford: «women were the guarantors of children’s spiritual states, from conception and birth into the “diffused mothering” that underwrote the Puritan nation», *Marvelous protestantism*, p. 153.

di rivendicazione (emblematica, a questo proposito, la *Petition* al Parlamento del 23 aprile 1649), di autonomia, di scelta. La *street literature* ci lascia ampie tracce di questo momento straordinario: non solo nei quattro documenti qui analizzati, ma anche nell'ampia diffusione delle stesse *petitions* attraverso la stampa, oltre che nelle numerose testimonianze di pamphlettistica apertamente misogina la cui violenza testimonia, e contrario, l'importanza e la forza assunta dalle donne nello scenario pubblico.⁶⁷

Un'ultima osservazione: a monte delle peculiarità messe in luce durante l'analisi, che riguardano la natura delle protagoniste, la forma del loro anticonformismo, la struttura narrativa, caratteristica comune dei quattro documenti esaminati è la *mise-en-scène* della donna dissidente, chiamata sul palcoscenico dell'orrore a pronunciare la propria colpa. L'uso retorico del discorso diretto per le donne ribelli (e in un caso, come abbiamo visto, addirittura di un lungo monologo) è un tratto che agli occhi degli autori dei pamphlet avrebbe dovuto contribuire alla caratura dell'accusa, accentuando la colpa. Del tutto imprevedibilmente, quella scelta stilistica ha consegnato a noi, lettori contemporanei, le voci di quelle donne punite, deperate e stigmatizzate. Per quanto trasfigurate e deformate dalla propaganda, le loro sono voci che ancora hanno suono di indipendenza e di autodeterminazione.

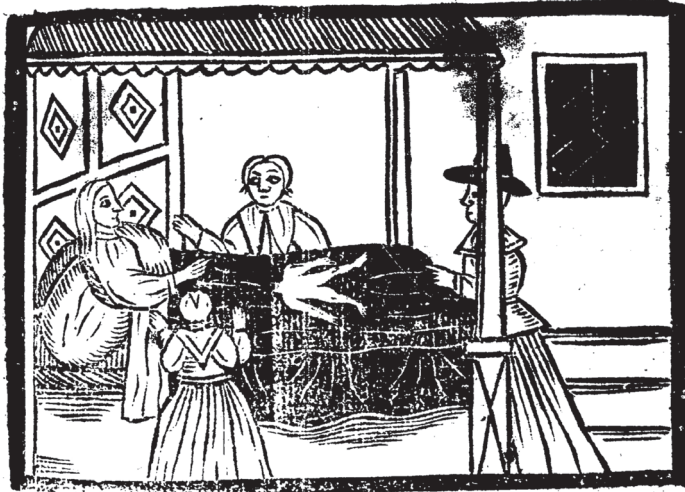
⁶⁷ Tra i pamphlet misogini di questi anni che prendevano apertamente posizione contro la libertà delle donne ricorderò almeno Anonymous, *A Spirit moving in the woman-preachers: or, certaine quaeres, vented and put forth unto this affronted, brazen-faced, strange, new feminin brood. Wherein they are proved to be rash, ignorant, ambitious, weake, vaine-glorious, prophane and proud, moved onely by the spirit of error*, London, printed for Henry Shepheard, at the Bible in Tower-street, and William Ley, at Pauls Chaine neere Doctors Commons, 1646.

A S T R A N G E

And Lamentable accident that happened lately at
Mear: Ashby in Northamptonshire. 1642.

Of one *Mary Wilmore*, wife to *John Wilmore* rough M^{ason}, who was
delivered of a Childe without a head, and credibly reported
to have a firme Cross: on the brest, as this en-
suing Story shall relate.

Hor: *Mirandacano*.



Printed at London for Rich: Harper and Thomas Wine, and are to be sold
at the Bible and Harpe in Smithfield. 1642.

Fig. 1. John Locke, *A strange and lamentable accident that happened lately at Mear: Ashby in Northamptonshire*. 1642. *Of one Mary Wilmore, wife to John Wilmore, rough mason, who was delivered of a childe without a head, and credibly reported to have a firme crosse on the brest, as this ensuing story shall relate*, London, printed for Rich[ard] Harper and Thomas Wine, and are to be sold at the Bible and Harpe in Smithfield, 1642. © The British Library Board, Shelfmark E 113[15].

A DECLARATION

Of a strange and Wonderfull MONSTER :

Born in KIRKHAM Parish in LANCASHIRE (the Childe of Mrs. *Haughton*, a Popish Gentlewoman) the face of it upon the breast, and without a head (after the mother had wished rather to bear a Childe without a head then a Roundhead) and had curst the

PARLIAMNET.

Attested by Mr. **FLEETWOOD**, Minister of the same Pa-
rish, under his own hand ; and Mrs. *Gattaker* the Mid-wife, and divers
other eye-witnesses : Whole testimony was brought up by a Mem-
ber of the House of Commons.

Appointed to be printed according to Order : And desired to be published in all the
Counties, Cities, Townes, and Parishes in England : Being the same
Copies that were presented to the Parliament.



March 3 London, Printed by Jane Coe. 1646. 1645

Fig. 2. Anonymous, *A declaration of a strange and wonderfull monster: born in kirkham parish in Lancashire (the childe of Mrs. Haughton, a popish gentlewoman) the face of it upon the breast, and without a head (after the mother had wished rather to bear a childe without a head then a Roundhead) and had curst the Parliament. Attested by Mr. Fleetwood, minister of the same parish, under his own hand; and Mrs. Gattaker the mid-wife, and divers other eye-witnesses whose testimony was brought up by a member of the House of Commons. Appointed to be printed according to order and desired to be published in all counties, cities, townes, and parishes in England: being the same copis that were presented to the Parliament, London, printed by Jane Coe, 1646.* © The British Library Board, Shelfmark E 325[20].

Strange Newes from SCOTLAND.

OR,

A strange Relation of a terrible and
prodigious Monster, borne to the amazement
of all those that were spectators, in the Kingdome of
Scotland, in a Village neere *Edenborough*, call'd
Hadensworth, *Septem. 14. 1647.* and the words
the said Monster spake at its birth:



Printed according the Originall Relation sent ovrto
a great Divine hereafter mentioned. 1647

Fig. 3. Anonymous, *Strange newes from Scotland, or, a strange relation of a terrible and prodigious monster, borne to the amazement of all those that were spectators, in the Kingdome of Scotland, in a village neere Edenborough, call'd Hadensworth, Septem. 14. 1647 and the words the said monster spake at its birth*, London, printed according the Originall Relation sent over to a Great Divine hereafter mentioned by E[lizabeth] P[urslowe] for W. Lee, 1647. © The British Library Board. Shelfmark E 408[14].

THE RAN T E R S MONSTER: ^{6.}

Being a true Relation of one MARY ADAMS,
living at *Tillingham* in *Essex*, who named her self the *Virgin Mary*, blasphemously affirming, That she was conceived with child by the *Holy Ghost*; that from her should spring forth the *Savior* of the world; and that all those that did not believe in him were damn'd: With the manner how she was deliver'd of the ugliest ill-shapen *Monster* that ever eyes beheld, and afterwards rotted away in prison: *To the great admiration of all those that shall read the ensuing subject; the like never before heard of.*



London, Printed for George Horton, 1652. May 30th

Fig. 4 Anonymous, *The ranters monster: being a true relation of one Mary Adams, living at Tillingham in Essex, who named her self the Virgin Mary, blasphemously affirming that she was conceived with child by the Holy Ghost; that from her should spring forth the savior of the world; and that all those that did not believe in him were damn'd: with the manner how she was deliver'd of the Ugliest Ill-Shapen Monster that ever eyes beheld, and afterwards rotted away in prison: to the great admiration of all those that shall read the ensuing subject; the like never before heard of*, London, printed for George Horton, 1652. © The British Library Board, Shelfmark E 658[6].

Abstract: Il presente lavoro prende in esame quattro resoconti di nascite di esseri umani con malformazioni congenite pubblicati a Londra tra il 1642 e 1652. Messi in circolazione dalla stampa nel frastagliato quadro del conflitto tra Carlo I e il Parlamento, e più nello specifico negli anni in cui non si era ancora del tutto spenta la polemica sulla chiesa riformata, i quattro pamphlet sono accomunati dalla medesima lettura della nascita mostruosa, vista come esito di una qualche forma di dissenso religioso da parte delle madri protagoniste. La colpevolizzazione delle donne non era un fenomeno nuovo: già nei decenni precedenti alle guerre civili, le narrazioni di nascite mostruose avevano frequentemente messo in luce negativa le donne, spesso attraverso il sillogismo per cui la nascita di un figlio deforme dichiarava una colpa segreta della genitrice. La novità dei documenti che raccontarono le cosiddette *monstrous births* negli anni 1642-1652 fu di appuntare il proprio stigma su una colpa materna che non era più di tipo sessuale, o più in generale morale: la propaganda religiosa e politica strumentalizzò i parti di bambini deformi, interpretandoli come punizioni divine per il dissenso religioso manifestato dalle loro madri.

The present essay aims at investigating four accounts of human monstrous births published in London between 1642 and 1652. Promoted by the press during the conflict between Charles I and the Parliament, and more specifically in the years in which the debate about the reformed church was still rather heated, the four pamphlets share the same interpretation of monstrous births, read as the result of the mothers' religious dissidence. The stigmatization of women was not a new phenomenon: in the decades before the English Civil Wars took place, the reports of monstrous births had frequently put women in a bad light, often through the syllogism according to which deformed children were the manifestation of their mother's secret crimes. The newness of the documents about monstrous births printed in the period 1642-1652 was not to defame women for their sexual or moral offences, but for their religious dissidence.

Keywords: dissidenza religiosa, controllo sociale delle donne, guerre civili inglesi, nascite mostruose; religious dissidence, social control of women, English Civil Wars, monstrous births.

Biodata: Luca Baratta si è laureato in Lingue e Letterature Straniere presso l'Università degli Studi di Firenze nel 2010. Presso il medesimo ateneo ha conseguito, nel 2015, il titolo di dottore di ricerca in Lingue, Letterature e Culture Compare. I suoi interessi di ricerca riguardano soprattutto la storia culturale dell'Inghilterra nella prima età moderna (secoli XV-XVII), con particolare attenzione alle questioni di genere (storia della stregoneria e rapporto fra strega storica e strega letteraria) e ai processi di inclusione/esclusione di elementi marginali della società (Monster Studies).

Luca Baratta graduated from the University of Florence in Foreign Languages and Literatures in 2010. From the same academic institution, he earned in 2015 a PhD in *Comparative Languages, Literatures and Cultures*. His research interests are mainly devoted to the cultural history of early modern England (XV-XVII), with particular attention to gender issues (history of witchcraft and the relation between the historical figure of the witch and her literary representation) and the processes of inclusion/exclusion of marginal members of the society (Monster Studies); (lucabaratta85@gmail.com).

ITALA VIVAN

*La presa di parola di Anne Hutchinson.
Insubordinazione e conflitto nella giovane America puritana*

Sono passati più di quarant'anni da quando mi soffermai sul caso di Anne Hutchinson nel contesto di una ricerca sull'uso culturale e politico di comportamenti che, nel Seicento americano, vennero ripetutamente stigmatizzati come devianti e identificati come segni di stregoneria. Allora mi fu chiaro che nei due processi celebrati contro di lei a Boston nel 1637 e 1638, e nella scia di straordinaria attenzione che le dedicarono figure di primo piano dell'*establishment* coevo – anche dopo il suo esilio da scomunicata e addirittura dinanzi alla sua tragica morte – era entrato in gioco in modo surrettizio, ma comunque ben leggibile, lo schema accusatorio riservato agli indiziati di stregoneria.¹

Dagli anni Settanta a oggi sono comparse importanti analisi di questo caso, frutto di studi di genere, che hanno aperto nuove vie d'indagine, costringendo la storiografia canonica a prendere in esame prospettive precedentemente inesplorate.²

¹ Itala Vivan, *Caccia alle streghe nell'America puritana*, Milano, Rizzoli, 1972, pp. 258-300.

² Ben Barker-Benfield, *Anne Hutchinson and the puritan attitude towards women*, «Feminist Studies», 1972, n. 2, pp. 65-96; Ann Douglas, *The feminization of American culture*, New York, Knopf, 1977; Lyle Koehler, *The case of the American Jezebel: Anne Hutchinson and female agitation during the years of the antinomian turmoil, 1636-40*, «William and Mary Quarterly», 31, 1974, n. 1, pp. 55-78; Id., *A search for power. The 'weaker sex' in seventeenth-century New England*, Urbana, University of Illinois Press, 1980; Ann Kibbey, *The interpretation of material shapes in puritanism. A study of rhetoric, prejudice, and violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Amy Schrager Lang, *Prophetic woman. Anne Hutchinson and the problem of dissent in the literature of New England*, Berkeley, University of California Press, 1987; Jane Kamensky, *Governing the tongue: the politics of speech in early New England*, New York, Oxford University Press,

Tali letture sono andate a sovrapporsi agli scritti seicenteschi, o di poco più tardi, che toccavano la vicenda di Anne Hutchinson e del gruppo a lei legato – i cosiddetti antinomiani – sommergendo di commenti e interpretazioni le parole e i gesti della stessa Hutchinson. I puritani d'America scrivevano molto, e hanno consegnato alle stampe una massa torrenziale di produzione storiografica, diaristica, epistolare e miscellanea.³ Gli studi sul puritanesimo, inoltre, si sono moltiplicati e nella seconda metà del Novecento hanno acquisito vastità e profondità, suggerendo una rilettura della storia e cultura americana che ha nutrito nuovi filoni interpretativi.⁴

Eppure la voce di Anne non è stata consumata né sommersa, anzi, si leva ancora intatta e forte, riserbando sorprese e chiedendo ascolto: una voce di cui non resta scrittura diretta, ma soltanto trascrizione giudiziaria, nel contesto dei processi che le furono intentati all'alba della giovane America.

La figura e la voce

Anne Hutchinson non ha dunque lasciato nulla di scritto. Non rimangono note, appunti o lettere di sua mano, sebbene sia indubbio

1997; Cheryl C. Smith, *Out of her place: Anne Hutchinson and the dislocation of power in New World politics*, «The Journal of American Culture», 2006, n. 4, pp. 437-453.

³ Fra gli scritti coevi sul caso Hutchinson: John Winthrop, *A short story of the rise, reign and ruine of the antinomians, familists and libertines* [...], London, Printed for Ralph Smith, 1644, rist. in David D. Hall (ed.), *The antinomian controversy, 1636-1638. A documentary history*, Durham, Duke University Press, 1990², pp. 199-310, d'ora innanzi indicato come *AC*; John Wheelwright jr. (attribuito), *Mercurius Americanus*, London, Printed and are to be sold at the Bull near the Castle-Tavern in Cornhill, 1645; John Wheelwright, *A fast-day sermon*, in *AC*, pp. 152-172; Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, London, Printed for Thomas Parkhurst, 1702; John Winthrop, *The journal of John Winthrop, 1630-1649*, ed. by Richard S. Dunn, James Savage and Laetitia Yeandle, Cambridge, The Belknap Press, 1996.

⁴ Perry Miller, *The New England mind: the seventeenth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1939; Id., *The New England mind: from colony to province*, Cambridge, Harvard University Press, 1953; Kai T. Erikson, *Wayward puritans. A study in the sociology of deviance*, New York, John Wiley & Sons, 1966; Sacvan Bercovitch, *The puritan origins of the American self*, New Haven, Yale University Press, 1975; Id., *Typology and early American literature*, Boston, The University of Massachusetts Press, 1972; Larzer Ziff, *Puritanism in America*, New York, The Viking Press, 1973; Emory Elliott, *Power and the pulpit in puritan New England*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Tiziano Bonazzi, *Il sacro esperimento. Teologia e politica dell'America puritana*, Bologna, il Mulino, 1970; Giorgio Spini, *Autobiografia della giovane America*, Torino, Einaudi, 1971; Andrew Delbanco, *The puritan ordeal*, Cambridge, Harvard University Press, 1989; John Coffey, Paul C.H. Lim (eds), *The Cambridge companion to puritanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

che sapesse leggere e scrivere e, anzi, fosse dedita a intense letture. Né rimane una sua immagine, un ritratto qualunque che permetta di evocare un volto, insieme a una voce, da collocare nella galleria che a Washington accoglie le fattezze di tanti grandi americani. Bisogna, però, ricordare che Anne era una donna, in un secolo e in un contesto ove le donne dovevano rimanere in un ruolo a parte, privato e subordinato.

Appare comunque possibile rintracciare, in quella figura creata da suoi gesti come da sue scelte pubbliche e clamorose – ampiamente documentate – e in quella voce che risuona nelle vivide risposte alle interrogazioni dei giudici – trascritte e tramandate da più cronisti – un racconto colmo di senso e di rilievo culturale e storico. Tale narrazione complessa costituisce risposta e, allo stesso tempo, fornisce motivi incendiari al conflitto che in quegli anni agitò Boston, il Massachusetts, la costituenda Nuova Inghilterra. Nel caso di Anne Hutchinson, quindi, ci si può rifare a un racconto che lei stessa ha disegnato con volontà e intenzione ben determinate e che si è poi consegnato alla storia. Tale racconto, tuttavia, va tenuto distinto dall’alone mediatico che le crearono attorno giudici e avversari, i quali potevano ricorrere alle armi del potere politico e religioso e intingere la penna faconda nell’inchiostro nero della virulenta pubblicistica dell’epoca. La sua fama controversa contribuì a fare di lei una leggenda, da un lato attraverso la lente deformante della presunzione accusatoria, dall’altro nella prospettiva di una idealizzazione agiografica ed eroizzante che fra seguaci e ammiratori germinò nel mito popolare della *sainted Anne Hutchinson* cui accennò a metà Ottocento Nathaniel Hawthorne, rispecchiandola nella Hester Prynne de *La lettera scarlatta*.⁵

Nella convinzione quindi di poter disporre di un racconto chiaramente riconducibile alla protagonista si è ritenuto utile ritornare a quella voce lontana che, tuttavia, conserva accenti che parlano al presente. Una voce che si è seguita attraverso la filigrana del discorso critico sviluppatosi sino a oggi, anche sull’onda delle istanze sollevate dagli studi di genere; una voce che risuona come necessaria, a dispetto delle ragnatele che l’hanno velata in quattro secoli e nonostante le intricate difficoltà create dalla sottigliezza di un dibattito

⁵ Nathaniel Hawthorne, *The scarlet letter*, 1850; rist. New York, The Library of America, 1983. In *Mrs. Hutchinson*, («Salem Gazette», 1830, rist. in Id., *Tales and sketches*, New York, The Library of America, 1982, pp. 18-24), Hawthorne parte dalle «scribbling women» dell’Ottocento americano, cui accosta Hutchinson per tracciarne un ritratto in negativo.

teologico che rischia sempre di appassirne la freschezza e atturirne l'urgenza.

Ma chi era Anne Hutchinson, in quale ambiente si formò e quale sorte decise di scegliere? In quale contesto maturò la sua esperienza e contro quali forze si trovò a combattere?

I tempi e gli incontri della giovane Anne

Anne (1591-1643) nasce nella famiglia Marbury di Alford, Lincolnshire, nel tardo periodo elisabettiano e qualche anno dopo la vittoria inglese sulla cattolicissima Spagna.⁶ La chiesa riformata d'Inghilterra è ormai stabilizzata, ma sussistono aree di simpatie e anche di pratiche cattoliche, mentre ali riformate radicali già configurano filoni di cosiddetti nonconformisti (che non si conformano al modello anglicano) ed esiti calvinisti (innestati sul ceppo del predestinazionismo) che nel tempo si sarebbero affermati e sarebbero stati chiamati puritani, con denominazione inizialmente respinta dagli interessati.

Il padre, Francis Marbury, è ministro anglicano e ancora giovanissimo si scontra con l'autorità ecclesiastica, tanto che il vescovo di Londra lo taccia di essere «an overhwart proud puritan knave».⁷ Marbury si colloca fra i più radicali dei nonconformisti dai quali proverranno i nuclei confluiti nelle due storiche spedizioni che fondano la Nuova Inghilterra nel 1620 e nel 1630. Le sue posizioni contestatarie, che contribuiscono all'educazione di Anne, si innervano in una ricerca della verità divina più che su una rivendicazione di libertà religiosa, in un'epoca fervida di dibattiti e colma di pulsioni spirituali, ma anche percorsa da crepe conflittuali che la politica di Elisabetta invano si adoperava per smorzare e rappacificare.

⁶ Per una biografia di Hutchinson, cfr. Michael P. Winship, *The times and trials of Anne Hutchinson. Puritans divided*, Lawrence, University Press of Kansas, 2005; Eve LaPlante, *American Jezebel. The uncommon life of Anne Hutchinson, the woman who defied the puritans*, New York, HarperSanFrancisco, 2004; Timothy D. Hall, *Anne Hutchinson, American prophet*, Upper Saddle River, Longman, 2010. Per una collocazione nella temperie culturale e religiosa dell'Inghilterra dei secoli XVI-XVII: Patricia Crawford, *Women and religion in England 1500-1720*, London, Routledge, 1993; Susan Wiseman, *Conspiracy and virtue. Women, writing, and politics in 17th-century England*, Oxford, Oxford University Press, 2006; Jennifer Richards, Alison Thorne (eds), *Rhetoric, women, and politics in early modern England*, London, Routledge, 2007; Johanna Harris, Elizabeth Scott-Baumann (eds), *The intellectual culture of puritan women, 1558-1680*, London, Palgrave Macmillan, 2011.

⁷ Winship, *Times and trials*, p. 7. La documentazione sulla controversia è ristampata nei «Proceedings of the Massachusetts Historical Society», 1914-1915, n. 49, pp. 280-290.

Quegli anni fra i secoli XVI e XVII vedono il fiorire del grande teatro inglese, di una ricca letteratura di corte, di un'abbondante produzione musicale. Negli ambienti da cui proviene Anne, però, non si va certo a sentire Shakespeare –che pure è un contemporaneo– poiché per i puritani il teatro è degno di anatema.⁸ E neppure è probabile che Anne abbia mai sentito una composizione di William Byrd, attivo in quell'epoca: per lei ci saranno sermoni su sermoni, e poi la Bibbia ginevrina, quella stessa che le si sentirà citare durante i processi americani.⁹

La famiglia Marbury appartiene alla *gentry* blasonata –la piccola nobiltà inglese– e non v'è dubbio che Anne venga educata con vigile cura sia sotto il profilo religioso sia nella preparazione ai compiti sociali e pratici destinati a una gentildonna benestante. È facile immaginarla a leggere e commentare le sacre scritture e chiosare i sermoni insieme ai ragazzini dell'estesa famiglia, mentre la partecipazione a gruppi di discussione la allena all'esegesi biblica e al dibattito teologico, in una casa frequentata da visitatori di una certa qualità intellettuale. Il rev. Marbury, già sospeso dalle funzioni a causa del suo radicalismo, gradatamente abbandona le posizioni contestatarie e diventa ministro della chiesa anglicana di Alford nel 1594.

Nel 1612 Anne sposa William Hutchinson, facoltoso mercante di tessuti di Alford che appartiene alla cerchia puritana. L'unione sarà lunga e felice (si interromperà solo con la morte di William nel 1642) e darà quindici figli; un sedicesimo, concepito nel periodo dei processi, nel 1638 nascerà morto e mostruosamente deforme, offrendo spunto a illazioni di affiliazione satanica.¹⁰ Il rapporto all'interno della coppia appare eccellente, a giudicare dai segnali che

⁸ Anni più tardi, nel 1642, il parlamento puritano chiuderà i teatri; li riaprirà Carlo I Stuart con la Restaurazione.

⁹ La cosiddetta Bibbia ginevrina fu tradotta dall'ebraico in inglese da William Whittingham e altri, profughi dall'Inghilterra di Maria Tudor. Pubblicata nel 1560 appunto a Ginevra, divenne popolare in Inghilterra perché più maneggevole, leggibile e ordinata rispetto alle versioni precedenti, e diventò testo canonico in Scozia. Era questa la versione che portarono con sé in America i Padri Pellegrini nel 1620. La gerarchia anglicana condannò questa traduzione a causa soprattutto delle note a margine. Giacomo Stuart la scartò giudicandola parziale e perfino sediziosa nei suoi commenti, e nel 1604 autorizzò una nuova traduzione, la King James Version (KJV) che stentò ad affermarsi dinanzi alla popolarità della Bibbia ginevrina. Benché infine soppiantata dalla KJV, la Bibbia ginevrina conserva particolare importanza storica e letteraria. In questo saggio, comunque, si fa riferimento alla KJV, testo ormai corrente, il cui contenuto non è diverso dalla Bibbia ginevrina.

¹⁰ Vivan, *Caccia alle streghe*, pp. 295-301.

trapelano dalle cronache. Se Anne spicca per la forte personalità e i vivaci interessi intellettuali, William si rivela un compagno fedele e silenzioso che sarà vicino alla moglie con affettuoso rispetto, benché disinteressato alle questioni teologiche, ma tutto dedito al lavoro e alle attività commerciali in cui si afferma. I contemporanei lo dipingono come un uomo stimato e di successo, tenuto in alta considerazione sia nell'ambiente d'origine, sia nella giovane America in cui la famiglia Hutchinson si trasferirà nel 1634.¹¹

Anne, cresciuta in un clima austero, intensamente religioso e di confronto dialettico, ha trovato in queste attività motivo di impegno e di attrattiva intellettuale, pur essendo –per concorde opinione generale– una brava madre e padrona di casa, e una persona soccorrevole e generosa. Si sa che esercita le funzioni di guaritrice e levatrice, e assiste le puerpere: ruolo, questo, che svolgerà anche in terra americana, ove contribuirà a metterla in odore di trasgressione e suscitare sospetti.¹²

La coppia Hutchinson incarna l'ideale di quella *companionate and affectionate partnership* che l'etica puritana vanta come uno dei propri successi morali e insieme sociali.¹³ Nel momento del pericolo, William sosterrà Anne e si accollerà le incombenze pratiche imposte dall'esilio cominato dalle autorità di Boston.

La vita degli Hutchinson nella madrepatria, impegnata in attività commerciali lui, in fervida frequentazione religiosa lei, risente del mutato clima politico e culturale dei primi decenni del Seicento. Dopo il lungo regno di Elisabetta sale infatti al trono Giacomo I Stuart, cui nel 1625 succede Carlo I, giustiziato nel 1649 dalla rivoluzione puritana. L'Inghilterra post-elisabettiana vede insorgere

¹¹ A Boston gli Hutchinson occuperanno un posto di riguardo nella neonata società. Entrambi vengono accettati come membri della chiesa (Anne con difficoltà, perché preceduta da fama di donna *argumentative*) e William è tosto designato *deputy* nella Corte Generale, massimo organo di governo dell'epoca.

¹² Valery Pearl, Morris Pearl, *John Winthrop on the birth of the antinomians' "monster"*. *The earliest reports to reach England and the making of a myth*, «Proceedings of the Massachusetts Historical Society», 102, 1990, n. 3, pp. 21-37; Bryce Tryster, *Anne Hutchinson's monstrous birth and the feminization of antinomianism*, «Canadian Review of American Studies», 27, 1997, n. 2, pp. 133-158; Linda Buchanan, *A study of maternal rhetoric. Anne Hutchinson, monsters, and the antinomian controversy*, «Rhetoric Review», 25, 2006, n. 3, pp. 239-259.

¹³ Anthony Fletcher, *The protestant idea of marriage in early modern England*, in Anthony Fletcher, Peter Roberts (eds), *Religion, culture and society in early modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 161-181; Mary Beth Norton, *Founding mothers and fathers. Gendered power and the forming of American society*, New York, Random House, 1997.

violenti scontri religiosi e di potere che portano a saltuarie persecuzioni contro i nonconformisti e indurranno gruppi di puritani a organizzare un esodo programmato nel Nuovo Mondo.

John Cotton, secondo padre spirituale

A breve distanza da Alford dove risiedono gli Hutchinson, nella città-mercato di Boston nel Lincolnshire, è attivo in qualità di *teacher* un pastore dall'eccezionale personalità intellettuale e religiosa, John Cotton, che Anne andrà spesso ad ascoltare e che eleggerà a propria guida e modello spirituale.¹⁴ Dopo il padre naturale, è Cotton l'altra rilevante influenza sulla formazione e le scelte di vita di Anne, che vede in lui il perfetto interprete della fede attraverso le scritture e il portavoce di quel patto di grazia (*covenant of grace*) che secondo i puritani è alla base del nuovo rapporto tra Dio e gli uomini stabilito in virtù della rivelazione e del sacrificio del Cristo, a rinnovare l'antico patto delle opere (*covenant of works*) stretto da Dio con Adamo e reso inefficace dal peccato originale.¹⁵ È Cotton a incoraggiare Anne al dibattito religioso, già in Inghilterra e ancor più in Massachussets, dove gli Hutchinson e un folto gruppo di seguaci e simpatizzanti lo raggiungeranno nel 1634, un anno dopo la sua fuga. La migrazione puritana nella giovane America si configura spesso –nei primi tempi eroici della visione di una Città sulla Collina– come esodo di gruppi che si raccolgono intorno a un ministro di tendenza più o meno apertamente nonconformista, come appunto John Cotton.¹⁶

¹⁴ John Cotton (1585-1652), ragazzo prodigio, a 13 anni viene ammesso al Trinity College di Cambridge dove studia per 5 anni, cui seguono 9 anni di teologia all'Emmanuel College, fucina nonconformista e *alma mater* dei maggiori teologi puritani. Ordinato ministro, predica nel Lincolnshire sino al 1632, allorché la persecuzione di Laud lo costringe alla clandestinità. Si imbarca per l'America nel 1633, un anno prima degli Hutchinson, e diventa *teacher* della chiesa di Boston, accanto a John Wilson. Grande intellettuale puritano, è una figura fondante della Nuova Inghilterra e ha lasciato importanti opere in prosa, cfr. Larzer Ziff, *The career of John Cotton. Puritanism and the American experience*, Princeton, Princeton University Press, 1962.

¹⁵ Sul patto di grazia, cfr. John Cotton, *A treatise of the covenant of grace, as it is despensed to the elect seed, effectually unto salvation*, London, Peter Parker, 1671³; David D. Hall, *The faithful shepherd. A history of the New England ministry in the seventeenth century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1972; Norman Pettit, *The heart prepared*, New Haven, Yale University Press, 1966; Michael P. Winship, *Making heretics. Militant protestantism and free grace in Massachussets, 1636-1641*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

¹⁶ David Cressy, *Coming over. Migration and communication between England and New England in the seventeenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Questa migrazione secentesca si collega a ovvie motivazioni di sicurezza riconducibili all'ombra dell'episodica, ma sempre minacciata, persecuzione religiosa, e dei conflitti sociali e politici: tutti elementi che inducono a lasciare l'Inghilterra. Non vanno però sottovalutati altri fattori non meno cogenti, come la spinta a cercare nel Nuovo Mondo un territorio aperto ai traffici commerciali e alla produzione di ricchezza, in una fase della storia inglese che comprende la graduale creazione di un impero coloniale. Nella coppia Hutchinson, l'uno e l'altro movente si combinano, agendo da un lato sull'idealità religiosa di Anne, dall'altro sulle prospettive mercantili del marito. Nel loro caso, la visione della (erigenda) Nuova Canaan evocata nel 1630 da John Winthrop nel discorso *A modell of christian charity* tenuto a bordo della nave *Arbella* diretta in Massachusetts («[...] wee must be knitt together in this worke as one man, wee must entertaine each other in brotherly affection [...] for wee must consider that wee shall be as a City upon a Hill, the eyes of all people are uppon us»)¹⁷ avrebbe potuto configurarsi come una Terra Promessa anche personale, se per Anne non fosse stato impossibile accettare supinamente le imposizioni provenienti dalle gerarchie in formazione nel Massachusetts.

L'abbandono del paese natale e la perdita del contesto sociale in cui gli individui si erano formati e si riconoscevano deve essere stato gravoso per i profughi in Nuova Inghilterra, dove essi vengono a trovarsi in un *howling desert* – come lo definisce Bradford¹⁸ – insidiato da pericoli di ogni tipo. L'asprezza del clima e del mondo naturale, le ombre dei nativi “selvaggi” in agguato ai margini del piccolo cerchio abitativo creato dagli immigrati, la percezione di trovarsi in una radura assediata dalla intatta *wilderness* d'un continente sconosciuto, creano un sottofondo di perenne tensione venata di ansietà e facilmente preda del panico.

In questo contesto ambientale e culturale, il rapporto già intenso che lega Anne al padre spirituale si rafforza e diviene l'asse centrale della sua vita religiosa. Secondo Anne, Cotton è l'autentico inter-

¹⁷ Da *A modell of christian charity*, 1630, in Perry Miller, Thomas H. Johnson (eds), *The puritans. A sourcebook of their writings*, I, New York, Harper Torchbooks, 1963², pp. 198-199. In questa, come nelle successive citazioni da testi secenteschi, si è rispettata l'ortografia delle varie edizioni citate, sia quando esse sono assolutamente conformi all'originale sia quando se ne differenziano in taluni aspetti (come nel caso dei verbali dei due processi Hutchinson, cfr. *AC*, pp. 21-23).

¹⁸ William Bradford, *Of Plymouth plantation*, scritta 1630-46, pubbl. 1856; qui dall'edizione a cura di Harvey Wish, New York, Capricorn Books, 1962.

prete del patto di grazia; non perde occasione per affermarlo, nelle riunioni che tiene in casa propria e a cui partecipano sia donne che uomini,¹⁹ trasgredendo al costume ma anche alle regole fissate da quelle chiese che sarà proprio Cotton a definire “congregazionaliste”, per sottolinearne la natura democratica di governo ecclesiastico e differenziarle rispetto al puritanesimo presbiteriano di marca scozzese.²⁰

John Cotton, comunque, non è esente da sospetti di devianza ideologica; l’alone di irregolarità lo insegue in terra americana, dove la ristretta società locale esercita un forte controllo interno sui nuovi arrivati e dove all’indomani della grande fondazione del 1630 si stanno già sviluppando molteplici e gravi motivi di preoccupazione per la sicurezza della cittadella divina in fase di costruzione. Ci si sente assediati da torme di eretici antinomiani, familisti e anabattisti²¹ che minacciano quel primo embrione di sogno americano. Cotton, però, non sembra voler attraversare la linea sottile che lo differenzia da un credo radicale e, sebbene legato ad Anne Hutchinson da una

¹⁹ Le riunioni (*meetings, conventicles*) che rientreranno nelle incriminazioni del 1637 sono di due tipi, l’uno, misto di uomini e donne, l’altro, di sole donne. Anne crea riunioni di donne, che poi si allargano anche agli uomini, e nasce una seconda serie di riunioni miste, cfr. Winship, *Time and trials*.

²⁰ La *Charter* concessa a Winthrop prescrive che le leggi della colonia non debbano contraddire le leggi inglesi. Nel 1636-38 le autorità del Massachusetts elaborano la prima ossatura di un nuovo sistema giudiziario e legale. Sull’argomento, qui come nell’esame dei processi: George L. Haskins, *Law and authority in early Massachusetts. A study in tradition and design*, Lanham, University Press of America, 1960; Koehler, *A search for power*; Larry D. Eldridge, *A distant heritage. The growth of free speech in early America*, New York, New York University Press, 1994; Norton, *Founding mothers*, pp. 359-400; Kamensky, *Governing the tongue*; Pignataro, *In defiance of the law*, pp. 20-45.

²¹ L’antinomianesimo –in cui gli accusatori contemporanei, primo fra tutti Winthrop, collocano l’intero gruppo hutchinsoniano– è un insieme variegato di correnti religiose riformate cui viene spregiativamente affibbiato tale nome per indicare una posizione avversa all’uso teocratico della legge mosaica (superata dal Nuovo Testamento), e un ripudio delle pratiche pastorali dei ministri puritani, legato alla credenza che la buona condotta di un individuo non possa essere motivo né segno della sua salvezza eterna. Inoltre tutti gli antinomiani pongono un forte accento sul rapporto personale ed esperienziale con il divino inteso come spirituale. La maggior parte dei puritani americani ritengono invece che quando una persona riceve la grazia (*justification*) allora comincerà a vivere una vita da buon cristiano (*santification*) –dove la convinzione dell’esistenza di una chiesa dei *visible saints*. All’interno dell’antinomianesimo, sussistono varianti –la Family of Love, gli anabattisti, eccetera– mentre nella corrente inglese di matrice puritana si ha una tendenza a creare conventicole e adottare la pratica di incontri di preghiera e sermoni privati. David R. Como, *Blown by the spirit. Puritanism and the emergence of an antinomian underground in pre-civil-war England*, Stanford, Stanford University Press, 2004.

spiritualità incentrata sulla presenza dello spirito, rimane ortodosso rispetto alla Bibbia come unica fonte di verità. La sua naturale prudenza lo induce anche a evitare, per quanto possibile, scontri e conflitti aperti. Tuttavia l'establishment ecclesiastico avverte la sua diversità, e il rigido Thomas Shepard²² si incaricherà per primo di sondarlo per accertare quali siano le sue posizioni di dottrina. La linea sfumata e complessa percorsa da Cotton, e i palesi ondeggiamenti nei confronti di Anne, emergono nei due processi, alla fine dei quali Cotton si schiererà con i colpevolisti.

All'interno del dramma dei processi e della doppia condanna subiti da Anne, v'è quindi un sottotesto anch'esso drammatico: la rottura insanabile del rapporto con Cotton che segnerà per Anne il momento di incamminarsi su altre vie, più solitarie e arrischiate, più incerte e totalizzanti. Condannata per sedizione ed eresia, scomunicata ed espulsa dal Massachussets, nel 1638 Anne perderà per sempre l'appoggio spirituale del grande teologo e suadente predicatore e si avventurerà verso una ricerca di tipo integralista in cui le rimarrà accanto soltanto la luce di quello spirito che dinanzi ai suoi giudici aveva coraggiosamente vantato di possedere.

«*Errand into the wilderness*»²³

Nel 1620 i Padri Pellegrini guidati da John Endicott erano sbarcati a Plymouth, legati privatamente nel Mayflower Compact. Nel 1630 un più nutrito nucleo puritano diretto da John Winthrop²⁴ li raggiunge e fonda Boston con una Charter reale (Carta, o Patente) che costituisce autorizzazione e, insieme, cede il diritto di monopolio territoriale al gruppo consorziato. La posizione ufficiale dell'insediamento non è esente da pericoli concreti, poiché la sua esistenza e autonomia dipendono dal sovrano che può confermare o ritirare la Carta. Perciò il Massachussets vive con l'orecchio incollato a quanto accade in Inghilterra, e i suoi governanti si preoccupano di comunicare al pubblico inglese ciò che accade nella giovane America,

²² Per Thomas Shepard, cfr. *God's plot. The paradoxes of puritan piety*, ed. by Michael McGiffert, Amherst, University of Massachussets Press, 1972.

²³ Dal sermone di Samuel Danforth, 1670; poi titolo di Perry Miller, *Errand into the wilderness*, Cambridge, Harvard University Press, 1956, a indicare il senso di missione divina nell'impresa puritana in Nuova Inghilterra.

²⁴ Per John Winthrop, cfr. Edmund S. Morgan, *The puritan dilemma. The story of John Winthrop*, Boston, Little, Brown, 1958; Francis A. Bremer, *John Winthrop, America's forgotten founding father*, New York, Oxford University Press, 2003.

pubblicizzando la propria versione degli eventi e facendo stampare a Londra pamphlet, trattatelli e ogni genere di informazioni e interpretazioni.

Dopo il 1636 la Charter è in bilico, e nel 1638 Carlo I Stuart ha ferma intenzione di ritirarla.

In quegli anni sbarcano in Massachusetts maggiori contingenti di migranti, costretti dalle turbolenze politiche e dalle tendenze sempre più autoritarie e filocattoliche del sovrano. Fra i nuovi arrivi del 1635 ci sono anche il ministro John Wheelwright²⁵ e il gentiluomo Henry Vane,²⁶ che avranno un ruolo di rilievo negli eventi successivi. Nello stesso 1635 Boston condanna e mette al bando, per le sue idee libertarie e democratiche, il ministro separatista Roger Williams, sostenitore della necessità di staccarsi dalla chiesa anglicana, il quale trova rifugio fra gli indiani Narragansett e fonda Providence nell'attuale Rhode Island.

Quando accadono questi fatti si sta formando, grazie ad Anne Hutchinson e intorno all'autorità morale di John Cotton, una schiera di seguaci che sempre più manifestano insofferenza nei confronti dell'*establishment* ecclesiastico, da essi accusato di deviazionismo dottrinario perché predicherebbe non il patto di grazia, bensì l'antico patto delle opere. Anne raccoglie intorno a sé molte persone di varia estrazione sociale –parecchie delle quali donne– attratte dalla sua personalità e dalle attività di dibattito che si svolgono nella sua abitazione. Il malcontento serpeggia e si ingigantisce, fra le preoccupazioni

²⁵ John Wheelwright, ministro nonconformista, giunge dal Lincolnshire con dubbia fama, avendo brillato a Cambridge più per qualità atletiche che per eccellenze accademiche, ed essendo fuggito dall'Inghilterra con accusa di simonia. È cognato di Anne e da lei ritenuto sicuro interprete, dopo Cotton, della dottrina del patto di grazia. Accettato dalle autorità di Boston, è ministro a Mount Wollaston, di dove i sostenitori vorrebbero trasferirlo a Boston come *teacher* al posto di Wilson. (Nel sistema delle chiese congregazionaliste, il ministro *teacher* ha compiti dottrinari, il *pastor*, appunto, pastorali). Epurato e bandito dal Massachusetts, farà poi ammenda e verrà riammesso.

²⁶ Henry Vane spicca nella piccola folla di migranti: giovane rampollo di nobile famiglia vicina a Carlo I, giunto individualmente a Boston, è eletto governatore nel 1636-37. Convinto puritano, si entusiasma alla causa della giovane America e si schiera con gli hutchinsoniani contro il sistema teocratico. Winthrop vede in lui un antagonista e cerca di liberarsene. Rientrato in Inghilterra, Vane avrà un ruolo politico di primo piano nella guerra civile e quindi nel Commonwealth puritano, il che gli otterrà la condanna a morte nel 1662, con la Restaurazione. Alcuni vedono in lui l'obiettivo nascosto della caccia agli antinomiani scatenata da Winthrop; cfr. Winship, *Times and trials*, pp. 59-60. Scriverà le sue memorie, anche della giovane America: Henry Vane, *The retired mans meditations*, London, Printed by Robert White, 1655.

pazioni sempre più accentuate dei leader laici come John Winthrop (primo governatore del Massachusetts, rieletto poi nel 1637), Thomas Dudley (vicegovernatore all'epoca dei processi Hutchinson),²⁷ ed ecclesiastici come John Wilson, Thomas Shepard e Hugh Peters che vedono nelle frange radicali un pericolo per l'ordine della fragile comunità e una minaccia di devianza che conduca verso un anarchismo di tipo anabattista.²⁸

Nel 1636-1637 ricopre la carica di governatore del Massachusetts il giovane Henry Vane, brillante aristocratico di rango, che ha posizioni radicali e sostiene sia Hutchinson sia Wheelwright, osteggiando Winthrop in modo manifesto. La sua presenza costituisce un pericolo politico per lo schieramento di potere che fa capo a Winthrop, dato che egli è in grado di muovere pedine importanti alla corte dello Stuart. Il 1636 è un anno cruciale anche perché vede scoppiare la prima guerra americana contro i nativi, conclusa nel 1637 con il massacro dei Pequot a Mystic, nel Connecticut, e l'implacabile cancellazione della loro nazione, assorbita dai Mohawk.²⁹

Finita la guerra contro i Pequot, inizia la caccia ai contestatori, spregiativamente denominati antinomiani. I ministri stringono il cerchio intorno a Cotton; per placare gli animi, il 20 gennaio 1637 viene indetta una giornata di digiuno e penitenza, turbata però da un incendiario sermone di Wheelwright che attacca i ministri avversari.

A questo punto prendono il via le purghe. In marzo Wheelwright viene arrestato, processato e bandito dal Massachusetts, mentre scoppiano proteste e disordini. Un gruppo di firmatari (tutti

²⁷ Thomas Dudley, padre di Anne Bradstreet, prima e grande poetessa americana, avverso agli hutchinsoniani, è persona decisa e abituata al comando, abile *manager* e politico.

²⁸ John Wilson è ministro della chiesa di Boston (che ha accolto gli Hutchinson), Thomas Shepard a Newtown (oggi Cambridge), Hugh Peters a Salem, dove è succeduto al libertario e popolare Williams. Questi ecclesiastici, insieme ad altri che entrano nella contesa intorno ad Anne, nutrono forti riserve sulle posizioni dottrinarie di Cotton (e seguaci) e reagiscono all'attacco destabilizzante di cui li ha fatti segno Anne; inoltre sostengono il potere forte di Winthrop, attento a non guastare i rapporti con la madrepatria e rivolto all'elaborazione di nuove leggi e regole che già si caratterizzano come americane, riflettendo gli interessi della neonata comunità.

²⁹ Kibbey, *Interpretation of material shapes*, pp. 1-3 e 92-120, muove dallo sterminio dei Pequots per analizzare la "santa" violenza che arde nel mondo puritano. Per un'analisi di questa prima guerra genocida nella storia americana, cfr. Richard Slotkin, *Regeneration through violence. The myth of the American frontier, 1600-1860*, Middletown, Wesleyan University Press, 1973 e Richard Drinnon, *Facing west. The metaphysics of indian-hating and empire-building*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980, che fa un parallelo fra guerra indiana e crisi antinomiana.

maschi, poiché le donne non ne avevano diritto) presenta una petizione in difesa di Wheelwright; i responsabili verranno perseguiti per sedizione e turbativa dell'ordine pubblico. In maggio Winthrop riesce a farsi rieleggere governatore e a coalizzare le forze della conservazione decisa a opporre una ferma intolleranza alle istanze di dissenso che egli presenta come forme di devianza ereticale. John Cotton ed Henry Vane meditano di lasciare il Massachusetts, ma il progetto fallisce, e infine Vane abbandona l'America per non ritornarvi più. Un buon numero di hutchinsoniani vengono epurati e scacciati, altri convinti a recedere dalle loro posizioni e fare pubblica ammenda. Chi non accetta viene invitato ad andarsene dopo aver consegnato le armi.

Seguono ulteriori epurazioni, e in agosto-settembre si riunisce il sinodo degli ecclesiastici del Massachusetts che decide di affrontare innanzitutto John Cotton, al quale viene sottoposto un numero di quesiti cui egli risponde chiarendo il proprio pensiero.³⁰ La tattica appare quella di isolare gli avversari uno a uno, lasciando per ultima Anne, che si ritiene essere al cuore della vicenda e che però va preliminarmente spogliata dei suoi sostenitori. La sorte del Massachusetts appare in balia di forze violentemente contrastanti, e un clima di panico si diffonde a Boston.

Questa è la prima grande crisi affrontata dalla giovane America, e verrà giocata con determinazione dal partito formatosi intorno a Winthrop che intravede il rischio che la nuova società ancora informe vada in frantumi sotto l'urto di tensioni divergenti.

«A woman of a ready wit and bold spirit»³¹

È il novembre del 1637 quando Anne Hutchinson prende la parola in pubblico perché convocata dinanzi alla Corte Generale del Massachusetts, a Newtown (odierna Cambridge).

Il governatore Winthrop ha imbastito una procedura anomala, benché abbia praticato l'avvocatura in Inghilterra: le udienze si svolgono in assenza di giuria e difensore legale, e lui stesso conduce l'interrogatorio sebbene la carica di governatore dovrebbe impedirglielo. Anne non è stata convocata formalmente e per iscritto, come vorrebbe la prassi e come lei farà tosto rilevare.

³⁰ *Sixteene questions of serious and necessary consequence, propounded unto Mr. Cotton [...], together with his answers to each question*, London, Printed by E.P. for Edward Blackmore, 1644.

³¹ Winthrop, *Journal*, nota del 21 ottobre 1636, p. 193.

John Winthrop racconterà il processo civile e quello ecclesiastico, attingendo a verbali coevi, in *A short story of the rise, reign, and ruine of the antinomians* (1644),³² opera polemica volta a dimostrare la colpevolezza del gruppo epurato e le responsabilità della *ring leader* Anne Hutchinson, capofila di un'armata sobillata da Satana e lei stessa segnata da influenze demoniache. Un'ampia trascrizione anonima del processo civile verrà poi pubblicata da Thomas Hutchinson – storico settecentesco e discendente diretto di Anne – in *History of the colony and province of Massachusetts-Bay*.³³ I brani del procedimento civile qui citati provengono da quest'ultimo verbale, ripubblicato in tempi a noi vicini da David Hall.³⁴ Qui di seguito se ne riportano ampi stralci, evidenziando anche graficamente, con delle sottolineature, i punti salienti del dibattito e i momenti critici del confronto serrato fra Anne e i suoi avversari.

Governor Winthrop: Mrs Hutchinson, you are called here as one of those that have troubled the peace of the commonwealth³⁵ and the peace of our churches here; you are known to be a woman that hath had a great share in the promoting and divulging of those opinions that are causes of this trouble, [...] but you have spoken divers things as we have been informed very prejudicial to the honour of the churches and the ministers thereof, and you have maintained a meeting and an assembly in your house that hath been condemned by the general assembly as a thing not tolerable nor comely in the sight of God nor fitting for your sex,³⁶ and notwithstanding that was cried down you have continued the same, therefore we have thought good to send for you to understand how things are, that if you be in an erroneous way we may reduce you³⁷ that so you may become a profitable member here among us, otherwise if you be obstinate in your course that then the court may take such course that you may trouble us no further;

³² Cfr. *AC*, pp. 199-310.

³³ L'opera di Thomas Hutchinson uscì in prima edizione in 3 volumi: I, 1764; II, 1767; III, 1828. Il verbale del processo ad Anne Hutchinson è compreso nel II volume, Boston, printed by Thomas and John Elect, 1767.

³⁴ *AC*, pp. 312-348. Nei verbali ho evidenziato, sottolineandole, le frasi più significative.

³⁵ *Commonwealth* sta per “comunità” nel senso di “entità statale”, ed è vocabolo tipicamente puritano nella sua accezione democratica.

³⁶ Anne è accusata di aver violato le regole di comportamento che governano i ruoli di genere: le donne non possono insegnare e tenere riunioni e dibattiti cui partecipino uomini, ai quali esse sono subordinate.

³⁷ L'espressione usata da Winthrop, *reduce you*, autoritaria e quasi violenta, indica il potere di “ridurre alla ragione” una persona deviante.

therefore I would entreat you to express whether you do not hold and assent in practice to those opinions and factions that have been handled in court already, that is to say, whether you do not justify Mr. Wheelwright's sermon and the petition.

Mrs. Hutchinson: I am called here to answer before you but I hear no things laid to my charge.³⁸

GW: I have told you some already and more I can tell you.

AH: Name one Sir.

GW: Have I not named some already?

AH: What have I said or done?

GW: Why for your doings, this you did harbour and countenance those that are parties in this faction that you have heard of.

AH: That's matter of conscience, Sir.

GW: Your conscience you must keep or it must be kept for you.

AH: Must not I then entertain the saints because I must keep my conscience. [...]

Qui Winthrop, con un condiscendente esempio didattico, interrompe la schermaglia che lo sta mettendo alle corde. L'interrogatorio procede condotto da Anne che pone le domande, sinché Winthrop coglie l'ironia della situazione e perde le staffe, richiamando la sua interlocutrice con un duro attacco patriarcale ma anche sessista:

GW: We do not mean to discourse with those of your sex but only this: you do adhere unto them and do endeavour to set forward this faction and so you dishonour us.

AH: I do acknowledge no such thing neither do I think that I ever put any dishonour upon you.

GW: Why do you keep such a meeting at your house as you do every week upon a set day? [...] I will say that there was no meeting of women alone, but your meeting is of another sort for there are sometimes men among you.³⁹

AH: There was never any man with us. [...] I conceive there lyes a clear rule in Titus, that the elder women should instruct the younger⁴⁰ and then I must have a time wherein I must do it. [...] Do you think it is not lawful for me to teach women and why do you

³⁸ Anne assume un piglio altero e deciso, ponendosi dalla parte di chi interroga. Di fatto ha tecnicamente ragione a contestare la procedura, data l'anomalia della convocazione; Ann Fairfax Withington, Jack Schwartz, *The political trial of Anne Hutchinson*, «The New England Quarterly», 51, 1978, n. 2, pp. 226-240.

³⁹ Le donne non dovevano insegnare agli uomini; ma Anne gioca sull'equivoco della doppia serie di riunioni.

⁴⁰ *Lettera a Tito* 2, 3-5. Anne cita a memoria i testi sacri con evidente prontezza.

call me to teach the court?⁴¹

GW: We do not call you to teach the court but to lay open yourself.⁴²

AH: I desire you that you would then set me down a rule by which I may put them away that come unto me and so have peace in so doing.

GW: You must shew your rule to receive them.

AH: I have done it.

GW: I deny it because I have brought more arguments than you have.

AH: I say, to me it is a rule.

Endicott:⁴³ You say there are some rules unto you. I think there is a contradiction in your own words. What rule for your practice do you bring, only a custom in Boston.

AH: No Sir that was no rule to me but if you look upon the rule in Titus it is a rule to me. If you convince me that it is no rule I shall yield.

GW: You know that there is no rule that crosses another, but that rule crosses that in the Corinthians.⁴⁴ But you must take it in this sense that elder women must instruct the younger about their business and to love their husbands and not to make them to clash.

AH: I do not conceive but that it is meant for some publick times.

GW: Well, have you no more to say but this?

AH: I have said sufficient for my practice.

GW: Your course is not to be suffered for, [...] we find such a course as this to be greatly prejudicial to the state, besides the occasion that it is to seduce many honest persons that are called to those meetings and your opinions being known to be different from the word of God may seduce many simple souls that resort unto you [...].

AH: Sir I do not believe that to be so.

GW: Well, we see how it is we must therefore put it away from you, or restrain you from maintaining this course.

AH: If you have a rule for it from God's word you may.⁴⁵

GW: We are your judges, and not you ours and we must compel you to it.

AH: If it please you by authority to put it down I will freely let you

⁴¹ Qui, come altrove, Anne è addirittura sarcastica.

⁴² Anne viene invitata a confessare il suo errore e redimersi rimettendosi sulla retta via indicata dall'autorità.

⁴³ John Endicott, leader dei Padri Pellegrini, *assistant* nella Corte Generale. Anne rintuzza le accuse sulla base delle sacre scritture, e comunque chiede di venire convinta e non di subire imposizioni.

⁴⁴ *Lettera ai Corinzi* 14, 34-35.

⁴⁵ Anne afferma di non riconoscere autorità ai magistrati se non sia basata sulle scritture. La replica di Winthrop sarà netta e dura, e richiederà Anne al ruolo di soggetta all'autorità di chi la giudica.

for I am subject to your authority. [...]

GW: I would go a little higher with Mrs. Hutchinson. About three years ago we were all in peace. Mrs. Hutchinson from that time she came hath made a disturbance, and some that came over with her in the ship did inform me what she was as soon as she was landed. [...] within half a year after, she had vented divers of her strange opinions and made parties in the country, and at length it comes that Mr. Cotton and Mr. Vane were of her judgement, but Mr. Cotton hath cleared himself that he was not of that mind, but now it appears by this woman's meeting that Mrs. Hutchinson hath so forestalled the minds of many by their resort to her meeting that now she hath a potent party in the country. Now if all these things have endangered us as from that foundation and if she in particular hath disparaged all our ministers in the land that they have preached a covenant of works, and only Mr. Cotton a covenant of grace, why this is not to be suffered, and therefore being driven to the foundation and it being found that Mrs. Hutchinson is she that hath depraved all the ministers and hath been the cause of what is fallen out, why we must take away the foundation and the building will fall.⁴⁶

AH: I pray Sir prove it that I said they preached nothing but a covenant of works. [...]

Deputy Governor Dudley:⁴⁷ If they do not preach a covenant of grace clearly, then they preach a covenant of works.

AH: No Sir, one may preach a covenant of grace more clearly than another, so I said.

D: We are not upon that now but upon position.

AH: Prove this then Sir that you say I said.

D: I [...] ask you this, when the ministers do preach a covenant of works do they preach a way of salvation?

AH: I did not come hither to answer to questions of that sort.

D: Because you would deny the thing.

AH: Ey, but that hath to be proved first.

D: I will make it plain that you did say that the ministers did preach a covenant of works

AH: I deny that. [...]⁴⁸

GW: Only I would add this. It is well discerned to the court that Mrs. Hutchinson can tell when to speak and when to hold her

⁴⁶ Winthrop riassume le incriminazioni e identifica in Anne la radice dei mali che affliggono il Massachusetts. Cotton viene implicato, insieme a Vane; il primo si sarebbe disculpato, mentre sul secondo, ormai assente da Boston, Winthrop preferisce non soffermarsi per motivi di opportunità politica.

⁴⁷ Thomas Dudley, vicegovernatore avverso agli hutchinsoniani, è persona decisa e abituata al comando, abile *manager* e politico.

⁴⁸ La schermaglia continua serrata sino a che Winthrop la interrompe.

tongue. Upon the answering of a question which we desire her thoughts of she desires to be pardoned.

AH: It is one thing for me to come before a public magistracy and there to speak what they would have me to speak and another when a man comes to me in a way of friendship privately there is difference in that.⁴⁹ [...]

A questo punto interviene Hugh Peters, determinato a mettere con le spalle al muro Anne. «This gentlewoman –testimonia Peters– went under suspicion not only from her landing, that she was a woman not only difficult in her opinions, but also of an intemperate spirit». Ben presto erano circolate voci secondo cui i ministri avrebbero predicato un patto delle opere, «and this gentlewoman being as we understood a chief agent», loro, i ministri stessi, l'avevano convocata per una spiegazione; al che «she told me that there was a wide and broad difference between our brother Mr. Cotton and our selves». Richiesta di chiarire dove stesse la differenza, aveva risposto che essi «had not the seal of the spirit».

La testimonianza di Peters viene corroborata da quelle di altri ecclesiastici. In un protratto duello verbale, Anne contesta che tali testimonianze dovrebbero avvenire sotto giuramento. La prima giornata del processo si chiude in un clima di incertezza, con Anne Hutchinson che mantiene le proprie posizioni e respinge le accuse, mentre il governatore conclude, riprendendo il tema del *reducing* così ostico alla fierezza di lei.

La seduta riprende l'indomani. Winthrop ripete che la trasgressione contro le autorità sarebbe testimoniata dagli ecclesiastici che si erano recati a casa dell'accusata per sondare le sue opinioni. Anne, con un repentino mutamento di linea difensiva,⁵⁰ obietta che le testimonianze contro di lei sono inaccettabili perché provengono da persone direttamente interessate, ma Winthrop le ritorce contro l'osservazione, asserendo che quelle stesse persone rappresentano il paese. L'uscita del governatore è forte e significativa, poiché chiama in causa l'entità ancora indistinta della nuova patria americana e fa di Anne una nemica comune, rivelando il sottofondo politico dell'attacco:

⁴⁹ Anne non nega di aver pronunciato giudizi critici sui ministri, se non in privato e nel corso di conversazioni amichevoli.

⁵⁰ Forse nell'intervallo ha avuto dei suggerimenti da persona esperta di legge, come congettura Winship, *Times and trials*, p. 108.

AH: The ministers come in their own cause. Now the Lord hath said that an oath is the end of all controversy; though there be a sufficient number of witnesses yet they are not according to the word, therefore I desire they may speak upon oath. [...] I have since I went home perused some notes out of what Mr. Wilson did then write and I find things not to be as hath been alledged.[...] But they are witnesses of their own cause.
 GW. It is not their cause but the cause of the whole country [...].

Alla fine i ministri accettano di giurare, ma chiedono che siano prima sentiti i testimoni a favore, fra cui lo stesso Cotton, il quale si esprime con prudenza e senza drammatizzare, ma in appoggio ad Anne, indugiando sull'esilità delle differenze fra se stesso e gli altri ministri, tanto magnificate da Anne:

The elders spake that she had spoken some condemning words of their ministry [...] and wherein did we differ? Why she said that they did not hold forth the seal of the spirit as he [Cotton] doth. [...] He preaches the seal of the spirit upon free grace without a work and you upon a work. [...] ...this was the sum of the difference, nor did it seem to be so ill taken as it is. [...] And I must say that I did not find her saying they were under a covenant of works, nor that she said they did preach a covenant of works.

Incalzato da Peters che accusa Anne di credenze erranee, Cotton la difende. La diatriba si fa rovente, e Anne non sopporta più le tirate di Peters, cui infine ribatte, tagliente: «My name is precious and you do affirm a thing which I utterly deny».

Avvertendo che le cose stanno prendendo una brutta piega, Anne cambia bruscamente linea di condotta e decide di aprire lo scrigno della sua esperienza spirituale. Ne segue un emozionante, concitato squarcio confessionale e profetico che offrirà ampi motivi di stigmatizzazione agli avversari e che si configura come racconto di conversione che la porta a riandare alla vita in Inghilterra, inseguendosi in un genere narrativo tipico della spiritualità puritana.⁵¹

AH: If you please to give me leave I shall give you the ground of what I know to be true.

Being much troubled to see the falseness of the constitution of the church of England, I had like to have turned separatist; whereup-

⁵¹ Cfr. Patricia Caldwell, *The puritan conversion narrative. The beginning of American expression*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

on I kept a day of solemn humiliation and pondering of the thing; their scripture was brought unto me –he that denies Jesus Christ to be come in the flesh is antichrist⁵²– This I considered of and in considering found that the papists did not deny him to be come in the flesh, not we did not deny him –who then was antichrist? Was the Turk antichrist only? [...] the Lord was pleased to bring this scripture out of the Hebrews.⁵³ He that denies the testament denies the testator, and in this did open unto me and give me to see that those which did not teach the new covenant had the spirit of antichrist, and upon this he did discover the ministry unto me and ever since I bless the Lord, he hath me see which was the clear ministry and which the wrong. [...] Now if you do condemn me for speaking what in my conscience I know to be truth I must commit myself unto the Lord.

Mr. Nowell:⁵⁴ How do you know that that was the spirit?

AH: How did Abraham know that it was God that bid him offer his son, being a breach of the sixth commandment?

Dudley: By an immediate voice.

AH: So to me by an immediate revelation.⁵⁵

D: How! an immediate revelation.

AH: By the voice of his own spirit to my soul. [...]

The Lord giving me this promise and they [Cotton and Wheelwright] being gone there was none then left that I was able to hear, and could not be at rest but I must come hither. [...] I say upon me then this place in Daniel⁵⁶ was brought unto me and did shew me that though I should meet with affliction yet I am the same God that delivered Daniel out of the lion's den, I will also deliver thee. –Therefore I desire you to look to it, for you see this scripture fulfilled this day and therefore I desire you that as you tender the Lord and the church and commonwealth to consider and look what you do. You have power over my body but the Lord

⁵² *Giovanni* 1, 2-18. Qui Anne si riferisce al patto di grazia che dovrebbe essere alla base della predicazione puritana; chi non lo segue, si configura come separatista e oppositore, cioè anticristo. L'allusione getta un'ombra sui ministri del Massachusetts che secondo gli hutchinsoniani si sarebbero ancora basati sull'antico patto delle opere. L'evocazione dell'anticristo come minaccia tuttora attuale rende palpitante la perorazione di Anne.

⁵³ *Lettera agli ebrei*, 9, 16.

⁵⁴ Increase Nowell di Charlestown, *official* della colonia.

⁵⁵ Sulla drammatica uscita di Anne, cfr. Marilyn J. Westerkamp, *Puritan patriarchy and the problem of revelation*, «The journal of interdisciplinary history», 23, 1993, n. 3, pp. 571-595; Michael G. Ditmore, *A prophetess in her own country. An exegesis of Anne Hutchinson's "immediate revelation"*, «William and Mary Quarterly», 57, 2000, n. 2, pp. 319-392.

⁵⁶ *Daniele* 6, 4,5.

Jesus hath power over my body and soul, and assure yourselves thus much, you do as much as in you lies to put the Lord Jesus Christ from you, and if you go on in this course you begin you will bring a curse upon you and your posterity, and the mouth of the Lord hath spoken it. [...] But now having seen him which is invisible I fear not what man can do unto me.

Dopo che Anne ha affermato di conoscere la verità per rivelazione diretta, profetizzando un intervento divino volto a salvarla, la situazione precipita. Dudley si straccia le vesti e dichiara che le rivelazioni di Anne sono simili a quelle degli anabattisti –cioè sovversive–, Winthrop si dice sicuro che siano ingannevoli –cioè diaboliche⁵⁷– e gli interventi in suo favore di Coddington e pochi altri sono inutili. Winthrop chiude la seduta con una pesante condanna, cui ancora Anne ribatte con una estrema ma vana richiesta di legalità:

GW: Mrs. Hutchinson, the sentence of the court you hear is that you are banished from out of our jurisdiction as being a woman not fit for our society, and are to be imprisoned till the court shall send you away.

AH: I desire to know wherefore I am banished?

GW: Say no more, the court knows wherefore and is satisfied.

Verso il processo ecclesiastico

Tra la fine del processo civile nel novembre 1637 e l'avvio di quello ecclesiastico nel marzo 1638, Anne Hutchinson è agli arresti domiciliari a Roxbury, vicino a Boston. L'inverno è lungo e aspro, e la primavera tarderà a mostrarsi. In Massachusetts il subbuglio politico e civile non si è acquietato e sussistono voci di discordia e correnti di malessere e risentimento contro il governo della colonia (e Winthrop suo leader) per le epurazioni condotte in vari modi. Winthrop e Dudley, preoccupati, reagiscono da un lato inseguendo il seme della protesta ideologica che prospera, dall'altro spegnendo i focolai di rivolta. Per timore di moti popolari, Winthrop addirittura trasferisce l'armeria del Massachusetts da Boston a Newtown e prende in pugno l'esercito, avendo epurato e messo al bando come facinoroso il capitano Underhill, popolare protagonista

⁵⁷ Winthrop le definisce *delusions*, suggerendo un intervento satanico. Tali costanti insinuazioni concorrono a costruire un'immagine di Anne come strumento di Satana.

della campagna contro i Pequots ma aperto sostenitore di Anne Hutchinson.⁵⁸

Al di là del dissenso dottrinale, gli hutchinsoniani appaiono pericolosi perché le loro posizioni minano l'autorità civile della colonia rifiutando la subordinazione ai magistrati –Anne ha infatti dichiarato di dipendere direttamente da Dio, e non dalle autorità civili– e rinfocolando un potenziale sovversivo nel rifiuto del principio della giustificazione dell'individuo attraverso le opere. Infatti, oppongono i ministri, se l'essere umano non si può basare sulle opere per guadagnarsi la santità, quale motivo avrebbe di agire onestamente e obbedire alle leggi? La classe ecclesiastica paventa una folata di libertarismo anarchico quale quello scatenato dall'anabattismo in Germania, e agita tale spauracchio dinanzi agli occhi dei più moderati.

Winthrop, che si è imbarcato per l'America con il sogno della Città sulla Collina, non è disposto ad abdicarvi a causa dell'estremismo di frange radicali: perciò è deciso a spegnere l'incendio che minaccia l'ordine e le nuove, fragili gerarchie.

Durante quei cupi mesi invernali Anne non è totalmente isolata, ma riceve visitatori, e certamente le stanno accanto i famigliari, primo fra tutti il marito William, di cui proprio in quel periodo rimane incinta. Inoltre continua a esporsi in conversazioni con varie persone, che mette a parte di proprie visioni profetiche e nuove articolazioni dottrinarie, fra cui la teoria della mortalità dell'anima, accompagnata dall'idea della sopravvivenza di una entità separata detta *spirit*.⁵⁹

Osservando il comportamento di Anne Hutchinson e ascoltando la sua viva voce, risulta chiaro che non ha un sistema di pensiero coerente in cui si strutturino ordini di teorie, bensì determinati principi desunti da fervide letture scritturali, animati da un'istanza profondissima, incoercibile, a perseguire le proprie idee e scandagliare le proprie incertezze senza farsi piegare da subordinazioni imposte dall'autorità altrui. Non è un caso che negli ultimi anni della sua esistenza, durante l'esilio ad Aquidneck, lei e la famiglia aderiscano ai Seekers, corrente che porta già nel nome l'inquietudine ideologica e che rifiuta di credere alla possibilità di una realizzazione della

⁵⁸ Nel 1638 John Underhill pubblica la sua cronaca della campagna contro i Pequots, *Newes from America, or, A new and experimental discoverie of New England*, London, Printed by I. Dawson for Peter Cole, 1638.

⁵⁹ J. F. Maclear, *Anne Hutchinson and the mortalist heresy*, «The New England Quarterly», 54, 1981, n.1. pp. 74-103.

Città di Dio in terra. Del resto, durante il secondo processo, suo genero Thomas Savidge, nell'intervenire in suo soccorso, spiegherà che «my mother not being accused for any heinous fact but only for opinion and that wherein she desires information and light, [rather] than peremptorely to hold, I cannot consent that the church should proceed yet to admonish her for this.»⁶⁰

Mentre continuano i conflitti sui principi religiosi ma anche sul sistema di governo gestito in modo autoritario da Winthrop e Dudley, i ministri non desistono dal proposito di piegare l'insubordinata Hutchinson e, per giungere a ciò, di riuscire a manipolare John Cotton. I vari pastori e *teachers* più importanti progettano l'azione e alcuni di essi si recano a Roxbury da Anne, ufficialmente per convertirla e ridurla all'obbedienza, di fatto per controllarla e formulare i capi d'accusa. La teocrazia puritana funziona a dovere nei confronti dell'opposizione, poiché per mettere al bando una persona scomoda occorre espellerla dalla chiesa di appartenenza. A marzo è pronta la lista degli errori addebitati alla Hutchinson, talché i responsabili della chiesa di Boston da cui ella proviene – e in primo luogo il ministro Wilson – convengono che bisogna aprire un processo al cospetto della congregazione.

Il secondo atto della vicenda di Anne nel contesto bostoniano inizia il 15 marzo 1638 sotto la direzione del ministro Wilson, assistito dagli *elders* Thomas Leverett e Thomas Oliver. John Cotton siede con gli altri *elders*, e si vedrà affidare buona parte dell'interrogatorio. Anne, in condizioni di salute precarie a causa della gravidanza difficile, probabilmente siede su uno sgabello di fronte ai giudici. Si sa per certo, da fonti coeve, che l'evento attira un grande pubblico e che nell'intera colonia molti ne seguono da lontano lo svolgimento.⁶¹

Di questo processo sono giunte due diverse trascrizioni. Una, anonima e molto riassuntiva, è usata da Winthrop in *A short story*;⁶² l'altra, più particolareggiata e tuttavia lacunosa, è opera di Thomas Kearne, *assistant* presso la corte generale, e ricopiata da Ezra Stiles nel Settecento.⁶³

⁶⁰ *AC*, p. 366.

⁶¹ Come testimoniano le lettere, fra cui una di Margaret, moglie di Winthrop; cfr. Winship, *Making heretics*.

⁶² Winthrop, *A short story*, in *AC*, pp. 199-310.

⁶³ La copia di Stiles – oggi nella Yale University Library – fu pubblicata nei «Proceedings of the Massachusetts Historical Society», series II, vol. IV, October 1888, pp. 159-190, e quindi, con commento, in Charles Francis Adams, *Antinomian-*

«*I thank the Lord I have Light*»⁶⁴

Dopo l'introduzione del rev. Wilson, l'*elder* Leverett espone sedici opinioni erronee attribuite all'accusata che comprendono la credenza nella mortalità dell'anima e vari altri aspetti dottrinari; e chiede che Anne si esprima, riconoscendole o meno come proprie. Anne sembra aver concordato preventivamente una linea difensiva con Cotton ed essere disposta ad ammettere errori dinanzi alla congregazione; tuttavia, nonostante il suo cattivo stato di salute, è ancora battagliera e offre una ritrattazione condizionata:

AH: If this be error than it is mine and I ought to lay it down. If it be truth it is not mine but Christ Jesus and than I am not to lay it downe. But I desire of the church to demand one question. By what rule of the word whan these elders shall come to me in private to desire satisfaction in some points, and do profess in the sight of God that thay did not come to trap me nor insnare me, and now without speaking to me and expressing any unsatisfaction would come to bring it publicly unto the church before thay had privately dealt with me?

Segue un serrato dibattito, completo di citazioni bibliche, sul fatto che l'anima umana sia o meno immortale. La sequenza viene interrotta da Cotton con una punta di esasperazione:

Mr. Cotton: Sister do not shut your eyes against the truth. All these places prove that the soul is immortal.

AH: The spirit is immortal indeed but prove that the soul is. [...] I think the soul to be nothing but light. [...] How do we prove that both soul and body are saved? [...] It is said they are kept blameless to the coming of Jesus Christ not to salvation.

Mr Wilson: I look at this opinion to be dangerous and damnable and to be no less than sadducism and atheism and therefore to be detested.

AH: If error be the thing you intend, then I desire to know what is the error for which I am banished for I am sure this is not, for then there was no expression from me on this. [...]

Mr Cotton: We come to the second point. By the purchase and

ism in the colony of Massachusets Bay, 1636-1638, Boston, The Prince Society, 1894, pp. 285-336. Oggi è reperibile in *AC*, pp. 349-388, da cui sono tratte le citazioni in questo saggio (evidenziazioni mie). Per le convenzioni che regolavano la disciplina delle chiese congregazionaliste, cfr. *AC*, pp. 349-350.

⁶⁴ Esclamazione di Anne; *AC*, p. 359.

redemption of Christ the souls are made immortal though by creation they are mortal. [...]

AH: I do not acknowledge it to be an error but a mistake. I do acknowledge my expression to be erroneous but my judgement was not erroneous, for I held before as you did but could not express it so. [...] I do not think the body that dies shall rise again. [...] I scruple not the resurrection but what body shall rise, it shall rise, that is in Christ we shall rise [...].

Nel dibattito intervengono anche membri della congregazione che cercano di salvare Anne, mentre gli ecclesiastici conficcano un chiodo dopo l'altro nella bara che si sta chiudendo su di lei. Lo stesso Cotton si produce in un lungo ammonimento e quindi si rivolge alle donne, «many of whom I fear have bine too much seduced and led aside by her», ricordando che è ben vero che «some of you have also received much good from the conference of this our sister»: e tuttavia debbono guardarsi da ciò che proviene da lei, poiché «she is but a woman and many unsound and dangerous principles are held by her». Prosegue avvertendo che:

[...] if the resurrection be past than you cannot evade the argument that was pressed upon you [...], that filthy sin of the community of women and all promiscuous and filthy coming together of men and women without distinction or relation of marriage, will necessarily follow. And though I have not heard, neither do I think, you have been unfaythful to your husband in his marriage covenant, yet that will follow upon it [...].

Con questa accusa ingiuriosa Cotton intende dire che nutrendo in sé idee che scardinano l'ordine di subordinazione del sesso femminile a quello maschile, Anne automaticamente peccerebbe di infedeltà contro il proprio consorte non rispettando il *covenant* che la lega a lui.

La prima giornata di udienza si chiude senza che i giochi si siano chiariti. Anne si è dichiarata una peccatrice pentita, ma non ha dimostrato sufficiente ardore in questo ruolo per lei così insolito. Si decide che durante le due settimane di intervallo prima della ripresa Anne sia ospitata da Cotton, affinché egli possa ammorbidire le sue resistenze.

Pare verosimile che Cotton nel far ciò abbia cercato di istruire Anne sulla via da seguire per uscire dalla strettoia in cui si trova: infatti la seconda giornata la vede inizialmente comportarsi con inaudita docilità, e addirittura leggere una ritrattazione dei propri errori

e dichiararsi pentita della profezia di catastrofe già da lei scagliata contro il Massachussets.

Se il processo si fosse fermato qui, Anne Hutchinson ne sarebbe uscita senza danni alla reputazione: ma Wilson fa presente che deve ancora rispondere a Shepard, e lei di rimando ribatte: «If Mr Shepard doth conceive that I had any of these things in my mind [before the trial], he is deceived». Nell'acceso scambio di battute che seguono, Cotton –consapevole di essere tuttora sospettato di eresia– si interpone chiedendo ad Anne: «Sister was there not a time when once you did hold that there was no distinct grace inherent in us but all was in Jesus Christ?» Anne non riesce a piegarsi al suggerimento di Cotton e acconsentire, ma si impunta e risponde di essersi soltanto confusa sulla parola *inherent*, confermandosi così ostinata. Nella ridda di interventi che seguono, spicca per singolare violenza quello di Hugh Peters: «I would commend this to your consideration –dice, rivolto ad Anne– that you have stept out of your place, you have rather been a husband than a wife and a preacher than a hearer; and a magistrate than a subject». ⁶⁵

Da questo punto in poi le cronache non riportano più la voce di Anne. Forse lei tace perché sopraffatta dal malessere, oppure il verbalizzatore non ritiene più utile registrare le sue parole. Dopo una sequela di interventi accusatori, lo stesso Cotton conviene che Anne vada punita. John Wilson pronuncia il verdetto finale:

Forasmuch as you, Mrs. Hutchinson, have highly transgressed and offended and forasmuch as you have so many ways troubled the church with your errors and have drawn away many a poor soul and have upheld your revelations: and forasmuch as you have made a lie, etc., Therefore in the name of our Lord Jesus Christ and in the name of the church [...] I do cast you out and in the name of Christ I do deliver you up to Sathan that you may learn no more to blaspheme to seduce and to lie. And I do account you from this time forth to be a heathen and a publican and so to be held of all the brethren and sisters of this congregation, and of others. Therefore I command you in the name of Christ Jesus

⁶⁵ L'adulterio rimane come una delle più clamorose accuse scagliate contro Anne Hutchinson, cui viene addebitato un peccato di infedeltà derivante dall'aver trasgredito le regole dell'obbedienza patriarcale assumendo, nel dibattito, un ruolo non di competenza femminile che la porta a citare modelli maschili di citazioni dalle scritture. Avrebbe così creato un *gender-switching* spirituale rispetto allo stile della *female piety* comunemente accettata: cfr. Ditmore, *A prophetess in her own country*, p. 373 ss.

and of this church as a leper to withdraw your self out of the congregation; that as formerly you Have despised and contemned the holy ordinances of God and turned your back on them, so you may now have no part in them nor benefit by them.

L'esilio, la morte – e oltre

Dopo le fosche parole di condanna e maledizione, una giovane donna segue Anne e lascia con lei la congregazione: è Mary Dyer, che nel 1660 ritornerà a Boston a testimoniare la sua luce interiore e verrà impiccata come eretica.⁶⁶ Probabilmente altre donne vorrebbero pronunciarsi in appoggio ad Anne, ma la loro costrizione subordinante lo impedisce; soltanto alcune trasgrediscono e vengono perciò punite.⁶⁷

La diaspora finale dissemina un gruppo di epurati nel New Hampshire, con Wheelwright, e un secondo gruppo a fondare New Haven in Connecticut. Un terzo gruppo, gli Hutchinson e simpatizzanti –circa ottanta uomini con le famiglie– vanno ad Aquidneck, nell'isola nella Narragansett Bay a sud di Providence dove oggi sorge Newport, nel territorio amico del Rhode Island protetto da Roger Williams, ove William Hutchinson ha già provveduto a creare una base logistica.

Qui Anne partorisce alla fine dell'estate 1638. La notizia di un parto mostruoso fa il giro della società di allora e rafforza la stigmatizzazione della donna che ormai viene vista come partner di un sodalizio demoniaco.

Nel 1642, dopo la morte di William, preoccupata dalla minaccia di annessione da parte del Massachussets,⁶⁸ Anne abbandona Aquidneck per trasferirsi con la famiglia allargata ai bordi dell'in-

⁶⁶ Mary Dyer era stata assistita da Anne Hutchinson durante un suo precedente parto, quando aveva dato alla luce una creatura mostruosa. Con l'assenso di John Cotton, Anne aveva tenuto nascosto il fatto, ben consapevole che esso avrebbe potuto offrire spunto ad accuse contro entrambe le donne. Dopo la condanna di Anne, Mary Dyer rimase per qualche tempo vicina ad Anne e la seguì nell'esilio ad Aquidneck; dopo la sua morte si associò alla corrente quacchera e ritornò in Massachussets, ma fu arrestata, condannata e impiccata nel 1660, cfr. Vivan, *Caccia alle streghe*, pp. 295-299 (parto mostruoso) e 317-318 (persecuzione e impiccagione); Ead., *La sfida quacchera alla Nuova Inghilterra*, «Studi americani», 19-20, 1974, pp. 8-43.

⁶⁷ Winship, *Times and trials*, pp. 138-140.

⁶⁸ La minaccia ha consistenza reale, tanto è vero che mette in allarme Roger Williams il quale si reca immediatamente a Londra, ritornandone con una Charter che attesta l'indipendenza del Rhode Island.

sediamento olandese, nell'attuale Bronx. Un anno più tardi, l'intero nucleo di inglesi viene sterminato da un'incursione di nativi Wecqueasgeek che, dopo il massacro, incendiano le case e gettano i corpi nel fuoco insieme agli animali da allevamento, simbolo dell'occupazione coloniale delle terre americane.

Nei quattro anni di vita che le sono rimasti dopo i processi, Anne Hutchinson scrive alla Corte Generale del Massachusetts ritrattando la propria ammissione di colpevolezza e reiterando la profezia di catastrofe della colonia, mentre respinge con vivace energia i tentativi di alcuni ministri di recuperarla all'ortodossia. La sua attività di animatrice di dibattito religioso prosegue intensa, creando gruppi misti di uomini e donne; la certezza di essere investita dello spirito è ormai radicata in Anne e viene palesata a tutti, insieme al senso di un destino divino cui si appella nelle sue scelte.⁶⁹

La sua carriera di eretica è stata breve, ma folgorante, transitando come una splendida cometa nel cielo della prima America. I contemporanei hanno visto in lei una persona straordinaria –chi in ammirazione, chi invece in astio feroce– e ne hanno tramandato un'icona di eccezionalità. Le interpretazioni ottocentesche non hanno negato la sua grandezza, pur deprecandone gli aspetti trasgressivi; nel Novecento, gli studiosi l'hanno riscoperta come attrice centrale in un'estrema lotta per il potere in cui Anne è stata vista sotto profili via via diversi, cioè come eroina libertaria, profotemminista, innovatrice religiosa, e altro.

Nel rileggere i verbali dei suoi processi entro la cornice necessaria del tempo e della storia, si rimane colpiti ancor oggi dalla lucidità intellettuale, dal coraggio morale, dalla brillante capacità dialettica di Anne Hutchinson. V'è quasi dell'eroismo nel suo affrontare il duello con degli avversari agguerriti e potenti, insieme a una precisa consapevolezza del proprio valore. E viene fatto di chiedersi, dinanzi alla sua ricchezza intellettuale, quale progetto di rifondazione avrebbe potuto disegnare alla luce di quel Dio da cui si sentiva illuminata.

I suoi mirabili talenti sono quelli di una donna matura e forte animata da un inestinguibile bisogno di ricerca di verità, ma anche consapevole del proprio patrimonio personale di intelligenza e sensibilità, e del proprio diritto etico alla libera scelta. Tali prepotenti fattori travolgono le limitazioni e gli obblighi imposti dal suo essere

⁶⁹ Notizie su Anne Hutchinson giungono regolarmente a Winthrop, il quale le annota nel suo *Journal*.

donna in un'epoca in cui ciò equivale a dover essere una creatura subordinata, e la spingono oltre i confini delle norme, sempre più oltre, non in nome di una rivendicazione femminile e tanto meno femminista –comunque inconcepibile nel suo tempo–, ma fondamentalmente perché dotata di una mente libera e individualista cui non vorrà mai abdicare.⁷⁰ La narrazione della Nuova Inghilterra continua senza di lei, dopo che è stato rafforzato lo stretto rapporto di collaborazione che unisce il potere civile a quello religioso, e dopo che si è vista trionfare una coesione (ottenuta a tutti i costi, in questo caso con la forza) in nome del *manifest destiny* di cui i puritani si sentono investiti. Ai nostri occhi, tuttavia, la sua vicenda rimane rilevante proprio perché dimostra il ruolo centrale del *gender* nel contesto politico e dottrinario della giovane America. Esiliando Anne Hutchinson, il Massachusetts ha zittito tutte le donne, escludendole non solo dal dibattito politico, ma ancor più da quello religioso.⁷¹

La Città sulla Collina di Winthrop e Peters, di Wilson e Dudley –e anche di John Cotton, che accetterà di rinchiudersi in essa e collaborerà attivamente ad erigerla– è troppo angusta per Anne, il cui sogno appare indeterminato e senza confini, ovvero assoluto. Anche il suo stretto rapporto con le sacre scritture, percepibile in ogni passo del racconto giudiziario, è una forma di esegesi infinita, un perenne scandagliare dei testi vissuti come oracolari, ma solo in apparenza apodittici, poiché la loro essenza di fatto si identifica con l'interpretazione che ne danno gli umani.

Abstract: Anne Hutchinson lasciò l'Inghilterra nel 1634 per emigrare nel Massachusetts puritano, dove nel 1637 e 1638 fu processata, condannata, scomunicata ed espulsa come donna insubordinata, deviante e pericolosa. Il suo ruolo intellettuale e politico nell'alba incandescente della prima America viene qui analizzato e discusso ascoltando da presso il racconto che promana dalla voce della stessa Anne Hutchinson attraverso i verbali dei due processi, trascritti dai contemporanei con la fedeltà letterale che era tipica del puritanesimo americano. La drammatica controversia che ebbe al centro la presa di parola di questa donna segnò la prima grande crisi della neonata società coloniale –la cosiddetta crisi antinomiana– e ne

⁷⁰ Sacvan Bercovitch ha così sintetizzato il caso Hutchinson, collegandolo alla vena antinomiana riscontrabile nel trascendentalismo: «The Puritans banished Anne Hutchinson [...] because she set her private revelation above the public errand. The controversy foreshadows the fundamentally opposed concepts of greatness in Emerson and Carlyle. Emerson's hero, like Mather's Winthrop, derives his greatness from the enterprise he represents. [...] Emerson posed the severely ethical code of the true American», cfr. Bercovitch, *The puritan origins*, pp. 174-175.

⁷¹ Cheryl C. Smith, *Out of her place. Anne Hutchinson and the dislocation of power in New World politics*, «The Journal of American Culture», 29, 2006, n. 4, pp. 437-453.

determinò gli sviluppi futuri, indirizzandoli verso un sistema di potere politico su basi teocratiche.

Anne Hutchinson moved from England to Boston, Massachusetts in 1634 where in 1637 and 1638 was tried for insubordination, and finally convicted, excommunicated and expelled as a deviant and dangerous woman tainted with antinomian ideas. Her intellectual and political role had a special relevance in the burning history of early puritan America. Itala Vivan's essay analyses this figure –who was variously discussed and appreciated through past centuries– on the basis of a rich bibliography, but more especially going back to listen to Anne's very voice as it resonates in the detailed accounts of her examination, reported verbatim by contemporary records.

Keywords: Hutchinson Anne, Nuova Inghilterra, Seicento americano, puritanesimo, antinomiani, patto di grazia, Hutchinson Anne; New England, early America, puritanism, antinomians, Covenant of Grace, Hutchinson Anne.

Biodata: Itala Vivan è professore ordinario di *Studi Culturali e Postcoloniali*, già alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Milano. Formatasi come comparatista in atenei statunitensi, ha studiato il puritanesimo analizzando i grandi processi per eresia e devianza nella prima America. Specialista di studi postcoloniali, ha fatto ricerca sui rapporti fra letteratura, storia e società, e in anni più recenti ha osservato criticamente il ruolo dei musei culturali nelle società contemporanee.

Professor of *Cultural and Postcolonial Studies*, formerly at the School of Political Science, University of Milano. She specialised in *Comparative Studies* in the US, analysed dissent and deviance in the context of early America. She has researched and written in the field of postcolonial studies, and on the relationships between literature, history and society. In recent years she has observed the role of cultural museums in contemporary societies (itala.vivan@unimi.it).

MARINA CAFFIERO

*I sottili confini tra tolleranza e intolleranza.
Dispense matrimoniali e matrimoni “misti” come strumenti
di controllo e di integrazione delle minoranze a Roma in età moderna*

Per affrontare il discorso relativo alle dinamiche dell'integrazione e dell'esclusione delle minoranze prenderò le mosse da quella ebraica. Dopo la bolla *Cum nimis absurdum* del 1555, con cui papa Paolo IV Carafa istituiva a Roma e nel suo Stato il ghetto, vale a dire la separazione anche fisica tra la società maggioritaria cristiana e la minoranza ebraica, molti furono i decreti che si susseguirono per ribadire per tutta l'età moderna la necessità di dividere gli ebrei dai cristiani e di impedire ogni forma di comunicazione e di scambio tra i due gruppi. Gli ebrei erano considerati pericolosi –“nemici interni”– e occorreva separarli e anche distinguerli, con l'invenzione di diversi strumenti per identificarli (il segno giallo), isolarli (le mura del ghetto) e perfino cacciarli (espulsioni). Il timore era che la diversità ebraica, perturbante e minacciosa, potesse produrre una contaminazione, fisica e spirituale, dei cristiani.¹

Se nella realtà della vita sociale la separazione non era affatto osservata, né dagli ebrei né dai cristiani, che presentano un ampio ventaglio di comportamenti flessibili e liberi, ciò non significava però tolleranza o fine della conflittualità e dell'esclusione, anche perché la normativa antiebraica restava valida ed era particolarmente dura nei casi di “conversazione” o peggio di rapporti amicali o affettivi. In realtà, a ben vedere, anche le vicende di comportamenti vietati, che conosciamo perché finite davanti ai tribunali ecclesiastici come quel-

¹ Per la normativa antiebraica volta alla separazione tra ebrei e cristiani rinvio a Marina Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra libri proibiti, eresia e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012.

lo dell’Inquisizione romana, confermano la capacità, istituzionale, ma anche sociale, del controllo e del disciplinamento e la volontà di assimilazione totale del diverso: attraverso la conversione al cattolicesimo che ne sanciva la scomparsa, o attraverso la sua discriminazione finché rimaneva diverso.

Le unioni tra ebrei e cristiani erano proibitissime in età moderna, sia sul piano del matrimonio sia su quello delle relazioni sessuali. All’interno di una vita sociale fatta di relazioni e contatti avveniva tuttavia molto spesso che i maschi ebrei riuscissero a sedurre le donne cattoliche con regali e promesse, in particolare prospettando loro una posizione economica migliore o una improbabile loro conversione al cristianesimo. Sovente si verificavano situazioni, condannate sia dalle autorità cristiane che da quelle ebraiche, che configuravano delle unioni, delle convivenze stabili o perfino una sorta di “matrimonio”: situazioni in quell’epoca impensabili su cui gravavano pene gravissime, fino alla condanna a morte. I crimini sessuali – come l’adulterio, il concubinato, la bigamia, la sodomia –, pur costituendo reati di misto foro, cioè di competenza sia del giudice ecclesiastico che di quello secolare, quando coinvolgevano ebrei e cristiani, e dunque delicate questioni di fede, non potevano che ricadere nella sfera giurisdizionale ecclesiastica e dell’Inquisizione in particolare.²

Il concubinato era un reato grave in generale e ancora più grave se commesso da una coppia mista. Nel caso di ebrei e cristiani il commercio carnale, considerato un pesante delitto già dal diritto romano e dal diritto canonico almeno dal IV Concilio Lateranense (1215), per molti giuristi, come il celebre penalista Prospero Farinacci (1544-1618), era passibile di pena capitale.³ Ovviamente, il matrimonio tra cristiani e ebrei non era ammesso. La normativa tridentina, sempre ribadita e poi precisata nel Settecento da Be-

² Sul concubinato, si veda Lucia Ferrante, “Consensus concubinarius”: un’invenzione giuridica per il principe?, in Silvana Seidel Menchi, Diego Quagliani (a cura di), *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII secolo)*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 107-132, che tratta del passaggio da una visione ecclesiastica medievale indulgente della convivenza *more uxorio*, considerata quasi una sorta di “presunzione di matrimonio”, a un atteggiamento più rigoroso assunto a partire dalla fine del Cinquecento e dalle norme tridentine sul matrimonio che finirono per assimilare il concubinato al meretricio, e lo resero delitto perseguibile dai tribunali ecclesiastici. Sullo stupro, nello stesso volume, cfr. Daniela Lombardi, *Il reato di stupro tra foro ecclesiastico e foro secolare*, pp. 351-382. Sulle competenze dell’Inquisizione, Caffiero, *Legami pericolosi*, pp. 224-227.

³ Sul delitto di commercio carnale tra ebrei e cristiani, Caffiero, *Legami pericolosi*, pp. 227-237 e la punizione prevista specie se aggravato da *contemptus fidei* da parte dell’ebreo –cioè da atti blasfemi e da convivenza continua.

nedetto XIV, considerava invalide e nulle per la *disparitas cultus* le unioni tra un battezzato/a e un non battezzato/a.⁴ È dunque anche tra cristiani e musulmani.⁵

Nonostante queste limitazioni pesanti, le indagini sulle conversioni al cattolicesimo di ebrei e musulmani hanno messo in evidenza situazioni qualificabili come matrimoni “misti”. Infatti all’interno della definizione di “misto”, se non canonicamente certo storicamente, possono rientrare le unioni sacramentali, assai ben viste e anzi incoraggiate, tra infedeli convertiti e cristiani originari. Pur costituendo unioni di persone appartenenti alla stessa fede, sia pure con tempi e modi diversi di aggregazione religiosa, anch’esse risultano però quali connubi problematici per le diversità originarie, culturali in senso lato, e etniche, e per le conseguenze che potevano comportare. Non va dimenticato, peraltro, che il cosiddetto “privilegio paolino” permetteva, in linea di principio, a un convertito di restare a convivere con il coniuge che non aveva aderito al battesimo, purché *sine iniuria Creatoris*, vale a dire senza dare scandalo e con il consenso, da parte del coniuge restato nella sua fede originaria, di battezzare gli eventuali figli.⁶

⁴ Su queste complesse questioni matrimoniali e sull’impedimento della *disparitas cultus* intervenne Benedetto XIV con una importante costituzione, *Singulare nobis*, del 1749, in cui ribadiva che la disparità di culto tra cristiano e infedele, cioè fra un battezzato e un non battezzato, rendeva il matrimonio nullo, mentre quello tra due battezzati di cui uno cattolico e l’altro “eretico” era illecito, ma valido. Sui matrimoni misti e sulle convivenze tra musulmani e cristiani, cfr. Marina Caffiero, *Per una storia comparativa: l’Inquisizione romana nei confronti di ebrei e musulmani in età moderna*, in *A dieci anni dall’apertura dell’Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell’Inquisizione*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2011, pp. 497-518; Ermanno Orlando, *Matrimoni misti nel basso medioevo tra diritto, prassi e giurisprudenza* e Cecilia Cristellon, *Matrimoni misti in Europa in età moderna*, ambedue in Simona Marchesini (a cura di), *Atti del convegno Matrimoni Misti: una via per l’integrazione tra i popoli* (Verona-Trento 1-2 dicembre 2011), Verona, Alterias, 2012, rispettivamente alle pp. 201-218 e 219-228. Cfr. ora Cecilia Cristellon (a cura di), *Mixed Marriages in Europe 1300-1900 the Politics and Practices of Religious Plurality*, London, Ashgate Publishing, 2015.

⁵ Marina Caffiero, *L’Inquisizione romana e i musulmani: le questioni dei matrimoni misti*, «Cromohos», 2009, n. 14, pp. 1-10.

⁶ Sul privilegio paolino, mi limito a rinviare a André Bride, *Privilege paulin*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII, 1, Paris, Letouzey et Ané, 1936, pp. 400-416 e Paolo Palazzini, *Privilegio paolino*, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano, Ente per l’Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1953, coll. 49-56. Il privilegio paolino, ancora in vigore (nel nuovo codice di diritto canonico ai can. 1143-1150), riguarda le cause di scioglimento del vincolo matrimoniale ed è così denominato perché trae origine dalla lettera di S. Paolo 1 Cor. 7, 12-16. In base ad esso, i matrimoni legittimi sono sciolti, in *favore della fede* (il *favor fidei*, che,

Si configurava in tal caso una situazione di convivenza e di vero e proprio matrimonio tra coniugi di fede diversa, difficile da incontrare nelle fonti e in ogni modo ancora tutta da studiare per quanto riguarda l'unione convertito/infedele. Ma anche nel caso di unioni tra un convertito e un cristiano originario o in cui entrambi i coniugi fossero convertiti, la consapevolezza della loro diversità originaria e il timore che potesse causare cedimenti religiosi tra gli sposi, magari con la tentazione per questi ultimi di tornare alla fede abbandonata o di introdurre nel *ménage* familiare comportamenti sincretici e non totalmente ortodossi, inducevano le autorità ecclesiastiche cattoliche a complesse e severe modalità di controllo della nuova coppia. È, ad esempio, ciò che avveniva a Roma, dove entrambi i coniugi erano obbligati a frequentare la confraternita di S. Giovanni per i neofiti e a seguirne le attività di predicazione e di catechesi, esattamente le stesse a cui erano sottoposti e obbligati gli ebrei: il che ci dimostra, nel caso dei convertiti e perfino dei cristiani originari, quanto le autorità ecclesiastiche continuassero a "monitorare" la nuova coppia e i loro figli per evitare qualsiasi rischio di giudaizzazione.⁷ È dunque possibile far rientrare anche questo tipo di unioni all'interno delle diverse tipologie di "matrimoni misti".

È un dato acquisito che il fenomeno delle conversioni di ebrei e musulmani consenta di entrare all'interno di un fitto e fluido tessuto di frontiere, culturali e simboliche, materiali e immateriali, in cui le ostilità e le tensioni convivono però con le relazioni, i riconoscimenti reciproci e i tentativi spesso riusciti di integrazione e perfino di assimilazione.⁸ Analogamente, anche la problematica dei matrimoni misti nati dalla conversione di uno dei coniugi o dal matrimonio del convertito/a con un/a cristiano/a originario/a, ci può spingere e

nel dubbio, prevale sul *favor matrimonii*) quando uno dei coniugi, sposatosi senza essere battezzato, successivamente riceve il battesimo e l'altro coniuge si rifiuta di continuare la convivenza o non voglia coabitare pacificamente, "senza offesa del Creatore" (*sine iniuria Creatoris*). In tal caso la "parte" battezzata, interpellata l'altra "parte" per conoscere la sua eventuale disponibilità al battesimo o almeno alla pacifica convivenza, ove l'esito sia negativo, acquista il diritto di contrarre un nuovo matrimonio con altra parte cattolica *in favorem fidei*, ed eventualmente, per grave causa e con dispensa del vescovo, anche con una parte non cattolica, battezzata o non.

⁷ Su questa confraternita dei neofiti, sconosciuta fino a tempi recenti, Marina Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2009³, pp. 316-325.

⁸ Marina Caffiero, *Eine neue Identität. Konversions und Assimilationsszenarien von Juden und Muslimen*, in Ricarda Matheus, Elisabeth Oy-Marra, Kaus Pietschmann (eds), *Barocke Bekehrungen. Konversionszenarien im Rom der Frühen Neuzeit*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2013, pp. 21-44.

aiutare ad avanzare sul medesimo terreno di analisi per individuare caratteri e modalità complesse della percezione dell'altro e del diverso e comportamenti di contaminazione che possono giungere fino all'assorbimento da parte della società dei nuovi soggetti, come ha messo in evidenza il citato convegno internazionale *Matrimoni misti, una via per l'integrazione dei popoli*.⁹ Quello che al giorno d'oggi è non dico impensabile, ma assai poco praticato e in ogni modo vissuto con gravissime difficoltà, come leggiamo nella cronaca quotidiana, secoli fa, in età moderna, era invece frequente. I matrimoni misti costituivano di fatto, se non di diritto, strumenti di integrazione, economica, sociale e di cittadinanza, di scavalco di frontiere e potrebbero essere intesi come mediatori di valori quali la libertà di coscienza, la tolleranza, la convivenza e la solidarietà che dovrebbero stare alle fondamenta dell'Europa di oggi.

Per altro verso, però, tali unioni costituivano anche una espressione di intolleranza, in quanto erano una modalità efficace di cancellazione, e dunque di non accettazione, della diversità da eliminare attraverso la conversione –più o meno forzata– di uno dei coniugi e l'educazione cristiana dei figli della coppia (specie se la convertita era la madre). Nel caso di matrimoni tra cristiani originari e convertiti, ma anche in quello di unioni tra fedeli che permanevano nelle differenti fedi (ad esempio, tra cattolici e protestanti), il matrimonio, in qualunque modo fosse stipulato, rendeva più facile l'assimilazione entro il gruppo maggioritario. Sicuramente esso creava tra i coniugi particolari rapporti. Non si tratta, infatti, di casi interessanti solo sul piano giuridico e canonico, ma di scelte di relazioni tra individui, emotive e perfino affettive. In ogni modo, è evidente che l'assimilazione, oltre a tentare di cancellare ogni identità originaria passando per la conversione, non implicava affatto una piena tolleranza del mondo "altro", ma una sorta di "tolleranza repressiva".¹⁰ Si tratta insomma di processi in cui l'intolleranza religiosa appare più strisciante, sottile e meno evidente, ma pur sempre attiva. Ciò è tanto più interessante e ricco di implicazioni sul piano dell'analisi delle relazioni interpersonali e comunitarie se si considera che l'Europa di età moderna si caratterizza per l'intensa mobilità dei suoi abitanti, ampiamente riscontrabile nel caso dei matrimoni. Assai ricco di informazioni in questo senso è, per Roma, il fondo delle

⁹ Cfr. nota 4.

¹⁰ Herbert Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore jr, Herbert Marcuse, *Critica della tolleranza. I mascheramenti della repressione*, tr. it. Torino, Einaudi, 1968, pp. 77-105 e ora Milano-Udine, Mimesis, 2011.

Posizioni matrimoniali conservato nell'Archivio Storico del Vicariato di Roma.¹¹ Vi compaiono uomini e donne dai diversi mestieri e dalla diversa professione religiosa che spesso concludono la loro vita errabonda con l'arrivo nell'Urbe e la conversione. Ad essa segue in genere un matrimonio. Perché la città rappresentava la meta per tanti non romani che aspiravano al battesimo? L'approdo romano costituiva spesso infatti l'ultima tappa dei percorsi biografici e di lunghe peregrinazioni e fermate.

Si veniva a Roma per battezzarsi per molti motivi, materiali e immateriali. Sicuramente per l'assistenza e i privilegi che la città offriva ai convertiti, di cui i forestieri che vi arrivavano erano ben informati, ma anche sicuramente per il ruolo simbolico rilevante che assumeva il battesimo impartito a Roma quando avveniva per una reale spinta spirituale. Naturalmente, è difficile stabilire se la scelta di aderire a una nuova fede fosse successiva all'arrivo a Roma o se viceversa il trasferimento fosse finalizzato alla conversione. Le autorità ecclesiastiche spingevano i nuovi arrivati a integrarsi nella comunità cattolica attraverso l'immissione nel mercato nuziale e un matrimonio a sua volta poteva essere garanzia di stabilità e del carattere definitivo della conversione. Esiste dunque un nesso stretto tra mobilità e conversione e tra conversione/battesimo e matrimonio. Spesso, infatti, il battesimo precede di pochi giorni il matrimonio, ma anche quando il battesimo era stato impartito altrove, il matrimonio si celebrava a Roma, forse per la consapevolezza della usuale facilità

¹¹ Dalle suppliche matrimoniali indirizzate al cardinale Vicario di Roma e conservate nel fondo *Posizioni matrimoniali* emerge con evidenza l'alto tasso di mobilità, anche femminile: cfr. Elisabetta Picchiotti, "L'oratrice unilissima devotamente l'espone". *Le suppliche matrimoniali*, in Marina Caffiero, Manola Ida Venzo (a cura di), *Scritture di donne. La memoria restituita*, Roma, Viella, 2007, pp. 313-325. Sulla mobilità in Europa e nel Mediterraneo la bibliografia è vasta. Mi limito a ricordare Laurence Fontaine, *Gli studi sulla mobilità in Europa nell'età moderna. Problemi e prospettive di ricerca*, «Quaderni storici», 1996, n. 93, pp. 739-756 e gli studi contenuti in Simonetta Cavaciocchi (a cura di), *Le migrazioni in Europa, secoli XIII-XVIII*, Firenze, Le Monnier, 1994; Claudia Moatti (éd.), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, Rome, École Française de Rome, 2004 e Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser; Christophe Pébarthe (éds.), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Bordeaux, Ausonius, 2009. Molti gli studi sulla mobilità transatlantica e verso le Americhe: mi limito a citare per i temi che interessano Gregorio Salinero (ed.), *Mezclado y sospechoso. Movilidad e indentidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2005. Sulla mobilità femminile si vedano i contributi in Dinora Corsi (a cura di), *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, Roma, Viella, 1999 e Adriana Valerio, Maria Luisa Silvestre (a cura di), *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

nella concessione delle licenze e delle dispense matrimoniali. Roma diviene così il luogo delle nozze dei neofiti.¹²

In ogni modo, si giungeva a Roma come alla tappa decisiva del viaggio, metaforico oppure reale, di conversione, e di conseguenza del percorso materiale incominciato a partire dai vari approdi del Mediterraneo, dell’Africa, dell’Europa del Nord e dell’Est. E vale la pena di notare come, diversamente da quanto in genere si ritiene, la mobilità non fosse in Europa un fenomeno esclusivamente maschile perché anche la capacità di spostamento delle donne risulta in misura notevole dalla documentazione. Analogamente, anche per quest’ultime risulta la connessione tra conversione e mobilità, sia nel senso che il mutamento di religione costituiva una forte spinta alla migrazione, sia nel senso contrario, per cui era spesso la mobilità a indurre alla conversione. Esempi disinvolti di donne che vagabondavano per l’Europa, cambiando identità, nome, coniuge e anche fede non erano affatto infrequenti, come emerge dalle fonti.¹³

Cambiare fede, cambiare coniuge

Nella documentazione dell’Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede compaiono numerosi dossier relativi alla richieste di dispense matrimoniali avanzate da ebrei o ebree e da musulmani/e convertiti allo scopo di potersi unire in matrimonio con cristiane o cristiani, nonostante fossero sposati in precedenza con correligionari.¹⁴ Si trattava in genere di casi in cui non era possibile ritrovare il primo coniuge per chiedergli la disponibilità al battesimo o alla convivenza (*interpellazione*). Secondo il privilegio paolino, il diritto canonico consentiva infatti un nuovo matrimonio al/alla

¹² Cfr. Donatella Battaglia, *Matrimoni “misti”. Benedetto XIV legislatore del talamo nuziale*, tesi di laurea magistrale discussa nell’anno accademico 2007-2008, Università di Roma “La Sapienza”: qui sono stati esaminati un centinaio di matrimoni tra convertiti e cristiani originari per gli anni 1740-1758 sulla base delle *Posizioni matrimoniali* dell’Archivio Storico del Vicariato di Roma.

¹³ Rinvio, per esempi in proposito, alle vicende femminili ricostruite nel capitolo intitolato *Unioni proibite e mutamenti di identità* di Caffiero, *Legami pericolosi*, pp. 215-266.

¹⁴ Presso l’Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (da ora in avanti ACDF), S.O. St. St., M5-m si trovano diverse richieste, soprattutto di donne: le dispense furono tutte concesse. Ma le domande si trovano sparse anche in altri fondi dell’Archivio. Spesso le autorità romane, prima di concedere la dispensa, imponevano agli inquisitori locali di affiggere il documento dell’*interpellazione* del coniuge nel ghetto e in pubblici luoghi della città e persino in diverse città per tre mesi.

convertito/a già coniugato/a solo nel caso in cui i precedenti sposi non volessero convertirsi e seguire l'altro/a.

Come avveniva sempre nelle vicende di conversione al cattolicesimo di uno di due coniugi “infedeli” –ebrei o musulmani–, occorreva dunque innanzi tutto interpellare l'altro circa la sua volontà di convertirsi anche lui, oppure di convivere con il/la coniuge *sine iniuria Creatoris*, vale a dire accettandone e rispettandone la nuova condizione. La legislazione ecclesiastica infatti prevedeva, nel caso di conversione di un solo coniuge ebreo o “infedele” che volesse risposarsi con un/una cattolico/a, la presentazione al coniuge non convertito di una citazione nella quale si prefiggeva un termine – in genere un mese– entro il quale egli avrebbe dovuto dichiarare se volesse o no convertirsi e tornare a vivere con il coniuge, mantenendo così il matrimonio dopo un nuovo rito nuziale cattolico. Trascorsi i tempi prefissati senza aver ottenuto la dichiarazione del coniuge non convertito o avendone ricevuto un rifiuto, si emanava il decreto che rendeva libero quello battezzato di risposarsi nella nuova fede.¹⁵ Quando invece il coniuge fosse stato irraggiungibile e lontano o se ne presumesse la morte, quello convertito chiedeva la dispensa matrimoniale e procedeva alle nuove nozze. Così, secondo la dottrina canonica e in base al privilegio paolino, il matrimonio tra battezzato/a e non battezzato/a poteva essere sciolto. Era questa l'unica forma di divorzio ammessa nel mondo cattolico –a parte gli annullamenti rotali– su cui varrebbe la pena di riflettere. Il sacramento del battesimo, che era la “porta” di tutti gli altri sacramenti, elemento fondatore e performativo della identità cristiana, conteneva in sé il potere di annullare un contratto di matrimonio di per sé valido e riconosciuto.¹⁶

La questione della richiesta di dispensa nel caso di impossibilità di interpellare il coniuge, lontano o forse morto, riguardava soprattutto le donne in quanto in genere erano i mariti ad allontanarsi per lavoro o perché in guerra o ancora perché rapiti e fatti schiavi. In ogni modo, in conseguenza della forte mobilità riscontrabile in Europa –e fuori Europa– nell'età moderna, i fenomeni di emigra-

¹⁵ Cfr. Caffiero, *Battesimi forzati*, p. 308. Un caso famoso e clamoroso di divorzio di convertito dalla moglie ebrea, verificatosi nella Francia di metà Settecento, fu quello dell'ebreo alsaziano Baruch Levi, cfr. anche Ead., *Religione e modernità*, pp. 201-202 e bibliografia citata.

¹⁶ Per una discussione sul battesimo rinvio a Adriano Prosperi (a cura di), *Salvezza delle anime disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale di Pisa, 2006.

zione e di mobilità, pur riguardando anche le donne, concernevano in primo luogo gli uomini.¹⁷

Interpellare il coniuge era necessario sia per evitare i reati gravissimi di bigamia e addirittura di adulterio, entrambi in sospetto di eresia per ingiuria nei confronti del sacramento del matrimonio, sia per restituire la liberà all'altro affinché potesse risposarsi.¹⁸ Se il coniuge non convertito accettava di rimanere con il/la neofita, consentendogli di seguire la nuova fede, il matrimonio continuava. In questo caso si sarebbe trattato di un vero matrimonio misto, di cui però non ho trovato ancora traccia tra ebrei (al contrario di quanto ho riscontrato per i musulmani). Se il coniuge non convertito rifiutava la convivenza, l'altro restava libero di sposarsi e il secondo matrimonio non costituiva bigamia.

Nel caso che il coniuge fosse irreperibile e dunque fosse impossibile consegnargli la citazione relativa al suo consenso, era dunque necessaria la dispensa per contrarre nuovo matrimonio e per evitare l'accusa di poligamia o adulterio. Per le ebreiche la questione era ancora più seria e complicata. In caso di irreperibilità del marito, per motivi di lavoro o per fughe dovute a motivazioni le più diverse, mentre lo sposo poteva costruirsi una nuova vita altrove e lontano, senza paura di essere perseguito e senza dare più notizie, le mogli erano schiacciate da una doppia difficoltà: non soltanto all'interno del mondo ebraico, se non ricevevano dal marito il *ghet* – il libello del ripudio – che consentiva loro di risposarsi, ma anche all'interno del mondo cristiano se, una volta convertite, non riuscivano ad avere alcuna notizia del marito.

Nel mondo ebraico esisteva dunque una forma di divorzio codificato, ma che implicava la consegna del libello; talvolta i mariti ebrei premurosi e preoccupati della sorte delle spose, prima di partire per lunghi viaggi, consegnavano loro documenti di ripudio “a tempo” che, nel caso di ritorno, non sarebbero stati validi, ma che avrebbero consentito alle mogli di risposarsi se fossero morti o scomparsi. Era dunque plausibile e frequente che una donna rimasta sola in ghetto, per abbandono o perfino per decesso del marito irreperibile, senza aver ricevuto il libello di ripudio, e dunque esposta a po-

¹⁷ Sulla mobilità femminile, oltre ai testi citati a nota 10, cfr. Eric R. Dursteler, *Renegade Women. Gender, identity, and boundaries in the early modern Mediterranean*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2011.

¹⁸ Sul significato canonistico del termine bigamia e sulla punizione, Giuliano Marchetto, “*Primus fuit Lamech*”. *La bigamia tra irregolarità e delitto nella dottrina di diritto comune*, in Seidel Menchi, Quagliioni (a cura di), *Trasgressioni*, pp. 43-105.

vertà e maldicenze e impossibilitata a contrarre una nuova unione, scegliesse la conversione come forma di autotutela.¹⁹ Ma, una volta entrate nel mondo cristiano e intenzionate a rimaritarsi, emergeva un'ulteriore difficoltà: dal momento che la consegna del libello di ripudio era proibita dalle autorità cristiane in quanto pratica ebraica, queste donne dovevano dimostrare o che il marito era morto o che non era raggiungibile sì da chiedergli di rispondere all'*interpellazione*. In alcuni casi si inventavano scomparse o morti in mondi lontani, con testimoni improvvisati; in altri si chiedevano le dispense; in tutti le autorità cristiane, interessate a promuovere la celebrazione dei matrimoni cristiani delle neoconvertite per vincolarle maggiormente alla nuova fede, chiudevano un occhio ed erano tolleranti ed assai duttili. Obiettivo costante della religione cattolica, la conversione costituiva infatti una finalità prioritaria che finiva per cancellare eventuali colpe commesse prima del matrimonio: bigamia, concubinato, falsificazione della propria identità o della sorte del coniuge, uso del matrimonio per acquisire uno status e una stabilità sociali, cioè una condizione riconosciuta sia presso la comunità originaria che presso i cristiani.²⁰ Anche la violenza maritale giustificava la fuga da casa e poteva costituire un valido motivo di allontanamento e perfino di separazione, che però non giustificava certo la bigamia o l'adulterio.

La concessione di dispense alle convertite che volevano risposarsi con un cristiano fu assai larga, perfino in casi dubbi o controversi come poteva essere quello di una neofita che chiedeva la dispensa per poter sposare un neofito. Esisteva infatti il divieto che i convertiti si coniugassero tra di loro, a meno che non fossero già sposati prima della conversione dato che la loro unione veniva ratificata nella nuova fede. La legislazione ecclesiastica proibiva i matrimoni tra neofiti per scongiurare eventuali e concreti rischi di giudaizzazione provenienti dalla convivenza di due ex infedeli, e incoraggiava invece quelli tra convertiti e cristiani originari, per stimolare l'assimilazione e l'integrazione dei primi nella nuova società di appartenenza, specie dopo la nascita di figli, automaticamente cristiani. Il divieto di matrimonio tra neofiti differenziava molto la situazione cattolica ita-

¹⁹ In un documento conservato presso ACDF, S.O, St, St. M5-m, si legge la vicenda, del 1678, di una ebrea di Venezia ripudiata con il *ghet* dal marito ebreo di cui si dice che «dovunque egli si porta prende moglie, e quando vuol partire la ripudia». La donna, una volta convertita, chiese la licenza di sposare un cristiano che le fu accordata non solo per l'irreperibilità, ma anche considerati i trascorsi del primo marito (ma non certo perché le era stato dato il libello di ripudio).

²⁰ Caffiero, *Legami pericolosi*, p. 246 ss.

liana da quella di altri Stati europei, pure cattolici, dove i discendenti degli ebrei convertiti non solo non erano scoraggiati dalle autorità locali a unirsi tra di loro, ma erano essi stessi a preferire matrimoni all'interno del gruppo. Era una tendenza favorita dalle istituzioni e dagli stessi soggetti che se da un lato rendeva impossibile l'integrazione, dall'altro consentiva alla coppia di esibire la propria identità minoritaria e l'appartenenza a una specifica comunità, data la difficoltà dell'assimilazione.²¹ In questo senso, la situazione italiana integrava attraverso il matrimonio e non perpetuava la condizione di minoranza, di differenza e di esclusione, come avveniva altrove. Il divieto dei matrimoni tra neofiti perciò porta a riflettere sulla pratica non endogamica dei convertiti in Italia e a Roma, che si discostava da quella in uso nel mondo ebraico di provenienza, caratterizzato dall'endogamia; al contrario, a somiglianza delle pratiche e degli usi del mondo cristiano a cui si erano aggregati, i convertiti italiani non rientravano in un sistema di endogamia, ma di esogamia. Ne consegue che acquisissero fin dalla somministrazione del battesimo una mentalità diversa, disposta all'integrazione, mentre d'altro canto non costituire un gruppo chiuso facilitava la loro accettazione esterna, sia pure non totale.²² Si può così avanzare l'ipotesi che in Italia la tradizione di favorire la conversione sia stata paradossalmente tanto strumento di intolleranza quanto anche di accettazione, assimilazione e integrazione; diversamente da quanto avvenne, ad esempio, in Germania dove, soprattutto nell'Ottocento, questo ruolo assimilatorio del battesimo non ebbe luogo e dunque il processo di integrazione fu più difficile e anzi perpetuò l'esclusione con le drammatiche conseguenze che conosciamo.²³

I mariti ebrei ostinati

Nel 1691 la neofita veneziana Angela Bonetti si rivolse alla Congregazione della Inquisizione romana con un memoriale in cui chiedeva la dispensa che le serviva ad unirsi in matrimonio con Pietro

²¹ Come a Maiorca: cfr. Enriques Porqueres i Gené, *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque (1435-1750)*, Paris, Kimé, 1995. Anche a Venezia si verificarono casi di matrimoni tra neofiti: Giuseppina Minchella, *Frontiere aperte. Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia*, Roma, Viella, 2014, p. 59.

²² Sulle contraddizioni dell'assimilazione, Zygmunt Bauman, *Visti di uscita e biglietti di entrata. Paradossi dell'assimilazione ebraica*, Firenze, Giuntina, 2014 (ed. or. 1988).

²³ *Ibidem*.

Fedele, anche lui neofita. Angela raccontava di essersi recata con due figli a Roma, alla Casa dei catecumeni, per diventare cristiana insieme a loro e che li avevano ricevuto il battesimo. Tuttavia, subito dopo, il marito Giuseppe Rossi era venuto anche lui a Roma e si era presentato alla Casa «facendo grave strepito» e chiedendo di poter parlare alla moglie, con l'evidente scopo di farla desistere. Naturalmente non gli fu permesso di vederla e anzi, poiché si rifiutava di consegnare il terzo figlio Giacob, che pure era stato offerto dalla madre alla fede cristiana, il rettore della Casa si recò personalmente in ghetto per chiedere a Giuseppe se volesse seguire la moglie e i figli nella «vera» religione. Ma questi rispose chiaramente di non voler abbandonare «la sua legge mosaica» e di non voler imitare la moglie, rifiutandosi inoltre di consegnare il figlio Giacob, asserendo che era fuggito. Sospettato di aver avuto parte nella scomparsa del figlio, fu incarcerato, ma poiché persisteva «nella sua ostinazione» fu rimesso in libertà e non se ne seppe più nulla. Dopo varie ricerche, il Vicario generale di Ancona comunicò che Giuseppe era fuggito con il figlio Giacob in Turchia. In conseguenza di questi fatti, da lei attestati in una scrittura consegnata al rettore della Casa, Angela chiedeva all'Inquisizione la licenza di potersi maritare con Pietro Fedele e di essere dispensata dall'obbligo di far un'altra *interpellazione* giudiziale al marito, dal momento che questi si trovava lontano, in Levante. Inoltre asseriva che era noto, per pubblica voce e per le deposizioni di testimoni di fronte al notaio, il suo stato libero, mantenuto per tutto il tempo in cui aveva dimorato a Roma.

La Congregazione discusse la questione se fosse sufficiente la prima *interpellazione* fatta al coniuge affinché dichiarasse se volesse seguire la moglie nella nuova fede o se invece fosse necessario interpellarlo una seconda volta per sapere se volesse coabitare con la donna *sine iniuria Creatoris*, come era richiesto dalla legge canonica. Si discusse anche il punto per cui, data l'impossibilità di fare la seconda citazione giudiziaria a causa della fuga del marito in Levante, potesse bastare solo la prima, benché fattagli in maniera extragiudiziale dal rettore. Dopo aver esaminato diversi precedenti che confortavano la loro decisione, i consultori decisero a favore della concessione della dispensa senza necessità di ulteriore consultazione del marito ebreo, la cui irriducibilità del resto era stata ampiamente verificata. La decisione fu formalizzata nel 1695. Dopo quattro anni di attesa Angela poteva dunque sposare Pietro Fedele e liberarsi per sempre del marito ostinato.

Diversi sono gli elementi da notare. Innanzi tutto, la conferma della tendenza a recarsi a Roma per ricevere il battesimo, ed even-

tualmente sposarsi, di cui si è detto sopra. Inoltre va rilevato che in Congregazione non si parlò per nulla di quello che avrebbe dovuto costituire il primo impedimento a quel matrimonio: il fatto cioè che si trattasse di due neofiti, dal momento che la normativa impediva l'unione di due ebrei convertiti. Tale elemento sembra passare in secondo piano rispetto alla questione della dispensa e conferma quanto fosse ritenuta importante la stipula del matrimonio. In terzo luogo, come dimostrano i numerosi casi contenuti nel dossier inquisitoriale,²⁴ va considerata la facilità con cui erano concesse sia la dispensa *ab interpellatione juridica coniugis*, sia la possibilità di contrarre un altro matrimonio quando la richiedente asseriva –falsamente o meno– di non essere in grado di presentare la sua richiesta al coniuge lontano, introvabile o forse morto. Si trattava di una vera e propria forma di divorzio, l'unica consentita dal diritto canonico, come si è detto: di qui l'attenzione delle autorità ecclesiastiche a queste vicende.

E infatti, il dato che diverse richieste giungessero a Roma da altre località dimostra come esse fossero considerate delicate e di rilievo, tanto da dover essere decise in ultima istanza dall'Inquisizione romana. Questa funzionava da istanza di controllo e di discussione collegiale del singolo caso, ma alla fine la dispensa veniva quasi sempre concessa. Il matrimonio dei convertiti si conferma perciò come strumento di vigilanza, di disciplina e insieme di assimilazione delle minoranze. Inserire un'ebrea convertita nel mercato matrimoniale, accettandone il divorzio dal primo marito, dunque la rottura di un legame valido e inoppugnabile sul piano del diritto naturale, significava garantirne l'assorbimento nel tessuto cristiano, soprattutto dopo la nascita di eventuali figli, anche a scapito della dottrina dell'indissolubilità del matrimonio. Va notato anche il fatto che nella richiesta di tali dispense prevalgono numericamente le donne, in quanto –come si è già rilevato– erano soprattutto que-

²⁴ Molti casi di richiesta da parte di convertite di avere licenza di risposarsi con un cristiano, come quello di Angela Bonetti, sono reperibili in ACDF, S.O, St. St., M5-m, cc. non numerate. Nel 1721 fu discusso il caso di Bianca, neofita di Venezia, il cui marito Abramo Aboaf aveva rifiutato di seguirla nella nuova fede e, dicendo di non voler sapere più niente di lei, era fuggito da Venezia alla volta del Levante senza più farsi trovare. Bianca, volendosi rimaritare con un cattolico, chiese allora a Roma di poter sostituire l'atto dell'*interpellazione* del marito con una citazione affissa alle porte del ghetto di Venezia. I cardinali acconsentirono e decisero che, trascorsi i termini, il Patriarca di Venezia permettesse "il divorzio" e il nuovo matrimonio; in questo archivio altre richieste di dispense da Livorno 1705 e Venezia 1678.

ste a subire situazioni di abbandono. Va comunque ribadito che il motore della richiesta di un secondo matrimonio è pur sempre la conversione.

Alcune vicende relative alla concessione delle dispense erano conseguenze di conversioni drammatiche, tali da disgregare la famiglia: come fu il caso di Maria Teresa Salucci, nell’ebraismo Ester Medoro, ventiquattrenne di Livorno coniugata con Angelo Velletri, ebreo romano, dal quale aveva avuto due figli, uno di sei e l’altro di tre anni. Nel 1704 per motivi che ignoriamo, Ester si battezzò e volle offrire i due figli alla fede cattolica. Ma mentre il più piccolo fu battezzato, nonostante fosse vivo il padre detentore della *patria potestas* che, secondo le leggi vigenti a Livorno, si poteva opporre con successo fino ai tredici anni del figlio, il maggiore non si trovava perché evidentemente era stato fatto fuggire. Nonostante che l’Arcivescovo di Pisa, titolare anche di Livorno, facesse incarcerare il padre per indurlo a restituire il figlio trafugato, questi negò ogni coinvolgimento e fu liberato dietro pagamento di una multa e l’assicurazione di fare il possibile per ritrovare il bambino e “restituirlo” alla Chiesa entro quattro mesi. Naturalmente, una volta libero, il padre ebreo fuggì in paesi stranieri, probabilmente raggiungendo il primogenito. La madre, oramai cristiana, essendole offerta l’opportunità di maritarsi con un cristiano, ciò che –scriveva abilmente nella supplica– le avrebbe permesso di «maggiormente confermarsi nella fede cattolica», chiedeva la dispensa dall’*interpellazione* del marito ebreo, oramai irraggiungibile. I consultori romani la concessero, previa però l’affissione del documento in vari luoghi di Livorno e di altre città sedi di comunità ebraiche.²⁵

Si tratta di una vicenda che può dar luogo a diverse considerazioni, a cui accenno solo brevemente. Ad esempio, sembra legittima l’ipotesi che tra la donna e il cristiano aspirante marito esistesse già da prima della conversione una relazione e che il battesimo dovesse risolvere la delicata situazione. Vanno anche rilevate sia l’astuta argomentazione della donna sulla funzione di “conferma” nella nuova fede svolta dal matrimonio –e in effetti era proprio quanto si aspettavano le autorità ecclesiastiche– sia la strategia comune ai padri ebrei in questi casi, fatta di nascondimento dei figli e di fuga all’estero: una strategia che peraltro poteva essere stata concordata con la ex moglie, a cui rimaneva l’altro figlio. Ma tutti questi aspetti della vicenda sembravano sfuggire ai consultori che comunque non avevano alcun

²⁵ *Ibidem*, cc. non numerate.

interesse a farli emergere rispetto all'assoluta centralità del battesimo e dell'integrazione.

Non solo ebrei

A richiedere le dispense matrimoniali non erano solo donne né solamente ebrei convertiti. La tendenza delle inquisizioni periferiche a ricorrere a Roma per decidere la concessione delle dispense matrimoniali senza interpellare il coniuge, è dimostrata anche nel caso in cui a chiederle fossero dei musulmani neofiti. Mi soffermerò brevemente su due casi che mettono in scena il rapporto fra musulmani e cristiani in materia di dispense matrimoniali: due casi che possono far ipotizzare come le istituzioni della Chiesa di Roma tendessero ad assimilare le due minoranze, pur nella loro diversità e consuetudine di rapporti, adottando uno sguardo e soluzioni simili nei confronti di entrambi i gruppi.

Tra i documenti del Sant'Uffizio emerge una vicenda relativa a un "turco", dunque a un musulmano. Nel 1684 Giuseppe Leonardo Antonio, da Alessandria in Egitto, «olim Turca», aveva inviato un memoriale alla Sacra Congregazione in cui raccontava di non essere mai stato sposato, ma di avere convissuto con una fanciulla turca sposata e ripudiata dal marito, da cui alla fine era ritornata. Chiedeva di potersi sposare a Roma, dove ora si trovava, con una cattolica. Cardinali e consultori del Sant'Uffizio deliberarono che dovesse avere una dispensa perché la fanciulla turca andava considerata come una vera moglie e doveva essere interpellata. Fu consultato, «per maggiore sicurezza» il pontefice in persona, che concesse subito la dispensa, dal momento che la donna era irraggiungibile.²⁶ Il papa era allora Innocenzo XI Odescalchi, promotore proprio in quegli anni della Lega Santa impegnata a bloccare l'avanzata dei turchi nei territori imperiali asburgici, come avvenne nell'assedio di Vienna del 1683.

L'interesse nei confronti della conversione dei musulmani era in quel periodo assai alto, come dimostra un'altra vicenda nella quale il nuovo matrimonio venne concesso anche solamente supponendo il rifiuto del coniuge rimasto nella vecchia fede. Nel 1718 il vescovo della città spagnola di Cadice scrisse a Roma per sapere come doveva comportarsi in una situazione particolare. Raccontava che molti schiavi infedeli, turchi e anche neri, cresciuti nella religione maomettana i primi, nella gentilità i secondi, giunti a Cadice attraverso

²⁶ *Ibidem*, cc. non numerate.

le vie del commercio schiavistico avevano abbracciato la fede cattolica e ottenuto il battesimo. Essi avevano tutti lasciato nei loro lontani paesi delle mogli ma, volendo contrarre un nuovo matrimonio con donne cattoliche, non erano in grado di interpellare le prime secondo il privilegio paolino, per sapere se volessero o no seguirli nella nuova fede, data l'enorme distanza che oramai li separava; né d'altro canto erano in grado, essendo tutti poveri schiavi, di procurarsi la dispensa pagandone i costi. Venne incaricato di fornire un parere il consultore Giuseppe Maria Baldrati, frate minore conventuale, e già inquisitore a Treviso, Siena e Firenze, il quale ricordava innanzi tutto quanto stabiliva il diritto canonico: il matrimonio tra infedeli era valido e legittimo non in quanto sacramento, ma come contratto naturale. Sempre per diritto di natura tali matrimoni erano indissolubili e di conseguenza neppure il battesimo di uno dei coniugi poteva scioglierlo. Soltanto se il coniuge infedele, interpellato in materia, avesse rifiutato sia di seguire nella nuova fede il coniuge convertito, sia di coabitare con lui, pur senza convertirsi ma *sine iniuria Creatoris*, il matrimonio poteva sciogliersi e il convertito risposarsi secondo il dettato paolino. Nel caso in questione era praticamente certo che le mogli infedeli – ammesso che fossero raggiungibili – non avrebbero accettato di raggiungere i mariti in una lontana terra cristiana e di coabitare con loro. Dunque, affermava il consultore, la dispensa si poteva concedere. Il pontefice aderì al parere, concedendo sia la dispensa dall'*interpellazione* sia che fosse data gratuitamente, dato lo stato di povertà dei richiedenti.

I consultori, alla ricerca di precedenti in base ai quali decidere, fecero emergere una serie di vicende simili, in cui il comportamento tenuto era sempre quello di concedere le dispense in vista di un nuovo matrimonio. Veniamo così a conoscere la vicenda di una maomettana neofita, originaria di Faenza, che nel 1696 chiese lo scioglimento del matrimonio con un turco oramai irraggiungibile per sposare un cristiano. Risalendo indietro nel tempo viene riportata la decisione analoga a favore di un persiano, addirittura poligamo in patria, emessa nel 1604.²⁷

La dispensa per Mariana apostata e bigama

A conclusione di queste pagine dedicate ai labili confini fra tolleranza e intolleranza e fra integrazione ed esclusione – e alla dif-

²⁷ *Ibidem*, cc. non numerate.

ferente prospettiva da cui si può guardare a questi concetti e alle pratiche che ne definiscono gli usi e le funzioni nei diversi contesti storici e in relazione ai diversi soggetti coinvolti–, concluderò l'analisi delle dispense matrimoniali richieste per contrarre un secondo matrimonio, e regolarmente concesse in vista dell'inserimento del convertito nella comunità maggioritaria, con la storia straordinaria e significativa di Mariana. Si trattava di un'ebrea polacca che, fingendosi cristiana, si faceva chiamare Maria e che aveva sposato un cattolico, per essere poi smascherata come ebrea, già coniugata con un ebreo. Questa vicenda, finita davanti al Sant'Uffizio romano nel 1624, non solo rappresenta in maniera emblematica la complessità dei ruoli femminili in età moderna (la mobilità, la bigamia, il cambiamento di fede, la finzione religiosa, il battesimo, l'apostasia, il concubinato, il mutamento di nome), ma condensa in sé tutte le tappe dei mutamenti di identità che stanno dietro alla richiesta delle dispense matrimoniali per contrarre un nuovo matrimonio con altro coniuge e che rivelano la volontà e la capacità di integrazione.²⁸ D'altro canto, essa ribadisce l'importanza che le istituzioni ecclesiastiche davano al matrimonio dei convertiti per la sua funzione di consolidamento e di inserimento sociale e religioso. Quel che va notato è che se da un lato le due identità –ebrea e cristiana– della donna, a lungo finte e dichiarate a seconda delle circostanze, convivevano in lei fino al punto di farle praticare entrambe le fedi con i rispettivi riti, apparentemente senza troppi problemi di coscienza, di identità e di appartenenza, è anche vero che la decisione delle istituzioni ecclesiastiche romane fu guidata dalla necessità prioritaria di privilegiare la conversione: ossessione e obiettivo costanti nel tempo della religione cattolica che finiva per cancellare le colpe, anche gravi, in cui Maria/Mariana era caduta. La donna aveva dichiarato abilmente di avere ricevuto il battesimo e di avere saputo che il primo marito ebreo, Aron, era morto da tempo, senza aggiungere altri particolari. Si trattava allora soltanto di stabilire la validità del secondo matrimonio contratto con il cristiano. Alla Congregazione del Sant'Uffizio non interessava di appurare chi fosse in realtà Maria/Mariana, e si contentava di fingere di credere alla sua narrazione per ribadire la sua identità cristiana ottenuta attraverso la conversione. Ciò che insomma interessava a un atteggiamento che

²⁸ Sulla complessa vicenda di Mariana /Maria de Fiore, ebrea polacca coniugata con un cristiano, cristiana apostata e bigama, Caffiero, *Legami pericolosi*, pp. 246-254.

possiamo definire di elasticità e di accomodamento alla realtà delle cose, senza troppo irrigidimenti teorici e ideologici, non erano né la bigamia, né il concubinato né la possibile apostasia di una cristiana che spesso si era finta ebrea. Il problema era un altro, ed era quello della validità del secondo matrimonio e di come ristabilire una coppia "normale" di coniugi cristiani, nonostante tutte le disavventure di una donna inquieta, ma suscettibile di rientrare nella normalità. Così, a questo punto l'interesse della Congregazione, per decidere della sorte di Maria/Mariana, si concentrò sul suo doppio matrimonio e sull'interrogativo se la donna andasse restituita al marito cristiano, nonostante il matrimonio contratto prima del battesimo con l'ebreo Aron, di cui tuttavia non si sapeva con certezza se fosse vivo o morto. Come avveniva sempre nel caso di conversione al cattolicesimo di uno di due coniugi infedeli, occorreva innanzi tutto fare ricerche per sapere se Aron fosse ancora vivo e, nel caso che lo fosse, andava interpellato sulla sua volontà di convertirsi anche lui, oppure di convivere con Maria *sine iniuria Creatoris*, vale a dire accettandone e rispettandone la nuova condizione.

Nessuno sapeva che fine avesse fatto Aron, né se fosse vivo e dove eventualmente si trovasse. Tuttavia, basandosi sulle dichiarazioni, naturalmente molto interessate, della donna, ma prese per buone dai giudici per analoghi anche se diversi motivi di interesse nonostante le tante menzogne da lei raccontate, il tribunale ritenne che Aron non poteva essere trovato né interpellato per sapere da lui se volesse convertirsi o almeno convivere con la moglie divenuta cristiana; si decise perciò di concedere a Maria la dispensa di vivere con il marito cristiano. L'unico vero problema della complessa vicenda si era dunque ridotto al matrimonio di un'ebrea convertita con un cristiano, avvenuto senza aver interpellato la volontà del primo coniuge ebreo. Il fatto poi che l'incartamento su Maria/Mariana si trovi nel fondo qui esaminato, dedicato alle dispense matrimoniali richieste da donne e uomini convertiti, ebrei e musulmani, che intendevano sposarsi con un/a cristiano/a, ma che non riuscivano a trovare il coniuge restato nella fede originaria a cui consegnare la citazione, conferma questa ipotesi. Non erano dunque né il concubinato né la bigamia gli aspetti preoccupanti. Quello che interessava era ristabilire una situazione di legalità e un matrimonio legittimo e assimilatore. E a questo punto poco importava se Maria aveva fatto passare tanto tempo prima di chiedere la dispensa, vivendo nel frattempo nel peccato di bigamia.

Abstract: Il saggio intende presentare un aspetto poco conosciuto della storia del matrimonio in Antico Regime: la concessione da parte dell’Inquisizione romana di dispense matrimoniali a donne delle minoranze –ebree o musulmane– che una volta convertite al cristianesimo chiedevano di potersi risposare con un cristiano, ottenendo una sorta di divorzio dal primo marito. La concessione larga delle dispense dimostra che tali matrimoni costituivano di fatto strumenti di integrazione, economica, sociale e di cittadinanza dei convertiti. Il matrimonio rendeva più facile l’assimilazione entro il gruppo maggioritario. Per altro verso, però, tali unioni costituivano anche una espressione di intolleranza, in quanto erano una modalità efficace di cancellazione, e dunque di mancata accettazione, della diversità attraverso la conversione –più o meno forzata– di uno dei coniugi e l’educazione cristiana dei figli della coppia (specie se la convertita era la madre). L’assimilazione, oltre a tentare di cancellare ogni identità originaria passando per la conversione, non implicava affatto una piena tolleranza del mondo “altro”, ma una sorta di “tolleranza repressiva”. Si tratta insomma di processi in cui l’intolleranza religiosa appare più strisciante, sottile e meno evidente, ma pur sempre attiva.

This paper aims to deal with an unknown side of the history of marriage in Ancien Régime: the grant of marriage dispensations offered by the Roman Inquisition to the women belonging to minorities –jewish or muslim. This people after their conversion to christian religion asked for a permission to re-marry with a Christian. They, in this way, had to obtain a kind of divorce from the first husband. The facility to obtain the grant shows that these marriages worked as instruments of integration an assimilation of the women in the majority group. But on the other side the assimilation aimed to delete the original identity with the conversion. It did not involve a full tolerance of the “other”, but a sort of “repressive tolerance”: the religious intolerance appeared to be less evident but not less strong.

Keywords: dispense matrimoniali, matrimoni misti, conversioni, assimilazione, tolleranza repressiva; marriage dispensations, mixed marriages, conversion, assimilation, repressive tolerance.

Biodata: Marina Caffiero è professore ordinario di *Storia Moderna* nella Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Roma “La Sapienza”, Dipartimento di Storia, culture e religioni. Le principali aree tematiche della sua ricerca riguardano la storia sociale e culturale dell’Europa moderna, nei secoli XVI-XIX, con particolare attenzione alle problematiche relative ai rapporti tra politica e religione, alla storia delle minoranze religiose e alla *gender history*. Da ultimo le sue ricerche si sono concentrate sulla storia dell’Inquisizione romana, tra Cinque e Ottocento, e sulle relazioni tra ebrei e cristiani a in Italia.

Marina Caffiero is full professor of *Modern History* at the University of Rome “La Sapienza”, Department of History, Cultures and Religions. Her research interests are mainly devoted to the social and cultural history of modern Europe (XVI-XIX centuries), with particular attention to the relation between politics and religion, the history of religious minorities, and gender history. More recently, her research has focused on the history of the Roman Inquisition between the sixteenth and the nineteenth centuries, and on the relationships between Jews and Christians in Italy (marina.caffiero@uniroma1.it).