

2022-2023

n u m e r o

18/19

S
d
D

Storia delle Donne

Storia delle Donne

Comitato Scientifico

Mónica Bolufer (Universidad de Valencia)
Rita Calabrese (Università di Palermo)
Nuria Calduch-Benages (Pontificia Università Gregoriana-Roma)
Marina Caffiero (Università di Roma “La Sapienza”)
María Teresa Clavo Sebastián (Universidad de Barcelona)
Giovanna Fiume (Università di Palermo)
Laura Guidi (Università “Federico II”, Napoli)
Hildegard Elisabeth Keller (Universität Zürich)
Simona Marino (Università “Federico II”, Napoli)
Marina Montesano (Università di Messina)
Silvia Montiglio (John Hopkins University)
Isabel Morant (Universidad de Valencia)
Laurence Moulinier (Université Lyon 2)
Ángela Muñoz Fernández (Universidad de Castilla-La Mancha)
Maura Palazzi (Università di Ferrara)
Gianna Pomata (John Hopkins University, Baltimore)
Maria Grazia Profeti (Università di Firenze)
Camilla Russel (Università di Newcastle, Australia)
Olga Ruiz Morell (Universidad de Granada)
Lorraine Slomp Giron (Universidade de Caxias do Sul-RS, Brasil)
Elvira Valleri (Liceo Scientifico Statale “N. Rodolico”, Firenze)
Perry Willson (University of Dundee)

STORIA DELLE DONNE

rivista **18-19**/ 2022-2023

Limes, Limites

Storia delle Donne Rivista Annuale

Direttrici

Dinora Corsi, Università di Firenze
Isabella Gagliardi, Università di Firenze

Redazione

Marta Baiardi (Universität Basel), Anna Beltrametti (Università di Pavia), Sara Cabibbo (Università Roma Tre), Isabella Gagliardi (Università di Firenze), Elisa Giunchi (Università di Milano), Ida Gilda Mastrorosa (Università di Firenze), Patrizia Pinotti (Università di Pavia), Chiara Vangelista (Università di Genova), Milka Ventura (Università di Firenze), Itala Vivian (Università di Milano).

Direttrice responsabile

Dinora Corsi

Indirizzo corrispondenza

Dinora Corsi - Storia delle donne
via Antonio Scialoja, 66
50136 - Firenze
e-mail: dinora.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 2023 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com>

Indice

Limes, Limites

CHIARA VANGELISTA, ITALA VIVAN, *Editoriale* 5

Presente...

EMANUELA FORNARI, *Il limes e le identità intersezionali. Metafore spaziali della soggettività* 17

PAOLA ZACCARIA, *Disgregare la territorializzazione dei generi: femminismi di colore anni 1980 e intersezionalità* 29

ELENA DELL'AGNESE, *Blurring interspecific boundaries: antropocentrismo e discorso controegemonico nelle vignette umoristiche di Charles Schultz, Gary Larson e Dan Piraro* 53

LIDIA DE MICHELIS, *Lampedusa tra necropolitica e immaginario mitico di trasformazione* 71

IVANA ACOCELLA, *Sfide quotidiane delle giovani musulmane italiane in qualità di “testimoni di una terra di confine”* 95

MARIA VANY OLIVEIRA FREITAS, *A cidade “na palma da mão”: experiências de mulheres em situação de rua em São Paulo* 113

MAUREEN MATTHEWS, MARGARET SIMMONS, LORNA TURNBULL, MYRA TAIT, Naanaaba'amii: *In the footsteps of others* 139

Tra Presente e Passato

ATHALYA BRENNER-IDAN, *I am Rahab, the Broad* 165

PAOLA GOVONI, *Liminali in sé. Studi delle donne, natura e scienza* 185

Passato

RITA DEGL'INNOCENTI PIERINI, *Oltre i confini della domus: Giulia maggiore e altre donne romane negli spazi urbani e in viaggio* 205

CLARA FOSSATI, *Travestimenti femminili nella commedia latina del Quattrocento* 223

GABRIELLA ZARRI, *La clausura tridentina: protezione, separazione e interrelazione* 237

STEFANIA ARCARA, *Profetesse e predicatrici itineranti nell'Inghilterra rivoluzionaria* 261

FRANCESCA FERRANDO, *Vivere ai margini. Accattonaggio, frode e furto sulle strade di Genova in antico regime* 279

NADIA BOZ, *Abitare il limes. Le donne ambulanti della Valcellina* 295

CAMILLA CATTARULLA, *Invisibili ma presenti: le domestiche in Argentina fra storia e immaginario (XIX-XXI secolo)* 313

Oltre il Tema

Dinora Corsi, *Per Chiara Frugoni* 329

Editoriale

Limes, Limites

Līmēs (plurale *līmītes*) è una parola antica che a partire dall'età romana imperiale è venuta accumulando un fascio di significati che, trasformandosi nel corso del tempo, si sono diramati in molti ambiti dell'agire, sino a giungere all'oggi. Via traversa, ciglione, bordo, linea e zona di confine, pietra miliare, mèta, differenza, intervallo, baluardo, bastione: un vocabolo polivalente, ma sempre relativo al bordo, al limitare, all'interstizio, all'intervallo, all'attraversamento obliquo d'uno spazio determinato e al suo sfondamento.

Questo doppio fascicolo monografico di «Storia delle Donne» coltiva l'antichità della parola *limes* e la sua polisemia. La pluralità di significati è stata declinata come di consueto in una prospettiva diacronica, muovendo dal presente per risalire al passato e cogliere il tema nell'antichità, nel medioevo, nell'età moderna e contemporanea.

Il ricco ventaglio di percorsi di ricerca è rimasto sostanzialmente ancorato alla parola chiave che orienta il fascicolo, evitando il concetto di soglia, sbarramento, abitazione, che –per rimanere in ambito latino– fa piuttosto riferimento al *limen* e che questa rivista ha già affrontato nel suo terzo fascicolo, uscito nel 2007 con il titolo *Soglie e finestre*.

Diversamente dal progetto del 2007 questo, di cui ora presentiamo i risultati, mira a valorizzare il *limes* nella sua essenza di luogo e spazio di passaggio, anziché di chiusura; e nella sua indicazione di apertura che si afferma anche lungo camminamenti in superficie e nel sottosuolo, come pure all'interno di muraglie (appunto nell'inter-vallo).

Limes è innanzitutto una strada, un cammino che costeggia proprietà, territori, stati diversi, oppure li attraversa di sbieco e in diagonale, avvalendosi di consolidati diritti di passaggio e aprendo per

corsi e sentieri, e nuovi orizzonti di trasgressione. La dimensione di avventura insita nell'intraprendere il viaggio sul *limes*, l'andare oltre, comporta l'accettare l'insicurezza e, contemporaneamente, aprirsi alla libertà. Dal *limes* si getta lo sguardo verso l'altrove e si misura e contempla il rischio dell'avventurarsi su nuovi itinerari: una visione che ha in sé concreti progetti per il futuro, ma anche –spesso– il desiderio di travalicare le mura che rinserrano il corpo e lo spirito. Qui ci è caro riandare ai versi de *L'infinito*, composti dal giovane Giacomo Leopardi nel 1819, mentre era confinato e sostanzialmente imprigionato nella casa avita, dopo il tentativo di fuga sventato dal padre:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle
 e questa siepe, che da tanta parte
 dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
 Ma sedendo e mirando, interminati
 spazi di là da quella, e sovrumani
 silenzi, e profondissima quiete
 io nel pensier mi fingo, ove per poco
 il cor non si spaura. E come il vento
 odo stormir tra queste piante, io quello
 infinito silenzio a questa voce
 vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
 e le morte stagioni, e la presente
 e viva, e il suon di lei. Così tra questa
 infinità s'annega il pensier mio:
 e il naufragar m'è dolce in questo mare.

La costrizione segnata dalla siepe è, paradossalmente, alla radice di questi versi in cui l'immaginazione sfonda il reale e consente l'apertura verso un infinito che è libertà, ma anche orizzonte romantico, sino alla chiusa, ove si salta in un'altra dimensione ancora, in un mare che è una sorta di ammaliante pensiero cosmico. È utile per noi analizzare il manoscritto della composizione, dove nel terzo verso il poeta aveva dapprima scelto “confine” (quindi sostituito con “orizzonte”), e nel penultimo verso “immensità” (divenuta “infinità”): qui si rintraccia una precisa spazialità della situazione psichica cui sottende la condizione fisica, un corpo confinato che oltrepassa la barriera della siepe immergendosi nel non-spazio, appunto nell'infinito.

Aldilà delle sue valenze squisitamente letterarie, questa lirica così profondamente radicata nella nostra memoria culturale rivela con terribile intensità l'anelito umano ad andare oltre, sempre oltre, sino al “dolce” naufragio.

I saggi riuniti in questo fascicolo mostrano come siano numerosi e suggestivi i filoni tematici inerenti alla pluralità di significati del termine e come essi si prestino bene alla prospettiva della storia delle donne, principalmente in due valenze: le donne come abitatrici del *limes*, e le donne come creatrici di nuovi *limites*, nuovi attraversamenti.

Il presente e il passato, per riprendere la struttura portante del progetto di questa rivista, offrono innumerevoli esempi, infinite immagini dell'essere delle donne sul *limes*, e nello stesso tempo di costruirlo, di immaginarlo, di crearlo per la propria sopravvivenza, o per il proprio piacere.

Due esperienze provenienti dal presente e dal recente passato ci servono per chiarire ulteriormente il *limes* in una dimensione specificatamente femminile. Mariam Kamara è un'architetta nigerina che a Niamey ha sognato e progettato spazi urbani femminili, in una società nella quale il sostare per strada non solo è prerogativa maschile, ma è anche passibile di sanzioni. Per conquistare un proprio spazio aperto legittimamente riconosciuto, le donne di Niamey devono camminare, ma la calura e il sole cocente impediscono che quelle camminate siano lente e piacevoli, integrate da soste, scambi e chiacchiere. Perciò Mariam Kamara ha disegnato un vero e proprio *limes*, che è opera architettonica e insieme sociale: percorsi ombreggiati da dischi multicolori che, issati su pali, riparano dal sole, attivando così momenti di socialità femminile ben oltre il ristretto confine del *limen* domestico.

Un altro ricordo esemplare viene dalle eroiche Madres de Plaza de Mayo e da Hebe Bonafini, una delle co-fondatrici di quel movimento, recentemente scomparsa. Se Miriam Kamara ha costruito materialmente un *limes*, affinché le donne oggi possano muoversi e riposare al suo riparo, in Argentina, durante il regime militare le Madres, grazie alla geniale intuizione di Azucena Villaflor –che poco dopo divenne una *desaparecida*– costruiscono un proprio *limes* per mezzo dell'atto stesso del camminare in cerchio attorno al monumento al centro di Plaza de Mayo. Infatti, camminando incessantemente, a due a due, non avrebbero commesso il reato di assembramento in luogo pubblico, punito con il carcere. Quel *limes* fatto di passi permise alle Madres di lanciare al mondo il loro urlo di dolore e la loro richiesta di verità sulla tragedia che aveva a lungo avvolto l'intera Argentina in una pesante coltre di oppressione. Fu il loro ossessivo, interminabile percorso circolare che creò la via per uscire dalla dittatura militare e incamminarsi verso un progressivo disvelamento dell'atroce realtà da essa generata.

Il *limes* è così un'efficace chiave interpretativa della storia delle donne, capace di offrire interessanti prospettive nel presente come nel passato. Si è voluto proporre questo concetto al fine di offrire una piattaforma di dialogo e discussione su idee e tematiche fortemente praticate e dibattute nella contemporaneità, e il risultato ottenuto ne testimonia l'interconnessione e quasi embricazione, per ricorrere a un termine oggi corrente. Le studiose che, numerose, hanno accolto la nostra chiamata hanno accettato anche la sfida di mettersi in gioco, attraversando obliquamente i loro campi di ricerca, percorrendo, oppure creando, *limites* tra diverse discipline, oppure affacciandosi oltre il loro confine, avventurandosi in nuovi percorsi interpretativi.

In tal modo, i saggi che hanno accolto la nostra chiamata si rispondono l'un l'altro, intessendo una trama di senso e di ricerca attraverso il tempo e lo spazio, le diverse discipline e i disparati linguaggi.

Tali (co)rispondenze e sotterranee comunicazioni conferiscono al fascicolo un tono di generale coralità che ben si addice al discorso delle donne e sulle donne.

Il saggio di Emanuela Fornari, *Il limes e le identità intersezionali. Metafore spaziali della soggettività*, apre la sezione contemporanea mettendo opportunamente in luce la complessità e l'attualità del concetto di intersezionalità. A proposito del margine, del posizionamento, dell'intersezione, osserva che «si tratta di figure spaziali che significano una nuova concettualizzazione dell'identità e della marginalizzazione, non solo ghetto e luogo di oppressione, ma anche sito di resistenza e risignificazione». Fornari apre idealmente la strada ai contributi successivi, che propongono e approfondiscono aspetti molto diversi della contemporaneità che alcune autrici sentono la necessità di descrivere coniando nuove parole e, soprattutto, destrutturandone la grafia e quindi il senso, quasi muovendo da un bisogno di plasmare nuove entità anche per mezzo della frammentazione e decostruzione delle parole.

L'analisi di Fornari si combina e si integra con le riflessioni di Paola Zaccaria (*Disgregare la territorializzazione dei generi: femminismi di colore anni 1980 e intersezionalità*) che arricchiscono la polisemia del *limes*, ora impiegato come chiave di lettura dei femminismi di colore di fine Novecento, a sottolineare l'effetto della deterritorializzazione dei generi. L'intersezionalità che ne consegue risulta anticipata rispetto alla concettualizzazione attuale, e conduce a una de-universalizzazione necessaria nell'approccio teorico di tutti i femminismi. È utile, oggi, avviare un accostamento, se non una revisione, che

rivaluti «la grande svolta che irruppe sulla scena dei nuovi movimenti e delle lotte civili delle cosiddette “minoranze” culturali allorché cominciarono a circolare le politiche, le poetiche e il pensiero delle donne di colore». Con il loro posizionamento transindividuale, queste ultime avevano aperto una politica di confronto collettivo ove ciascuna «aveva oltrepassato il *limes* dell’abitare entro proprie appartenenze religiose, familiari e nazionali [...] intraprendendo percorsi che conducevano al *limes* della convivenza e condivisione, fondato sull’interrelazionalità, la transculturalità e non di rado la fuoruscita dalle identità sessuali canoniche».

Elena Dell’Agnese, con *Blurring interspecific boundaries: antropocentrismo e discorso controegemonico nelle vignette umoristiche di Charles Schulz, Gary Larson e Dan Piraro*, colloca il *limes* sull’apparente confine invalicabile tra umano e non umano, mostrando come l’umorismo e, nel caso specifico, le strisce a fumetti siano mezzi di decostruzione di spazi e di ambiti di azione acquisiti nel tempo. Il saggio articola letture sull’eco-femminismo e il pensiero geografico classico insieme con il mondo creato dalla mano di grandi autori del fumetto per mezzo di una scrittura ricca di neologismi e di nuove definizioni degli atteggiamenti umani, capaci di trasformare l’antropocentrismo in una sorta di *nonsense*.

Nel saggio intitolato *Lampedusa tra necropolitica e immaginario mitico di trasformazione*, Lidia De Michelis offre un’appassionata lettura critica della letteratura che si è sviluppata intorno al ruolo di Lampedusa, «zattera gettata nel Mediterraneo», nel contesto della vicenda delle migrazioni contemporanee. Al cuore dell’analisi sta la drammaturgia di Lina Prosa, con la grande trilogia lampedusana ove la figurazione poetica sfonda barriere spaziotemporali creando un cronotopo di forte significazione culturale, efficace *limes* creativo cui si ancora il naufragio. Il discorso di De Michelis chiude con uno sguardo all’ultima opera di Prosa, in cui, riscrivendo il mito di Ulisse per la notte del nostro tempo, l’autrice «mette in comunicazione la geografia mediterranea del mito originario con il paesaggio oceanico da cui sempre più dipenderà il destino globale, amplifica la relazionalità e connettività del “mare di mezzo”, e lo pone in rapporto di continuità con altre acque, altri orizzonti, tutti necessari alla preservazione e protezione dell’“umano”».

Anche le protagoniste introdotte da Ivana Acocella in *Sfide quotidiane delle giovani musulmane italiane in qualità di “testimoni di una terra di confine”* si collocano, come le donne di colore evocate da Paola Zaccaria, in una terra di confine che invita alla transculturalità.

Queste giovani immigrate di seconda generazione abitano le aree interstiziali di una doppia appartenenza e vivono sia la sfida alla tradizione sia quella di «un’occasione inedita per sperimentare forme ibride di socializzazione». L’elaborazione di strategie identitarie inclusive può, in tali circostanze, costituire un *limes* originale, una unità che non debba inevitabilmente limitarsi a un’appartenenza unica e univoca.

Il saggio di Maria Vany de Oliveira Freitas *A cidade “na palma da mão”: experiências de mulheres em situação de rua em São Paulo*, conduce per le strade di São Paulo. Con la guida ideale delle *Città invisibili* di Italo Calvino, Freitas incontra le sue narratrici sotto i ponti dei viadotti, in angoli di strada riparati da vecchie scatole di cartone, nelle case abbandonate, nei centri di accoglienza temporanea. Le testimonianze parlano di sé e dei percorsi che le hanno portate in quegli interstizi dimenticati, o, meglio, ignorati della città più popolosa del continente americano. Gli stralci di interviste ad alcune donne mostrano la variegata composizione di una popolazione che viene considerata un gruppo sociale a sé, distinta dagli altri anche per la lingua, un portoghese popolare che calcifica parole e modi di dire modellati dalla vita in strada. Grazie a una corretta pratica dei metodi della storia orale, l’autrice coglie non solo gli itinerari sul limitare della vita urbana, ma anche la cultura di strada, i sogni di donne comunque innamorate della metropoli, che rappresentano se stesse come le *flâneuses* di Laureen Elkin.¹

Il saggio intitolato Naanaaba’amii: *In the footsteps of others* è stato scritto a più mani dall’antropologa canadese Maureen Matthews e dalle sue colleghe indigene Margaret Simmons, Myra Tait e Lorna Turnbull. Questa significativa collaborazione fra mondi e culture traspare anche dal linguaggio, che a tratti accompagna all’inglese la lingua anishinaabemowin, propria del popolo anishinaabe che fa parte delle First Nations canadesi. I dialoghi, le interviste e le riflessioni di questo gruppo di studiose vertono sulle modalità della transizione culturale imposta dalla colonizzazione agli anishinaabe; e su come le donne, in particolare, abbiano guidato un processo che ha profondamente mutato la loro vita, e la sta tuttora mutando. Il sapersi e sentirsi collocate fra due mondi e due o più culture ha determinato scelte che portassero ad aprire nuove vie e percorsi innovativi rispetto alle tradizioni ancestrali precoloniali. Il *limes* diventa un con-

1 Laureen Elkin, *Flâneuse. Donne che camminano per la città*, [Londra 2017], Torino, Einaudi, 2022.

fine e insieme una strada, un movimento di apertura e di scambio, un cammino comunitario verso una reinvenzione identitaria.

Le caratteristiche dei contributi di Athalya Brenner e di Paola Govoni hanno suggerito che si creasse per questo numero di «Storia delle Donne» una sezione intermedia intitolata *Tra presente e passato*. Entrambe le autrici, infatti, abbracciano un'estesa diacronia che attraversa epoche anche molto lontane tra loro.

Athalya Brenner (*I am Rahab, the Broad*) parte dal passato biblico pensando però al presente, e intreccia le Scritture (Bibbia ebraica e Vangeli cristiani) giocando su più livelli e ponendo se stessa *al limite*: sia dando la propria voce a Rahab, la locandiera di Gerico, qui rappresentata nell'ambiguità semantica della sua eventuale prostituzione, sia adottando l'afflato profetico delle *Haftarot*, i brani dei profeti che nella pratica religiosa ebraica si leggono ogni *shabbat*, e da cui è tratta la storia di Rahab.²

Questo personaggio rivive di vita propria nel racconto in prima persona di Athalya Brenner, ove si ha una donna che salva i suoi dopo la caduta di Gerico preordinando con avvedutezza un modo di sfuggire all'ira vendicativa degli assediati. Brenner guarda con ironia alla mitizzazione di Rahab nella tradizione ebraica attraverso i secoli, e riduce l'eroicità del mito ricreando la figura di una locandiera – forse prostituta di professione – che abita nelle mura dell'antica Gerico, dove architetta i suoi stratagemmi. L'episodio di Rahab costituisce un capitolo del libro *I Am... Biblical Women Tell Their Own Stories* in cui Athalya Brenner riprende una serie di importanti figure femminili della tradizione ebraica, e ci è stato gentilmente donato dall'autrice per questo numero di «Storia delle Donne» incentrato sul concetto di *limes*.³

Il saggio di Paola Govoni (*Liminali in sé. Studi delle donne, natura e scienza*) è rilevante sia per il tema – le donne di scienza in Europa tra vecchio e nuovo regime, sino a metà Novecento – sia per i numerosi suggerimenti di lettura del *limes* in epoca storica e attuale. L'attraversamento dei limiti tra scienze e competenze diverse viene qui messo in luce nella sua doppia rilevanza, per lo sviluppo della ricerca scientifica e nella contesa di un potere costruito proprio nella delimitazione dei confini tra le discipline o tra le cosiddette scuole.

2 Il nome Rahab indica, nella traslitterazione anglofona, il personaggio che in ebraico viene chiamato Rachav. Vedi *Giosuè 2, 1-24 (Haftarà di Sealach)*, *Bibbia ebraica. Pentateuco e Haftaroth* a cura di Dario Disegni, Firenze, Giuntina, 2020.

3 Athalya Brenner, *I Am... Biblical Women Tell Their Own Stories*, Minneapolis, Fortress, 2005, pp. 82-98.

Nella sezione che guarda al passato, il contributo della romanista Rita Degl'Innocenti Pierini, *Oltre il confine della domus: Giulia maggiore e altre donne romane negli spazi urbani e in viaggio*, indaga il concetto di confine in rapporto al mondo femminile romano, dove per le donne la soglia della *domus*, ossia il *limen*, diventerebbe il *limes* oltre il quale la loro azione non era più libera. Lungo tale linea di analisi l'autrice giunge a illuminare la figura di Giulia Maggiore figlia di Augusto, «la più rappresentativa di quella tensione fra la *domus* intesa come luogo riservato all'esplicarsi delle attività femminili, e l'uso degli spazi pubblici». L'esilio comminato a Giulia da Augusto segna quindi tipicamente, per le donne romane, una «mancata libertà di movimento nei vasti territori dell'impero, ma anche negli spazi pubblici urbani, che si perpetuerà anche coll'avvento del Cristianesimo».

Alcuni articoli raccolti in questo fascicolo evidenziano come il vestito, la sua scelta o la sua imposizione, possa diventare un'espressione del *limes*, o addirittura una parte di esso. L'indossare l'abbigliamento adatto è un imperativo cui una donna in strada o in viaggio deve obbedire, sia per le giovani musulmane oggi in Italia (v. Ivana Acocella), sia, in *ancien régime*, per le donne povere (v. Francesca Ferrando), o le profetesse (v. Stefania Arcara). Nel caso di Clara Fossati, *Travestimenti femminili nella commedia latina del Quattrocento*, con l'analisi di alcune commedie di Tito Livio Frulovisi l'autrice costruisce un contrappunto tra due diversi impieghi del vestito come travestimento e apparente passaggio di genere: da un lato, la finzione e l'inganno, dall'altro, la protezione, sottolineando come la vicendevole appropriazione identitaria che è sottesa al travestimento abbia implicazioni che vanno oltre il semplice divertimento.

La clausura monastica post-tridentina (*La clausura tridentina: protezione, separazione e interrelazione*) viene spiegata da Gabriella Zarri in un saggio che, per mezzo dell'analisi di fonti primarie e di casi concreti, mostra come anche l'istituto teoricamente più intransigente della segregazione religiosa femminile riveli nella pratica elementi di flessibilità tali da rendere il chiostro un «luogo di protezione e di separazione, ma non di interruzione di rapporti con l'esterno»: dunque non un confine invalicabile, ma un *limes* nel quale i meccanismi di chiusura si possono rivelare elementi di protezione, di difesa e di filtro sociale nella gestione delle relazioni esterne.

L'interdire alle donne il viaggio e il movimento oltre spazi socialmente controllati è un fenomeno che ricorre in molte culture del passato (v. Pierini), ma anche in epoche a noi più vicine. L'anglista Stefania Arcara in *Profetesse e predicatrici itineranti nell'Inghilterra rivolu-*

zionaria mette a fuoco lo stigma e la censura che colpirono le donne trasgressive del Seicento inglese allorché la ventata della Riforma e il radicalismo religioso destarono in loro la spinta verso nuovi e inediti ruoli sociali. Nel “mondo alla rovescia” dei rivoluzionari si affermò l’eguaglianza di ogni creatura dinanzi a Dio, prevedendo quindi che chiunque potesse predicare e profetizzare. Esplose così il fenomeno della profezia e della predicazione itinerante femminile, che infrangeva la consuetudine del silenzio e della reclusione domestica imposta alle donne. Arcara accosta il nuovo nomadismo delle predicatrici, il loro ruolo pubblico e la loro missione di trionfante testimonianza, attraverso le storie di Katherine Evans e Sarah Cheevers, viaggiatrici nel Mediterraneo fino ad Alessandria d’Egitto, e di Hester Biddle che prese la parola per attaccare gli uomini di potere di Oxford e Cambridge. Una sfida, la loro, equivalente a un atto di creatività e a una via rivoluzionaria oltre il limite delle ingiunzioni e delle convenzioni.

Il saggio di Francesca Ferrando, *Vivere ai margini. Accattonaggio, frode e furto sulle strade di Genova in antico regime*, si pone in dialogo simbolico con quello di Vany de Oliveira Freitas: le donne sulla strada – ma non necessariamente senza un tetto sotto il quale ripararsi – sono in questo caso nella Genova del Settecento. Grazie a un’analisi puntuale delle fonti primarie, l’articolo mostra come le donne povere riuscissero ad avvalersi degli spazi interstiziali che pur esistevano, nonostante la precisa codifica dei ruoli sociali in *ancien régime*. Emerge allora una piccola imprenditorialità femminile, per lo più illegale, che andava oltre la prostituzione e la ricettazione e si sviluppava grazie alle reti tra donne che si erano incontrate in strada o presso le istituzioni caritatevoli.

Nadia Boz riprende il tema delle donne in strada, entro una prospettiva diversa da quella di Vany de Oliveira Freitas e di Francesca Ferrando. Nel suo *Abitare il limes. Le donne ambulanti della Valcellina*, Boz illustra lo sviluppo di un commercio ambulante che a fine Ottocento divenne prerogativa femminile. Integrando fonti archivistiche, memorie e testimonianze orali, Boz conferisce una nuova freschezza a storie di donne capaci di gestire fame, pericoli, maternità e attività economica camminando lontane da casa lungo le strade dell’Italia settentrionale e centrale.

Un limite indefinibile viene disegnato nelle abitazioni private della borghesia argentina, reso concreto dalle buone maniere, dalla gestualità e dalle brutali o sottili differenze di classe, di genere e di razza – quest’ultimo un concetto negato dalla biologia e dagli studi

contemporanei, ma che continua ad essere ben presente nelle relazioni interpersonali. Tale è il contesto delineato da Camilla Cattarulla in *Invisibili ma presenti: le domestiche in Argentina fra storia e immaginario (XIX-XXI secolo)*: qui l'autrice, costruendo ella stessa un *limes* tra letteratura e storia, iconografia e teatro, affronta il tema del lavoro domestico femminile, dal lavoro servile o semiservile dell'Ottocento al lavoro salariato, non meno invisibile, dei nostri giorni.

Questo numero doppio di «Storia delle Donne» raccoglie contributi di studiosi di diverse discipline che hanno indagato e proposto numerosi significati del *limes* –come luogo, concetto, metafora– dall'attualità all'antichità. Un tema difficile, ma a nostro avviso funzionale per l'interpretazione del presente e per la ricostruzione della storia delle donne.

Come scriveva Gianna Pomata nel lontano 1983, «Non è un caso che la storia delle donne si configuri come una questione di confine. La collocazione marginale di queste ricerche nel nostro sistema delle scienze [...] rivela come le donne, dal punto di vista dominante, siano un oggetto difficilmente classificabile: stanno ambiguamente tra il mondo storico dell'azione e quello “arcaico” del rito, tra “cultura” e “natura”. Fare la loro storia significa quindi rimettere in questione certi confini tra le scienze, ma anche le categorie sociali in cui questi confini sono fondati».⁴

«Quasi un'ossessione, quella delle donne, per l'attraversamento dei confini», osserva Paola Govoni in questo fascicolo, cogliendo in una breve frase il senso del *limes*, che è, prima di tutto, spazio fisico e sociale, ma anche simbolico, di movimento, di incontro e di apertura, dai margini verso nuovi orizzonti.

I saggi qui raccolti mostrano come gli impedimenti imposti alle donne –talvolta auto-imposti– producano *limites* socialmente costruiti per mezzo dell'intermediazione di una serie di variabili che prendono corpo nell'interazione tra il potere costituito, le norme riconosciute collettivamente e le minute strategie quotidiane di sopravvivenza, o di miglioramento, per sé e per gli altri. Un insieme di comportamenti connessi a luoghi definiti: già esistenti, o costruiti ex novo, oppure immaginati, che hanno reso possibili attraversamenti nello spazio impervio delle norme sociali relative ai rapporti di classe e di genere.

4 Gianna Pomata, *La storia delle donne: una questione di confine*, in *Il mondo contemporaneo*, X, *Gli strumenti della ricerca*, a cura di Giovanni De Luna, Peppino Ortoleva, Marco Revelli, Nicola Tranfaglia, Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 1437.

L'inibizione al movimento e le strategie per aggirare tale inibizione è, in sintesi, uno dei nodi sul quale è necessario che il *limes* venga costruito: nello spazio domestico, "in strada", nel chiostro e nel laboratorio di ricerca. Creando, o riproducendo, quell'essere *in between*, comune alle donne del presente e del passato.

Le curatrici
Chiara Vangelista e Itala Vivan

EMANUELA FORNARI

*Il limes e le identità intersezionali.
Metafore spaziali della soggettività*

Il limes nel mondo globale

Le zone di confine, nel mondo globale, sono ad un tempo gli spazi in cui hanno luogo i cambiamenti più significativi e –appunto per questo– le più terribili violenze. Mi è accaduto in passato di scrivere sui fenomeni migratori –ormai presenti in tutti i continenti, dalle Americhe all’Africa all’Asia– a partire da quella tragedia del Mediterraneo, sulla quale Camille Schmoll ha opportunamente fornito un decisivo contributo soffermandosi sulle migranti nel suo libro *Le dannate del mare*, per sottolineare il dramma rappresentato in Europa da una “crisi delle politiche dell’ospitalità” che penalizza in primo luogo le donne.¹

Ma è per l’appunto l’aspetto del “genere” a segnalare l’intreccio inestricabile tra statuto materiale e statuto simbolico del confine e dell’intrinseca violenza che lo attraversa. Per chiarire il mio punto di vista, chiamerò ora in questione due testimonianze –una maschile, l’altra femminile– in parte diverse, in parte convergenti.

La prima è dello storico di Harvard Charles S. Maier, il quale ha affrontato questioni scottanti in due sue opere: *Leviathan 2.0: Inventing Modern Statehood* e *Once Within Borders: Territories of Power, Wealth, and Belonging since 1500*.² I due libri sono fra loro strettamente collegati. Ma mi soffermerò soprattutto sul secondo, che affron-

1 Cfr. Camille Schmoll, *Le dannate del mare*, Pisa, Astarte, 2022.

2 Cfr. Charles S. Maier, *Leviathan 2.0: Inventing Modern Statehood*, Cambridge [MA], Harvard University, 2012 e Id., *Once Within Borders: Territories of Power, Wealth, and Belonging since 1500*, Cambridge [MA], Harvard University Press, 2016.

ta specificamente i problemi del territorio e del confine attraverso un'analisi delle forme di organizzazione della spazialità dall'età moderna all'evoluzione tecnologica contemporanea. Le tappe di questo processo sono scandite da guerre di conquista di territori, istituzioni giuridiche che hanno creato spazi di sicurezza e appartenenza "identitaria" da cui è scaturita la forma-Stato e, insieme ad essa, i mercati economici, in un intreccio che ha dato luogo alle diverse forme di governo e di cittadinanza (con le relative clausole di inclusione ed esclusione). Da questa dinamica, a un tempo geopolitica e geoeconomica, si sono venuti disegnando i profili di un'attualità sempre più vulnerabile e inquieta, attraversata da confini murati e filo spinato. E tuttavia in questo processo hanno luogo due fenomeni contrastanti. Per un verso sono proprio i confini territoriali a trasformare la geografia in storia, organizzando la vita politica, la giurisdizione e l'economia. Ma, per altro verso, lo sviluppo delle tecnologie produce l'effetto di fornire soglie di resistenza sempre più efficaci alla logica della territorialità, disegnando un mondo caratterizzato da un campo di tensione crescente tra tendenze territoriali e dinamiche post-territoriali.

Per alcuni aspetti analoga, ma decisamente più radicale l'altra testimonianza che intendo chiamare in causa, quella della filosofa politica di Berkeley Wendy Brown. Nel suo libro *Stati murati, sovranità in declino*, Brown sostiene che i muri, proprio nel loro tentativo di "blindare" la sicurezza delle popolazioni autoctone, sono in realtà rivelatori di insicurezza e vulnerabilità.³ Significativo che in esergo al libro troviamo una frase tratta dai *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio* (II, 24), in cui Machiavelli afferma: «Le fortezze sono generalmente più dannose che utili». Il mondo globale appare così segnato, ci ricorda Wendy Brown, da tensioni sempre più marcate tra aperture e barricate, fusioni e partizioni, network globali e nazionalismi locali, potere virtuale e potere fisico, segretezza e trasparenza, territorializzazione e deterritorializzazione.

Negli ultimi decenni abbiamo così assistito a un'esplosione dell'indagine teorica sul confine, non solo per la moltiplicazione dei confini e delle frontiere che attraversano lo spazio europeo e globale, ma anche per la reinterrogazione dello statuto simbolico del *limes* come linea di demarcazione e di contatto tra le identità.⁴ In

3 Cfr. Wendy Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

4 Si veda Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, Paris, La Découverte, 2001; Id., *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Paris, La Découverte, 2003; Id., *Europe Constitution Frontière*, Bègles, Éditions du Passant, 2005.

particolare le migrazioni contemporanee hanno portato alla luce una moltiplicazione dell'istituto del confine, che –trasformandosi in muro e barriera o disseminandosi nei diversi punti di blocco che co-spargono il globo– rivela tutto il portato di violenza implicato nella separazione di un “noi” dagli “altri”, o meglio, in tutti i processi di discriminazione dello “straniero”.⁵ Ma a fronte del dilagare contemporaneo del dibattito sociologico e politologico sullo Stato-nazione e la sua crisi in relazione alla problematica dei confini, è bene muovere dallo statuto insieme epistemologico e ontologico della categoria di confine. Come rilevato da Étienne Balibar, la nozione di confine è infatti inscindibilmente concetto e immagine: «L'idea di una definizione semplice di ciò che è una frontiera è assurda per definizione: perché tracciare una frontiera è per l'appunto definire un territorio, delimitarlo e così registrare la sua identità o conferirgliela. Ma, reciprocamente, definire o identificare in generale non significa altro che tracciare una frontiera, assegnare dei confini ... il *delimitabile*, il *definibile*, il *determinabile* intrattengono una relazione costitutiva con l'idea stessa del *pensabile*. Mettere in discussione la nozione di frontiera ... significa dunque affrontare sempre in un certo modo l'impossibile, il limite di una determinazione da parte di se stessa, di una *Selbstbestimmung* del pensiero, significa cercare di pensare la linea *sulla quale pensiamo*, la condizione di possibilità o “l'arto nascosto” dai tagli e dagli schematismi». ⁶ Di più: lo stesso gesto di iscrizione di un confine (*horos, finis, Grenze, border, boundary*), quale atto di istituzione che delimita la regione del pensabile e dell'identificabile, è il supporto e l'operatore di una *partizione dell'universale* che dà luogo a un cortocircuito tra dimensione empirica e dimensione trascendentale. E ciò nella misura in cui la decisione speculativa su quel che significa definire un “interno” e un “esterno” non può che tradursi in un potente dispositivo di inclusione ed esclusione che codifica i parametri storici dell'appartenenza e della cittadinanza nazionale.

Il *limes* così concepito appare dunque l'operatore simbolico dei dispositivi identitari di inclusione ed esclusione dei soggetti nello spazio politico configurato dalle dinamiche dei diritti e della cittadinanza: confine tra i soggetti e confine nello spazio storico dello Stato-nazione. Attorno allo statuto del confine come dispositivo di gerarchizzazione dei soggetti nel quadro della cittadinanza si sono

⁵ Per una ricognizione, cfr. Sandro Mezzadra, Brett Neilson, *Confini e frontiere*, Bologna, il Mulino, 2014.

⁶ Étienne Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, tr. it., Milano, Mimesis, 2001, pp. 206-212

oggi moltiplicate critiche che, mettendo in questione le mappe spaziali ereditate della modernità, ne decostruiscono la logica identitaria a partire da una concettualità nuova che mette in campo una metaforica spaziale che insiste su spazi liminari, in una trasvalutazione della nozione di limite come luogo di insorgenza di nuove soggettività. In particolare, il femminismo nero, chicano e postcoloniale hanno imbastito una critica al concetto essenzialistico di identità a partire dalle categorie di differenza, diversità, complessità, fino alla teorizzazione di identità intersezionali attraversate da diverse linee di demarcazione, che eccedono la sola gerarchizzazione secondo il genere.

La politica dell'identità e il confine interno

Se queste teorizzazioni femministe vengono solitamente ricondotte al cosiddetto *third wave feminism*, il contesto è quello della *politica dell'identità*, con la sua denuncia della neutralità delle istituzioni liberali, di cui viene messo in luce il lungo passato di conquista e di dominazione. Emerge qui una concettualità nuova: il margine, il posizionamento e, per l'appunto, l'intersezione. Si tratta di figure spaziali che significano una nuova concettualizzazione dell'identità e della marginalizzazione come non solo ghetto e luogo di oppressione ma anche sito di resistenza e risignificazione. La tradizione degli studi culturali ha fornito spesso, per queste formulazioni, un nuovo vocabolario. Si pensi alla teorizzazione dell'identità come posizionamento offerta da Stuart Hall:

L'identità non è un insieme di attributi fissi, l'essenza immutabile del sé interiore, ma un processo di posizionamento che si sposta costantemente. Tendiamo a pensare all'identità come ciò che ci porta indietro alle nostre radici, la parte di noi che rimane essenzialmente la stessa nel tempo. In realtà, l'identità è sempre un processo di divenire mai-completo: un processo di identificazioni in movimento, piuttosto che uno stato di essere singolare, completo, finito.⁷

L'identità, in questo modo, lungi dall'essere un'essenza, è la posizione sul limite di differenti strutture sociali, assi di identificazione, gerarchie di potere.

Questa nuova visione dell'identità come posizionamento e articolazione tra differenti linee che attraversano la soggettività (indivi-

⁷ Stuart Hall, *Familiar Stranger: A Life between Two Islands*, Durham, Duke University Press, 2017, p. 16; [trad. mia].

duale e collettiva), costituendola al di fuori del paradigma essenzialistico, si riverbera all'interno degli studi postcoloniali, scivolando nella teorizzazione di identità *in-between* che disarticolano le narrazioni della cittadinanza e della nazione. Sulla scia del lavoro di Edward Said,⁸ le frontiere appaiono qui quali *soglie di significato* che vengono costantemente varcate, cancellate e tradotte nei processi di significazione culturale, là dove l'effetto di tale "significazione incompleta" è una trasformazione di confini e limiti in *spazi inter-medi (in-between)* nei quali e attraverso i quali sono negoziati i significati dell'autorità politica e culturale. Come scrive Homi Bhabha, «non appena la marginalità dello spazio-nazione è fondata, e la sua 'differenza' trasformata da confine 'esterno' in delimitazione 'interna', la minaccia della differenza culturale non è più problema di un 'altro' popolo: diventa questione dell'alterità del popolo-come-unità».⁹ Il confine divenuto *interno* scinde così lo spazio nazionale, mostrando come l'altro volto della fantasia monocentrica del "popolo-come-unità" risieda nella formazione strategica di minoranze sociali (migranti, comunità gay e lesbiche, alleanze di lavoratori ecc.) che spezzano il presunto "naturalismo" della nazione segnato da una codificazione ideologica del territorio, del genere e della genealogia. Alla fantasia monocentrica e identitaria del popolo si contrappongono così sia le storicità multiple rappresentate dai passati subalterni e coloniali, sia la formazione strategica di minoranze che mettono in questione l'universalismo dei diritti e della cittadinanza.

Subalternità e differenza situata

Nel femminismo postcoloniale –di cui esponenti di spicco sono Gayatri Spivak e Chandra Talpade Mohanty– viene elaborata una concezione storica e topologica dello spazio politico, in cui il confine viene operazionalizzato come *differenza situata*. In particolare Spivak conia il concetto di "essenzialismo strategico" per eludere le strettoie dell'essenzialismo classico guardando alla dinamica di formazione di minoranze che si appoggiano strategicamente a categorie di identi-

8 Cfr. ad esempio Edward Said, *The World, the Text and the Critic*, London, Vintage, 1983; Id. *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 1994; Id., *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, tr. it., Roma, Gamberetti Editrice, 1998; Id. *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 2000

9 Homi Bhabha, *The Third Space: Interview with Homi Bhabha*, in Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, p. 484, [trad. mia].

tà per manifestare le loro rivendicazioni.¹⁰ Nel quadro di una concezione storicizzata e topologica dello spazio politico, la riflessione di Spivak si rivolge in maniera specifica a una risignificazione del concetto gramsciano di subalterno, inteso come “significante vuoto”, significante fluttuante e aperto allo slittamento metonimico. È infatti impossibile nominare in modo essenzialistico l’oppresso o l’escluso dalla piramide della civilizzazione, se non attraverso una serie strutturalmente aperta di parole-chiave, quali donna, nativo, migrante. A tale argomento radicalmente antiessenzialistico, Spivak aggiunge la consapevolezza che vi è sempre un significante *forcluso*, un “subalterno del subalterno”, di cui non si tratta di rap-presentare –nei due sensi della delega e della messa in scena– la presunta coscienza e esperienza, ma che chiama in causa una ben definita teoria della politica. Una teoria che vede la politica costruirsi su una serie di esclusioni radicali, o, per dirla con Judith Butler, di dispositivi di abiezione, che tornano però a ossessionarla con la loro stessa assenza.

Spivak individua nello statuto della “donna del Terzo Mondo” una posizione di *doppia subalternizzazione*, o di doppia cancellazione, in virtù della quale le donne native, oltre a essere state bersaglio privilegiato delle politiche coloniali, hanno ricoperto anche il ruolo di «sintagma negato della semiosi del subalterno o dell’insurrezione».¹¹ Nell’analisi delle insurrezioni anticoloniali, la femminilità o la donna è stata infatti primariamente codificata come campo discorsivo, emblema di un insieme (fosse esso la religione, la nazione o la cultura) o, ancor di più, come segno: là dove il segno, secondo la lezione di Claude Lévi-Strauss, è sempre il veicolo e il luogo di uno scambio di senso.¹² Tale condizione di subalternità raddoppiata –o di forclusione– della donna nativa si reduplica nei rapporti con gran parte del femminismo europeo o americano: per il quale la “donna del Terzo Mondo” è spesso assunta a figura archetipica della “vittima universale” e a indice di un ritardo storico incolmabile rispetto ai destini occidentali dell’emancipazione. È in questo senso che Spivak esorta a «situare l’individualismo femminista nella sua determinazione storica, piuttosto che canonizzarlo semplicemente come femminismo

10 Cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, tr. it., Roma, Meltemi, 2004.

11 Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, in Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, ombre corte, 2002.

12 Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 2003.

in quanto tale e al tempo stesso a guardare all'eterogenea costituzione delle figure femminili subalterne». ¹³

Ma è in particolare al lavoro di scavo condotto da Chandra Talpade Mohanty sui taciti assunti eurocentrici operanti nel canone femminista internazionale che si deve l'enucleazione più chiara delle poste in gioco squisitamente teoriche rilanciate dal femminismo postcoloniale. ¹⁴ Nel noto saggio *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, Mohanty aveva infatti individuato alla base della produzione della *average third world woman*, della “donna media del Terzo Mondo”, come soggetto singolare e monolitico correlato delle politiche di “sviluppo” e di “civilizzazione” – l’operare di talune strategie di colonizzazione discorsiva mirate alla soppressione dell’eterogeneità materiale e storica della vita delle donne in questione. Più specificamente, Mohanty ha efficacemente illuminato come la messa in opera di presunti *universali transculturali* (in prima istanza una nozione monolitica di patriarcato e di dominazione maschile) fosse funzionale alla produzione di un’unità storica e universale tra donne costruita sulla base di una nozione generalizzata della loro subordinazione, o di una forzosa “comunanza nell’oppressione”. La posizione della donna testimonia così della *moltiplicazione del confine* che separa il Nord dal Sud del mondo, o l’Occidente dal resto del mondo, in differenti assi di storicità che scardinano il «tempo omogeneo e vuoto» della Storia europea, che si rivela –secondo la formula dello storico indiano Ranajit Guha– una storia «ai limiti della storia del mondo». ¹⁵

La politica della posizione

Una critica dell’universalismo non solo del diritto e della cittadinanza moderni ma dello stesso femminismo europeo e americano si trova nel *black feminism*, parte della cui traiettoria confluisce nel concetto di intersezionalità. Le femministe africane americane mettono in luce gli assi di subordinazione molteplici che complicano l’analisi dell’oppressione di genere mettendo in luce il carattere intersezionale delle esperienze di subordinazione in particolare delle donne nere. All’identità indifferenziata del primo femminismo sta-

13 Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, p. 133.

14 Cfr. Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham-London, Duke University Press, 2003.

15 Cfr. Ranajit Guha, *La storia ai limiti della storia del mondo*, Milano, Sansoni, 2003.

tunitense che ipotizza un'essenza femminile transtorica sulla base di una comune oppressione al sistema patriarcale che darebbe luogo a una sorellanza universale si contrappongono appartenenze molteplici che esorbitano dalla sola appartenenza di genere. Vi sono infatti diversi livelli di individuazione che passano dall'appartenenza razziale e dalla collocazione di classe. Come sottolinea bell hooks, il pensiero femminista nero è incentrato sull'autorità dell'esperienza e in particolare sul «modo specifico in cui l'identità nera si è andata costituendo nell'esperienza dell'esilio e della lotta».¹⁶ Alla base della critica dell'essentialismo inerente al primo femminismo vi è così la molteplicità e complessità dell'esperienza all'interno di una società razzista e sessista, in cui razzismo e sessismo giocano come sistemi interconnessi di dominio. In questo contesto all'identità essenziale della donna viene contrapposta una *politica di posizione* come prospettiva radicale per la creazione di pratiche contro-egemoniche, dove la marginalità non è solo luogo di privazione ma “luogo di radicale possibilità”, “spazio di resistenza”: «capire la marginalità come posizione e luogo di resistenza –scrive bell hooks– è cruciale per chi è oppresso, sfruttato o colonizzato».¹⁷

I confini dell'identità e le differenze intersezionali

La metafora spaziale dell'intersezione è coniata nel 1989 dalla giusfemminista Kimberlé Williams Crenshaw per mettere a fuoco la “discriminazione combinata” di razza, classe e genere nell'esperienza delle donne nere.¹⁸ Nel mettere in discussione il paradigma del diritto come neutro o neutrale e nello smascherare in questo modo il soggetto neutro a cui il diritto sembra far riferimento, il paradigma dell'intersezionalità infrange anche la convinzione di un soggetto-donna falsamente universale e neutrale mettendo in luce le differenze all'interno dei gruppi socialmente costruiti e percepiti come omogenei dall'esterno. Crenshaw, in particolare, pone in rilievo la «tendenza a trattare razza e genere come categorie mutuamente esclusive di esperienza e di analisi» all'interno di un quadro monocategoriale dominante sia nel diritto antidiscriminatorio sia nella teoria femminista e nella pra-

16 bell hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1998, p. 21.

17 *Ibidem*, p. 68.

18 Kimberlé Williams Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, «Stanford Law Review», 1991, vol. 43, n.6, pp.1241-1299.

tica antirazzista. A questo quadro monocategoriale, incentrato sulla logica della somiglianza/differenza, Crenshaw contrappone la multidimensionalità dell'esperienza delle donne nere, la cui subordinazione non avviene lungo un unico asse categoriale. Il quadro monocategoriale che pensa l'oppressione lungo un solo asse di analisi cancella le donne nere nella concettualizzazione, identificazione e rimedio della discriminazione razziale e sessuale limitando l'investigazione alle esperienze dei membri altrimenti privilegiati del gruppo.

Le donne nere, sostiene Crenshaw, sono così escluse dalla teoria femminista e dal discorso antirazzista poiché entrambi sono costruiti su un insieme di esperienze che spesso non riflette l'interazione di razza genere e classe. L'esperienza intersezionale è infatti più grande della somma di razzismo e sessismo, configurando una specifica e autonoma forma di oppressione. La prospettiva intersezionale si oppone così ai modelli moltiplicativi e additivi, guardando ai modi in cui i diversi assi di oppressione e le diverse categorie sociali (genere, razza, classe, età, nazione ecc.) interagiscono e lavorano insieme *simultaneamente*, nel configurare le identità e le strutture sociali.¹⁹ Emerge così una multidimensionalità della soggettività, cui fanno da contraltare differenti dimensioni della vita sociale (gerarchie, assi di differenziazione, assi di oppressione, strutture sociali) che si intersecano e si modificano reciprocamente. Come pone in luce l'analisi di Crenshaw della violenza contro le donne nere, dimenticare le esperienze intersezionali comporta relegare nell'invisibilità interi gruppi sociali e le esperienze soggettive che li attraversano.

Due sono dunque i grandi progetti intellettuali che caratterizzano la prospettiva intersezionale: in primo luogo, un progetto di "visibilità" che intende ridare luce ai soggetti che vivono all'intersezione di diversi assi di marginalizzazione e la cui esperienza è stata oscurata dall'adozione di quadri monocategoriali imperniati sull'adozione di un unico asse analitico; e, in secondo luogo, ripensare la valenza ontologica delle diverse categorie di identità e differenza che strutturano il mondo sociale.²⁰ In questo modo vengono scardinati i presupposti essenzializzanti e le prospettive delle donne privilegiate che permeano il discorso femminista, guardando ai modi in cui le categorizzazioni stratificano i soggetti secondo inedite linee di marginalizzazione.

19 Cfr. Patricia Hill Collins, Sirma Bilge, *Intersectionality*, Cambridge, Polity Press, 2020.

20 Cfr. Ange-Marie Hancock, *Intersectionality. An Intellectual History*, New York, Oxford University Press, 2016.

Non distante dalla politica dell'identità e dalle prospettive antiessenzialiste debitorie del postmodernismo e del poststrutturalismo, l'intersezionalità tuttavia non è "una nuova, totalizzante teoria dell'identità": volgendosi ad analizzare le intersezioni di razza genere e classe essa mira a rendere conto delle "fondamenta molteplici" dell'identità e dei diversi vettori di subordinazione che si intersecano nelle esperienze. L'intersezionalità analizza dunque gli strati *liminari* della soggettività e delle strutture sociali, capitalizzando decenni di esperienze e di lotte che hanno caratterizzato il femminismo nero. Analizza cioè quei *confini dell'identità* che strutturano la grammatica e le modalità di accesso al mondo del soggetto: un soggetto che si costituisce a ridosso di linee di demarcazione tra esperienze plurali e irriducibili che ne connotano lo statuto post-sovrano e post-identitario.

Se il fuoco dell'analisi si sposta dall'identità dei gruppi ai modi in cui soggetti appartenenti ai gruppi sono ridotti al silenzio e relegati ai margini dell'esperienza, ciò che qui è in gioco non è tanto una teoria dell'identità, quanto un'analisi del potere: potere che non viene più pensato secondo il paradigma binario dell'oppresso e dell'oppressore, o come gioco a somma zero, bensì come reticolato molteplice di incroci (o, per l'appunto, di intersezioni) tra vettori di subordinazione, o – per dirla con Patricia Hill Collins – «matrici di dominazione».²¹ Da questo punto di vista nel pensiero dell'intersezionalità troviamo un ripensamento della nozione di confine nel suo etimo originario di *cum-finis*, linea condivisa, intesa come struttura alla base degli stessi processi di formazione dell'identità. Una pluralizzazione delle barriere e delle linee che modellano l'esperienza va in direzione di un'analisi delle forme in cui tali linee si intersecano, dando luogo all'emergenza di soggetti prima invisibili allo sguardo della società e della teoria.

Spazi liminari, margini, intersezioni rappresentano così quei paesaggi spaziali e metaforici lungo i quali si ricostruiscono le narrative del soggetto contro la logica identitaria e i suoi bastioni, su cui è incardinata la costruzione della cittadinanza moderna messa oggi in questione dall'esplosione del molteplice e della differenza come grammatica comune di nuove coalizioni politiche sul terreno di rivendicazioni e di lotte intersezionali contro l'uso escludente dei confini e dei limiti.

21 Cfr. Patricia Hill Collins, *Intersectionality as Critical Social Theory*, Durham-London, Duke University Press, 2019.

Abstract: Il saggio si concentra sull'aspetto simbolico del confine ricondotto al suo etimo originario di *cum-finis*, di linea condivisa, o linea di contatto, e assunto come luogo del ripensamento della soggettività in un senso post-sovrano e post-identitario. Si assiste infatti oggi, nel femminismo postcoloniale e nero, alla moltiplicazione di immagini spaziali che rimandano al bordo, al margine e al confine come sito non solo di oppressione e di marginalizzazione ma anche di resistenza e di articolazione della soggettività. In particolare il femminismo intersezionale risignifica l'immagine del confine in quella dell'intersezione tra diversi assi di oppressione o matrici di dominazione, che rende visibili nuovi soggetti sociali prima relegati nell'invisibilità dalla ripartizione e gerarchizzazione dominante della società.

The essay focuses on the symbolic aspect of the border traced back to its original etymology of *cum-finis*, of shared line, or line of contact, and assumed as a place for rethinking subjectivity in a post-sovereign and post-identity sense. In fact, today, in postcolonial and black feminism, we are witnessing the multiplication of spatial images that refer to the edge, the margin and the border as a site not only of oppression and marginalization but also of resistance and articulation of subjectivity. In particular, intersectional feminism resignifies the image of the border into that of the intersection between different axes of oppression or matrixes of domination, which makes visible new social subjects previously relegated to invisibility by the dominant division and hierarchization of society.

Keywords: identità, differenza, cittadinanza, femminismo, multiculturalismo, postcolonialismo; identity, difference, citizenship, feminism, multiculturalism, postcolonialism.

Biodata: Emanuela Fornari è Professoressa di *Ontologia e Ermeneutica filosofica* all'Università degli Studi Roma Tre. Nei suoi lavori si è occupata soprattutto di critica della razionalità moderna, delle implicazioni filosofiche della critica postcoloniale e dei punti di intersezione tra populismo e neoliberalismo. È autrice di numerosi saggi e libri pubblicati in italiano, inglese, spagnolo e portoghese (emanuela.fornari@uniroma3.it).

Emanuela Fornari is Professor of *Ontology and Philosophical Hermeneutics* at the Roma Tre University. In her works she has mainly dealt with the critique of modern rationality, the philosophical implications of postcolonial critique and the points of intersection between populism and neoliberalism. She is the author of numerous essays and books published in Italian, English, Spanish and Portuguese (emanuela.fornari@uniroma3.it).

PAOLA ZACCARIA

*Disgregare la territorializzazione dei generi: femminismi di colore
anni 1980 e intersezionalità*

Pensare i confini richiede di riflettere sulle implicazioni delle tecnologie geopolitiche delle frontiere, ma soprattutto di pensare dal confine, dall'azione-condizione dell'attraversante, ovvero dallo spazio psico-geo-corpografico dell'incertezza, della deterritorializzazione,¹ della translocalità,² del dislocamento sia dal “da dove vengo”, sia dal “verso dove vado”. Questa dimensione geocritica instabile della conoscenza e della coscienza è di fatto estensibile ad altri generi di confini: medialità, disciplinari, politici, poetici, sociali, culturali, sessuali, di razza e classe.

La scomposizione e talora de-composizione del concetto di nazione ad opera di individui in transito, in mobilità geo-fisica, culturale, emotiva e conoscitiva mette in crisi l'appartenenza dei singoli corpi a un luogo-nazione, a una “terra nativa” che in un'ottica ancora coloniale, nazionalistica e solitamente a modello occidentale, dovrebbe aver marcato indelebilmente l'identità di ciascuna vita decentrata e/o (ri)-assoggettata.

In viaggio, in esilio, in translocamento, l'individuo con storia, nazionalità, e cultura differenti da quelle in cui il soggetto sradicato si ritrova a vivere per svariate ragioni –colonizzazione, migrazione,

1 Paola Zaccaria, *The TransMediterranean Atlantic Decolonial Turn. Can Imagination Un/Wall Geo-political and Disciplinary Boundaries?*, «Anglistica AION», 2019, vol. 23, n. 2, pp. 23-36.

2 Il libro di Ulrike Freitag, Achim von Oppen, *Translocality: The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective*, Leiden, Brill, 2010, si offre come utile strumento per comprendere il tipo di mobilità contemporanea designabile come translocalità.

trasferimento, lavoro, persecuzione politica, esilio— deve affrontare la frattura del vincolo di appartenenza a seguito della translocalizzazione, un tipo di posizionalità geo-corpografica conseguenza dello spostamento territoriale di singoli individui e di popolazioni, per quindi riposizionarsi nella translocalità.

Il concetto di translocalità si è sviluppato in questo secolo all'interno delle teorie socio-spaziali e descrive dinamiche e processi della (trans)formazione identitaria che trascende e travalica ogni forma di *boundary* compresa nella linea semantica tra le varie tipologie di barriere (confini nazionali, demarcazione geo-politica dello stato-nazione, recinzione della proprietà; linea di sbarramento, divieto di transito, fili spinati e simili) e il *border* (da intendere qui come *limes*, ovvero quelle forme di passaggio che in seguito a mobilità interregionale e internazionale, migrazione, decentramento dalla terra e cultura nativa, smuovono la timbratura mononazionale che si rivela, ad esempio, nell'abbarbicamento alla lingua nativa o materna, prendendo in considerazione forme alternative, discontinue e non neutre, di storiografie della globalizzazione e mostrando al contempo l'interconnessione con la mai estinta colonialità che sovente emerge nella tacitazione della questione donna.

Forme e figure di sconfinamenti femministi: destabilizzare le frontiere tra generi e teorie

Questo contributo germina dall'applicazione agli Studi su genere, diaspora, transnazionalismo, transmedialità, intersezionalità e tutto quanto viene classificato come “Border Studies”, di nuove direzioni di ricerca intorno alle questioni del confine, a partire dalle epistemologie e dalle poetiche della postcolonialità/decolonialità/deterritorialità, translocalizzazione/diaspora e da fenomeni che implicano mobilità, circolazione, flussi, dispersione e (ri)connessione. L'intenzione è avviare un accostamento, se non proprio una revisione (pur nella consapevolezza delle inevitabili differenze epocali) tra l'attuale svolta dei nuovi femminismi transnazionali che si definiscono anche “intersezionali”, e la grande svolta avvenuta, a partire dalla fine degli anni Settanta del Novecento, negli studi e nelle pratiche del femminismo nordamericano e dei Nord del mondo, fino allora quasi esclusivamente agiti da soggettività bianche ed eurocentriche essenzialmente focalizzate sulla disamina e re(l)azione alla storica differenza sociale e sessuale eteronormativa uomo/donna, oltre che sui linguaggi e i diritti. Quella prima svolta irruppe sulla scena

dei nuovi movimenti e delle lotte per i diritti civili delle cosiddette “minoranze” culturali allorché cominciarono a circolare le politiche, le poetiche e il pensiero delle donne di colore. Ritengo che l’attuale svolta intersezionale dei femminismi non sia stata adeguatamente letta, soprattutto fuori dalle Americhe, come ricollegabile alla rimesa in circolazione dei testi delle *mujeres de color/women of color*³ tramite nuove edizioni delle loro opere nei paesi di lingua inglese, e le recenti traduzioni in varie lingue a livello transnazionale.⁴

Va inoltre rimarcato come la scelta di autrici di colore e/o non *mainstream* dell’ultimo trentennio del Novecento di far sentire la loro voce e di rendersi visibili spesso si manifestava editorialmente in forma collettanea e antologica, con raccolte di scritti a tema. Il che rivela un posizionamento intellettuale transindividuale, una politica e poetica espressione di confronto collettivo collocato teoricamente e politicamente in relazione a comunità culturalmente miste. Infatti, ciascuna delle autrici aveva oltrepassato il *limes* dell’abitare entro le proprie appartenenze religiose, nazionali e famigliari così come modellate dalle società eteronormate occidentali e non decolonizzate, intraprendendo percorsi che conducevano al *limes* della convivenza e condivisione, fondato sull’interrelazionalità, la transculturalità e non di rado la fuoriuscita dalle identità sessuali canoniche. Il pensiero qui va alle scrittrici, artiste e teoriche attiviste di quegli anni, afroamericane, *chicanas*, latine, asiatiche, caraibiche, discendenti da popoli nativi, che producevano, accanto a opere letterarie e teoriche nate come esecuzioni *a solo*, arte, teoria, poesia e politica orchestrate in forma di conversazione con altre “colorate”. Con queste forme di *convivencia* disincagliate dalle fondazioni patriarcali della differenza sessuale e culturale come separatezza, le donne di colore aprivano un confronto anche con donne di altri continenti e con le non colorate che per lo più si proponevano come “individue” atipiche (ad esempio, Adrienne Rich e Robin Morgan, ma anche Teresa de Lauretis che lavorava all’Università di Santa Cruz con un *team* straordinario di colore e non).

3 Eccetto questo primo caso, i termini stranieri relativi a concetti di appartenenza nazionale, razza e orientamento sessuale non sono in corsivo, per non “s/barrare” le differenze sessuali, culturali e di colore entro la stigmatizzazione che il corsivo sottolineerebbe. In corsivo, invece, il termine *limes* e concetti in altre lingue riguardanti saperi o spazialità.

4 Si veda le recenti numerose traduzioni e ri-proposizioni di testi di donne di colore da parte di editrici italiane come, fra le altre, Meltemi, Tamu, il Saggiatore, black coffee, minimum fax, edizioni alegre, edizioni ETS-Collana àltera di intercultura di genere, Sperling & Kupfer, Le Lettere, il Dito e la Luna.

Gli spostamenti ontologici verso la trans-individualità, intesa come prisma per leggere la nozione di individualità che Chiara Bottici classifica come una forma di ecofemminismo, in quanto nell'ottica della filosofia transindividuale, la prospettiva ecologica e quella femminista non sono scindibili poiché l'ambiente non può essere separato dal corpo,⁵ sono a loro volta atti di sconfinamento, esondazione, dis-appropriamento del *limes* che in questo caso si pone come soglia identitaria tramite l'uso di pensiero critico volto ad analizzare pratiche culturali e produzioni teorico-creative in una dimensione di condivisione translocale, transnazionale, translinguistica e inter-sezionale.

Anche per Guido Boffi, autore del saggio *Migrazioni. Note di geoestetica*⁶ –in cui analizza il pensiero della transindividualità a partire da Spinoza, passando per Simondon e fino a Balibar– la transindividualità è una trama di correlazioni intra- e inter-individuali, fra individuale e collettivo, e si pone come *tertium* tra individualismo e olismo, tra naturale e artificiale, tra monismo e dualismo. Attivando delle relazioni transindividuali si perviene al collettivo, da leggersi sia come gruppo di persone che mettono in atto un pensiero plurale (*plural thinking*) per fini specifici, per esempio la rivolta femminista, sia come costitutivo di collettività: «il collettivo è la forma in divenire della transindividualità».⁷ La transindividualità contempla la correlazione tra soggetti e dunque il genere di chi entra in questa dimensione, ed è condizione necessaria alle fondazioni del collettivo, non designa uno status, non la collettività già associata e organizzata, piuttosto il suo concreto potenziale (preindividuale, affettivo-emotivo, temporale) di collettivo».⁸

Quest'articolazione filosofica della transindividualità richiama alla memoria le pratiche femministe della correlazione, connessione, circolarità tra donne che condussero a quelle “teorie e pratiche della relazione” che connotarono fortemente le politiche del femminismo italiano di fine Novecento. Innegabilmente ciascun* di noi, ancora oggi, è intrappolat* nei legacci della colonialità e negli squilibri di potere. E tuttavia non è semplicemente tramite l'interrogazione delle condizioni d'ineguaglianza tra generi o tra donne del Sud e del

5 Chiara Bottici, *Nessuna sottomissione. Il femminismo come critica dell'ordine sociale*, Bari, Laterza, 2023, p. 253.

6 Guido Boffi, *Migrazioni. Note di geoestetica*, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2014.

7 Bottici, *Nessuna sottomissione*, p. 253.

8 *Ibidem*.

Nord che riusciremo a modificare le strutture del potere. Occorre trovare ispirazione negli archivi di lotte del passato per cercare di destabilizzare le frontiere tra discipline e generi, tra sapere e potere: troveremo racconti di come il sapere non sia monolitico e di come ci siano sempre state comunità che hanno sconfinato, hanno decentrato i progetti egemonici, hanno creato sentieri trasversali, decoloniali, hanno decostruito la visione di un Sud minoritario che cerca di rincorrere il Nord. Dovremmo prendere consapevolezza della fertilità dei femminismi anche quando queste pratiche non avevano nome.

Destabilizzare, s-mappare il border in quanto limes

Va sottolineato il carattere non occludente e trasformativo del concetto spaziale di *limes*/confine/*border* rispetto a quello di frontiera/muro/*boundary*, da estendere a percorsi esperienziali, conoscitivi e geo-politici quali, tra l'altro, le pratiche femministe tese a destabilizzare i segnali di *no trespassing* dei confini nazionalistici e sessuali secondo le politiche dei potentati forgiati sul modello coloniale. *Limes* è uno spazio che si concreta nel mentre si attraversano e riattraversano limiti e limitazioni in ogni direzione, aggirando i *check points* e i blocchi di polizia, ma anche i fili spinati creati da normative di governo del mondo non a misura di libertà. Va rimarcato come lo spazio del *limes* sia anche luogo di trasgressioni. Chi lo attraversa incorpora (e, aggiungerei, incarna) il confine, si fa corpo-ponte, disattivando in tal modo l'approccio rappresentazionale delle frontiere, come ben delineato in diversi suoi scritti da Anne-Laure Amilhat Szary, studiosa e attivista di geografia politica, culturale e di genere, co-fondatrice del collettivo *AntiAtlas des frontières*.⁹

Oltrepassare con pratiche di transborderismo la frontiera in quanto *border*, e non in quanto barricata-muro solido-filo spinato, al fine d'incorporare il confine e farsi letteralmente attraversare da esso, significa porsi-essere attraverso entrambi i lati. Questo è quanto esperisce e scrive in *Terre di confine/La frontera. La nuova mestiza* (1987)¹⁰ Gloria Evangelina Anzaldúa (GEA), la *chicana* maestra degli attraversamenti che incarna il *border* come *limes* anche quando semplicemente teorizza sul *border*. Essere al contempo da un lato e dall'altro della linea significa passare lungo i margini di entrambi i

9 Tra i tanti suoi lavori, *Qu'est-ce qu'une frontière aujourd'hui?*, Paris, PUF, 2015. Sito del collettivo AntiAtlas: <http://www.antiatlas.net/>

10 Gloria Anzaldúa, *Terre di confine/La frontera. La nuova mestiza* [1987], tr. it. Firenze, black coffee, 2022.

lati, non lasciarsi imprigionare entro uno di essi, ma praticare un andare, venire e tornare che non chiude il limite né lo ingloba. Le azioni dell'andata e ritorno per poi ripartire –che contemplano l'incontro con la differenza e l'attivazione della tra(ns)duzione e trans-individualità– aprono a nuove esperienze che conseguentemente trasformano l'immaginario sociale e conoscitivo lungo i confini, slegando le soggettività in movimento dalle costruzioni identitarie lasciate in consegna dai modelli precostituiti delle culture colonizzatrici. Va dunque attentamente osservato come le donne di confine abbiano scardinato e stiano ancora scardinando i limiti patriarcali dell'appartenenza sessuale, di genere, geo-politica, genealogica, territoriale, settoriale, nazionalistica.

Esercitare la libertà di tracciare nuovi *limites* al di fuori dei luoghi comuni –e qui il luogo va inteso sia in senso spaziale, sia in senso semantico– è un atto di dis-appropriazione cui seguiranno nuove pratiche intersezionali. La scrittura stessa delle autrici delle *fronteras* che si posiziona nel *sin fronteras*, si fa scrittura dis-appropriante nel mentre si lancia oltre le barriere linguistico-nazionalistiche create dal patriarcato colonialistico e rilanciate in forma di reticolato imprigionante dalle geopolitiche sovraniste nel nome della protezione dei confini. Ivi comprese le disposizioni restrittive che servono per controllare in modo particolare i corpi delle donne, dei fuori norma, fuori genere e fuori-patria entro i muri del potere patriarcale e imperialista che s'incarna oggi, ad esempio, nell'istituto della polizia morale che controlla i corpi delle donne imponendo un copricapo pena la carcerazione e morte. Il velo “femminile” diviene simbolo ed essenza della reclusione/esclusione/dis-appropriazione del sé nella società in quanto donna. “Donna, vita, libertà” indica desiderio e disegno di decolonizzare la struttura societaria iraniana, ma costituisce anche un appello globale per liberare tutte da ogni tipo di velo. “Donna, vita, libertà” significa anche decolonizzare le forme di convivenza delle popolazioni, decolonizzare i saperi e i modelli biologici disegnati da una società di uomini che barrica, censura, sopprime saperi, desideri e corpi che “eccedono”.

Claude Bourguignon Rouger,¹¹ che segue le metodologie elaborate dalle donne di Abya Yala, antico nome dell'attuale Mesoamerica occupata dai colonizzatori ispanici, riprendendo le teorie dei pensatori cileni Humberto Maturana e Francisco Varela propone

11 Claude Bourguignon Rougier, *Decolonizar los saberes/Décoloniser les savoirs*, «FAIA. Filosofía Afro-Indo-Abiyalense», 2017, vol. 6, n. 28, pagine non numerate.

quale modalità trasformativa la conversione ontologica e biologica che i due filosofi-biologi definirono *énaction*, cioè messa in atto, attivazione che passa per il corpo, basata sul legame tra essere e mondo e sull'ecologia dei saperi che richiede di nominare e portare alla luce la «co-presenza dei saperi che esistono su entrambi i lati di qualsiasi linea» tracciata da una qualsiasi forma di frontiera. Quel che occorre, sostengono, è una “co-presenza radicale” di traduzione interculturale e *conocimiento* (la conoscenza, entro questa prospettiva, si conrea su base biologica e di conseguenza la biologia determina il modo in cui conosciamo)¹² che per Boaventura de Sousa Santos indica la com-presenza dei saperi di entrambi i lati della *línea*, del confine. La com-presenza indica che si è saputo articolare l'intersezione tra più *límes*, tracciando un sentiero di accostamenti e intrecci che supera «l'egemonia del sapere cognitivo universale e astratto»,¹³ e rende chi attraversa cosciente dei limiti del tipo di sapere che viene ancora proposto come universale.

Quanto all'ecologia della traduzione interculturale, Bourguignon Rougier ritiene che

[E]ssa ha come suo obiettivo ridurre al minimo gli ostacoli nella lotta per la giustizia sociale e la dignità allorché queste siano dovute a una differenza culturale. La traduzione è essenziale in quanto pone la comunicazione come attività altamente relazionale. Una “ermeneutica diatopica” ha come suo obiettivo l'identificazione delle preoccupazioni comuni tra le culture. Si basa sull'idea che i *topoi* di una singola cultura siano imperfetti. Questa postura non implica un relativismo ma un universalismo negativo, ovvero l'idea dell'impossibilità di una completezza culturale. La traduzione interculturale è un'opera collettiva e una pratica che si pone fuori dall'esperienza, considerato che quel che succede per lo più passa attraverso l'esercizio della traduzione linguistica.¹⁴

Sulla questione traduzione-genere-frontiere va interrogata la pratica della traduzione e la politica editoriale *mainstream* volta a in-

12 Il termine *conocimiento* entra nella teoria e poetica esperienziale di GEA già negli anni Ottanta dello scorso secolo, e trova un'elaborazione a tutto campo nell'ultimo suo contributo pubblicato in vita: *Now Let Us Shift... The Path of Conocimiento... Inner Work, Public Acts*, in Gloria Anzaldúa, Ana Louise Keating (eds), *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation*, New York, Routledge, 2002, pp. 540-578, dove il termine *conocimiento* ingloba i processi di conoscenza-coscienza-consapevolezza-corporeità-sentimenti-spiritualità.

13 Bourguignon Rougier, *Decolonizar los saberes*, pagine non numerate.

14 *Ibidem* (trad. mia).

visibilizzare certi corpi, certi generi, certe geografie, certe lingue, certe narrazioni che rimangono non tradotte a causa di uno sguardo culturale rimasto imperialista, razziale, eteronormativo e coloniale. Occorre che i Border Studies, come i Gender Studies, siano transdisciplinari per evitare di riprodurre l'ordine politico ed epistemologico che ha condotto a crisi contemporanee come la migrazione globale, la messa in discussione dello stato-nazione, i respingimenti e le relative problematiche delle politiche internazionali.¹⁵

Figure del limes in una dimensione transmediterranea

Per tornare ai rimandi e ai blocchi tra femminismi di colore, femminismi bianchi atlantici e femminismi europei, quanto descritto nel 2019 dal Group de Recherche Identités et Cultures dell'Università di Le Havre nel saggio *Artivisms, femmes et féminisms décolonisateurs dans les Amériques (XX e XXI siècles)* circa il femminismo accademico francese e, più in generale, le egemonie femministe dei Nord e Sud globali, vale per lo più anche per le egemonie bianche europee e transatlantiche distanti dalla consapevolezza postcoloniale, decoloniale e dalle pratiche intersezionali:

In Francia [...] l'ambiente universitario femminista borghese, così come le egemonie femministe del Sud globale, sono ancora impregnati di un orientamento di tipo universalista, ed epistemologicamente violento. A causa della loro depoliticizzazione, del loro ermetismo razzista, dell'allontanamento dalla società civile, della separazione nociva tra accademia e militanza, e della sterile cesura disciplinarista tra studi anglofoni e studi ispanofonilusitanofoni, questo femminismo della modernità/colonialità non si rende conto quanto sia importante prendere in considerazione i femminismi e i movimenti delle donne contro-egemoniche, e dare visibilità e centralità ai saperi e alle arti prodotte da donne, femministe e artiste razzializzate, che siano autoctone, asiatiche, chicanas, nere, *Women of color/Mujeres de Color* o *Queers of Color* delle Americhe, e analizzare le loro lotte ed esperienze in una dimensione pan-etnorazziale, transnazionale, interazionale, artistica, e micro e macro-economica.¹⁶

15 Intorno a *border thinking* ed epistemologie esperienziali, si rimanda a: Marc Woons, Sebastian Wier (eds), *Border Thinking and the Experiential Epistemologies of International Relations*, Bristol, E-International Relations, 2017.

16 Group de Recherche Identités et Cultures, *Artivisms, femmes et féminisms décolonisateurs dans les Amériques (XX e XXI siècles)*, «EOLLES», 2019, n. 10, p. 3, trad.

Pubblicazioni e seminari europei in dialogo con gli scritti, l'attivismo e l'ARTivismo delle Women of color/Mujeres de Color o Queers of Color delle Americhe erano rari negli ultimi decenni del Novecento e cominciano oggi a essere più praticati grazie ad alcune traduzioni e anche alla disseminazione di quei saperi tramite i vari nuovi strumenti della ricerca e dell'attivismo via *web*. Va inoltre sottolineato come nel discorso postcoloniale e decoloniale per anni la questione di genere e il femminile/femminismo/femminismi fosse poco presente, e come fosse stata invece messa al centro, sin dagli anni Ottanta, dalle donne di colore di varie aree e culture, coll'importante contributo delle latin@s.

Andrea Annessi Mecci, nell'articolo *Vista dalla frontiera americana. Tra Gloria Anzaldúa e Richard Misrash*, analizza come la frontiera si faccia parola-carne nel plurilinguismo chicano di GEA, scrittrice femminista che egli assume come esemplificativa di quanto accade quando non ci si lascia fermare dalla *linea* (altro termine chicano per "confine") e si sperimenta l'attraversamento che conduce alla teoria e poesia come taglio che fende il corpo:

Nelle terre di confine tra Usa e Messico si radica il suo [di GEA] lavoro come poeta, attivista, chicana, lesbica e femminista. In questa linea che separa i corpi e le lingue, disgrega gli affetti, smembra il lavoro, frammenta l'esistenza, si è materializzato il sintomo che le è stato d'aiuto a concettualizzare, tra gli anni '70 e '80 del secolo scorso, un femminismo differentemente articolato che si manifesta in interventi pubblici con poesia, letteratura testimoniale, saggi filosofici, disegni e testi autobiografici. [...] Un plurilinguismo che attraversa tutta la scrittura di Anzaldúa e che si rivela lo strumento principale e necessario per ridefinire l'identità culturale e di genere.¹⁷

La questione della commistione-intersezione di corpo-scrittura si dà come ulteriore esercizio di superamento delle separatezze che, nelle donne di colore che cercano vie diverse dal pensiero della "sacralità" intellettuale ed estetica della modernità occidentale, si compie attraverso uno scarto che GEA definisce *desplazamiento*. Un termine che ancora una volta ha a che fare con *limes*, con la disarticolazione, autoestrazione dall'appartenenza a modelli di nazione, sessualità,

mia. In questo caso ho lasciato in corsivo i termini relativi al colore per rispettare il testo originale.

¹⁷ Andrea Annessi Mecci, *Vista dalla frontiera americana. Tra Gloria Anzaldúa e Richard Misrash*, «Avamposto», 30-03-2021, senza pagine. Link: <https://www.avampostopoesia.com/in-luce/vista-dalla-frontiera-americana> (Enfasi mia).

ruolo, linguaggio, e che permette di pervenire a «una scrittura al cui interno si produce una dislocazione epistemica e linguistica a cerchi concentrici, dove le parole si muovono e agiscono per cadere nella lingua dando corpo e articolazione al suo progetto politico».¹⁸

Mecci, che usa l'esperienza autobiografica di GEA come paradigma delle esperienze dal margine in tutte le latitudini, ritrae l'operazione corpo-grafica di GEA come aggiramento del modello bianco della scrittura. In questo vincolo tra lingua del padrone e lingua marginale, Anzaldúa opera una torsione della lingua egemonica per generare una lingua minore, differente, usurpata, mescolata in spagnolo, americano e chicano. Il testo è, per lei e per le molte donne oppresse all'interno del "primo mondo", per le discendenti dalla colonizzazione e dallo schiavismo, come per le prime generazioni di profughe contemporanee, uno spazio per generare trasformazioni sociali, culturali e del sé:

Ogni sforzo della sua azione si concentra sulla "creazione di un luogo interno al non-luogo" rappresentato dalla frontiera in quanto terra di nessuno [...] e contemporaneamente genera un movimento di trasformazione sociale in grado di articolare una capacità di lotta politica non più basata sull'unità di un soggetto sovrano gerarchico ed escludente, ma su una costellazione di soggettività che esistono in modi differenti.¹⁹

Per questi motivi il plurilinguismo di molte donne di colore, e in particolare delle chican@s in considerazione della loro storia di colonizzazioni successive risulta essere, al fondo, un'incarnazione della frontiera che, se si lascia attraversare, si fa linguaggio composto, agentivo, sfrangiato, senza occlusioni: poesia e teoria, storia e *autohistoria*, filosofia e autopoiesi, antropologia e sociologia. Scrittura del *limes* e *limes* come scrittura-corpo: scrittura-poesia, scrittura geogYno-politica²⁰ che si manifesta sin dagli anni Ottanta, le cui radici affondano nei movimenti degli anni Settanta del Novecento; scrittura femminista testimoniale, non di rado in dialogo con altre voci di donne di altre sfumature di colore/cultura; scrittura plurilinguistica, come plurale è l'identità di genere.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

20 Paola Zaccaria, *Genders, gYnealogies, gYn(Ec)ologies of Post-Exotic, Decolonial Geo-Thalasso-Corpographies*, in Claudia Capancioni, Mariaconcetta Costantini, Mara Mattosio (eds), *Rethinking Identities across Boundaries – Genders/Genres/Genera*, London, Palgrave Macmillan, in corso di stampa.

Verso il plurilinguismo e l'intersezionalità

A partire da questo lavoro interstiziale e intersezionale in scrittura di donne che, muovendosi tra bordi e margini, non si riconoscono nel mondo imbiancato degli angli e dei colonizzatori di ogni dove, s'invera la figura della *new mestiza*, mescolatrice e attraversatrice di ogni linea di recinzione, di ogni barriera e frontiera. L'elisione delle separatezze concettuali e disciplinari prodotta dal pensiero e pratica del *mestizaje* si configura come metodologia geo-politico-esistenziale-relazionale che va oltre il binarismo culturale, razziale e sessuale, oltre l'appartenenza e il respingimento, oltre la purezza e l'irrapresentabilità, oltre il bianco, il nero e il colorato. Andando oltre il monolinguisimo e la traduzione fedele, questa strategia orienta la *mestiza* verso un plurilinguismo che non richiede traduzione-riversamento,²¹ verso una scrittura che contempla il visuale e che va oltre le separatezze dei codici, come pure oltre l'antitesi corpo e anima e oltre ogni tipo di giustapposizione. Intersecando (atto di elusione e aggiramento delle vie rette e della purezza mono-linguistica) e impastando (termine culinario che Anzaldúa trasporta in contesto geo-politico-poetico), la *mestiza* sta già mettendo in atto l'intersezionalità, ponendo fine ai percorsi di separazione e compartimentalizzazione della cultura bianca del colonizzatore che sfrattò e sottomise i nativi. Il conio del termine *new* (in inglese) *mestiza*²² (in spagnolo) narra di un soggetto donna transculturale, incarnazione del processo di decolonizzazione ad opera del pensiero/azione femminista, consapevole purtuttavia che, per essere efficace, la decolonizzazione dev'essere coeva alla decolonizzazione del pensiero egemone che induce la necessità di decolonizzare.

Per tornare al punto ove nascono la lotta e il pensiero insurrezionale delle donne di colore, occorre riandare al momento in cui, politicizzando l'esperienza dei soggetti nella frontiera o tra frontiere, Gloria Anzaldúa e le contributrici del volume collettaneo *This Bridge*

21 Circa il lavoro di traduzione come *limes* e come sconfinamento, ovvero intorno alla questione dei confini linguistici e la traduzione, cfr. Livia Alga, *Rivolta Linguistica. Per la libera circolazione delle lingue*, «Per amore del mondo», 2017/2018, n. 15, pp. 1-11, <http://www.diotimafilosofe.it/>

22 Da cui prenderà ispirazione anche la generazione del femminismo bianco collegato alla tecnologia e ai mutamenti dovuti all'avvento del virtuale. Si pensi allo studio *Modest Witness@Second Millennium. Femaleman Meets Oncomouse: Feminism and Technoscience*, New York, Routledge, 1997, dove Donna Haraway s'ispira alla *mestiza* anzalduniana per delineare la figura della *Mestiza Cosmica* ricollegabile alla sua idea di coscienza cyborg.

*Called My Back: Writing by Radical Women of Color*²³ s’inseriscono in un contesto di ripensamento degli esiti della colonizzazione, delle gerarchie di potere, dell’esperienza capitalistica e nazionalista, incluso il potere dei femminismi bianchi che escludevano le sorelle di colore nel momento in cui non interrogavano la colonialità, la disparità, il capitalismo, nazionalismo, razzismo, l’oppressione. Come ebbe a scrivere la co-autrice del volume, la poeta e drammaturga Cherríe Moraga nella prefazione alla terza edizione dell’antologia intitolata *Dall’interno del primo mondo*,²⁴ guardando all’indietro la situazione del femminismo di colore e della politica in generale, le donne di colore, «veterane del Movimento Chicano, Black Power, Asiaticoamericano e Nativoamericano» erano anche veterane del movimento anti-guerra e anti-imperialista che si era opposto al coinvolgimento degli USA in Vietnam: «Poi, a metà anni Settanta, anche il femminismo ci tradì attraverso il suo eurocentrismo istituzionalizzato, il suo pregiudizio di classe e il suo rifiuto d’integrare nel femminismo una politica che garantisse una liberazione totale alle donne di colore».²⁵

Fu allora che le donne di colore si autoconvocarono per le strade e nei gruppi femministi e parlarono anche attraverso il *medium* delle antologie, determinando una svolta epocale nello scenario del pensiero e dell’editoria femminista statunitense, fino allora aperto essenzialmente a letterate, artiste, pensatrici, attiviste e studiose di origine europea. Il volume spalancò le finestre sulla radicalità e complessità di pensiero ed esperienza delle donne di colore, quasi tutte nate negli USA, ma discendenti da popolazioni native del Nordamerica, come Chrystos.²⁶

Nella polifonia di *This Bridge* s’intrecciano anche voci di asiatico-americane come Nellie Wong, Genny Lim, Mitsuye Yamada, Merle Woo, di femministe discendenti da emigrazioni europee di fine Ottocento-inizio Novecento, e si levano le voci dell’ormai incontenibile ondata di donne collegate alla diaspora nera, come Toni Cade Bambara, scrittrice e attivista sia nei movimenti per i diritti della comunità nera sia per la liberazione delle donne. E come Audre Lorde, “black womanist” che si autodefiniva nera, lesbica, madre, guerriera e poeta

23 Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa (eds), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, San Francisco, Persephone Press, 1981.

24 I riferimenti alla prefazione di Moraga e le citazioni dal volume sono qui relative alla terza edizione del libro: Berkeley, Third Woman Press, 2002.

25 *Ibidem*, p. xvi.

26 Altre contributrici erano nate da incroci biologici e culturali ispano-messico-latino-americani determinati dalla colonizzazione delle Americhe da parte dell’Europa mediterranea.

e che scrisse, tra l'altro, il proclama di lotta «The master's tools will never dismantle the master's house», che in seguito divenne, insieme all'automitobiografia *Zami: A New Spelling of My Name*²⁷ uno dei manifesti delle afro-americane dentro e fuori i movimenti per la liberazione civile dei neri che coniugarono in modo critico femminismo e razza, immettendovi la differenza *queer*. Erano, questi, atti di smuramento delle frontiere razziali ed epistemologiche. E ancora: Andrea Canaan, che nel suo *On Brownness* non solo pone al centro le questioni della linea del colore e razzismo, ma illumina il silenzio sull'interiorizzazione dell'oppressione e le strategie per combatterla; Barbara Smith, che si autodefinisce femminista nera lesbica e socialista, e che già a fine anni Settanta aveva avviato, come Toni Morrison, un lavoro di letture critiche radicali riguardanti il silenzio che ancora pesava sulle donne e sulle scrittrici nere, femministe, lesbiche, dimostrando come le pratiche culturali siano strumenti che possono rinforzare oppure mettere in crisi l'oppressione delle donne. Bisogna ricordare che sino a fine anni Settanta, testi di donne di culture altre da quella *mainstream* venivano classificati come scritti di donne del Terzo Mondo. Nel 1981, etichettare i corpi lungo la linea del colore diventa più complesso quando chi scrive non solo è donna, ma è “colorata” e spesso “impura”: femminista e sovente lesbica dichiarata.

Qualcuna, come Anzaldúa, Lorde, Chrystos, usa già il termine *queer* –che per il dizionario significa “strano”, non normale, diverso– per dire di un orientamento sessuale sfaccettato, incollocabile e sconfinante perché plurimo, come plurime e intrecciate sono le radici, le lingue, le culture di queste nuove venute sulla scena ancora *whitewashed*, “sbiancata”, dei saperi e delle pratiche femministe per i diritti civili. Siamo sempre entro la linea del colore, ma le scritture che si parlavano in *This Bridge Called My Back* agivano il *limes* come pratica d'incontro interindividuale e intersezionale che andava oltre il due, oltre il binomio io/tu.

Se il femminismo *black* statunitense svelò che non tutte le oppressioni erano uguali, e che l'oppressione razziale riguardava in modo sostanziale la genealogia afrodiscendente della tratta degli schiavi, negli anni Ottanta il termine “donne di colore” cominciò a essere sdoganato, insieme al concetto di *color line*,²⁸ anche in varie ricerche

27 Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name*, Watertown [Mass.], Persephone Press, 1982.

28 Il concetto e le pratiche della linea del colore furono introdotti nelle università italiane precipuamente dagli studi americanisti di Alessandro Sportelli e da quelli africanisti postcoloniali di Itala Vivan.

e pratiche femministe europee. Ricordo qui, in quanto componente di un *network* di ricercatrici italiane ed europee, il lavoro del progetto ATHENA sull'interculturalità ai fini della diffusione delle teorie, didattiche e pratiche delle autrici e ricercatrici "di colore", in collegamento con i circuiti dei femminismi globali, compresi quelli del mondo arabo, musulmano, africano e postcoloniale. In quegli anni in Italia prendemmo consapevolezza che la pensatrice, semiotica e scrittrice femminista che consideravamo francese, Hélène Cixous, era algerina; e che il filosofo della differenza amato anche dalle donne, Jacques Derrida, era anch'egli "impuro" in quanto ebreo e algerino.

Cominciò ad aprirsi in tal modo, su quell'Europa toccata da nuove migrazioni mediterranee e balcaniche, una visione femminista e di genere culturalmente, linguisticamente ed epidermicamente contaminata e contaminante della postcolonialità. L'Europa diveniva consapevole, tra l'altro, di essere sempre stata, al Sud, nel Mediterraneo, "toccata" dall'Africa e dai paesi arabi,²⁹ e dunque occorreva tenere in conto il punto di vista delle donne di colore *desubicadas*, strappate dalla casa, oltre che delle studioso femministe di colore residenti in Europa che erano in collegamento con il mondo "colorato" e pluriculturale delle afrodiscendenti americane e caraibiche.

Fu chiaro a quel punto che erano le nuove donne radicali di colore a dover "fare da ponte", immagine ricorrente di Anzaldúa: «Far da ponte è l'atto di aprire il cancello allo straniero, dall'interno e dall'esterno. Oltrepassare la soglia è essere spogliati dall'illusione della sicurezza perché ci conduce verso un territorio non familiare senza garanzie di un passaggio sicuro. Far da ponte è tentare di far comunità, e pertanto dobbiamo correre il rischio di essere aperti all'intimità personale, politica e spirituale, rischiare di restarne feriti».³⁰

Decolonizzare i saperi: pensare il plurale da una prospettiva femminista del limes

Con queste premesse, vado ad aprire la scena su un lavoro collettivo che si situa in Europa all'inizio del XXI secolo, un importante prodotto del femminismo translocale, transnazionale e già piena-

29 Si segnalano due importanti libri recenti su Mediterraneo nero e Mediterraneo pluriculturale: Gabriele Proglia, *Mediterraneo nero. Archivio, memorie, corpi*, Roma, manifesto libri, 2019; Claudio Fogu, *The Fishing Net and the Spider Web: Mediterranean Imaginaries and the Making of Italians*, London, Palgrave, 2020.

30 Gloria Anzaldúa, *Prefazione a This Bridge We Call Home*, New York-London, Routledge 2002, p. 3, trad. mia.

mente intersezionale che discende da quello delle donne di colore in conversazione attraverso opere collettanee, raduni, manifestazioni, teorie e analisi che sfondano ogni barriera culturale, nazionalistica e di genere.

Madrid, 2004: il collettivo di donne del centro sociale femminista Eskalera Kalakora di Madrid cura la traduzione di un'importante antologia di scritti di donne di colore d'oltreoceano dei decenni Ottanta e Novanta, intitolandola *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras* all'interno di un progetto editoriale denominato "traficantes de sueños" che intendeva cartografare le linee costituenti di forme di vita e convivenza differenti tramite la costruzione teorica e pratica di strumenti in grado di aprire l'accesso sia a nuove forme di comunità transindividuali e transculturali, sia a saperi che chiamerò *conocimientos*. Un concetto già introdotto qui tramite il riferimento a Maturana e che, nello stesso periodo, Anzaldúa elabora in senso femminista e *mestizo* ispirandosi alle teorie del *conocimiento* pre-colombiano per convogliare in un'unica parola le attività di conoscenza, pensiero, coscienza, consapevolezza, i sentimenti e la sensorialità (*el sentir*)³¹ operando una scelta di *delinking* (scollegamento, distacco) dalla colonialità dei saperi razionali delle modernità occidentali.

Tornando all'antologia spagnola del 2004, "inappropriabili" vengono definite dalle curatrici del volume le donne che praticano i femminismi di frontiera, le *desubicadas*, quelle senza ubicazione e senza fissa dimora che si muovono tra gl'interstizi e lungo i bordi, quelle che sono state cancellate «dalle cartografie occidentali e moderne della politica, dell'identità, del linguaggio»,³² quelle il cui desiderio è disorientante in quanto dislocato e translocale. Le altre inappropriabili, dice la quarta di copertina dell'antologia, sono le intruse, le straniere, le donne con una coscienza antagonista che reclamano il diritto di partire da posizioni sociali, culturali e di genere molteplici, sovente contraddittorie, sottraendosi alle narrazioni universalistiche ed eteronormative. Sono le *transterradas*, le trans-locate per forza. Seguendo Gloria Anzaldúa e gli altri testi "inappropriabili" proposti, si comprende come l'assunzione di una posizionalità *mestiza*, ribelle, impura, parziale, immetta le inappropriate/inappropriabili nella dimensione di non poter (re)stare in maniera integrata da nessuna parte, di essere dovunque fuori posto.

31 *Ibidem*, pp. 540-576.

32 Collettivo Eskalera Karakola, *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, p. 9.

Si tratta di una delle poche antologie scritte da donne di colore o postcoloniali nei primi anni Ottanta³³ e tradotta in Europa a fine Novecento. I contributi andavano oltre e altrove rispetto alle pur significative aperture offerte dalle “politiche della *location*” di conio postcoloniale, partendo sia dai Diaspora e Black Studies che avevano inciso trasversalmente sui saperi, le pratiche e le visioni del mondo postcoloniale del Sud, nonché sui ripensamenti-riposizionamenti dei paesi euro-occidentali, compresa l’area anglo-americana segnata da colonizzazioni atlantiche e mediterranee, ma anche da massicce immigrazioni attraverso la frontiera messicana.

In ambito di Women’s Studies, a partire dagli anni Settanta l’assunzione di un’identità e consapevolezza delle soggettività femminili in quanto donne e di colore portò alla luce divergenze sia col tipo di lotte sociali e civili che non prendevano in considerazione le differenze di genere, sia col pensiero femminista bianco, che per lo più assumeva una postura eterosessuale e, pur riferendosi al pensiero occidentale teoricamente molto innovativo, era disattento rispetto all’ascolto di voci e all’incontro con esperienze e corpi di donne di colore, postcoloniali e migranti.

Gloria Anzaldúa, in *Borderlands/La Frontera*, a proposito del processo di costruzione dell’identità *mestiza* come figura d’instancabile attraversatrice di ogni tipo di *limes*, riflette:

Alienata dalla cultura madre, «aliena» nella cultura dominante, la donna di colore non si sente sicura nella vita interiore del suo io. Pietrificata, non può rispondere, il viso intrappolato negli *intersticios*, gli spazi tra i diversi mondi che lei abita. [...] La mia identità chicana affonda le radici nella storia di resistenza della donna india. I riti femminili aztechi legati al lutto erano riti di ribellione che contestavano i cambiamenti responsabili di aver sconvolto l’uguaglianza e l’equilibrio fra uomo e donna, e che si opponevano alla

33 Nello specifico: bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander, Chandra Talpale Mohanty. Volutamente ometto di segnalare l’appartenenza nazionale originaria di queste autrici che, come tante altre, collaborarono nell’ultimo trentennio ancora non decolonizzato del Novecento a diverse antologie di pensiero radicale da una posizionalità e con sguardo non bianco, senza tuttavia rivendicare esclusivamente le appartenenze geo-politiche ante-colonialismo o ante-migrazione, quanto piuttosto intente a elaborare un tipo disappartenenza trasversale ai non “atlantici”, ai non conquistatori, ai non globalisti e liberisti dell’economia. Lavorarono tutte verso un mutuo riconoscimento d’istanze che potevano risiedere nella condizione di non bianche e, visto le infinite sfumature dal nero al bianco, preferirono identificarsi come “donne di colore”.

loro retrocessione a uno status inferiore, per la loro denigrazione. [...] Eppure, nel lasciare casa non ho perso i contatti con le mie origini perché *lo mexicano* è parte integrante del mio sistema. Sono una tartaruga, dovunque vado mi porto «la casa» sulle spalle.³⁴

E giunge infine alla grande ricusazione di una società ancora coloniale e patriarcale:

Perciò, non datemi i vostri principi e le vostre leggi. Non datemi i vostri tiepidi dèi. Ciò che voglio è fare i conti con tutte e tre le culture – bianca, messicana, indiana. Voglio la libertà di incidere e cesellare il mio viso, di arrestare il sangue con la cenere, di modellare i miei dèi con le mie interiora. E se tornare a casa mi è negato, allora devo alzarmi per reclamare il mio spazio, costruendo una nuova cultura – una cultura *mestiza* – col mio legname, i miei mattoni e il mio mortaio e la mia architettura femminista.³⁵

La *new mestiza* sta condividendo qui il percorso, il *limes* che è riuscita a tracciare attraverso atti di ribellione verso “le culture che tradiscono”. GEA apre così uno slargo non ancora attraversato dalle donne *mestizas*, per raggiungere uno spazio-stadio in cui non ci si sente di casa, ma piuttosto *desubicada*, straniera a casa. Identificandosi con Malintzin-la Malinche, la giovane donna nativa offerta come traduttrice ai conquistadores spagnoli, per poi essere giudicata dal suo popolo traditrice e puttana, Anzaldúa rivendica:

Non io svendetti la mia gente, ma loro me. *Malinali Tenepat*, o *Malintzín*, è divenuta nota come *la Chingada* – la fottuta. È diventata la parolaccia che ricorre sulle labbra dei chicanos una dozzina di volte al giorno. Puttana, prostituta, la donna che svendette la sua gente agli spagnoli, tutti epiteti che i chicanos sputano con disprezzo. Il peggior tipo di tradimento sta nel farci credere che la traditrice sia la donna india che è dentro di noi. Noi, *indias y mestizas*, controlliamo l'india che abbiamo dentro, la brutalizziamo e la condanniamo. La cultura maschile ha fatto un buon lavoro su di noi. [...] *La india in mí es la sombra: La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue*.³⁶

L'identificazione tra *la Malinche* e se stessa, la poeta *queer* che vive la sua identità nascosta di india come ombra (*La india en mí es la*

34 Anzaldúa, *Terre di confine/La Frontera*, pp. 41-42

35 *Ibidem*, p. 43.

36 *Ibidem*, pp. 43-44.

sombra), la porta a delineare il legame tra antiche modalità di maschilismo e nuove strategie di oppressioni sessuali e omofobiche. Nel *role-play* tra lei in quanto chicana-india dissidente, e la Malinche in quanto traduttrice del conquistatore e quindi traditrice per il suo popolo, emerge come razzismo, sessismo, oppressione nei confronti delle donne sussistono ancora sia nella cultura angla sia in quella messicano-americana.

La scrittura di molte arti(vi)ste-filosofo inappropriabili offre gli elementi per fondare e formare il femminismo decoloniale transizionale e intersezionale. L'ultimo scritto pubblicato in vita di Gloria Anzaldúa, inserito nell'antologia *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation*,³⁷ è un profondo contributo al pensiero decoloniale femminista: siamo già alle visioni alla base dell'ondata di femminismo transnazionale NONUNADIMENO, e oltre.

Quarantadue anni dopo la pubblicazione di *This Bridge Called My Back*, trentacinque anni dopo *Borderlands*, trentatré anni dopo l'antologia *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras*,³⁸ ventuno anni dopo l'uscita del lungo saggio *Now Let Us Shift... The Path of Conocimiento... Inner Work, Public Acts*, oggi siamo finalmente giunti a percepire l'audace e fondativo balzo in avanti prodotto da quella stagione colorata. I contributi di *This Bridge We Call Home* rendono chiaro che si stava sviluppando una sensibilità che ci permette di cogliere quel che la filosofa Maria Lugones³⁹ ha sempre saputo: le donne della prima ondata di femminismo di colore negli Stati Uniti (anni Settanta - Ottanta) hanno dovuto attendere un salto di due generazioni per dialogare: nell'ultimo ventennio si è divenute più consapevoli della necessità di un luogo comune, collettivo, solidale, transnazionale e intersezionale da cui lottare per le trasformazioni radicali di cui si parla nel titolo dell'ultima antologia e in tutti i suoi contributi.⁴⁰

37 Gloria Anzaldúa, *Now Let Us Shift... The Path of Conocimiento... Inner Work, Public Acts*, in Gloria Anzaldúa, Ana Louise Keating (eds), *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation*, New York, Routledge, 2002, pp. 540-578.

38 Gloria Anzaldúa, (ed.), *Haciendo Caras, Making Face, Making Soul/Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1990.

39 A partire dal volume *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003, per proseguire nei numerosi successivi saggi che si occupano di colonialità e genere.

40 Uno dei primi studi che si occupò di questa progressiva "costruzione" femminista intersezionale fu quello curato dal Santa Cruz Feminist of Color Collective, 2014. *Building on "the Edge of Each Other's Battles": A Feminist of Color Multi-dimensional Lens*, «Hypatia», 2014, vol. 29, n. 1, pp. 23-40. Link: <http://www.jstor.org/stable/24541951>.

Femminismi trans-inter-sezionali e interstizialità

Ci sono voluti ancora ventidue anni perché il nuovo cosiddetto femminismo trans/intersezionale cui contribuiscono le geografe culturali, etnografe, e le femministe LGBTQ, sentissero la necessità, in Italia, di (ri)leggere *Borderlands*, tradotto nel 2000, e ritradotto nel 2022, per capirne di più. Tornando alle varie edizioni di *This Bridge Called My Back* e più precisamente alla terza edizione del 2002, la co-curatrice, Chérrie Moraga rende conto di come, nei due decenni che preludono alla terza edizione, le donne di colore stessero emergendo a livello globale come partecipi a pieno titolo dei movimenti politici radicali che miravano alla trasformazione sociale dei paesi in cui risiedevano. Non può essere un caso se in *This Bridge Called Home* ritorna l'immagine del ponte quale figura chiave per trasformare in *limes* il limite, la barricata, le barriere tra terre, origini, lingue, culture, classe e genere proprio grazie al ponte posto come (s)volta tensiva tra punti altrimenti difficilmente percorribili, e la *trasformazione* come finalità irrinunciabile, esito di percorsi sovente aspri e dolorosi, ma assolutamente necessari per il mutamento, compiuti tramite il corpo, il pensiero e lo spirito. Secondo Chérrie Moraga, la demografia sempre in movimento della gente di colore degli Stati Uniti è il prodotto dell'invasione culturale ed economica del globo terrestre ad opera degli USA che fa di molti soggetti dei "rifugiati di un mondo in fiamme", un incendio globale che mette in crisi in USA e altrove le posizioni nazionaliste e sovraniste che affermano la necessità di confini certi, di muri e respingimenti.

Anche a livello dei movimenti femministi a modello eurocentrico degli anni '80 ci fu, diremmo oggi, sia in Europa, sia oltre Atlantico, l'assenza di consapevolezza della colonialità insita nel voler considerare la questione della condizione femminile come omogenea, quasi universale, trascurando le differenze culturali, sociali, politiche, generazionali delle storie. Chérrie Moraga, Anzaldúa, Maria Lugones, Chrystos e le altre introducono visioni ed elaborazioni antro-po-filosofiche e geo-corpografiche che costituiscono le fondamenta di quanto richiederà un paio di decenni per essere colto e utilizzato come una potente chiave di lettura e critica del potere ancora essenzialmente maschile, bianco, coloniale e si pongono come apripista del pensiero decoloniale e di forme di femminismo decoloniale-intersezionale.

L'intersezionalità e l'interstizialità si muovono oltre la logica binaria che contrappone universalismo e particolarismo, globale e particolare per far emergere le relazioni fra colonialismo, imperia-

lismo e “colonialità del genere”. Globale non significa universale o totale quando viene messo in contatto con interstiziale. L’approccio critico de-coloniale presuppone un’interrogazione sulle condizioni all’interno delle quali si produce teoria. Se non si evidenzia la persistenza di pensiero coloniale e non si esce da schemi percettivi inconsci rispetto al potere –ad esempio, rispetto alla colonialità del potere che si esprime in forme di oppressione esercitate dagli stati, dai nazionalismi e dall’eurocentrismo– le teorie non possono avere forza e libertà critica, essenzializzando così le differenze dei diversi sottogruppi (donne, uomini, culture).

Border critical thinking, *intersezionalità e femminismo decoloniale*

I femminismi contemporanei allargano il concetto d’intersezionalità oltre le coordinate di razza e genere al fine di evidenziare l’intreccio tra forme di discriminazione relative anche a età, classe, status socioeconomico, identità sessuale e di genere, etnicità, religione, disabilità fisica e mentale, consentendo in tal modo di guardare al mondo aldilà dell’esperienza personale e locale e poter cogliere come diverse forme di marginalizzazione e discriminazione s’intersechino e possano creare vulnerabilità. L’intersezionalità, in quanto metodo di ricerca-azione e dispositivo teorico utile al fine di, per usare la narrazione di Laura Corradi, «creare alleanze tra diversi gruppi e movimenti»,⁴¹ si pone come metodologia di accostamento e intreccio di variabili civili e sociali riguardanti la questione genere, e in particolare l’intersezione tra genere, razza e classe, proprio come il processo di *mestizaje* si sviluppa nell’incrocio delle variabili culturali che attraversano i soggetti in movimento, in translocazione, in traduzione e *delinking* coloniale.

La logica categoriale applicata al sistema “genere”, visto attraverso le lenti della metodologia dell’intersezionalità, frammenta la realtà sociale in categorie separabili le une dalle altre, non intersecanti. La filosofa Maria Lugones, che aveva percorso una strada femminista riguardo alla questione della decolonialità, scrive:

Per smascherare che [per il potere coloniale] la ‘donna’ è ‘la donna bianca’, occorre introdurre la logica dell’intersezionalità [...] centrale nel femminismo delle donne di colore europeo, cioè del

41 Laura Corradi intervistata da Barbara Giovanna Bello e Laura Scudieri, *Praticare l’intersezionalità: un metodo per la ricerca e per la trasformazione sociale*, «AG About Gender», 2022, vol. 11, n. 22, p. 594.

femminismo subalterno europeo. Donna non è intercambiabile con ‘donna di colore’ perché in quest’ultima espressione [...] la donna è razzializzata in quanto non bianca. La relazione razza, genere, sessualità è una de-costituzione. Occorre un passaggio dalla colonizzazione alla colonialità [...] non si possono attraversare le culture senza porre attenzione al potere razziale, altrimenti si diventa complici della colonialità del genere.⁴²

A partire da questo si chiarisce il senso di collegamento fra l’attuale ondata di femminismi transizionali e intersezionali e il dirompente pensiero-sentire corpografico di testi fondamentali dell’ultimo ventennio del Novecento.

Il pensiero di Anzaldúa invisiona il *border*, ossia il confine, come *limes*, un limitare che non esclude crepe nelle recinzioni che permettono il passaggio e consentono attraversamenti. Il *limes* si apre a incroci offerti da strade traverse e tagli nelle recinzioni, breccie nei muri dello sbarramento nazionalistico come pure nelle separatezze tra generi e discipline e nei *limites* ancora non completamente sdoganati tra generi e identità sessuali.

In tutto questo abita Gloria Anzaldúa, la cantora delle *borderlands*. Insieme a lei, a partire dagli ultimi tre decenni del Novecento, si sono incamminate tante altre donne chicanas, latine, di colore segnate da secoli di colonizzazione prima, e dalla colonialità non ancora destrutturata oggi, che sparigliarono non solo le cartografie occidentali del *limes*, ma anche le cartografie disciplinari e il *limes* tra generi, saperi, ruoli e frontiere sessuali. A partire da *This Bridge Called My Back*, mentre il femminismo dell’Europa e dell’America bianca si focalizzava sulla differenza maschile/femminile, le donne di colore ripensavano l’identità in modo politico e smontavano tessera dopo tessera la costruzione lineare e universalistica dei generi attraverso forme d’interrogazione ispirate proprio dalle frontiere.

Conclusion: il ponte come postura femminista intersezionale e decoloniale

Per chiudere, si vuole riandare al percorso delle donne di colore e alle chiavi di lettura che hanno offerto immagini come “ponte”, “schiena” (*This Bridge Called My Back*) e “casa” (*This Bridge Called Home*). Si è visto come, al fine di attraversare il *limes* delle differenze sociali, razziali e di genere, fisicamente e intellettualmente, le donne di colore costruirono, sostenendone il peso sulle schiene logorate

42 María Lugones, *Colonialidad y género*, «Tabula Rasa», 2008, n. 9, pp. 73-101.

dal lavoro, il ponte che traghettava sulla scena pubblica delle lotte di fine secolo la questione femminile come la questione per eccellenza dei femminismi plurali. Le donne di colore introducevano così a livello planetario tutte le donne alle pratiche, metodologie e conoscenze che si aprivano percorrendo sentieri femministi laterali (“mancini”, direbbe Gloria Anzaldúa), genealogicamente trasmessi da donne di frontiera, mettendo in scena la pluridiversità delle oppressioni e le necessarietà delle conseguenti rivolte. Quello che oggi chiamiamo femminismo intersezionale e transnazionale nasce alla foce delle frontiere di colore, e purtroppo a causa dell’oblio che copre gli scritti delle donne di colore delle Americhe, ma anche le opere delle letterature postcoloniali africana e arcipelagica, resta per decenni confinato tra donne di colore anglofone, francofone, latine, mentre nel femminismo bianco imperversava ancora il pensiero della sola differenza tra generi. Le autrici di cui s’è detto, quelle che parlavano di ponti e schiene, in maggioranza donne di colore, nere, native delle Americhe,⁴³ sovente lesbiche, riflettevano su sessualità, genere, classe, razza, colonialità, a partire dalla volontà di incrociare e intrecciare pensieri, esperienze e cammini entro una geo-corpografia femminista non solo transculturale e transnazionale, ma transizionale e intersezionale. Erano già allora, nel 1981 e nel 1990, al punto cui si trova oggi il femminismo internazionale, transnazionale, decoloniale, translocale e intersezionale.

La riflessione e la pratica delle donne di colore, a partire dall’intersezionalità, in qualche modo anticipano il recente lavoro sul transfemminismo. Entrambe le pratiche riguardano le geografie di confine, la ricerca di *limites* grazie ai quali entrare e uscire dalla settorializzazione, aprendo le serrature delle differenze, proprio perché l’intersezionalità è pratica e posizione d’inclusione e intreccio che riguarda anche il recupero dell’*outsider within* e le doppie esclusioni: in quanto donna e nera; in quanto donna e povera; in quanto donna e di religione diversa da quella ufficiale del paese in cui si vive; in quanto donna vittima di violenza sessista; in quanto lesbica/queer/trans. Insomma, tutte quelle situazioni che Angela Davis, anche lei giunta in quegli anni a studiare e a fare attivismo e teoria a Santa Cruz, chiama *interlocking categories*.⁴⁴

43 Fra le traduzioni di testi significativi, si segnala l’antologia a cura di Lorena Carbonara *Senza riserve. Geografie del contatto*, Bari, Progedit, 2013, dove la curatrice si sofferma sul peso che le femministe di colore hanno avuto per i femminismi e le culture transnazionali.

44 Corradi, *Praticare l’intersezionalità*, p. 590.

Il concetto d'intersezionalità, pur necessario, rischia di divenire un'etichetta alla moda. Laura Corradi ricorda il consiglio di Kum Kum Bhavani di attraversare l'intersezionalità con pratiche decoloniali affinché il concetto non diventi parola vuota,⁴⁵ e il monito di Sirma Bilge circa il rischio di uno “sbiancamento” dell'intersezionalità (“whitening intersectionality”).⁴⁶ Va inoltre sottolineata la necessità di allertare costantemente l'attenzione critica per non rischiare l'obnubilamento dei saperi sovversivi delle donne di ogni dove e ogni tempo.

Abstract: Il saggio collega i movimenti femministi transnazionali e intersezionali con le opere e i rivoluzionari movimenti delle donne di colore di fine Novecento, che sconvolsero le barriere fra generi, *genders* e appartenenze. Riflettere sui confini implica ripensare le tecnologie geopolitiche di confini e frontiere e, soprattutto, situarsi dalla condizione di chi attraversa senza diritti, dallo spazio psico-geo-corpo grafico di incertezza, deterritorializzazione, translocalità, dislocazione. Vi si analizza, inoltre, il carattere non occlusivo bensì trasformativo del concetto spaziale di *limes*/confine rispetto a quello di frontiera/muro/barriera. Un carattere, questo, da estendere anche a percorsi esperienziali, cognitivi e geopolitici quali le pratiche femministe volte a destabilizzare i segnali di divieto di passaggio dei confini nazionalisti imposti da politiche sovraniste maschili ed egemoniche. Aprono la strada pratiche quali il multilinguismo, l'intersezionalità, e la traduzione interculturale, insieme alle antologie collettanee divenute ormai classiche, e quei tipi di gnoseologie grazie a cui si sono effettuate trasformazioni radicali, pluridiversità e varie forme di pensiero critico. Di conseguenza, si sono incoraggiate sia la decolonizzazione della conoscenza in una prospettiva femminista del *limes*, sia la fertilizzazione incrociata per mezzo della traduzione interculturale, e si è così problematizzata la dicotomia universale *versus* particolare.

The essay connects current transnational and intersectional feminist movements to the revolutionary corpographic thinking-feeling of the women of color's works and movements in the late 20th century that disrupted the boundaries between genders, genres and belonging. Thinking borders entails thinking about the implications of the geopolitical technologies of borders and barriers, but above all thinking from the condition of the crosser without rights, from the psycho-geo-corpographic space of uncertainty, deterritorialisation, translocality, displacement. It likewise analyzes the non-occluding, but transformative, character of the spatial concept of *limes*/border with respect to that of frontier/wall/boundary. A character to be extended also to experiential, cognitive and geo-political pathways such as feminist practices aimed at destabilising the no-trespassing signals of nationalist borders imposed by hegemonic male sovereignty policies. Practices such as multi-

45 Kum Kum Bhavani, *How Indigenous Feminist Theory Can Decolonize Sociology. Ideas, Readings and Bridges in the Global Context*, in *Thinking gender: Socio-Cultural perspectives*, New Delhi, Concept Publishing Company, 2019.

46 Sirma Bilge, *Whitening Intersectionality. Evanescence of Race in Intersectionality Scholarship*, in: Wulf F. Hund, Alana Lentin (eds), *Racism and Sociology*, Berlin, LIT, Verlag, 2014.

lingualism, intersectionality, intercultural translation lead the way, together with anthologies that have by now become classic, and kinds of gnoseologies through which radical transformations, pluriversity, forms of critical thinking have been achieved. As a result, both the decolonisation of knowledge from a feminist perspective of the *limes*, and the cross-fertilisation through intercultural translation were encouraged, thus problematising the universal vs. particular dichotomy.

Keywords: *limes e border*, mobilità e confine, donne di colore, (de)colonialità, identità e dispatrio, femminismi transfrontalieri e intersezionali, geo-corpo-grafie della mobilità, sconfinamenti, transterritorializzazione; *thinking plural*, Gloria Anzaldúa, *limes and border*, mobility, women of colour, (de)coloniality, identity and dispatriation, cross-border and intersectional feminisms, geo-corpo-graphies of mobility, trespassing and encroachments, transterritorialisation, thinking plural.

Biodata: Paola Zaccaria è un'attivista femminista, già professoressa di *Culture letterarie e visuali angloamericane* e di *Narrazioni del pluralismo culturale statunitense* presso l'Università degli Studi di Bari. Quivi ha ideato 13 anni fa il progetto "Smurare il Mediterraneo. Pratiche locali e transfrontaliere di attivismo transculturale, per una politica e poetica dell'ospitalità e mobilità" e ha fondato l'Archivio di Genere "Carla Lonzi". È stata *Visiting Scholar* presso le università di New York, Harvard, Stanford, Yale, Austin, Santa Barbara. Pacifista, attraversatrice di movimenti e pensiero critico, per 25 anni impegnata nel Centro di Documentazione e Cultura delle Donne di Bari, co-fondatrice e Presidente (2000-2003) della Società Italiana delle Letterate, interpella poetiche e politiche contaminate, segnate da attraversamenti di confini, generi, e da un pensiero-sentire diasporico e decoloniale, in conversazione con le politiche dei femminismi di ogni colore, iscrivendosi nel filone g(y)neologico insurrezionale, non universalista, in direzione antirazzista, antisegregazionista e non sovranista. Ha contribuito sin dal 1998 alla critica radicale del pensiero occidentale circa frontiere e migrazioni, ed è stata strumentale alla conoscenza dell'opera e del pensiero di Gloria Anzaldúa. Per le pubblicazioni, vedi <https://uniba-it.academia.edu/PaolaZaccaria> (paola.zaccaria@uniba.it).

Paola Zaccaria is an independent scholar, formerly Professor of *Literary and visual Anglo-american cultures*, and of *Narrations of US cultural pluralism*, Bari University, Italy. Visiting scholar at the Universities of New York, Harvard, Stanford, Yale, Austin, Santa Barbara. Creator of the founding concept of the international project "Un/Walling the Mediterranean. Local and cross-border practices of transcultural activism, for a politics and poetics of hospitality and mobility" (2009. smuraremediterraneo.wordpress.com); founder of the 'Carla Lonzi Gender Archive' at Bari. Feminist pacifist scholar and activist in social movements and critical thinking, Zaccaria was co-founder and President (2000 - 2003) of the Italian Society of Literate Women. Her work focuses on hybrid poetics and politics marked by crossings, gender issues, and by diasporic and decolonial thinking, in conversation with the politics of feminisms of all colors and transnational, anti-segregationist and non-nationalist perspectives. Since 1998, she has contributed to the radical, decolonial, intersectional critique of Western thinking about borders, mobility, diaspora and migrations. She translated and introduced seminal Gloria Anzaldúa's books, and contributed to the development of activist and theoretical feminist analyses, poetics and practices around decoloniality, deterritorialisation and queering of the imaginary. Access her publications at: <https://uniba-it.academia.edu/PaolaZaccaria> (paola.zaccaria@uniba.it).

ELENA DELL'AGNESE

Blurring interspecific boundaries: antropocentrismo e discorso controegemonico nelle vignette umoristiche di Charles Schultz, Gary Larson e Dan Piraro

Introduzione

Nelle definizioni classiche della geografia politica, il confine è una linea astratta che definisce il limite di applicabilità delle leggi dello Stato. Non è una barriera alla mobilità, non ha altre funzioni che non questa, impalpabile e nello stesso tempo straordinariamente concreta nel differenziare i processi di territorializzazione nelle due realtà che dal confine vengono ad essere divise.

Altrettanto impalpabili, e nello stesso tempo capaci di produrre conseguenze concrete, sono gli innumerevoli confini che regolano la convivenza quotidiana degli individui. Anche se invisibili, questi confini limitano la possibilità di muoversi, e di agire, nello spazio e nella società. Alcuni funzionano solamente in relazione alla mobilità spaziale, altri hanno una capacità di azione più complessa, e limitano la mobilità sociale. Altri hanno una tripla valenza, e funzionano in relazione allo spazio, al tempo e alle caratteristiche degli individui.

Gli abitanti di Nalotu, isola di Kadavu, Figi, per esempio, trascorrono buona parte dei loro giorni festivi nella Community Room del villaggio. Le donne stanno nell'angolo destro del grande locale, dove cucinano e mangiano. Gli uomini stanno invece sulla sinistra, a preparare una bevanda a base di *kawa*. I cani sostano sull'uscio. Questa ripartizione, pur non essendo rimarcata sul terreno, è molto rigida e rispettata da tutti, cani compresi.¹ In modo analogo, sono suddivisi gli spazi comuni in molte società islamiche, dove le donne

1 Osservazioni di campo dell'autrice, luglio 2019.

pranzano, per abitudine, separatamente dagli uomini, e anche nelle società occidentali, dove molti spazi collettivi (palestre, spa, bagni pubblici, spogliatoi) sono ripartiti secondo regole precise.

Accanto a quelli degli spazi quotidiani, confini possono essere stabiliti in relazione al ruolo professionale, che definisce la possibilità di accedere a determinate porzioni di spazio, o all'appartenenza a un gruppo, che garantisce la capacità di includere/escludere secondo specifiche "frontiere urbane", limitando l'accesso a questo a quel quartiere al gruppo avversario. Talora, una logica "carceraria" impone una rigida regolamentazione della libertà di movimento (istituzioni, prigioni, luoghi di accoglienza migranti...).

Nel quadro della gerarchia di potere definibile come "antroparcato",² alle discriminazioni basate su genere, classe, razza, si aggiungono compartimentazioni, non solo spaziali, ancora più rigide sulla base delle differenze fra specie. Il confine principale, in questo caso, è, ovviamente, quello fra esseri umani e animali non umani. Come spiega Tema Milsten,³ questo meccanismo di delimitazione specista serve non solo a giustificare discorsi e dinamiche di sfruttamento (e dunque l'uccisione di animali a fini alimentari da parte degli esseri umani), ma anche ad allontanare gli esseri umani dalla consapevolezza di essere, a tutti gli effetti, anche loro animali e come tali parte della natura. Si tratta di un confine carico di ideologia e fondato su un discorso antropocentrico, dalle lontane radici culturali che, nonostante gli sforzi di approcci filosofici come il postumanismo e l'ecofemminismo, rimane ancora fortemente egemonico.

Come ogni discorso egemonico, tuttavia, anche l'antropocentrismo specista può essere intaccato nel quadro di una dialettica antiegonica. Una forma di comunicazione capace di andare contro forme di comportamento e di conoscenza date per scontate, ossia contro il "discorso" dominante, è l'umorismo. Secondo la *Incongruity Theory*, che possiamo considerare la teoria dominante in proposito in ambito filosofico e psicologico, l'effetto umoristico deriva dalla percezione di qualcosa di incongruo, che viola i nostri schemi mentali e le nostre aspettative.⁴ Il comico, infatti, per sua stessa natura comporta

2 Erika Cudworth, *Developing Ecofeminist Theory: The Complexity of Difference*, London, Palgrave Macmillan, 2005.

3 Tema Milstein, "Somethin' Tells Me It's All Happening at the Zoo": *Discourse, Power, and Conservationism*, «Environmental Communication», 2009, vol. 3, n. 1, pp. 25-48.

4 John Morreall, *Philosophy of Humor*, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/humor/>, e anche John Morreall, *Philosophy and Religion*, in Victor Raskin (ed.), *The Primer of Humor Research*, Berlin-New York, Mouton De Gruyter, 2008, pp. 211-242.

la rottura delle regole⁵ e quindi, per transizione, dei confini che a esse si accompagnano. Talora lo fa semplicemente per ottenere l'effetto desiderato (fare ridere). In altri casi si carica di un messaggio, come insegna la lunga storia della satira politica, sia a livello colto (dai tempi di Aristofane),⁶ sia a livello popolare. La capacità di recepirne la dimensione antiegeomonica poi dipende dalla posizione, e disposizione, del pubblico, e dalla sua maggiore o minore propensione a riflettere, nonché dalla comunità interpretativa cui appartiene.⁷

In questo articolo, che si colloca all'interno di un quadro teorico che decostruisce ogni opposizione binaria, a partire dagli studi GLBT e queer per arrivare alle posizioni dell'ecofemminismo e del postumanismo, e pertanto rivendica la necessità di superare ogni dualismo socialmente costruito e i confini che a esso si accompagnano, ci si domanda se anche un fumetto, o una striscia umoristica possano aprire una dialettica anti-antropocentrica, aiutando a confondere e a sfumare il confine tracciato fra esseri umani e animali non umani. A tal fine, dopo una breve introduzione teorica sui concetti di antropocentrismo e antroparcato, verranno esaminate le potenzialità antiegeomoniche dello humour, analizzando, nello specifico, alcuni *cartoons*⁸ di tre autori statunitensi che, in momenti storici diversi, con stile e finalità differenti, hanno spesso rotto la regola che impone un confine fra l'essere umano e l'animale.

Gli autori in questione sono Charles M. Schulz, *cartoonist* reso celebre dalla striscia dei *Peanuts* (1952-1999), Gary Larson, cui si deve

5 Umberto Eco, *Il comico e la regola*, in Umberto Eco (a cura di), *Sette anni di desiderio*, Torino, Bompiani, 1983, pp. 253-261.

6 Una analisi della satira in letteratura si trova in Alleen Nilsen, Don Nilsen, *Literature and Humor*, in Raskin (ed.), *The Primer of Humor Research*, pp. 243-280.

7 Jason Dittmer J., Klaus Dodds, *Popular Geopolitics Past and Future: Fandom, Identities and Audiences*, «Geopolitics», 2008, vol. 13, n. 3, pp. 437-457.

8 «Since the 20th century, cartoon is used as an umbrella term for all forms of humorous drawings, such as caricatures, gag-cartoons (i.e., a single-panel cartoons, usually including a caption), short funny stories, and later even for animated cartoons, a dominant meaning in the American context... Cartoons are understood as a humor-carrying visual/visual-verbal picture, containing at least one incongruity that is playfully resolvable in order to understand their punch line... Cartoons are jokes told in a picture (drawing, painting, etc.) comprising one or only a few panels... In order to clarify what we consider cartoons, it is necessary to distinguish them from related objects, such as comics or caricatures: Comics – in contrast to cartoons – are orientated towards stories, their artwork is more detailed, more often anatomically correct, and the drawing more often closely resembles reality. Whereas a cartoon consists of one or only a few panels, comics, or graphic novels contain more panels, sometimes over several pages», Christian F. Hempelmann, Andrea C. Samson, *Cartoons: Drawn Jokes?*, in Raskin (ed.), *The Primer of Humor Research*, p. 614.

The Far Side (1979-1995) e Dan C. Piraro, autore delle strisce pubblicate con l'etichetta *Bizarro* (1985-...).

Dall'antropocentrismo all'antroparcato: il contributo dell'ecofemminismo

La parola antroparcato deriva dalla traduzione italiana del termine *anthroparchy*, introdotto da Erika Cudworth nel 2005.⁹ Anche se suona un po' strana, è assai utile per indicare come l'antropocentrismo e il patriarcato siano atteggiamenti culturali fra loro strettamente connessi. Con antroparcato si intende una complessa gerarchia di potere dove, alle tre categorie principali di discriminazione fra esseri umani (genere, razza e classe), si aggiungono il confine primario fra umani e animali non umani, nonché tutte le distinzioni fra diverse specie animali. In questo sistema di dominazione, al vertice si pone il maschio bianco e poi, a seguire, si trovano donne bianche, uomini e donne non bianchi, a scendere sino agli animali non umani, anch'essi dicotomizzati fra animali da affezione e animali da lavoro o da intrattenimento, animali che si possono mangiare e animali che non si possono mangiare (perché, come si evince dal titolo di un provocatorio libro di Melanie Joy, noi di solito «amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche»).¹⁰

Erika Cudworth è un'esponente dell'ecofemminismo, posizione teorica che sottolinea come l'analisi critica debba mettere in luce le connessioni logiche e storiche tra le varie forme di dominazione; le stesse logiche e atteggiamenti di superiorità e pratiche di dominazione che gli esseri umani mostrano nelle loro relazioni con le dimensioni non umane del mondo si esprimono infatti nelle relazioni degli uomini con le donne e nelle strutture e pratiche imperialistiche, razziste e classiste. Nello specifico, le ingiustizie contro gli esseri umani e gli animali non umani non possono essere affrontate indipendentemente, perché sono radicate nei «centrismi egemonici», pratiche culturali diffuse e spesso indiscusse di comprensione e valutazione del mondo attraverso le esperienze e le norme di una popolazione esclusiva ed elitaria.¹¹

Su queste basi, in connessione con posizioni filosofiche postumaniste, l'ecofemminismo predica la necessità di superare i dualismi

9 Cudworth, *Developing Ecofeminist Theory*.

10 Melanie Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, tr. it. Milano, Edizioni Sonda, 2012.

11 Val Plumwood, *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, Londra-New York, Routledge, 2002.

tipici del pensiero occidentale, e fra questi non solo quelli di genere, ma anche quelli di specie, in quanto, «il dualismo è una forma enfatica e distanziante di separazione (iper-separazione o dissociazione) che crea una netta rottura ontologica o una discontinuità radicale tra il gruppo identificato come “centro” privilegiato e quelli subordinati» come altri, giocando con rappresentazioni che, essendo prodotte dal potere, «hanno spesso il potere di creare le proprie realtà».¹²

Il risultato di questa iper-separazione è che l'altro viene «contenuto e rappresentato» da un sistema di quadri dominanti¹³ e quindi trattato in modo separato e inferiorizzante, nello schema di una falsa dicotomia. Dunque, «l'ecofemminismo affronta i vari modi in cui il sessismo, l'eteronormatività, il razzismo, il colonialismo e l'abilismo sono accompagnati e supportati dallo specismo e come l'analisi dei modi in cui queste forze si intersecano possa produrre pratiche meno violente e più giuste».¹⁴

Nonostante il diffondersi di queste idee, l'antropocentrismo rimane ancora un discorso egemonico che permea buona parte delle società contemporanee, imperniata sulla distinzione netta fra umani e animali non umani, sulla gerarchizzazione fra le diverse specie e sullo sfruttamento, a fini alimentari o di mero intrattenimento, delle altre specie animali non umane, a beneficio esclusivo di quella umana. A posizioni nettamente antropocentriche, specieiste e dicotomizzanti si lega il “carnismo” come discorso e come pratica alimentare. Anche carnismo è un termine relativamente nuovo, corrispondente all'inglese *carnism*, introdotto da Melanie Joy¹⁵ per sottolineare come, mentre per chi non mangia carne o non consuma prodotti animali esistono termini specifici di riferimento (vegetariano e vegano, rispettivamente), non c'è un termine per designare chi consuma il corpo di animali uccisi (la carne), come se questo tipo di comportamento fosse la norma. In effetti, aggiunge Melanie Joy, la giustificazione del carnismo passa attraverso la sua normalizzazione, insieme al fatto che lo consideriamo un comportamento naturale e necessario. L'uccisione di esseri senzienti, che in genere affermiamo di amare, diventa accettabile attraverso determinati meccanismi cognitivi,

12 *Idem*, p. 101 (la traduzione, come le altre del testo, se non altrimenti specificato, è dell'autrice)

13 Edward Said, *Orientalismo*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 43.

14 Carol J. Adams, Lori Gruen, *Introduction*, in Carol J. Adams, Lori Gruen (eds), *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and The Earth*, New York-London-New Delhi-Sydney, 2014, p. 1.

15 Joy, *Perché amiamo i cani...*

quali la reificazione dell'animale non umano (che viene presentato come carne, ossia come una cosa), la sua deindividualizzazione (non è un singolo essere senziente, ma un numero) e la dicotomizzazione (alcuni animali possono essere mangiati, altri no).

Anche se il termine carnismo è recente, l'idea che si consideri normale mangiare animali perché lo fanno tutti (e che quindi sia una pratica sociale data-per-scontata) era già stata sottolineata dal geografo anarchico Élisée Reclus in un saggio sul vegetarianesimo del 1901.¹⁶ Qui, Reclus ricorda di quando, da bambino, assistendo all'uccisione di un maiale, non sapeva se piangere o stare «con la folla, pensando che l'uccisione del maiale fosse giusta, legittima, decretata dal senso comune quanto dal destino». ¹⁷ E poi aggiunge «Genitori, insegnanti, professionisti o amici, medici, per non parlare del potente individuo che chiamiamo "tutti", lavorano insieme per indurire il carattere del bambino rispetto a questo "cibo a quattro zampe" che, tuttavia, ama come noi, sente come noi e, sotto la nostra influenza, progredisce o regredisce come noi». ¹⁸ Oltre a mettere in evidenza il ruolo del senso comune nel normalizzare l'uso di uccidere animali per mangiarli, Reclus sottolinea anche i processi di reificazione («Perché uno dei più tristi risultati delle nostre abitudini alimentari carnivore è che gli animali sacrificati dall'appetito umano sono stati sistematicamente e metodicamente resi brutti, informi, degradati nella loro intelligenza e nel loro valore morale») ¹⁹ e di dicotomizzazione («ci sono molti che rifiuterebbero di mangiare la carne del nobile cavallo, compagno dell'uomo, o quella del cane e dei gatti, accarezzati ospiti del focolare; così ci ripugna bere il sangue e masticare il muscolo del bue, l'animale aratore che ci dà il pane»), ²⁰ nonché la connessione fra alimentazione e costruzioni di genere («per la grande maggioranza dei vegetariani il problema non consiste nel sapere se i loro bicipiti e tricipiti sono più solidi di quelli dei carnivori, né se il loro organismo presenta una maggior forza di resistenza contro i colpi della vita e le possibilità di morte; il che d'altronde è molto importante. Per loro si tratta di riconoscere i vincoli di simpatia e collaborazione che legano gli uomini ai così detti animali inferiori»). ²¹

16 Élisée Reclus, *On Vegetarianism*, «The Humane Review», 1901, vol. 11, n. 2, pp. 316-324.

17 Élisée Reclus, *On Vegetarianism*, <https://theanarchistlibrary.org/library/elisee-reclus-on-vegetarianism>, p. 2.

18 *Ibidem*, p. 2.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*, p. 4.

21 *Ibidem*.

Oltre un secolo più tardi, un altro geografo anarchico, Simon Springer, riprende il pensiero di Reclus e, coniugandolo con gli stimoli intellettuali provenienti dagli scritti di femministe impegnate nella lotta contro il razzismo, come Peggy McIntosh,²² e di ecofemministe impegnate nella lotta contro il consumo di carne, come Carol J. Adams,²³ giunge ad affermare che, esattamente come «ai bianchi viene attentamente insegnato a non riconoscere il privilegio dei bianchi» e «ai maschi viene insegnato a non riconoscere il privilegio dei maschi», anche agli umani viene insegnato a non riconoscere il privilegio degli umani.²⁴ Così, «nel nesso bianco-maschio-eterosessuale-antropoprivilegiato, il valore della vittima si materializza solo una volta assassinata –materialmente o metaforicamente– e trasformata attraverso l’oggettivazione in qualcosa che è consumabile da chi detiene una posizionalità privilegiata».²⁵

L’umorismo, le regole e il confine fra umano e non umano

L’ambientalismo, che in gran parte è solo buon senso, suona spesso come un richiamo, come una predica della domenica, dove ben poco spazio è lasciato all’umorismo.²⁶ In misura ancora maggiore, il veganismo, e tutto ciò che cerca di infrangere il sistema ideologico-discorsivo su cui il carnismo si fonda, suona spesso ancora peggio di un richiamo, addirittura come un messaggio colpevolizzante che difficilmente vogliamo sentire.²⁷ Anche i testi di sensibilizzazione a favore del veganismo mirano a creare negli spettatori una “angoscia empatica”, ricordando loro che la carne che mangiano apparteneva al corpo di un essere sensibile e sofferente non diverso da loro e quasi identico al loro amato animale domestico, o ad af-

22 Peggy McIntosh, *White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack*, «Peace and Freedom», July/August, 1989, pp. 10-12.

23 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum, 1990.

24 Simon Springer, *Check Your Anthroprivilege! Situated Knowledge and Geographical Imagination as an Antidote to Environmental Speciesism, Anthroparchy, and Human Fragility*, in Paul Hodge, Andrew McGregor (eds), *Vegan Geographies: Spaces Beyond Violence, Ethics Beyond Speciesism*, Brooklyn (NY), Lantern Publishing & Media, 2022, p. 207.

25 Springer, *Check Your Anthroprivilege!*, p. 211.

26 David Gessner, *Sick of Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, e Michael P. Branch, *Are You Serious? A Modest Proposal for Environmental Humor*, in Greg Garrard et al. (eds), *The Oxford Handbook of Ecocriticism*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 377-390.

27 Elena Dell’Agnese, *Ecocritical Geopolitics. Popular Culture and Environmental Discourse*, London-New York, Routledge, 2021.

frontare la questione in termini di salute, piuttosto che giocare con le corde dell'umorismo.²⁸ Tuttavia, la serietà non è l'unica traiettoria possibile;²⁹ infatti, anche se l'ironia non è un tratto tipico di molti dei messaggi che cercano di incrinare i postulati del carnismo (mangiare carne è normale, naturale, necessario) e del sistema ideologico cui esso si riferisce (l'antropocentrismo e lo specismo), anche il carnismo è un regime di verità, che si fonda su regole e su elementi dati-per-scontati e, in quanto tale, può essere esposto a una manifestazione di "incongruenza".

Secondo le Incongruity Theories, l'umorismo si basa sul collegamento di elementi disparati, oppure incorpora in una situazione ciò che appartiene a un'altra, e dunque si fonda, come scriveva Umberto Eco, sulla rottura di regole condivise.³⁰ L'ironia è «un capovolgimento dei principi, un'inversione della legge stabilita» che disloca la percezione della posizione concettuale data-per-scontata e sovverte il senso dello spazio e dell'identità,³¹ si può pertanto ritenere che esista anche un umorismo che con ironia aiuti non solo a «sgretolare i muri che abbiamo costruito intorno al nostro edificio umano», ma anche a liberarci dalla contrapposizione binaria tra antropocentrismo ed ecocentrismo (o biocentrismo),³² ricollocando l'essere umano in un ampio network di relazioni, di cui ciò che definiamo come umano diventa inscindibilmente intrecciato con tutto ciò che pensavamo fosse non umano.

Come sottolinea Massih Zekavat,³³ molti dubbi possono essere sollevati sulla reale efficacia politica della satira e dell'umorismo; tuttavia, lo stesso autore ritiene che «la satira possa essere impiegata per aumentare la consapevolezza ambientale, che richiede responsabilità etica e politica, e mettere in primo piano le preoccupazioni ambientali tra le persone e i decisori politici». Questo approccio può essere utilizzato per affrontare l'analisi del ruolo dell'umorismo nei

28 Alexa Weik von Mossner, *Screening Veganism. The Production, Rhetoric, and Reception of Vegan Advocacy Films*, in Laura Wright (ed.), *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, London-New York, Routledge, 2021, pp. 310-318.

29 Nicole Seymour, *Irony and Contemporary Ecocinema: Theorizing a New Affective Paradigm*, in Alexa Weik von Mossner (ed.), *Moving Environments: Affect, Emotion, Ecology, and Film*, Waterloo, Ontario (Canada), Wilfrid Laurier University Press, 2014, pp. 61-78.

30 Eco, *Il comico e la regola...*

31 Joshua DiCaglio, *Ironic Ecology*, «ISLE. Interdisciplinary Studies in Literature and Environment», 2015, vol. 22, n. 3, p. 459.

32 *Ibidem*.

33 Massih Zekavat, *Satire, Humor and Ecological Thought*, «Neohelicon», 2019, vol. 46, n. 1, p. 369.

confronti dello specismo, per verificare se e come alcune forme di umorismo possano essere utilizzate per attenuare le resistenze al fine di eludere la separazione categorica implicita nella distinzione fra esseri umani e altre specie animali.

Charles M. Schulz e «The Funny-Looking Kid with the Big Nose»³⁴

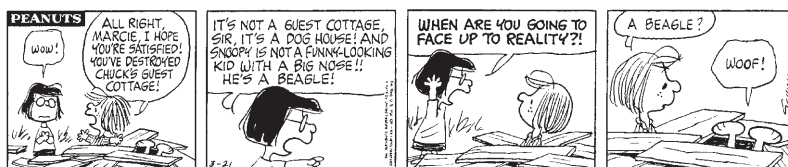


Figura 1

Autore dei *Peanuts*, una delle strisce a fumetti più celebri e influenti della storia, tradotta in oltre venti lingue diverse e pubblicata in più di 70 paesi, Schulz è stato attivo tra la fine degli anni Quaranta e il 1999. Fra i personaggi centrali della striscia, accanto ai bambini “veri”, come Charlie Brown, Lucy e Linus van Pelt, Frieda, Piperita Patty e Pig Pen, c'è un «bambino buffo con il nasone» (come lo chiama Piperita Patty), ossia Snoopy. (Vedi Figura 1) Snoopy è un braccetto che vive insieme a Charlie Brown, dorme sul tetto di una cuccia, ha per amico un uccellino dal nome Woodstock, e lascia correre la propria fantasia, tanto che la cuccia può di volta in volta diventare un velivolo per combattere immaginarie battaglie del cielo, o la base per una macchina da scrivere con cui comporre romanzi. Tanto famoso da ricevere, nel 2015, una Stella lungo la Hollywood Walk of Fame, Snoopy è stato definito «il singolo animale a puntate più importante del ventesimo secolo».³⁵ Tuttavia, Snoopy non è solo un animale. Dal punto di vista grafico, Snoopy esprime sia le qualità di un cane

34 *Who's the Funny-Looking kid with the Big Nose?* è il titolo di un volume (Charles Schulz, *Who's the Funny-Looking kid with the Big Nose?*, New York, Holt, Reinhart and Winston, 1976), dedicato a Snoopy; «bambino buffo con il nasone» è infatti il modo in cui Piperita Patty chiama Snoopy, dato che, dal momento del loro primo incontro (striscia del 29 agosto 1966), è convinta che si tratti di un bambino, e non di un cane. L'illusione dura sino a quando Marcie, un altro personaggio dei *Peanuts*, le dice che si tratta in realtà di un braccetto: striscia del 21 marzo 1974.

35 Daniel F. Yezbick, *Lions and Tigers and Fears: A Natural History of The Sequential Animal*, in David Herman (ed.), *Animal Comics: Multispecies Storyworlds in Graphic Narratives*, New York, Bloomsbury, 2018, p. 38.

domestico sia qualità umane.³⁶ Inoltre, Schulz decise di eliminare il personaggio di Faron, il gatto di Frieda, dalle strisce proprio perché avrebbe limitato eccessivamente Snoopy alla condizione di animalità. Il punto è certamente importante, perché Schulz affermò in proposito «avrei avuto una striscia cane-e-gatto, tradizionale, e questa era una cosa che certamente volevo evitare», in quanto «il gatto portava Snoopy indietro, troppo simile a un cane reale. Al momento in cui il gatto arrivò nella striscia, Snoopy stava scivolando sempre più nella sua vita di fantasia, ed era importante che continuasse in quella direzione».³⁷

Snoopy è un personaggio-animale che non parla con gli esseri umani, ma comunica con l'audience; talora pensa e sogna come un essere umano (come quando vagheggia di essere un asso volante della Prima Guerra mondiale, magari caduto oltre le linee nemiche, o quando apre uno scritto con l'incipit «Era una notte buia e tempestosa»); in altri casi invece torna nella sua dimensione di cane (quando si relaziona con Charlie Brown e con gli altri bambini). Snoopy non è però neanche un animale talmente antropomorfo da far dimenticare, come altri personaggi dei fumetti (come Topolino o Paperino), di essere un animale o da figurare come la controfigura di un essere umano,³⁸ come gli animali usualmente rappresentati nella letteratura classica o nei bestiari medioevali, la cui funzione principale è quella di rappresentare le preoccupazioni e le sensibilità umane, non certo quelle degli animali.

Al contrario, «Snoopy affronta le limitazioni della sua “caninità” fingendo di essere il Barone Rosso, o un avvocato, uno scrittore, un giocatore di hockey, un detective e un residente in una cuccia di lusso completa di tavolo da biliardo e quadri rari. Le sue fantasie gli permettono di sfuggire alla dipendenza dal padrone per i pasti, che sono il suo unico interesse, e alla noia di essere un cane».³⁹ Nel contempo, Snoopy ritiene di essere, in quanto braccetto, superiore agli esseri umani. E lo dichiara, quando afferma che «non c'è nessuno in questo mondo che provochi più guai degli umani»⁴⁰ (vedi Figura 2).

36 Glenn Willmott, *The Animalized Character and Style*, in Herman (ed.), *Animal Comics*, pp. 53-76.

37 Brandt, *Cold War Snoopy*, pp. 185-186.

38 Margo DeMello, *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 334.

39 Lawrence E. Mintz, *Humor and Popular Culture*, in Victor Raskin (ed.), *The Primer of Humour Research*, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, 2008, p. 289.

40 Vignetta del 5 novembre 1967. Vedi Jessica K. Brandt, *Cold War Snoopy, Or, Do Beagles Dream of Electric Bunnies?* in Peter W.Y. Lee (ed.), *Peanuts and American Culture*, Jefferson, McFarland & Company, 2019, pp. 178-198.

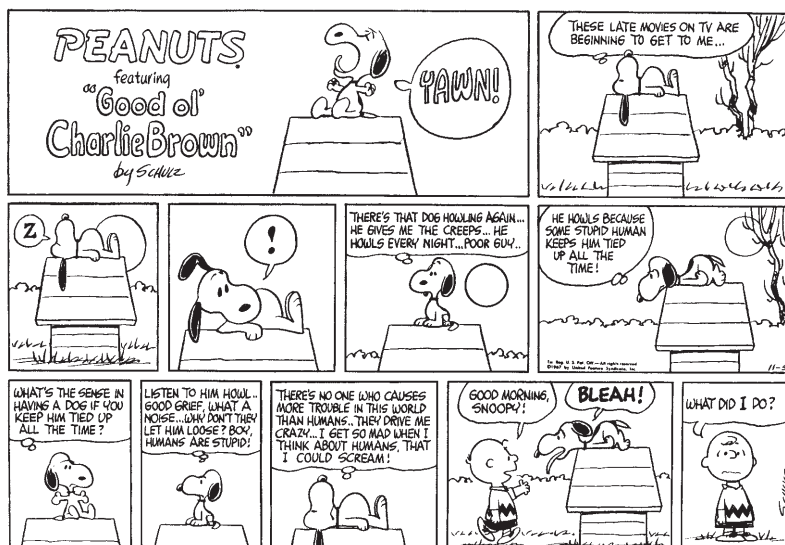


Figura 2

Snoopy, dunque, non è solo un cane, ma non è neppure un simil-umano; è un personaggio che sistematicamente rovescia le regole della convivenza (e in questo modo innesca un risultato comico). Così, si siede comodamente in poltrona, in posizione da umano, quando Charlie Brown gli dice «Sai cosa devi fare tu? Devi imparare a obbedire ai comandi», e poi gli ordina «Seduto». ⁴¹ E quando Linus suggerisce a Charlie Brown: «Sai cosa dovreste fare tu e Snoopy? Dovreste seguire un corso di addestramento», Snoopy si domanda «Perché dovremmo seguire un corso di addestramento? Fa già tutto quello che voglio» ⁴² (vedi Figura 3). In questo continuo scambio di ruoli, Snoopy è accettato dagli altri bambini (cui regala dei libri per bambini, tornando lui stesso a leggere Hermann Hesse), cancellando in modo quasi totale il confine fra esseri umani e animali non umani. In questo modo, «Non è mai solo uno ‘stupido cane’, con grande dispiacere della cinica Lucy van Pelt. È un simbolo davvero raro e incoraggiante di idealità umano-animale e di coraggiosa simmetria». ⁴³

41 Striscia del 19 settembre 1980.

42 Striscia del 18 marzo 1964.

43 Yezbick, *Lions and Tigers and Fears*, p. 38.



Figura 3

Gary Larson e *The Far Side*

A differenza dei *Peanuts*, una striscia composta da quattro o più vignette, *The Far Side* è una striscia mono-vignetta, in genere, ma non sempre, accompagnata da una didascalia. Pubblicate dal 1980 al 1994, le vignette sono apparse su base giornaliera su oltre 1900 quotidiani e sono state ristampate in più di venti libri, tutti entrati nella classifica dei bestseller del *New York Times*.⁴⁴ Non destinata a un pubblico di bambini, *The Far Side* ha un taglio dichiaratamente anti-antropocentrico. Come scrive Kelly Soper, «le sue costanti inversioni animale-umano sono filosoficamente sconvolgenti, evidenziando una visione naturalistica (ed esplicitamente evolutiva) della vita che sfida le tradizionali visioni del mondo cristiane e antropocentriche (che adulano gli esseri umani)».⁴⁵

I protagonisti delle vignette non sono personaggi ricorrenti dotati di nome. Sono scienziati, cavernicoli, animali da fattoria, insetti, alieni; in genere, se umani, che siano scienziati o cavernicoli o bambini, si assomigliano tutti e sono poco attraenti, poco gradevoli, persino brutti.⁴⁶ I personaggi femminili, che siano umani o animali, sono riconoscibili perché indossano sempre occhiali “cat-eye”, con la forma all’insù. Alcuni dei temi chiave riguardano la conservazione della fauna selvatica, una visione del mondo naturalistica e le intersezioni tra umani e animali non umani. Come notano Janet Bing e Joanne Scheibman,⁴⁷ Larson crea uno spazio *blended* che «integra informazioni da domini di conoscenza diversi per formare concetti

44 Kelly D. Soper, *Gary Larson and The Far Side*, Jackson, University Press of Mississippi, 2018.

45 *Ibidem*, p. 11.

46 Michelle Ann Abate, *The Far Side of Comeeks: Gary Larson, Lynda Barry, and Ugliness*, «Image Text», 2019-2020, vol. 11, n. 2, <https://imagetextjournal.com/the-far-side-of-comeeks-gary-larson-lynda-barry-and-ugliness/>

47 Janet Bing, Joanne Scheibman, *Blended Spaces as Subversive Feminist Humor*, in Delia Chiaro, Raffaella Baccolini (eds), *Gender and Humor*, London-New York, Routledge, 2014, p. 13.

nuovi», crea uno humor che sfida lo status quo, in modo potenzialmente sovversivo. Particolarmente famosa, fra le vignette, quella di un gorilla di montagna, che indossa i classici occhiali all'insù dei personaggi femminili di Larson, trova un capello sul dorso di altro gorilla di montagna (maschio) e dice «Well well – another blond hair. Conducting a little more 'research' with that Jane Goodall tramp?».⁴⁸ La vignetta, che all'epoca dell'uscita (1987) destò scalpore,⁴⁹ venne in seguito ripubblicata dal *National Geographic* e ottenne l'approvazione della stessa Jane Goodall, che scrisse poi l'introduzione di un'opera successiva di Larson (*The Far Side Gallery* 5). Le vignette che raffigurano scienziati sono frequenti e spesso coinvolgono i rapporti fra scienziati e animali, talora mostrando quanto gli animali siano più intelligenti degli scienziati stessi: in una vignetta, un gruppo di scienziati studia la capacità espressiva dei delfini e trascrive sulla lavagna i loro suoni. Poiché i delfini vengono dalla Florida, i suoni da loro emessi vengono trascritti così: «Kay-pashu, awblah es spanyol...», e uno degli scienziati dice all'altro: «Matthews, we are getting another one of those strange 'awblah es spanyol sounds», dimostrando così non solo di non capire che i delfini sanno parlare in spagnolo, ma anche, e soprattutto, di essere un anglofono monoglotta.⁵⁰ In un'altra vignetta, gli scienziati, per capire se gli animali sanno baciare, ne baciano alcuni sulla bocca, giusto per ricevere uno schiaffone da una mucca scandalizzata.⁵¹

La rottura delle regole, nelle vignette di Larson, sovente passa attraverso lo zoomorfismo, ossia dal mettere gli esseri umani nel ruolo degli animali. In questo spazio *blended*, le aspettative legate alle convenzioni sociali si ribaltano a favore di esseri che sono spesso vittime di tali convenzioni.

Talora, gli animali si trovano in condizioni di tipo umano (partecipano a una festa, ma sono pecore, e non sanno cosa fare sino a quando non arriva il cane da pastore, oppure sono mucche e declamano poesie su «distanti colline»). In altri, la rottura è ancora più sovversiva perché il rapporto fra animale da fattoria e fattore si rovescia. Così, mentre la contadina porta in casa un cestello di uova, la gallina fa il percorso inverso con un neonato in braccio. Oppure, le mucche disegnano il corpo di un uomo, porzionato con l'indica-

48 Gary Larson, *The Complete Far Side*, Kansas City, Andrews McMeel Publishing, 2014.

49 Soper, *The Far Side*, p. 52.

50 Larson, *The Complete*.

51 *Ibidem*.

zione delle parti commestibili (*spareribs*, *shoulderchops*) come spesso accade con l'immagine della mucca in macelleria, e vengono sorprese dal fattore. Così, se, «per alcuni lettori, è possibile che lo spazio *blended* animali-umani di Larson abbia l'effetto di deridere o banalizzare le attività umane che ritrae»,⁵² per altri può avere il potere di indurli a ripensare alla presunta dicotomia che li separa dagli animali stessi.

Oltre a invertire il rapporto fra esseri umani ed animali, Larson inverte talora anche quello fra specie animali. In una vignetta intitolata *Scene from 'Dinner on Elm Street'*, un pollo travestito da cane si libera del travestimento e dichiara, alla famigliola riunita a tavola e intenta a roscchiare un arrosto (apparentemente di pollo): «No, I'm not your little dog Fifi. I'm the chicken you thought you fixed for dinner. Would you like to know where your little Fifi is? Ah ah ah ah ah!».⁵³ In questo modo, Larson tocca contemporaneamente il tema del carnismo e quello della dicotomizzazione fra specie. Così, come scrive Soper, «in mezzo a questa mescolanza tra specie, l'ibridazione impera, le gerarchie sono in divenire e i confini tra le specie sono porosi»⁵⁴; Larson, in tal modo, si fa gioco della nostra presunta separatezza dalla natura.

Dan Piraro e Bizarro

Bizarro, come *The Far Side*, è una striscia mono-vignetta, pubblicata a partire dal 1985 in una moltitudine di quotidiani statunitensi e latinoamericani. Anche *Bizarro* non ha personaggi ricorrenti, ma presenta prevalentemente animali che parlano e talora si relazionano con esseri umani, rovesciando però gli schemi della relazione. In una vignetta, citata da Donna Haraway nel suo *When Species Meet*,⁵⁵ è raffigurato il meeting della American Association of Lapdogs (Associazione americana dei cani da grembo). Lo speaker (ovviamente un lapdog), parlando a una platea di lapdogs, mostra una slide con un personal computer (laptop) e dice: «Ladies and gentlemen, ... behold the enemy». Donna Haraway commenta così: «Il gioco di parole che unisce e separa contemporaneamente cagnolini e computer portatili è meraviglioso e apre un mondo di indagini. Una persona che ha un cane vero potrebbe innanzitutto chiedersi quanto possano essere

52 Bing Scheibman, *Blended Spaces*, p. 17.

53 Larson, *The Complete*.

54 Soper, *The Far Side*, p. 99.

55 Donna Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, p. 7.

capienti le ginocchia degli esseri umani per contenere contemporaneamente dei cuccioli di dimensioni ragguardevoli e un computer. Tuttavia, in questo cartone animato di Bizarro si celano anche domande filosoficamente più importanti, se non addirittura più urgenti dal punto di vista pratico». Le domande, naturalmente, hanno a che fare con il confine (*the Great Divide*, come lo chiama Donna Haraway) che nella cultura occidentale riteniamo separi l'Uomo dall'Altro, inclusi «divinità, macchine, animali, mostri, creature striscianti, donne, servi e schiavi e non cittadini in generale».⁵⁶

Nell'affrontare queste domande, Dan Piraro si pone dall'altra parte dell'antropocentrismo in maniera netta. Così, Margo DeMello, nel suo *Animals and Society* (2021) può utilizzare alcune vignette di Bizarro per illustrare i temi di volta in volta affrontati, come, ad esempio, l'uso degli animali nei circhi (in una vignetta, un anziano impresario dice a un interlocutore: «In my 41 years in the circus, one thing I learned is that wild animals do not aspire to careers in the show business»),⁵⁷ lo specismo e l'uso di animali esotici come animali da compagnia (così, un pappagallo legato a un trespolo può chiedere a un cane «So, what have they clipped to keep you hangin around this dump?»), o l'uso degli animali nei laboratori di ricerca. In quest'ultimo caso, due ratti in gabbia aspettano mentre una trappola per topi di dimensioni umane, con un pranzo di McDonald's come esca, si trova davanti alla porta del laboratorio, e uno di loro dice «Quiet, everyone. The test subject is coming». Come suggerito da DeMello, «come molte delle vignette di Piraro, questa trae il suo umorismo dall'immaginare che la situazione della ricerca animale sia invertita: i roditori sono ora gli sperimentatori e gli scienziati sono ora i soggetti del test».⁵⁸

DeMello affronta anche la questione dell'uso degli animali come cibo per gli umani, e in questo caso utilizza una delle vignette di Bizarro più celebri, in cui al ristorante un cliente-maiale chiede al cameriere se può sostituire, nella specialità del giorno, una delle sue cosce («The special sounds good, but can I substitute the pork chop for a fried chunk of your left buttock?»). Qui, «iconograficamente, vediamo il maiale entrare in uno spazio umano e agire come un umano in un ristorante, ordinando il cibo. Ma il maiale costringe anche lo spettatore a contemplare gli esseri umani al posto del ma-

56 *Ibidem*, p. 10.

57 DeMello, *Animals and Society*.

58 *Ibidem*.

iale, tentando discorsivamente di sostituire la carne di maiale con quella umana». ⁵⁹ Grazie al contributo di disegno e grafica, prosegue Cherry, «*Bizarro* impiega in modo efficace sia la cornice del fumetto che l'argomentazione visiva per i diritti degli animali».

Non è questo l'unico cartoon in cui Piraro affronta la questione del carnismo. Anzi, molte delle sue vignette affrontano l'etica del consumo di carne e promuovono il veganismo. ⁶⁰ Pertanto, le vignette possono essere qualificate come *visual animal activism* ⁶¹ e lo stesso Piraro come un attivista. In una delle sue vignette, ripresa dalla pagina Facebook di PETA (People for the Ethical Treatment of Animals), una delle organizzazioni più potenti nel settore, un mustelide chiede a un grosso gorilla: «No meat at all? Are you sure you're getting enough proteins?» ⁶² (Vedi Figura 4).

Conclusioni

In apertura, abbiamo sottolineato come il comico possa essere considerato una strategia di comunicazione fondata sulla rottura delle regole condivise. Nel mondo occidentale, un sistema di regole condivise, su cui si fonda il discorso dietetico della maggioranza della popolazione, si basa sull'antropocentrismo e, più in generale, sull'idea che esista un netto confine fra esseri umani e animali non umani e che gli esseri umani siano autorizzati a usare gli animali. Ci siamo pertanto domandati se il comico, rompendo le regole, possa sviluppare una narrazione capace di creare un «cambiamento culturale» ⁶³ in questo senso, ossia se sia capace di offuscare, rendere porosi o addirittura smantellare i confini simbolici tra esseri umani e animali e tra animali da compagnia e animali “da reddito”. L'analisi dell'opera dei tre autori presi in esame, pur se contrassegnata da finalità differenti e non sempre mirata a convogliare un messaggio al pubblico, pare confermare l'ipotesi iniziale. Rimane da comprende-

⁵⁹ Elizabeth Cherry, «*The Pig That Therefore I Am*» *Visual Art and Animal Activism*, «*Humanity & Society*», 2016, vol. 40, n. 1, p. 76.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Hadas Marcus, *How Visual Culture Can Promote Ethical Dietary Choices*, in Andrew Linzey, Clair Linzey (eds), *Ethical Vegetarianism and Veganism*, London-New York, Routledge, 2018, pp. 265-275.

⁶² https://www.facebook.com/official.peta/photos/a.55746449585/10152383406684586/?type=3&p=30&paipv=0&eav=AfbatbVf01q_rT6fY2IqL99Ir583bNx79eUMd588FB_1hn3XPgTuZw124-VhQyglGzA&_rldr

⁶³ Elizabeth Cherry, *Shifting Symbolic Boundaries: Cultural Strategies of The Animal Rights Movement*, «*Sociological Forum*», 2010, vol. 25, n. 3, pp. 450- 475.

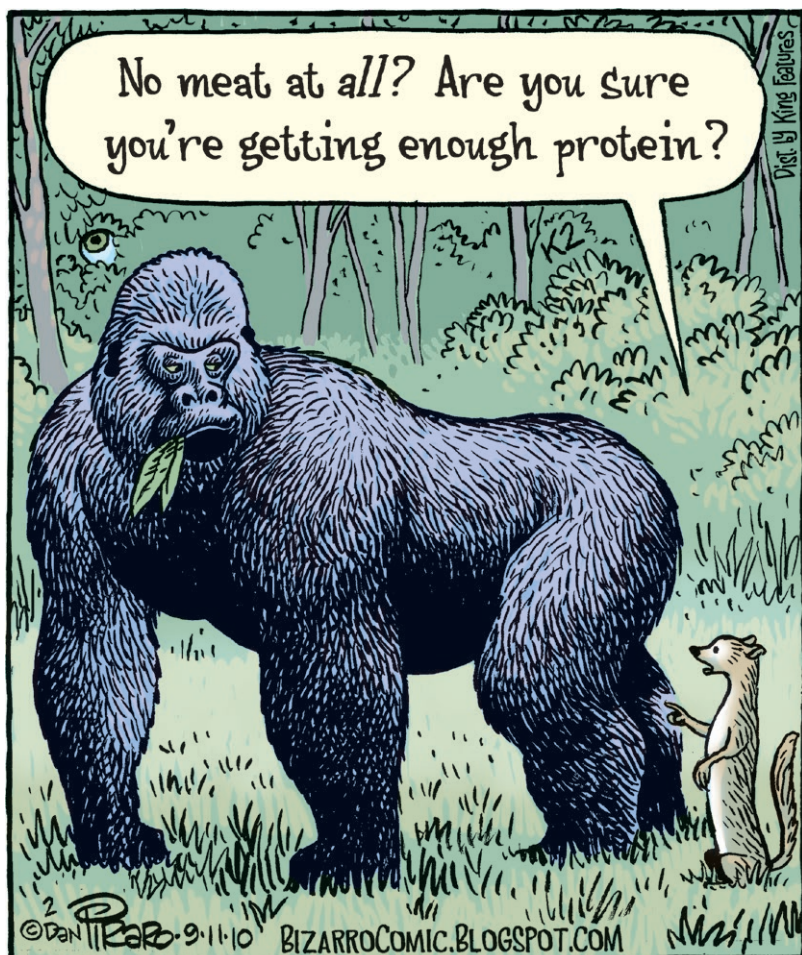


Figura 3

re se, come scritto da Jane Goodall,⁶⁴ queste vignette siano realmente capaci di aiutarci «a vedere le cose con una nuova prospettiva, soprattutto a capire che noi esseri umani, dopo tutto, siamo solo una specie tra le tante, solo una piccola parte del meraviglioso regno animale», o almeno ad aprire una fessura nelle nostre certezze, oppure se si limitano ad estrarre dal pubblico un semplice sorriso.

⁶⁴ Jane Goodall, *Foreword*, in Gary Larson, *The Far Side Gallery 5*, Kansas City, Andrews McMeel, pp. 9-11.

Abstract: Il confine che, secondo la tradizione occidentale, separa gli esseri umani dagli animali non umani è alla base dell'interpretazione antropocentrica del mondo e del sistema di potere che le ecofemministe definiscono come "anthroparchy". Data la sua capacità di rompere le regole, è possibile ipotizzare che l'umorismo riesca a scalfire questa visione egemonica. Per verificare una simile ipotesi, l'articolo prende in esame l'opera di tre disegnatori statunitensi che, seppure con tecniche e strategie differenti, aprono uno spiraglio in questa direzione: Charles M. Schulz (Peanuts), Gary Larson (the Far Side) e Dan Piraro (Bizarro).

According to the Western tradition, a "great divide" separates human beings from non-human animals. Such a boundary underlies the anthropocentric interpretation of the world and the power system that ecofeminists call 'anthroparchy'. Given its capacity to break the rules, it is possible to assume that humour can undermine this hegemonic vision. To test such a hypothesis, the article examines the work of three American cartoonists who, albeit with different techniques and strategies, open a crack in this direction: Charles M. Schulz (Peanuts), Gary Larson (The Far Side) and Dan Piraro (Bizarro).

Keywords: Antropocentrismo, antroparcato, umorismo, fumetti, Charles M. Schulz (Peanuts), Gary Larson (the Far Side) e Dan Piraro (Bizarro); anthropocentrism, anthroparchy, humor, cartoons, Charls M. Schulz (Peanuts), Gary Larson (the Far Side), Dan Piraro (Bizarro).

Biodata: Elena dell'Agnese è ordinaria di *Geografia* presso l'Università di Milano-Bicocca, dove insegna geografia dei beni culturali e geografia politica urbana. I suoi interessi di ricerca si focalizzano sui rapporti fra geografia e media e sul discorso politico veicolato dalla cultura popolare. Al suo attivo ha oltre 120 pubblicazioni, in italiano, inglese, francese, croato, giapponese, portoghese. Dal 2021 è presidente della Associazione delle Geografe e dei Geografi Italiani (AGel), (elena.dellagnese@unimib.it).

Elena dell'Agnese is full professor of *Geography* at the University of Milano-Bicocca, where she teaches geography of cultural heritage and urban political geography. Her research interests focus on the connections between geography and the media and the political discourse conveyed by popular culture. She has over 120 publications in Italian, English, French, Croatian, Japanese, and Portuguese to her credit. Since 2021 she has been president of the Association of Italian Geographers (AGel), (elena.dellagnese@unimib.it).

LIDIA DE MICHELIS

Lampedusa tra necropolitica e immaginario mitico di trasformazione

*Mi piace pensare a questo punto che Lampedusa sia apparsa a noi
per farci rivedere il passaggio, ancora non concluso, dell'uomo
delle origini. O meglio ci abbia rimesso in cammino. In viaggio.
Nell'insidia della tempesta. Nell'incontro con l'altro. A nudo.*
Lina Prosa¹

1. Introduzione

Esplorare il terreno concettuale e metaforico del *limes* attraverso la lente analitica del Mediterraneo «come area di transito e di sospensione, in attesa d'un approdo nell'altrove» suggerita dall'appello alla pubblicazione, potrebbe apparire una scelta di minima resistenza, una rotta poco avventurosa, sempre in vista dei porti sicuri offerti da un'ormai ricchissima letteratura critica poliprospectica e interdisciplinare. Sin dagli inizi della storia documentata dei suoi popoli, l'immaginario e la concettualizzazione di questo “mare di mezzo” tra Europa, Asia e Africa hanno tratto nutrimento e ispirazione da un contesto ineludibile di attraversamenti e scambi, scontri e relazioni, influenze e chiusure reciproche. Sono proprio tali sovrapposizioni, ribaltamenti e concrezioni di significati, assetti, pratiche, appropriazioni (letterali e figurate), lotte egemoniche per il controllo dell'organizzazione politica e territoriale e della mitizzazione narrativa del Mediterraneo a mantenere viva la possibilità di ricerca-

1 Lina Prosa, *Lampedusa e l'uomo di Neanderthal*, «In/Trasformazione. Rivista di Storia delle Idee», 2016, vol. 5, n. 1, p. 182.

re percorsi di lettura individuali nella sua inesauribile polisemia ed instabilità semantica.

Questo saggio intende contribuire alla conversazione qui avviata proponendo una lettura di alcune opere teatrali collegate dal filo rosso del mare e del naufragio. Esse contrappongono al discorso del “mare-cimitero” una rivendicazione del Mediterraneo come spazio d’incontro e snodo di movimenti e di culture, in linea di continuità con le dimensioni dell’“unità nella differenza” e della *connectivity* declinate, con sguardo diacronico e multiscalare, dai più influenti storici della regione a partire da Fernand Braudel.² L’analisi si incentrerà in particolare su *Lampedusa Beach* (2003-2013) della drammaturga e regista siciliana Lina Prosa, accogliendo anche alcuni spunti da *Rumore di acque* (2010) di Marco Martinelli (cofondatore del ravennate Teatro delle Albe), e da *Lampedusa* (2015), del drammaturgo britannico Anders Lustgarten.³ Oltre a una comune agenda di coscientizzazione, queste opere condividono una visione globale della mobilità e della migrazione intese come diritti umani fondamentali, presenti sin dalle origini delle comunità umane.

La decisione di imbarcarmi in queste pagine lungo una rotta mediterranea ha origine non solo dalle sfide e dall’intenso dibattito intellettuale che caratterizzano da più di settant’anni la riflessione storiografica e il continuo, affascinante sforzo di sistematizzazione da un lato, e di sovvertimento dall’altro, dello spazio semantico, geo-politico, istituzionale e discorsivo di questo mare conteso. Nella congiuntura contemporanea, esso si offre come scenario liquido in continua tensione tra miti d’origine di un’omogeneità culturale europea rassicurante e nostalgica e l’implementazione di pratiche neocoloniali globalizzate che si mascherano dietro immaginari di crisi. In ottica culturalista, e attento alle molteplici linee di forza che disegnano il contesto dell’attuale “crisi di rappresentazione” del Mediterraneo, il saggio risponde anche alla volontà di contrastare

2 Oltre al *magnum opus* di Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949, cfr. Peregrine Horden, Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford, Blackwell, 2000; Cyprian Broodbank, *The Making of the Middle Sea: A History of the Mediterranean from the Beginning to the Emergence of the Classical World*, London, Thames & Hudson, 2013; David Abulafia, *The Great Sea. A Human History of the Mediterranean*, New York, Oxford University Press, 2011.

3 Lina Prosa, *Trilogia del Naufragio. Lampedusa Beach, Lampedusa Way, Lampedusa Snow*, Spoleto, Editoria & Spettacolo, 2013; Marco Martinelli, *Rumore di acque*, Spoleto, Editoria & Spettacolo, 2010; Anders Lustgarten, *Lampedusa*, London, Bloomsbury, 2015.

quelle narrazioni politiche e mediatiche dell'oggi che enfatizzano la relazionalità del Mediterraneo come privilegio e retaggio esclusivo di alcuni, e tendono a trasformarne il mito di crocevia espansivo di contatti e ibridazioni in confine mobile, dispositivo necropolitico⁴ e condizionale di silenziamento e di subordinazione, teorizzato in chiave di "inclusione differenziale" da Sandro Mezzadra e Brett Neilson.⁵

In questa cornice s'inscrive la strage di persone, storie, bisogni e desideri in movimento che ha sostanziato le narrazioni *mainstream* di una contemporaneità mediterranea in crisi tramite l'istituzionalizzazione in termini di senso comune dell'idea che certe vite –razzializzate, precarizzate, di scarto– siano indegne di essere piante, «ungrievable». ⁶ Unirsi alla conversazione proposta da «Storia delle Donne», che vuole riaprire il "mare di mezzo", anzi, mostrare come esso non sia mai stato veramente chiuso e rimettere la sua comunità di lettori in viaggio alla ricerca dell'altrove, significa anche accogliere l'invito degli studi culturali a scoprire e raccontare quelle «storie migliori» in cui Lawrence Grossberg identifica lo strumento più efficace per agire strategie trasformative e coadiuvare l'affermarsi di immaginari ove «molti mondi possano coesistere». ⁷

Una rassegna della densa storiografia della regione e del costruito denominato Mediterraneo a partire dalla metà del Novecento, per quanto sommaria, porterebbe la mia riflessione fuori strada. Questo saggio, infatti, ha per oggetto rappresentazioni teatrali che, nell'interrogare lo "spettacolo"⁸ della migrazione e popolarlo di persone vere con le loro storie, si pongono quali atti di *storytelling* rivolti non solo alla denuncia, ma anche a sostituire l'onda emotiva sollevata dalle statistiche dei morti con una poetica dell'ascolto generatrice di ospitalità. Se si concorda con David Herd, co-ispisatore del progetto *Refugee Tales*, che l'essere ascoltati rappresenta una forma di arrivo, il

4 Riguardo al concetto di necropolitica, teorizzato dal filosofo e intellettuale pubblico Achille Mbembe, cfr. il suo *Necropolitics*, «Public culture», 2003, vol. 15, n.1, pp. 11-40.

5 Sandro Mezzadra, Brett Neilson, *Border as Method. Or, the Multiplication of Labor*, Durham, Duke University Press, 2013.

6 Judith Butler, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London, Verso, 2009, p. 74.

7 Lawrence Grossberg, *Cultural Studies in the Future Tense*, Durham, Duke University Press, 2010, p. 246.

8 Cfr. Nicholas De Genova, *Spectacles of Migrant "Illegality": The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion*, «Ethnic and Racial Studies», 2013, vol. 36, n. 7, pp. 1180-1198.

nesso tra racconto e movimento si mostra allora in tutta evidenza, in un rapporto di facilitazione e attivazione reciproca.⁹

Si ritiene opportuno, tuttavia, sottolineare l'importanza per la mia riflessione e per una lettura critica militante dello spazio mediterraneo, di alcuni approcci teorici e metodologici che affrontano questo canone storiografico perlopiù europeo, angloamericano e bianco contrapponendovi modelli euristici fortemente policentrici e alternativi. Si rimanda, in particolare, alle attività del gruppo di ricerca S/Murare il Mediterraneo formatosi all'Università di Bari intorno a Paola Zaccaria, e alla teorizzazione del "mare di mezzo" di Iain Chambers quale paradigma di *interrupted modernity* e archivio liquido delle molte storie e culture che lo hanno attraversato. Ulteriori arricchimenti vengono dalla prospettiva critica e etnografica del *Black Mediterranean* che rielabora l'approccio analitico del *Black Atlantic* di Paul Gilroy. Denunciando le logiche neocoloniali e necropolitiche che legittimano la discriminazione di specifici gruppi umani e ne aumentano l'esposizione al rischio di morte, questi studi fanno emergere la pluralità e ricchezza culturale, la memoria silenziata e le dinamiche di resistenza e innovazione letteralmente incarnate nei corpi disobbedienti dei migranti di oggi e aprono una piattaforma controdiscorsiva particolarmente adatta a reinscrivere il Mediterraneo entro strategie globali di attivismo e resistenza.¹⁰

2. Lampedusa: una zattera in scena nel Mediterraneo

Muovendo da queste coordinate, si procederà all'analisi delle

9 David Herd, *Calling for an End to Indefinite Detention. The Spatial Politics of Refugee Tales*, «From the European South», 2019, n. 5, p. 24.

10 Cfr. Paola Zaccaria, *Gli archivi incarnati del TransMediterrAtlantico*, «From The European South», 2016, n. 1, pp. 239-249 <https://fesjournal.eu/numeri/archivi-del-futuro-il-postcoloniale-litalia-e-il-tempo-a-venire/#gli-archivi-incarnati-del-transmediterratlantico_373> (01/2023); Filippo Silvestri, Luigi Cazzato (a cura di), *S/Murare il Mediterraneo /Un/Walling the Mediterranean. Pensieri critici e attivismo al tempo delle migrazioni*, Lecce/Cantù, Pensa MultiMedia Editore, 2016; Iain Chambers, *Mediterranean Crossings. The Politics of an Interrupted Modernity*, Durham, Duke University Press, 2008; The Black Mediterranean Collective (eds), *The Black Mediterranean. Bodies, Borders and Citizenship*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021; Gabriele Proglgio, *Lampedusa, confine d'Europa. Memorieorali del Mediterraneoero*, «Studi culturali», 2020, n. 2, pp. 159-183; Alessandra Di Maio, *The Black Mediterranean: A View from Sicily*, «Transition», 2021, n. 132, pp. 34-53; Claudia Gualtieri, *Cultures in Movement Across the Postcolonial Middle Sea*, in Eadem (ed.), *Migration and the Contemporary Mediterranean. Shifting-Cultures in Twenty-First Century Italy and Beyond*, Oxford-NewYork, Peter Lang, 2018, pp. 5-36.

opere, con sguardo influenzato anche dalla teoria postcoloniale, dagli studi sul confine e sulle migrazioni. La prima in ordine di data è *Lampedusa Beach*. Scritta in forma di monologo poetico nel 2003 e messa in scena per la prima volta dalla Comédie Française nel 2012 a Parigi nella traduzione di Jean-Paul Manganaro, costituisce la prima tappa della *Trilogia del naufragio*, pubblicata nella sua interezza nel 2013. Quest'ultima consta anche di un secondo monologo, *Lampedusa Snow*, per concludersi con il dialogo drammatico *Lampedusa Way*, che hanno debuttato anch'essi a Parigi, nel gennaio 2014, in una rappresentazione integrale della *Trilogia*.¹¹ Le prime due opere inscenano rispettivamente l'esperienza di Shauba –una giovane donna Africana (l'indeterminatezza e la maiuscola sono volute) che racconta sincronicamente il suo annegare davanti alla costa di Lampedusa–, e quella di suo fratello Mohamed. Sopravvissuto alla traversata mediterranea, il giovane morirà congelato nel tentativo di superare a piedi un passo alpino, sfidando l'invisibilità e la reclusione impostegli dalle autorità immigratorie italiane che lo avevano trasferito in un centro isolato delle Alpi Orobie a 1.800 metri di altitudine assieme a un altro centinaio di uomini fermati a Lampedusa e provenienti da diversi paesi dell'Africa subsahariana (la storia si ispira a un fatto vero, diffuso dalla stampa nazionale e poi riecheggiato in altre parti d'Europa). L'ultimo testo, elegia per i tanti morti insepolti e insieme testimonianza straniata dell'eterotopia lampedusana, dà voce a Mahama, zia di Shauba, e a Saif, zio di Mohamed, figure guida e facilitatori del viaggio migratorio in Europa evocati dai protagonisti delle opere precedenti. Sbarcati legalmente sull'isola in cerca dei loro cari, essi compiono un «naufragio orizzontale, di qua-di là»¹² entro l'ambiente paralizzante e ostile della burocrazia immigratoria, finché, scaduti i loro permessi, scelgono di esercitare la propria autonomia divenendo clandestini e continuando la ricerca nella zona grigia dell'invisibilità.

Anche se, per diversità di approccio e di modulazione, e per la più tarda collocazione temporale, non è compresa in questo studio, è necessario almeno menzionare un'altra opera di Prosa incentrata sul naufragio: *Ritratto di naufrago numero zero/Appendice alla "Trilogia del*

11 Per una rassegna dettagliata delle diverse fasi della scrittura e messa in scena della *Trilogia* e delle sue traduzioni e rappresentazioni in diverse lingue, cfr. la *Nota biografica* a cura di Anna Barbera, in Lina Prosa, *Pagina zero. Ritratto di naufrago numero zero. Formula 1. Il buio sulle radici. Gorki del Friuli. Utisse Artico*, Spoleto, Editoria & Spettacolo, 2020, pp. 203-211.

12 Lina Prosa, *Introduzione*, a Ead., *Trilogia del Naufrago*, p. 11.

Naufragio”, composto nel 2016 e rappresentato nel medesimo anno a Taormina. Il testo, complementare ai precedenti, mostra l’angoscia di Desirée, una donna abbandonata che, dinanzi al cadavere di un migrante deposto ai suoi piedi dal mare in tempesta, ne fa propri l’angoscia e il lutto. Sconvolta dal pensiero che la barca affondata possa essere la stessa in cui si è consumato il suo tradimento, e che l’amante, Diego, possa averla venduta agli scafisti libici, la protagonista, con una scelta etica di responsabilità personale, si fa portare da un pescatore in mare aperto per cercare la verità sul luogo del naufragio. Alla fine del 2019 l’opera –che complica ulteriormente la riflessione di Prosa sulla migrazione, sulla chiusura letale del Mediterraneo e sul significato stesso dello spaesamento umano dinanzi alla mancanza di riferimenti e ai problemi dell’oggi–, è divenuta il fulcro di un progetto intitolato *La mer dans la gorge*. Diretto da Philippe Sireuil, dalla stessa Prosa e Simone Audemars, comprendeva anche *Lampedusa Beach* e *Lampedusa Snow*. «Con *Naufrago numero zero*», recita il *Dossier de Presse*, «il naufragio ormai è dentro di noi, scivola nelle pieghe della nostra intimità».¹³

L’analisi si sposta, quindi, su *Rumore di acque*, «secondo movimento del trittico *Ravenna-Mazara*. Ideata da Marco Martinelli, Ermanna Montanari e Alessandro Renda»,¹⁴ animatori del Teatro delle Albe di Ravenna, l’opera debutta nel 2010 al Ravenna-Festival, ed è pubblicata nello stesso anno da Editoria & Spettacolo. Nato da una lunga interazione con la comunità di Mazara del Vallo, il lavoro fa seguito a una prima parte –una riscrittura dei *Segugi* di Sofocle intitolata *Cercatori di tracce*– messa in scena prima nella cittadina siciliana e poi a Ravenna nel quadro di un progetto inclusivo realizzato con una sessantina di adolescenti tunisini e siciliani.

Anch’esso in forma di monologo, *Rumore di acque* si affida alla voce roca e diabolica di un generale-burattino dall’uniforme piena di medaglie e con gli occhiali da sole nonostante il buio della scena. A metà strada tra l’immagine impazzita del Dottor Stranamore di Stanley Kubrick e le figure dissacranti di Enrico Baj, con in più una dichiarata allusione parodica a Gheddafi, egli è l’unico abitante di «un’isola ribollente e vulcanica [...] uno scoglio infuocato nel

¹³ *Dossier de presse*. “*La mer dans la gorge*”. *Théâtre de la Vie*, Bruxelles, 2021, p. 6; traduzione mia. <https://theatre-martyrs.be/wp-content/uploads/2021/09/DP_LA_MER-DANS-LA-GORGE.pdf> (02/23). Questo trittico ha debuttato a Bruxelles dopo la pausa imposta dalla pandemia nell’ottobre 2021.

¹⁴ Martinelli, *Ringraziamenti*, in Id., *Rumore di acque*, p. 65. Si rimanda a questo testo per altre note e informazioni circa l’origine e le intenzioni dell’opera.

Mediterraneo che però non è segnato su nessuna carta». Lì, scrive Martinelli, il «generale-presidente» attua una singolare politica degli accoglimenti: «accoglie sulla sua isola-zattera gli spiriti dei morti. È l'isola dei trapassati, di quelli che hanno rischiato la traversata e non ce l'hanno fatta».¹⁵ Il suo incarico, di cui riferisce al “Ministro dell’Inferno”, è contare i corpi, spesso irriconoscibili per lo scempio dei pesci e degli elementi, contrassegnati da numeri anch’essi illeggibili che l’ufficiale si sforza di ricostruire, immaginando delle storie per alcuni di loro. Attraverso la vile obbedienza al potere e il rifiuto di qualsiasi rigurgito etico o senso di responsabilità, il generale, nell’analisi postcoloniale di Claudia Gualtieri, consente di svelare gli ingranaggi cui si affida oggi l’egemonia neoliberista in termini riveduti e aggiornati di «meccanismo dell’impero».¹⁶ La riduzione a numero dell’individualità e dell’umanità delle vittime sancisce il silenzio del sistema riguardo alle responsabilità delle stragi nel Mediterraneo, che il Generale, con un moto geniale di assoluzione collettiva, finisce con l’attribuire solo ai pesci:

certo che i pesci son delinquenti / [...] / Maledetti squali / maledetti pescecani / maledetti tonni / e triglie / e leviatani [...]. / chi vi credete? / I becchini ufficiali? / I becchini dell’impero? / Chi vi ha autorizzato? / E prima fatemeli contare, no?¹⁷

Al tempo stesso, come si legge sulla pagina web dello spettacolo nel sito del Teatro delle Albe, quel «generale monologante» svolge nei confronti degli spettatori un ruolo di «“medium”»:

è attraversato da un popolo di voci e di volti che lo assediano, il popolo degli annegati, quello che neanche la sua indole burocratica riesce a ridurre a mera statistica. Sono gli scomparsi che si rendono presenti attraverso di lui: lui malgrado. Il generale è solo sulla sua isola sperduta nel Mediterraneo, ma è attorniato dai morti che non lo lasciano in pace, che lo tormentano, che gridano per essere “ricordati” non solo come numeri.¹⁸

15 Marco Martinelli, *La tragedia è dimenticare*, «Prove di drammaturgia. Rivista di inchieste teatrali», 17, 2011, n. 2, p. 13.

16 Claudia Gualtieri, *Bodies in Transit. The Imperial Mechanism of Biopolitics*, «Le Simplegadi», 2014, n. 12, p. 119, <<https://le-simplegadi.it/article/view/1362/0>> (12/2022). *Rumore di acque* condivide con le altre opere qui esaminate interpellazioni critiche del nesso capitalismo/neoliberismo e della figura del “Capitalista”.

17 Martinelli, *Rumore di acque*, p. 43 e p. 45.

18 <<http://www.teatrodellealbe.com/ita/spettacolo.php?id=65>> (03/2023). Sulla medesima pagina si leggono un’esauriente bibliografia delle molte traduzioni

Infine, il terzo testo che si vuole proporre all'attenzione è *Lampedusa* di Anders Lustgarten.¹⁹ Pubblicata da Bloomsbury nel 2015, ha debuttato al Soho Theatre di Londra l'8 aprile 2014, riscuotendo subito enorme successo e l'onore delle cronache. L'opera, infatti, è l'unica tra quelle qui considerate a ispirarsi esplicitamente al naufragio del 3 ottobre 2013 in cui perirono 368 persone, sebbene anche le altre si sostanzino della narrativa e dei racconti orali, raccolti anche di prima mano, originati dalla lunga storia di naufragi della regione, a partire da quello avvenuto al largo di Portopalo il 26 dicembre 1996 e a lungo ufficialmente negato.²⁰ Il suo debutto si inserisce in un clima mediatico europeo ancora molto sensibile ai temi dell'immigrazione e dei naufragi, come testimonia anche l'entusiastica accoglienza che lo spettacolo ottiene in Germania nel 2016 (lo stesso anno, non a caso, della vittoria alla Berlinale di *Fuocoammare* di Gianfranco Rosi). Il debutto italiano, nella traduzione di Elena Battista (non pubblicata) avviene il 21 luglio 2017 in occasione del Mittelfest Cividale del Friuli, per la regia di Gianpiero Borgia.

Lampedusa si regge sull'intreccio di due monologhi distinti, sempre più convergenti con il procedere della trama. Sulla scena si alternano Stefano e Denise. Il primo è un pescatore lampedusano che l'inquinamento e lo sfruttamento marino, oltre alla frequente pesca di cadaveri di migranti impigliati nelle reti, hanno costretto ad accettare «the jobs that no-one wants»²¹ –raccogliere i corpi alla deriva delle vittime dei naufragi– e facendosi così complice dell'agenda di securizzazione e “purificazione” dell'isola. La seconda è una studentessa anglo-cinese di Leeds (nella trasposizione italiana un'italo-marocchina) con un lavoro precario da esattrice nei confronti di inquilini morosi.

L'*incipit* dell'opera è particolarmente interessante ai fini della tematizzazione del Mediterraneo: «This is where the world began. This was Caesar's highway. Hannibal's road to glory. These were the trading routes of the Phoenicians and the Carthaginians, the Ottomans and the Byzantines. [...] The Mediterranean gave birth to the

dell'opera, in diverse lingue, e una sintesi delle principali rappresentazioni all'estero.

¹⁹ Lustgarten, figlio di accademici americani di ascendenza ungherese, si è distinto per l'attivismo politico di lunga data al fianco di vari movimenti di protesta globali. È considerato una delle voci politicamente più impegnate e originali della scena artistica radicale londinese e del teatro politico britannico.

²⁰ Cfr. Giovanni Maria Bellu, *Il cimitero in fondo al mare. Prova del naufragio fantasma*, «da Repubblica», 15 giugno 2001. <<https://www.repubblica.it/online/cronaca/palo/trovati/trovati.html>>(02/2023).

²¹ Lustgarten, *Lampedusa*, p. 7.

world». ²² Visibilmente incongruo in bocca a un pescatore, questo esordio sembra occupare a pieno titolo il terreno di quella «contented multicultural utopia» ²³ di cui si tratterà più ampiamente in seguito, e avvalorare una visione del “mare di mezzo” come “culla del mondo” e spazio di attraversamenti. Allo stesso tempo, l’evocazione primaria di Cesare proietta sulla scena l’ombra lunga dell’impero e delle sue politiche egemoniche, mentre l’esordio di Stefano bruscamente cede il passo, da un lato, alla nostalgia di un’Italia imperiale che sussiste ormai solo come narrazione retorica e fallace; dall’altro a quell’apatia e disillusione di cui spesso si nutrono i pregiudizi contro i migranti: «And do the migrants not understand Europe is fucked? And Italy is double-fucked? And the south of Italy is triple-fucked?». ²⁴ Esposti allo sfruttamento economico e alle conseguenze delle politiche di austerità imposte dall’*ethos* neoliberalista europeo e globale, i due protagonisti si presentano, all’inizio, su posizioni quasi razziste e di chiusura, in sintonia con i discorsi dei rispettivi governi in chiave di criminalizzazione dei migranti (e dei debitori). L’amicizia contratta rispettivamente con un meccanico maliano, Modibo, e con Carolina, una madre *single* portoghese insolvente –entrambi emblemi di generosità e resilienza– assieme all’orrore di cui ogni giorno sono testimoni, portano sia Salvatore, sia Denise, ad aprirsi a un cammino di coscientizzazione e ad azioni ispirate da empatia, e attivatrici di speranza. Particolarmente significativa per il discorso sul Mediterraneo, è una terribile scena di naufragio che vede Stefano uscire di notte nel mare in tempesta nella speranza di soccorrere la moglie di Modibo, Aminata, a bordo di un’imbarcazione in procinto di affondare. L’assunzione di responsabilità personale nei confronti di vite vere libera Stefano dall’effetto traumatico di alcune perturbanti descrizioni di cadaveri che, filtrate attraverso il suo crescente smarrimento e senso di empatia, hanno il chiaro obiettivo di coinvolgere il pubblico in un cammino di riscatto emotivo e civile (individuale, ma percorso assieme ad altri). Allo stesso tempo, queste immagini incarnate di come sia il toccare i corpi degli annegati, e la raffigurazione degli incubi «gotici» ²⁵ di Stefano, popolati di

²² *Ibidem*, p. 3.

²³ elNahrain Al-Mousawi, *The Two-Edged Sea. Heterotopias of Contemporary Mediterranean Migrant Literature*, Piscataway [NJ], Gorgias Press, 2021, p. 15.

²⁴ Lustgarten, *Lampedusa*, p. 9.

²⁵ Sul tema del «Gothic Mediterranean» nelle scritture della migrazione, cfr. Laura Sarnelli, *The Gothic Mediterranean. Haunting Migrations and Critical Melancholia*, «Journal of Mediterranean studies», 2015, vol. 24, n. 2, pp. 147-165.

spettri evocativi della letteratura contemporanea di lingua inglese incentrata sui temi del *Middle Passage* e della schiavitù, contrastano l'invisibilizzazione dei morti e l'obliterazione della loro umanità di stranieri non voluti, mentre mettono contemporaneamente in piena luce la crimonosità e l'orrore celati dietro i modelli necropolitici della "fortezza Europa".

Alla luce di quanto precede, la sostanziale convergenza, nella complementarità, di questo corpus di drammaturgia mediterranea appare evidente. Collegate dal filo rosso del mare e del suo attraversamento, queste opere pongono al centro della loro drammaturgia di impegno civile e poetico i temi dello "spettacolo del naufragio",²⁶ nella sua duplice declinazione quale intreccio di morte o di salvataggi umanitari, e di Lampedusa come "messa in scena del confine".²⁷ Servendosi dell'evento drammatico del naufragio per invocare una restituzione utopica del Mediterraneo alla dimensione di crocevia di corpi e storie in movimento, di spazio transitivo e non più di mare chiuso, le opere qui analizzate intersecano anche un'altra interpretazione del *limes* proposta da questo fascicolo, l'idea dell'«isola di Lampedusa come zattera gettata nel Mediterraneo». Questa metafora ricorrente, resa poi famosa dall'allora sindaca dell'isola Giusi Nicolini nel corso di un intervento a Strasburgo al Consiglio d'Europa nel marzo 2015, implica anch'essa, come il mare su cui galleggia l'isola-zattera di Lampedusa, un immaginario ambivalente, perfetta icona di spazio liminale, sospeso tra la promessa di un arrivo e l'imminenza dell'affondare. Al medesimo tempo, è anche il luogo in cui –dopo il naufragio del 3 ottobre 2013 che inaugurerà la diffusione mediatica globale della trasformazione di Lampedusa in palcoscenico elettivo per la spettacolarizzazione di un'emergenza migratoria nel Mediterraneo–, la sindaca si augura in aperta sfida alle politiche nazionali «che queste persone riescano ad approdare sulle nostre coste, che arrivino vivi». ²⁸ Mentre, al contempo, garantisce la sacralità dell'accoglienza anche ai cadaveri spiaggiati o ripescati dei migranti e reclama, con un gesto evocativo

26 Cfr. Lidia De Michelis, *The Border Spectacle and the Dramaturgy of Hope in Anders Lustgarten's "Lampedusa"*, in Cecile Sandten, Claudia Gualtieri et al. (eds), *Crisis, Risks and New Regionalisms in Europe. Emergency Diasporas and Borderlands*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2017, pp. 219-235; Evelyne Ritaine, *Lampedusa, 3 ottobre 2013. Letture politiche della morte*, «In/Trasformazione. Rivista di storia delle idee», 2016, vol. 5, n. 2, pp. 101-112. <<http://www.intrasformazione.com/index.php/intrasformazione/article/view/222/pdf>> (01/2023).

27 Cfr. Paolo Cuttitta, *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*, Milano, Mimesis, 2012.

28 Ritaine, *Lampedusa*, p. 109.

delle ragioni di Antigone: «se questi morti sono soltanto nostri, allora io voglio ricevere i telegrammi di condoglianze dopo ogni annegato che mi viene consegnato. Come se avesse la pelle bianca, come se fosse un figlio nostro annegato durante una vacanza». ²⁹ Nelle parole di Nicolini sembra precipitare quella condizione eterotopica che vede convivere sulle spiagge dell'isola lo spazio dei turisti e quello dei cadaveri nel segno di «conflicting and incompatible ontologies of living and dying». ³⁰ È un'eterotopia colta e messa in scena da tutti e tre i testi in esame, che giustappongono discorsi di annegati e di crociere (*Lampedusa Beach* e *Rumore di Acque*) o ricordano come la spiaggia dei Conigli nel 2012 fosse risultata prima nella classifica di TripAdvisor delle spiagge più belle del mondo (*Lampedusa*).

L'idea di zattera evoca inoltre potenti tropi figurativi quali *Le radeau de la Méduse* di Théodore Géricault, che allude a una storia senza lieto fine, e le sue sempre più frequenti rimediazioni in un contesto di migrazioni contemporanee: si pensi, per citarne solo alcune, alle variazioni sul tema ad opera di Banksy, la cui *Raft of the Medusa* – ora sovradipinta – a Calais includeva anche una grossa nave che sfilava via incurante sullo sfondo, oppure all'omonima installazione di Alexis Peskine realizzata nel 2016 per la dodicesima Biennale of Contemporary African Art a Dakar. Ancor più paradigmatica è l'eco-scultura *The Raft of Lampedusa* di Jason deCaires Taylor, ancorata sul fondale del Museo Atlántico al largo di Lanzarote e raffigurante un odierno gommone inabissato, con il suo tragico carico umano restituito a una vita planetaria attraverso il lavorio delle creature marine e delle correnti. ³¹

Il pensiero critico postcoloniale e decoloniale e i *border studies* hanno posto grande enfasi sulla crescente frontierizzazione del Mediterraneo, sulla moltiplicazione e sul rafforzamento di confini materiali, discorsivi, virtuali, securitari che determinano un ambiente ostile sempre più oppressivo, anche se spesso opacizzato da pratiche complementari di decentramento e di esternalizzazione, oppure reso ipervisibile tramite l'accensione intermittente di riflettori selettivi, al servizio di puntuali agende. Ciò nondimeno, l'arena concettuale ed emotiva

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Joseph Pugliese, *Crisis Heterotopias and Border Zones of The Dead*, «Continuum», 2009, vol. 23, n. 5, p. 674.

³¹ Sull'iconografia di Lampedusa come zattera, cfr. Giorgio Bacci, *Arti migranti. Uno sguardo attuale a partire dal tema della barca*, «Studi di Memofonte», 2020, n. 24, pp. 245-284. Cfr. anche: Simona Bertacco, Nicoletta Vallorani, *The Relocation of Culture. Translations, Migrations, Borders*, New York-London-Dublin, Bloomsbury, 2021.

del “mare di mezzo” quale spazio di collegamento, transiti, incroci di persone e di saperi, nonché scena di miti di origine, resta modello retorico e punto di tensione ideale, se pure agonistica, trasversali all’immaginario stesso del Mediterraneo. E ciò anche se molti studiosi mettono in guardia da una sua «romanticizzazione» eccessiva e acritica in termini generici di convivialità e ibridazione, con il rischio di offuscarne la storia che ancora perdura di violenza e colonizzazione.

A loro volta, gli studiosi della sponda sud del Mediterraneo o di area mediorientale sono comprensibilmente impegnati a denunciare la fallacia delle raffigurazioni del Mediterraneo quale «homogeneous space of utopia»,³² «contented multicultural utopia»,³³ o «cradle of civilization and birthplace of philosophy and democracy»,³⁴ su cui poggia il primato gerarchico della modernità europea. elNahrain Al-Mousawi, ad esempio, rivendica pari dignità per le culture e gli immaginari meridionali del Mediterraneo in una monografia che analizza scritture migranti di Marocco, Egitto e dell’area sub-sahariana. L’opera esplora l’ineludibile compresenza, nelle narrazioni europee, del Mediterraneo quale zona conviviale di cosmopolitismo e *métissage* e della sua attuale risignificazione in termini di clandestinità e rischiose contaminazioni. Entrambi i discorsi rappresentano gli estremi di un «utopic continuum» volto a garantire la gestione dello spazio mediterraneo attraverso l’alterna evocazione di un passato genuinamente cosmopolita e di immaginari di contenimento. In contrapposizione a questo discorso, il migrante afferma la propria visione del Mediterraneo inscenando letteralmente, attraverso la verità del suo corpo in movimento, la compresenza dissonante di un’«utopia seduttiva» e di un’altra «abietta».³⁵

Emerge chiaramente l’immaginario «bifronte» del Mediterraneo, con il suo duplice potenziale di *limen* e *limes*, distopia di una convivialità condizionale spesso manipolata in chiave di governa mentalità e di esclusione, o distesa aperta di relazionalità umane e spazio-temporali, archivio di memorie storicizzate o mitiche in grado di sottrarsi alle narrazioni fallaci e rassicuranti della nostalgia e di contribuire, invece, a quella che Talbayev chiama una «reutopianization of disoriented history».³⁶

32 Al-Mousawi, *The Two-Edged Sea*, p. 4.

33 *Ibidem*, p. 15.

34 *Ibidem*, p. 16.

35 *Ibidem*, p. 44.

36 Edwige Tamalet Talbayev, *Afterword*, in Yasser Elhariry, Edwige Tamalet Talbayev (eds), *Critically Mediterranean. Temporalities, Aesthetics, and Deployments of a Sea in Crisis*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, p. 269.

3. *L'isola, il teatro e il corpo come spazi dell'utopia*

L'utopia come tensione poetica e politica verso una realtà “possibile” e il ricongiungimento con l'altrove è senza dubbio un denominatore comune delle opere qui analizzate, anche se ciascuna di esse persegue l'obiettivo di “smurare” il Mediterraneo in differente maniera. A livello letterale e di trama, in *Rumore di acque* il Mediterraneo è spazio aperto solo per crocieristi e navi militari, e i pochi migranti sopravvissuti sono presto risucchiati nel gorgo delle nuove schiavitù. Nella *Trilogia del naufragio* Lampedusa è luogo del desiderio che si concede per gradi: negata a Shauba in *Lampedusa Beach*, l'isola svolge una mera funzione di zattera nei confronti di Mohamed, il cui desiderio d'Europa farà comunque «naufragio verticale»³⁷ contro la frontiera straniante e ostile dei ghiacciai. In *Lampedusa Way*, gli imperativi di *pietas* e la resilienza di Mahama e Saif consentono loro di arrivare e rimanere, anche se con modalità precarie e tutte da inventare, ma al costo di divenire invisibili e perdere il loro *arendtiano* “diritto di apparire”. *Lampedusa*, invece, traccia un percorso criticamente e programmaticamente catartico che trasforma lo spazio di messa in scena della morte dell'isola in proscenio di accoglienza purificato, per così dire, dalla festa di “seconde nozze” degli sposi maliani, celebrate per festeggiare la salvezza di Aminata e la prospettiva di una nuova vita in Europa. Il finale affidato a Stefano, «I defy you to see the joy in Modibo's and Aminata's faces and not feel hope. I DEFY YOU»,³⁸ reclama un lieto fine che non teme di aprirsi al sentimento e farsi parabola esemplare. La scelta di Lustgarten si pone in linea di continuità con l'agenda di un teatro utopico nel quale, nelle parole di Siân Adiseshiah, «hope [...] is not naïve optimism but a political position, a praxis combining political commitment with faith in the potential of collectivism».³⁹ Il salvataggio di Aminata vuole significare, innanzitutto, la sopravvivenza della speranza e del bisogno di utopia, doni di cui i migranti e il teatro per Lustgarten sono entrambi portatori, una visione ricca di assonanze con l'assimilazione dei migranti a “portatori di utopia” nella saggistica di Prosa. Su un diverso piano, si sottolinea come la struttura stessa di *Lampedusa*, a localizzazione e trame intrecciate, favorisca anche un'altra modalità di ripristino della connettività mediterranea in prospettiva

37 Lina Prosa, *Introduzione*, p. 11.

38 *Ibidem*, p. 33.

39 Siân Helen Adiseshiah, *Utopian Drama: In Search of a Genre*, London, Bloomsbury Methuen Drama, 2022, Kindle edition.

progettuale: la giustapposizione simbolica delle pratiche interdittive del “mare di mezzo” e delle politiche britanniche di austerità e precarizzazione costituisce di per sé una breccia nella frontiera neoliberalista dell’Europa e delle sue opinioni pubbliche.⁴⁰

Indipendentemente dall’indicazione di un finale tragico o di riconciliazione, va notato che, oltre ad essere un palcoscenico delle politiche della vita e della morte e un luogo reale di complesse presenze, Lampedusa si collega per la sua stessa insularità all’immaginario fondativo dell’utopia (e della distopia). Nel saggio *How and Why to Give Space to Utopia in Times of Shipwreck? The Responsibility of the Playwright*, Prosa ne celebra il potenziale mitico e trasformativo:

An island is an “other” place where utopia keeps sirens in custody. Where the inclination to crossing is natural, and so is the exercise of looking 360 degrees at what is beyond the sea with its round gathering of reality, what exists. Lampedusa, a rock of irregular shape between Europe and Africa, widens the look and contains the meaning of an entire epoch from the first outburst of utopia still to be understood, written and welcomed.⁴¹

Ma è sul piano della visione drammaturgica che le opere qui considerate più fertilmente rivelano la *vis* concretamente utopica della loro scrittura, in linea con l’idea che il teatro è «the aesthetic form most like utopia. It is a space of social interaction, an opportunity to experiment with subjectivity and social relationality in physical, material, psychological, affective, and performative ways».⁴² Innanzitutto, i tre testi condividono la fiducia nel teatro quale utopia del fare, nella sua capacità di commuovere lo spettatore e di muoverlo ad andare “oltre”. Nel suo «theatre of hope»⁴³ Anders Lustgarten non esita a ricorrere alla *advocacy* per caldeggiare un «return of agency» dello spettatore e una rinnovata capacità di riconnettersi con gli altri per fare la differenza. Allo stesso modo, l’idea di una parola teatra-

40 Cfr. De Michelis, *The Border Spectacle*.

41 Lina Prosa, *How and Why to Give Space to Utopia in Times of Shipwreck? The Responsibility of The Playwright*, in Miriam Bait, Claudia Gualtieri (eds), *Conversations on Utopia. Cultural and Communication Practices*, Bern, Peter Lang, 2020, p. 55. Il testo, non pubblicato in italiano, ma già diffuso in edizione francese nel 2017, è nella traduzione di Giuseppina Rizzi e Lidia De Michelis.

42 Adishesiah, *Utopian Drama*, Kindle edition.

43 Anders Lustgarten, *The Refugee Crisis Has Brought a Compassion Explosion – Where Will This Energy Go?*, «The Guardian», 13 September 2015. <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/sep/13/refugee-crisis-david-cameron-bomb-syria>>. (02/2023)

le ove l'utopia si performa nell'alleanza con il corpo, e la natura intrinsecamente politica della poesia si fa reale, percorre in profondità l'intera opera di Martinelli e Prosa. Penso al manifesto poetico di Marco Martinelli e Ermanna Montanari *Teatro politittttttico – 7t*, che già nel 1986 invocava la fedeltà a una drammaturgia complessa, in cui le sette “t” volevano significare l'abbandono dell'ideologia a favore di una maggiore esaltazione delle «innumerevoli piegature del reale». O, ancora, richiamavano quell'«arrotarsi del grido sui denti e sulla lingua, sulle t come lame, un bimbo che si incaglia, un irriducibile, un guerrigliero del terzo mondo»⁴⁴ che, pur in assenza di qualsiasi collegamento certo, non può non evocare il difetto di elocuzione di Mahama in *Lampedusa Beach* nel pronunciare “Affrica”, o la dizione straniata di “Ccappittallismo” di Shauba. In *Lampedusa Beach* esso diviene anche rivendicazione di una differenza che non intende perdersi in un rapporto di assimilazione. In questa chiave, è particolarmente suggestiva l'orgogliosa rivendicazione anche per sé di questo retaggio da parte della giovane donna quando, credendo nello sconvolgimento dell'annegare di essere giunta a Lampedusa, chiede di presentare la propria richiesta di asilo politico al «Signor Tenente della caserma di Lampedusa Beach».⁴⁵ Dinanzi all'obiezione (ipotizzata) dell'ufficiale, Shauba rivendica il proprio diritto al dissenso: circa l'inutilità del chiedere asilo in punto di morte, e in termini assoluti. Con rivoluzionaria inversione poetica immagina di esortare l'uomo a compiere anch'egli un duplice gesto di autonomia. Il primo consisterebbe nella ricezione della domanda d'asilo, un atto d'insubordinazione nei confronti di una gestione burocratica e deumanizzante dell'accoglienza che sembra preludere a quella inscenata in *Rumore di acque*: «A lei cosa costa darmi asilo politico in punto di morte? / [...] Faccia qualcosa di importante. / È poco dignitoso essere tenente e occuparsi solo della lista / dei clandestini, per metterli nel recinto e poi la sera / contarli. [...]». Il secondo, presentare a sua volta richiesta d'asilo in Africa: «Scriva ... scriva... / le suggerisco io la formula: / Io Tenente in subordinato a Lampedusa Beach / testimone mi è Shauba, in punto di morte, / chiedo

44 Marco Martinelli, Ermanna Montanari, *Teatro politittttttico*, in Id., *Primavera eretica. Scritti e interviste: 1983-2013*, Titivillus Mostre Editoria, 2014, pp. 14-15, p. 14.

45 Lina Prosa, *Lampedusa Beach*, in Ead., *La Trilogia del Naufragio*, p. 39; cfr. Silvia Caserta, *Narratives of Mediterranean Spaces. Literature and Art Across Land and Sea*, Cham, Palgrave Macmillan, 2022, pp. 49-53; Francesco D'Antonio, “La trilogia del naufragio” di Lina Prosa (2003-2012): un teatro tra due frontiere, eScholarship, «California Italian Studies», 2019, vol. 9, n. 1, pp. 1-21. <<https://doi.org/10.5070/C391042347>> (12/2022)

asilo politico al Signor Capo dello Stato / d’Affffrica / con quattro effe, mi raccomando, / in quanto mi dichiaro profugo / per pensarla diversamente da altri sette uguali a me [...].⁴⁶

Queste parole, i cui puntini di sospensione segnalano lo sfaldarsi fino al silenzio finale dell’autonarrazione di Shauba –sincrona alla sua morte, che peraltro non è rappresentata, rimanendo “oscena”– offrono una perfetta incarnazione della funzione insieme utopica e mitizzante che Lina Prosa in numerosi scritti e interviste attribuisce al teatro. In *How and Why to Give Space to Utopia in Times of Shipwreck?*, Prosa evoca l’immagine dei migranti come «the last heralds of utopia»⁴⁷ e ravvisa nel mito e nella drammaturgia antica e di oggi i luoghi in cui si può far giustizia al di fuori delle corti e gli strumenti per preservarla e diffonderla «from utopian pulpits. Exactly in this time of shipwreck».⁴⁸ Il teatro, ancora, «serve a recepire emotivamente ciò che accade intorno a noi e riceverlo in funzione critica. [...] È l’utopia del teatro e dell’umanità, che si affida al teatro per andare oltre gli ostacoli del presente».⁴⁹ Mentre il drammaturgo, a sua volta è «the guardian of his times. He invigilates. Defends the right to the body. If the body *exists*, there is equality, history, solidarity, freedom ... The playwright nourishes a politics of creation, not a politics of loss, and cultivates writing in favour of revolution».⁵⁰ Sono tutte posizioni che, nella recente riflessione di Adiseshiah, concorrono a definire una nozione di drammaturgia quale esperienza utopica, un’esperienza insieme «embodied and dialogic» che consente non solo di opporsi criticamente allo status quo, ma anche di partecipare a un «momento comune di social dreaming».⁵¹

Centrale a questa visione è l’intreccio del gesto e della parola drammaturgica con il mito, visto sia come metodo mitico che favorisce la compresenza di temporalità e luoghi diversi, sia come modalità poetica e della memoria capace di rendere straordinario ciò che è ordinario e spento, di spostare il corpo dal piano della contingenza a quello dell’universale e restituirlo a una dimensione, appunto utopica.

46 Prosa, *Lampedusa Beach*, p. 41.

47 Prosa, *How and Why to Give Space*, p. 54.

48 *Ibidem*.

49 Damiano Mattana, *Lina Prosa, “Pagina zero” e le ingiustizie di un mondo liquido*, 11 agosto 2020. <<https://www.interris.it/la-voce-degli-ultimi/lina-prosa-pagina-zero-e-le-ingiustizie-di-un-mondo-liquido/>> (01/2023)

50 Prosa, *How and Why to Give Space*, p. 52, cfr. Adiseshiah, *Utopian Drama*, Kindle edition: «Utopia [...] becomes a contemporary practice, an historical invention, and a strategy for a revolutionary politics».

51 Adiseshiah, *Utopian Drama*, Kindle edition.

pica, di valore assoluto.⁵² Il corpo, scrive Prosa in un'intervista del maggio 2020, «è quell'intricato sistema di linguaggi dentro cui c'è tutto il mistero della nostra conoscenza, il rapporto con la natura, con il mondo. Il corpo per me è il mondo. È l'unica scena non solo della vita. Il corpo è l'unica scena dell'utopia che noi possiamo veramente concepire nella nostra esistenza».⁵³ Nel corpo, inteso nella sua imprescindibile compresenza di organicità e immaginazione, risiede anche la capacità «di creare un linguaggio poetico. È il mio corpo che lo crea», continua Prosa, «attraverso il corpo puoi raggiungere una visione politica e portare il corpo da qualche parte».⁵⁴ Il nesso tra utopia, politica e movimento si fa ancor più visibile entro il contesto della migrazione perché «*[p]ortare il corpo altrove*, in un altro paese, in un altro luogo, in un altro spazio, è proprio un atto politico del corpo. *Il portarlo. Come lo porti? Dove lo porti? Perché lo porti altrove?*».⁵⁵ E nel caso del viaggio per mare, il corpo compie una scelta «per la vita e per la morte», «una scelta politica estrema»,⁵⁶ che fa del migrante una figura eroica, cui la poesia può restituire la dimensione del mito.

Nella drammaturgia di Lina Prosa l'incrocio tra corpo e mito trova convergenza ideale nel corpo e nel linguaggio femminili, un linguaggio da cui derivano le modalità più caratterizzanti e intime secondo cui si concepiscono la realtà, la socialità, il tempo. Il «linguaggio di genere femminile», afferma Prosa in un'intervista del 2015, «sta sempre insieme al suo *corpo*, non lo abbandona mai. Il linguaggio di genere maschile sta insieme invece alla sua *storia*».⁵⁷ Procede quindi con il «definire mitica la modalità specifica del femminile»,⁵⁸ riconducendo questo nesso alla radice culturale della tragedia greca, in cui la contrapposizione tra eroismo e sacrificio si incarna nell'opposizione tra maschile e femminile: mentre il primo si relaziona al «pensiero eroico», il femminile si afferma accettando di farsi tramite

52 Prosa, *How and Why to Give Space*, p. 53.

53 In Gianfranco Falcone, *Lina Prosa. Il corpo come atto politico*, «L'Espresso», 26 maggio 2020

<<http://viaggi-in-carrozzina.blogautore.espresso.repubblica.it/2020/05/26/lina-prosa-il-corpo-come-atto-politico-prima-parte/>> (03/23).

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*, corsivo mio.

56 *Ibidem*.

57 Lina Prosa, in *Parole d'autore: sette interviste*, «Narrativa. Nuova serie», 2015, n. 35, *Femminismi: teoria, critica e letteratura nell'Italia degli anni 2000*, p. 19. <<https://journals.openedition.org/narrativa/1079>> (03/23), corsivo mio.

58 *Ibidem*.

sacrificale con la dimensione del divino. La «memoria» che permane nell'oggi «del *corpo-sacrificio*», conclude Prosa, «è materia di creazione maggiore del *corpo-eroe*».⁵⁹ Non stupisce, quindi, che la maggior parte delle opere di Prosa abbia per protagoniste una o più donne, oppure che, quando i protagonisti sono uomini, essi siano «riportati alla fase di *corpo-sacrificio* (Ifigenia) ed espropriati del marchio *corpo-eroe* (Achille)».⁶⁰ Nel contesto della *Trilogia* questa traslazione è riscontrabile, ad esempio, nella figura di Mohamed in *Lampedusa Snow*, dove la mitizzazione che ha luogo attraverso la scelta di perseguire la propria utopia affrontando un viaggio epico attraverso l'ignoto viene amplificata dallo svelamento di una soggettività e di un linguaggio che sanno restituire il senso di una vicinanza al proprio corpo e al mondo naturale affidata più di consueto ai registri del femminile.

Proprio il corpo femminile è il tramite per cui la rivendicazione del diritto alla mobilità di Shauba si afferma in *Lampedusa Beach*. Le sue sensazioni e il suo «linguaggio di genere femminile» informano il suo racconto dell'esperienza dello sprofondare verso la propria morte, attraverso una enunciazione sincopata⁶¹ che consente di percepire quasi fisicamente l'orrore, la paura, la vergogna della protagonista per la nudità del suo corpo, stuprato dagli scafisti nell'atto del naufragio e sporco di sangue mestruale. È un «racconto del corpo» che, a mano a mano che questo viene sopraffatto dall'acqua, dà spazio ai ricordi, ai desideri, al bisogno di libertà che hanno spinto Shauba a sognare un'altra vita al di là del Mediterraneo. In questo modo, Prosa sancisce il diritto della giovane di occupare un proprio posto nella rappresentazione cimiteriale del Mediterraneo e così trasformarla in narrazione di attraversamento e di speranza. Sopravvivendo alla dissoluzione del suo corpo, il racconto dell'«Africana» si fa poesia senza tempo, ed eleva la protagonista a figura di libertà e resistenza. Inoltre, come evidenzia Camille Schmoll, porre al centro del racconto un corpo di donna equivale non solo a riconoscere in esso «il *medium* attraverso cui si svolge l'esperienza sensoriale, affettiva ed emotiva della migrazione», ma anche la qualità differenziale della percezione specifica del corpo femminile.⁶²

59 *Ibidem*, p. 21.

60 *Ibidem*.

61 Caserta, *Narratives of Mediterranean Spaces*, p. 49; Margherita Marras, «Lampedusa Beach» di Lina Prosa. *La globalizzazione tra corpo e parola*, «Narrativa», 2014, nn. 35-36, p. 120.

62 Camille Schmoll, *Les damnées de la mer. Femmes et frontières en Méditerranée*, Paris, La Découverte, 2020, edizione Kindle; traduzione mia.

Nella visione di Prosa, si deve ripartire dal corpo anche per ridare senso a una contemporaneità che ha perso il sentimento del viaggio e delle proprie radici, rivitalizzandone il rapporto con la scoperta e con l'altrove. Questo concetto è ricorrente nelle interviste e nella saggistica di Prosa, che vede nel mito di Ulisse e dei suoi naufragi uno dei paradigmi portanti della memoria e dell'immaginario occidentali. Proprio il naufragio è oggetto di un'affascinante riflessione estetica in cui la drammaturga immagina un'"intervista impossibile" con Susan Barton, la naufraga protagonista di *Foe* di J. M. Coetzee, che esprime le sue ansie autoriali e di personaggio circa il modo in cui la sua storia sarà raccontata. E se osserva da un lato che «il naufragio è un trasportatore di scrittura, il naufragio è il produttore dell'altrove. Pensa a Ulisse. [...] Ti ricordi di Circe, Nausicaa, Calipso? Le ha create il naufragio», dall'altro guarda ai naufraghi dell'oggi nel Mediterraneo, e al diverso rapporto di potere che rischia di silenziarne le storie e dirottarne le vite:

Il naufragio non ha un suo linguaggio, non ha la possibilità di auto-raccontarsi. Il salvataggio del corpo è testimoniato dal suo salvatore l'unico che può produrre un racconto. Il migrante naufraga fuori dal racconto [...]. Il racconto, al naufrago migrante, viene donato, gli viene dato per bontà, per umanità. In questo caso anche il racconto viene dalla parte del mondo che ha potere, che decide, che detiene la ricchezza. Chi è raccontato ha altre ragioni da dimostrare rispetto a chi racconta. Ci vorrebbe un salvatore africano per ascoltare l'altro racconto.⁶³

La *Trilogia del naufragio* affronta anche relazioni asimmetriche, mostrandoci ad esempio, come in *Lampedusa Snow* la storia di Mohamed sia completamente travisata per via di una lettera non sua rimastagli in tasca e che lo fa apparire suicida per amore a chi ha ritrovato il suo corpo; oppure ricorrendo alla forma necessariamente interrotta, non compiuta, dei racconti di Shauba, e di Mahama e Saif. Prosa è ben consapevole del fatto che la *Trilogia* si innesta nella sua posizionalità siciliana, europea, occidentale, e bianca –come è vero, peraltro, anche per *Lampedusa* e *Rumore di acque*– e di come i testi volutamente si rivolgano a un'omologa comunità di spettatori e lettori per risensibilizzarli all'utopia e alla trasformazione. In

63 *Mi chiamo Susan Barton. Un dialogo (impossibile) con Lina Prosa*, «Trasparenze», 2019, nn. 4-5. *Numero doppio monografico dedicato ai Naufragi* («Trasparenze», Nuova Serie, vol. 4), pp. 21-27. Edizione kindle.

quest'ottica, *Lampedusa Beach* si spinge oltre, così da aprire davvero un canale di comunicazione, se non un vero e proprio passaggio, tra il non-approdo di Lampedusa e l'Africa. L'attraversamento poetico della narrazione di Shauba ridisegna la geografia immaginata del Mediterraneo e lo riapre al viaggio mitico: «Signor Capo dello Stato Italiano / toglì l'acqua tra l'Italia e l'Africa... [...]. Togli l'acqua e vedrai giù in fondo che Italia e Africa sono unite». ⁶⁴ In *Lampedusa Beach*, scrive Prosa sulla pagina web del Positano Teatro Festival 2016,

è la parola poetica a creare altre vie di conoscenza capaci di superare le frontiere della realtà. L'esperienza del naufragio si fa metafora del presente, ripropone i grandi interrogativi del destino umano al di là delle discriminazioni, delle divisioni, degli scontri culturali e sociali. Lo spettacolo propone un'esperienza di trasformazione, di rovesciamento della condizione di partenza. ⁶⁵

Shauba si racconta da sé, mentre con la sincerità totale di chi si accorge di morire offre una propria storia dialogica e alternativa del viaggio dall'Africa; soprattutto «non è più l'emigrante ma la protagonista di un'odissea sott'acqua, fatta di memorie personali, di convivenza con i pesci, esperienze fisiche straordinarie. Apprende dal Mediterraneo come diventare una creatura mitica, allo stesso modo degli eroi sulle rotte del viaggio di Ulisse». ⁶⁶ Il suo racconto vissuto sul corpo di un immaginario al futuro che per lei non ci sarà, ma che la sua parola continua a costruire per altri e in dialogo con altri, ci lascia un fugace miraggio dell'isola nell'istante del naufragio. Percepita come familiare, simile al punto di origine («non esagero a dirti che Lampedusa mi è sembrata / Triburti. / Ho sorriso»), l'isola-zattera si fa insieme affermazione di un sentire comune sulle due sponde del Mediterraneo e dell'auspicio di un futuro in cui il migrante, all'arrivo, possa «sentirsi a casa». ⁶⁷

Ecco che Lampedusa, da proscenio stilizzato e crudele dello spettacolo del confine, si trasforma, nella visione di Prosa, in palcoscenico su cui ripetutamente si avvera il «miracolo della poesia che abbatte frontiere, riporta il corpo al centro del suo "viaggio" mitico.

64 Prosa, *Lampedusa Beach*, p. 33.

65 <[66 *Ibidem*.](https://www.expartibus.it/positano-teatro-festival-premio-annibale-rucello-2016/>(02/2023), Palermo, 7 giugno 2016.</p>
</div>
<div data-bbox=)

67 Prosa, *Lampedusa Beach*, p. 28. Triburti è un nome di fantasia.

Seppellisce gli anonimi e gli innocenti. Riapre il cammino verso Itaca, per rivederla». ⁶⁸

4. Conclusioni

Ma che accade se il mito fondativo del viaggio di Ulisse e della sua ricerca è trasportato dal Mediterraneo nell'Artico, in un mare conteso dalle forze del capitalismo internazionale dove il surriscaldamento climatico, l'inquinamento, lo sfruttamento intensivo delle risorse delineano uno scenario che «azzerà il cammino umano già fatto, toglie tutte quelle certezze che ci hanno portato a credere in un sistema-mondo sempre in progresso»? ⁶⁹ Che fare se Itaca è divenuta introvabile? «Nell'Odissea contemporanea», scrive Prosa nella prefazione a *Ulisse Artico*, «manca proprio Itaca, il luogo del ritorno, la direzione in cui orientare il viaggio. La metafora essenziale, che abbraccia tutte le età». ⁷⁰

Il testo –del 2016, ma debuttato a Palermo solo il 25 gennaio 2023 dopo lo stravolgimento globale della pandemia– delinea un universo in cui «[n]iente sopravvive, si perde il senso della continuità. Avanza il deserto della Storia»; dove «gocchia dopo gocchia scompare il volto concreto delle cose e dove il viaggio non è più “verso”, ma “all’inverso”, lungo la negazione dell’esistente». ⁷¹ Nell’opera, alla deriva su una lastra di ghiaccio un Ulisse disorientato e impotente assiste alla dissoluzione del proprio mondo e delle sue coordinate e si chiede se l’immaginario mitico del Mediterraneo e la metafora di conoscenza e autocoscienza culturale e personale di cui la sua storia si sostanzia siano destinati a perdersi per sempre: «Nessuna guerra. Solo deperimento implacabile. / Che ne sarà di me? / Scompare senza odissea? / Spirito Artico mettimi in pasto all’avventura / E ripristina un po’ di letteratura, / parla di me, rompi il silenzio, / soffia sull’anidride carbonica». ⁷²

Nella breve premessa a *Ulisse Artico* in *Naufrago numero zero*, Prosa fa eco allo sconcerto di Ulisse assumendone come propria (e nostra) la domanda esistenziale: «Può l’Umanità interrompere e perdere la sua

⁶⁸ Prosa, *Lampedusa e l'uomo di Neanderthal*, p. 182.

⁶⁹ Lina Prosa, *Note dell'autrice*, in Comune di Palermo, *In prima nazionale al Teatro Biondo di Palermo “Ulisse Artico” di Lina Prosa con la regia di Carmelo Rifici: una moderna Odissea in chiave ambientalista interpretata da Giovanni Crippa e Sara Mafodda*, <[\(https://www.comune.palermo.it/accade-a-palermo-dettaglio.php?id=918\)](https://www.comune.palermo.it/accade-a-palermo-dettaglio.php?id=918)>(02/23)

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Prosa, *Note dell'autrice*.

⁷² Prosa, *Ulisse Artico*, p. 183.

narrazione? Chiudere per sempre la porta del Testo?». ⁷³ La risposta è non tradire il gesto mitico, ma trasformarlo, recuperando il rapporto imprescindibile tra parola drammaturgica e trasmutazioni del reale. Immaginando, ad esempio, che il cadavere di una donna inuit –suicida per sottrarsi alle forze che ne stanno distruggendo l’ambiente, le risorse e la cultura (anche lei alla deriva su uno spunzone di ghiaccio su cui Ulisse si rifugia)– possa farsi icona e origine di una nuova narrazione epica del mondo. Mentre un registratore diffonde senza interruzione *Le temps des fleurs* di Dalila, Ulisse rende omaggio a quell’«[i]nvolucro misterioso / di donna dentro il grande eskimo di renna. [...]» assimilato al «corpo naufrago / depositato alla fine sulla spiaggia», ⁷⁴ e celebra la dignità e l’indipendenza di questa «Signora Artica» che ha scelto di «[a]nticipare la conclusione. / Non farsi trovare. Non farsi debilitare. / Non farsi straniera». ⁷⁵ Inserendo nel testo alcune allusioni alle scelte nazionaliste e alle retoriche della compassione cui ci hanno abituati i rituali mediatici dei naufragi, ⁷⁶ Ulisse si innamora di questa donna che trascende il simbolismo di Penelope per porsi invece sulla traccia mitica di Pentesilea: «Bellissima! / Pentesilea! / Signora Artica regina per sé. / Invincibile-suicida per libertà-per disprezzo / Del vincitore [...]». ⁷⁷ Nel finale Ulisse Artico –trovato un kayak che potrebbe consentirgli di lasciare il costone di ghiaccio che si sta inesorabilmente liquefacendo– sceglie di collocarvi invece, con rispetto e *pietas*, il corpo della donna e di provare così a perpetuarne il gesto ed elevarlo a nuovo mito di fondazione: «È Inuit. È classica. / Ora zero. / [...] / Donna Artica Classica/cacciatrice-cacciatore. / In rotta verso la notte polare». ⁷⁸ In questo modo, la donna si trasforma in quel corpo rivoluzionario che, nella visione di Lina Prosa, è mancato nella storia al maschile. ⁷⁹

Mentre cala il buio artico e il ghiaccio comincia a sprofondare, Ulisse «ritrova i valori della sua appartenenza, scopre una nuova lingua, straniera. Scrive l’*Odissea Artica*». ⁸⁰ Le parole, non tradotte,

73 Prosa, *Pagina zero*, p. 9.

74 Prosa, *Ulisse Artico*, p. 190.

75 *Ibidem*, p. 192.

76 Cfr. *Ibidem*, p. 193: «Non riconosciuta da americani, russi, cinesi, / francesi, greci, italiani. / Nessuno piange? / Lutto nazionale polare. / Signor Ministro stia sicuro / Nessuna sepoltura in Italia / nessun inno italiano».

77 *Ibidem*, p. 194.

78 *Ibidem*, p. 201.

79 Gianfranco Falcone, *Lina Prosa. Rompere il sistema degli sguardi sociali. Seconda parte*, «L’Espresso», 29 maggio 2020, <<http://viaggi-in-carrozzina.blogautore.espresso.repubblica.it/2020/05/29/lina-prosa-rompere-il-sistema-degli-sguardi-sociali-seconda-parte/>> (03/23).

80 Prosa, *Note dell’autrice*.

su cui il testo si conclude, sono in lingua inuit: l'ultima, ripetuta più volte, *Kinauwit* –“come ti chiami?”– apre a un immaginario e a una visione poetica forieri di nuove modalità di ascolto e relazione, legati, come tutta l'opera di Prosa, alle prospettive del corpo, della ricerca di giustizia, del femminile. Allo stesso tempo, riscrivendo il mito di Ulisse per la notte polare del nostro tempo, Prosa mette in comunicazione la geografia mediterranea del mito originario con il paesaggio oceanico da cui sempre più dipenderà il destino globale, amplifica la relazionalità e connettività del “mare di mezzo”, e lo pone in rapporto di continuità con altre acque, altri orizzonti, tutti necessari alla preservazione e protezione dell’“umano”.

Abstract: Il saggio prende in esame un gruppo di opere teatrali di autori italiani e britannici che –a fronte della spettacolarizzazione istituzionale e mediatica del controllo delle frontiere, delle morti negli spazi di confine e, quando utile alla propaganda, delle azioni di soccorso umanitario– di recente hanno posto Lampedusa e la figura del migrante al centro del loro impegno estetico e civile. *Lampedusa Beach* di Lina Prosa rappresenta il fulcro di questa analisi, che si affida principalmente agli studi culturali e a un approccio postcoloniale. Insieme a *Rumore di acque* di Marco Martinelli e *Lampedusa* di Anders Lustgarten, l'opera oppone resistenza all'attuale gestione necropolitica delle migrazioni attraverso il Mediterraneo, propugnando invece una visione del “mare di mezzo” quale spazio di incontri e transiti, crocevia di storie e desideri. In linea con la sua visione dei migranti quali ultimi interpreti dell'utopia e del teatro come unica scena in cui l'utopia si può ancora raggiungere, Prosa rimitologizza le traversate del Mediterraneo in termini di rivisitazioni contemporanee del mitico viaggio di Ulisse e crea un potente immaginario controdiscorsivo di relazionalità e interconnessione.

This essay explores a cluster of plays by Italian and British authors who, against the public spectacles of border enforcement, border deaths and humanitarian rescue, have recently placed Lampedusa and the figure of the migrant at the heart of their aesthetic and civil commitment. *Lampedusa Beach* by Lina Prosa is the main focus of this analysis, which relies, mainly, on a cultural studies and postcolonial approach. Along with *Rumore di acque* by Marco Martinelli and *Lampedusa* by Anders Lustgarten, the play resists the current necropolitical management of migration across the Mediterranean, advocating, instead, a vision of the “middle sea” as a space of transit and encounter, and a crossroads of stories and desires. Consistent with her views that migrants are the last agents of utopia, and the theatre the only scene where utopia can be achieved, Prosa re-mythologizes Mediterranean crossings as imaginative re-enactments of Ulysses' mythical voyage and establishes a powerful counter-discursive imaginary of interconnection and relationality.

Keywords: Lampedusa, Lina Prosa, Mediterraneo, teatro utopico, rimitizzazione, connettività, migrazioni; Lampedusa, Lina Prosa, Mediterranean, utopian drama, re-mythologization, connectivity, migrations.

Biodata: Lidia De Michelis, professore ordinario di *Culture e Letterature Inglese e Anglofone* già all'Università degli Studi di Milano, è autrice di monografie su Thom

Gunn, Defoe, e sulla cultura e sul discorso politico del thatcherismo e del New Labour. Ha pubblicato numerose raccolte e saggi sulla letteratura del Settecento, inclusi gli scambi anglo-italiani, e sulla cultura e narrativa britannica dagli anni Ottanta ad oggi, con sguardo attento a questioni di identità nazionale, emarginazione urbana, nuove povertà. La sua ricerca attuale si concentra sulle rappresentazioni narrative degli immigrati illegalizzati, su populismo e Brexit, e sulle politiche e retoriche della post-verità e della crisi. Altri interessi di ricerca sono gli studi postcoloniali, con particolare attenzione al Sudafrica del postapartheid, alla *Black Britain* e alla schiavitù transatlantica (lidia.demichelis@unimi.it).

Lidia De Michelis, former professor of *English and Anglophone Cultures and Literatures* at the University of Milan, is the author of monographs on Thom Gunn, Defoe, and on the cultures and political discourses of Thatcherism and New Labour. She has edited several collections and authored many essays on eighteenth-century literature, including Anglo-Italian exchanges, and on British culture and fiction from the 1980s to the present, focusing on issues of national identity, urban marginalization, and new forms of poverty. Her current research focuses on narrative representations of illegal immigrants, populism, Brexit, and post-truth and crisis rhetoric and politics. Other major research interests are postcolonial studies, with a special emphasis on post-apartheid South Africa, Black Britain and transatlantic slavery (lidia.demichelis@unimi.it).

IVANA ACOCELLA

*Sfide quotidiane delle giovani musulmane italiane in qualità di
“testimoni di una terra di confine”*

Oltre le raffigurazioni essenzializzate della donna musulmana

La mancanza nell'Islam di una netta distinzione tra stato e religione, tra comunità di cittadini e comunità di credenti, ha sempre reso complesso il rapporto tra musulmani e occidentali, connaturandolo in termini di scontro ideologico piuttosto che di dialogo nella fittizia contrapposizione tra arretratezza e modernità, tra religione essenzializzata e laicità sacralizzata.¹

Quando il tema è l'identità femminile, il conflitto tra civiltà si acuisce; fulcro di aforismi coloniali e neocoloniali, la rappresentazione della donna avvolta da veli e rinchiusa tra mura domestiche è additata come manifestazione più concreta dell'intransigenza delle tradizioni musulmane, oppressive e barbare.² Il corpo della donna musulmana è stato spesso oggetto di tali raffigurazioni senza peraltro interpellare le dirette interessate considerate una minoranza invisibile e, per questo, ignorate, tacitate e private della propria *agency*.

Scopo di questa riflessione è proporre una prospettiva differente sul tema delle donne musulmane, mettendo in primo piano il punto di vista delle seconde generazioni, cioè di giovani nate o comunque cresciute in Italia. Al confine tra due realtà di riferimento – il paese di “origine” spesso conosciuto solo attraverso i racconti dei familiari e il contesto occidentale in cui vivono – le giovani musulmane, che in

1 Enzo Pace, *Sociologia dell'Islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Roma, Carocci, 2004.

2 Fatima Mernissi, *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, Cambridge, Perseus, 2002.

assenza di denominazioni più convincenti preferiamo chiamare “figlie delle migrazioni”, sperimentano quotidianamente la complessa esperienza di una doppia appartenenza e di una doppia mappa di aspettative sia culturale che affettiva. Il vivere in tali aree interstiziali può esporle a sentirsi sempre “fuori luogo”: tra gli adulti delle comunità d’origine che guardano con diffidenza la contaminazione dei loro stili di vita, così come tra i coetanei autoctoni che ne percepiscono comunque la differenza.³ Peraltro, la loro condizione di abitanti di una “terra di confine” rappresenta anche un’occasione inedita per sperimentare forme ibride di socializzazione. In presenza di tali giovani, dunque, possono prefigurarsi strategie identitarie inclusive, entro cui le tre A (accento, ascendenza, appartenenza), che connotano le loro biografie, non sono considerate un retaggio da superare, né un’identificazione oppositiva, bensì un’opportunità per ricostruire un’unità che non deve inevitabilmente limitarsi ad un’unica appartenenza. Inoltre, queste giovani donne possono non riprodurre pienamente i modelli di identificazione o appartenenza etnico-culturale della società in cui vivono, né quelli del paese di emigrazione dei propri genitori, rivisitando – a volte in modo originale – i tratti di entrambi i contesti di riferimento.⁴

Su queste premesse, attraverso l’analisi della letteratura e di alcune ricerche sociologiche rilevanti sul tema, l’articolo esplorerà il crescente protagonismo di giovani musulmane figlie delle migrazioni negli spazi privati e nella sfera pubblica a seguito delle sfide e delle tensioni biografiche che possono prodursi per la loro peculiare condizione di testimoni di una terra di confine in relazione a questioni importanti quali la religione, l’identità di genere, il confronto con il secolarismo e la specificità del contesto italiano. Lo scopo è mettere in luce pratiche di azione, negoziazione e contro-narrazioni che mal si adattano alla raffigurazione astratta ed essenzializzata della donna musulmana come vittima sottomessa, così come a forme di espressione del sé prettamente riconducibili alla traiettoria evolutiva delle teorie della modernizzazione. Esploreremo, dunque, sfide e strategie di soggettivazione che possono far emergere sia i confini simbolici,

3 Ivana Acocella, Katia Cigliuti, *Identità di genere e identità religiosa di giovani musulmane “italiane”: tra ereditarietà e rivisitazione*, «Mondi Migranti», 2016, n. 3, pp. 155-179.

4 Annalisa Frisina, *Autorappresentazioni pubbliche di giovani musulmane. La ricerca di legittimità di una nuova generazione di italiane*, «Mondi Migranti», 2010, n.2, pp. 131-149; Linda Herrera, Asef Bayat (eds), *Being Young and Muslim. New Cultural Politics in the Global South and North*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2010.

strutturali e di posizionamento dell'identità, sia gli spazi di negoziazione, dissoluzione e risignificazione delle categorie di appartenenza e identificazione svelandone, in tal modo, la convenzionalità, la contestualità e la storicità e la possibilità per queste giovani donne di configurare la propria biografia oltre ogni eteronormatività sociale.

Spazi di riappropriazione soggettiva del senso religioso

L'Islam si connota per una forte corrispondenza tra identificazione religiosa e appartenenza comunitaria; infatti, il riferimento all'*umma* –o comunità di fedeli– si traduce in una maggior rilevanza attribuita alla collettività rispetto all'individuo, così come la scansione dei gesti e l'autodisciplina dei corpi che ne sanciscono l'appartenenza iscrivono il musulmano in una soggettività prettamente comunitaria.⁵ Si comprende, dunque, come tale religione si sia sviluppata in termini di ortoprassi e ritualismo più che come teologia, svolgendo, allo stesso tempo, un ruolo sostanziale nell'evoluzione della cultura musulmana. Inoltre, la *umma* è comunità religiosa, così come comunità politica; essere riconosciuti come membri della comunità di fedeli comporta diritti e doveri e lo stesso *status* di uguaglianza tra i credenti è legittimato da tale appartenenza, favorendo in tal modo lo sviluppo di una forte tradizione giurisprudenziale islamica che definisce ciò che è *halal* (lecito) e *haram* (proibito) in termini di interdizioni e norme, piuttosto che come sistema di valori.⁶ Tali fattori hanno comportato la sovrapposizione tra aspetti culturali, aspetti religiosi e aspetti giuridici nelle società musulmane, alimentando la convinzione che i musulmani non possano essere completamente fedeli ai principi delle democrazie liberali per la loro adesione alla tradizione islamica e all'ideale onnicomprensivo di *umma*.⁷

A fronte di tali timori, peraltro, in Europa così come in Italia, l'Islam delle migrazioni si sta connotando per un forte dinamismo interno, sviluppando strategie plurali nel modo di rapportarsi con le istituzioni e la cittadinanza dello stato liberale;⁸ se, da una parte, ciò

5 Roberta Aluffi Beck-Peccoz, *Islam: unità e pluralità*, in Silvio Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia: la condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 53-66.

6 Paolo Branca, *Introduzione all'Islam*, Milano, Edizioni San Paolo, 1995; Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge, University Press, 2009.

7 Jocelyne Cesari, *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.

8 Tra gli studiosi sull'Islam in Italia possiamo citare: Branca, *Introduzione all'Islam*; Chantal Saint-Blancat, *L'Islam della diaspora*, Roma, Edizioni Lavoro, 1995;

recupera la tradizionale capacità dell'Islam di adattarsi all'eterogeneità antropologica della vasta area in cui si è sviluppato,⁹ dall'altra, emergono anche forme peculiari e inedite di contestualizzazione di tale religione nelle società occidentali. Nei luoghi di immigrazione, infatti, può svilupparsi un dibattito interno all'Islam sia per la mescolanza di comunità provenienti da diversi contesti musulmani sia per l'assenza di un'istituzione gerarchica e centralizzata che detiene il monopolio della tradizione religiosa e in grado, dunque, di imporre un Islam ufficiale. Per tali ragioni, mentre nei paesi di origine può essere difficile per il credente musulmano distinguere tra ciò che attiene alla tradizione culturale e ciò che concerne le prescrizioni religiose, nei paesi di immigrazione, come suggerisce Olivier Roy, si può creare

una divisione tra religione e società, tra religione e cultura, nella misura in cui il credo religioso perde la sua ovvietà. Improvvisamente, un musulmano che vive in una società occidentale deve riscoprire o perfino, a volte, definire per la prima volta cosa per lui significhi la religione, [...] e quali aspetti del proprio modo di pensare appartengono al mondo religioso.¹⁰

Se tale *processo di deculturizzazione e de-etnicizzazione* dell'Islam è già presente nei migranti di prima generazione, per i figli e le figlie delle migrazioni può assumere connotazioni ancora più rilevanti; infatti, per tali giovani il legame con il paese di provenienza può indebolirsi, mitigando i tradizionali parametri di identificazione e lasciando spazio a nuovi significati di religiosità che superano la rigida corrispondenza tra credenze religiose e cultura del paese di

Pace, *Sociologia dell'Islam*; Stefano Allievi, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino, Einaudi, 2009.

9 Nonostante la sovrapposizione tra religione, cultura e norma giuridica, l'Islam non dà origine a un'unica forma di espressività religiosa. Infatti, la rilevanza per le pratiche religiose ha evidenziato l'importanza di adeguare l'ortoprassi ai diversi contesti economici, sociali, culturali e politici in cui l'Islam si è sviluppato (cfr. Aluffi Beck-Peccoz, *Islam*). Inoltre, poiché l'Islam come religione rivelata impone un limite alla razionalità umana nella possibilità di svelare il mistero divino, nella tradizione giurisprudenziale l'*ijtihād*—l'insieme di metodi interpretativi attraverso cui il *mujtahid*, il giurista di grande competenza, ha reso effettiva la legge sacra di derivazione divina—ricade nell'ambito del probabile, comportando lo sviluppo di un pluralismo islamico e un relativismo giuridico che, pur professando l'unità della *umma*, non ha consolidato l'ortodossia islamica come sistema unificato (cfr. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*).

10 Olivier Roy, *La Laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005, tr. it. Silvana Mazzone, *Islam alla sfida della laicità*, Venezia, Marsilio, 2008, pp. 117-118.

“origine”, tra identità religiosa e appartenenza etnico-nazionale. In particolare, studi empirici condotti sui percorsi di configurazione dell’identità di giovani donne musulmane nate e/o cresciute in contesti occidentali sottolineano come, in tale processo di *découplage*, l’identificazione religiosa perda il suo carattere prescrittivo, ereditato e ascritto, diventando un’azione performativa, intenzionale e riflessiva.¹¹ Rispetto a forme di appartenenza religiosa ascrivibili ad un Islam “ereditato”, dove si impongono forme identitarie più cristallizzate per un maggior conformismo all’ortoprassi tradizionale, o ad un Islam “etnico”, dove prevalgono categorie di identificazione alle comunità di origine e una maggior sovrapposizione tra prescrizioni religiose e pratiche culturali, tra le giovani musulmane è invece possibile rintracciare varie strategie di *mobilisation-subjectivation* entro cui l’adesione all’Islam è riformulata come esperienza soggettiva svincolata dall’osservanza di norme di comportamento eterodirette.¹²

In tali spazi di riappropriazione soggettiva di senso, possono svilupparsi strategie di rivisitazione dell’identità religiosa che possiamo definire neocomunitarie dove l’Islam agisce come mezzo per attestare un’identità comunitaria, ma la memoria collettiva non è “subita”, né accettata come semplice eredità culturale, bensì tradotta e adeguata alle reali situazioni.¹³ Per queste giovani, ad esempio, l’esperienza di essere testimoni di una terra di confine si accompagna con un uso della pratica dell’*ijtihād* –lo sforzo interpretativo delle fonti religiose– in termini di ermeneutica della modernità allo scopo di sviluppare un’esegesi dei testi religiosi più adeguata alle attuali condizioni di vita e contestualizzare l’ortoprassi religiosa ai ritmi di vita delle società occidentali.¹⁴ Quindi, la pratica dell’*ijtihād* è finalizzata

11 Tra gli studi più recenti sul protagonismo delle giovani musulmane figlie delle migrazioni in Italia troviamo: Frisina, *Autorappresentazioni pubbliche*; Camillo Regalia, Maria Luisa Gennari, Cristina Giuliani, *Identità femminili in movimento tra tradizione e cambiamento: riflessioni conclusive*, in Camillo Regalia, Cristina Giuliani (a cura di), *Esperienze di donne nella migrazione araba e pakistana*, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 177-187; Monica Massari, *Musulmane e moderne. Spunti di riflessione su donne, islam e costruzioni sociali della modernità in Europa*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 55, 2014, n. 3, pp. 553-573; Ivana Acoella, Renata Pepicelli, *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, Bologna, il Mulino, 2015; Gaia Peruzzi, Alessandra Massa, Marco Bruno, *Il pretesto del velo: pratiche identitarie di giovani donne musulmane in Italia*, Milano, Franco Angeli, 2020.

12 Ruba Salih, *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Roma, Carocci, 2008.

13 Annamaria Rivera, *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull’alterità*, Bari, Edizioni Dedalo, 2005.

14 Chantal Saint-Blancat, *L’Islam Italien. Catalyseur des ambiguïtés et contradictions de la société italienne?*, «Hommes & migrations», 2017, n. 1316, pp. 17-24.

a denaturalizzare la categoria religiosa più che a essenzializzarla. Infatti, come sostiene Tariq Ramadan:

Although it must be reiterated that Islam is primarily a religion and not a culture, one should immediately add that religion never finds expression outside a culture [...]. There are, therefore, no religiously neutral cultures, nor any culture-free religions. Any religion is always born –and interpreted– within a given culture.¹⁵

Pertanto, avvalendosi della possibilità di superare la rigida corrispondenza tra Islam e cultura dei paesi di “origine”, le giovani figlie delle migrazioni possono promuovere un approccio dinamico e discorsivo alla tradizione musulmana, forgiando nuovi legami tra religione e cultura –e dunque nuovi stili di vita per essere musulmane in un contesto occidentale– come forma creativa di appartenenza alla società in cui vivono, che restituiscono un quadro polifonico sulla configurazione di un Islam non solo in Europa ma sempre più europeo.¹⁶

Altre volte, invece, possono prevalere strategie di rivisitazione dell'identità religiosa più individualizzate, introspettive e privatizzate, in cui si ricerca un rapporto diretto con dio nella propria interiorità piuttosto che la tangibilità dei riti.¹⁷ In tali strategie di soggettivazione, l'Islam comunitario sostenuto da *routine* collettive lascia spazio ad una rifondazione individuale della fede, dove il riferimento religioso è vissuto in termini di spiritualità avulsa da ogni costrizione sul piano delle pratiche; la fede, infatti, non si esaurisce nelle azioni, né la spiritualità deve confondersi con gli obblighi o le prescrizioni.¹⁸ La religione diviene quindi una questione personale e la stessa ortoprassi è rivolta in maniera esclusiva al soddisfacimento di un rapporto diretto con la divinità. In tali spazi di riappropriazione individuale di senso, diviene centrale la ricerca di un accesso non mediato con le scritture, mettendo in atto nuove forme di religiosità riflessive in

15 Tariq Ramadan, *Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 183.

16 Jeanette S. Jouili, *Islam and Culture. Dis/junctures in a Modern Conceptual Terra*, «Comparative Studies in Society and History», 2019, vol. 61, n. 1, pp 207–237.

17 Chantal Saint-Blancat, *La transmission de l'Islam auprès des nouvelles générations de la diaspora*, «Social Compass», 2004, vol. 51, n. 2, pp. 235-247; Acocella, Cigliuti, *Identità di genere e identità religiosa*.

18 Pace, *Sociologia dell'Islam*; Paolo Branca, *Quali imam per quale islam*, in Alessandro Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 219-232.

cui diviene rilevante la definizione soggettiva che il messaggio divino procura.¹⁹ L'autodidattismo, quindi, è una dimensione rilevante del processo di individualizzazione che interessa tale esperienza, entro cui il percorso di definizione della propria religiosità può realizzarsi in maniera indipendente dalle autorità religiose e al di fuori delle istituzioni tradizionali dell'insegnamento islamico. Tale forma di distanziamento cela anche la necessità di superare la riproposizione di categorie nazionali riferibili al credo religioso che passano per la figura di imam "chiamati" spesso da luoghi lontani e calati nei contesti occidentali con il rischio di rafforzare l'ingerenza dei paesi di origine e la cristallizzazione tra marcatori religiosi e culturali.²⁰ Questi percorsi più individualizzati di rivisitazione dell'identità religiosa invece si avvantaggiano di forme e fonti di alfabetizzazione incorporate nelle nuove tecnologie di comunicazione dell'*Islam on line* che offrono uno spazio di produzione scientifica originale valutato più idoneo per disporre di un capitale religioso che coniughi sfera religiosa e modernità.²¹

Tali forme di riappropriazione soggettiva del senso religioso, ora più comunitarie ora più individualizzate, sono dunque espressione di strategie di configurazione dell'identità musulmana forgiate in un confronto aperto e dinamico con il tempo storico e sociale contemporaneo, allo scopo di risvegliare una nuova significazione del messaggio religioso che non implichi una relativizzazione dell'universalità dei principi e dei fondamenti dell'Islam, quanto piuttosto permetta di comprendere come l'universale riguardi epoche diverse per una nuova ricollocazione dei principi originari.

Il ruolo della religione nelle strategie di empowerment femminile

Alcuni studi condotti sui percorsi di configurazione dell'identità di giovani donne musulmane nate e/o cresciute in contesti occidentali sottolineano come il percorso di riappropriazione soggettiva dell'identificazione religiosa dialoghi in modo non conflittuale con altre dimensioni identitarie, in special modo con quella di genere.²²

19 Nilüfer Göle, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Éditions Galaade, 2005; Salih, *Musulmane rivelate*.

20 Branca, *Quali imam*.

21 Giulia Elvolvi, *Hybrid Muslim Identities in Digital Space. The Italian Blog Yalla*, «Social Compass», 2017, vol. 64, n. 2, pp. 220-232.

22 Per alcuni studi teorici ed empirici sull'intersezionalità tra identità di genere e identità religiosa delle donne musulmane si veda: Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural Relativism and*

Infatti, l'incontro con credenze, stili di vita e modelli di comportamento diversi offre la possibilità di problematizzare ordini simbolici di tipo patriarcale – ancora persistenti in alcune comunità musulmane più tradizionaliste – che, soprattutto per il suo ruolo di custode dell'identità collettiva e dell'onore familiare, impongono alla donna rigidi modelli di comportamento etero-normati confinandola in una posizione di subalternità protettiva-controllata da parte della figura maschile.²³

In particolare, per le giovani figlie delle migrazioni, il *processo di deculturalizzazione e de-etnicizzazione* dell'Islam può investire anche i percorsi di configurazione dell'identità di genere, offrendo la possibilità di discernere quali aspetti concernenti le disegualianze tra uomo e donna siano attribuibili alle prescrizioni coraniche e quali, invece, agli aforismi da imputare a costumi regionali, pratiche sociali e atteggiamenti culturali.²⁴

Nel tentativo di armonizzare soggettività femminile e identità religiosa, quindi, queste giovani donne sembrano fare propri alcuni tratti che possiamo attribuire al femminismo islamico, sviluppando una comprensione dei testi sacri secondo una prospettiva di genere.²⁵ Sulla diffusione in Europa come in Italia di idee e pratiche che potremmo ricondurre alla variegata galassia del femminismo islamico, Margot Badran sottolinea che se le donne musulmane europee «non volevano soccombere alle pratiche patriarcali imposte in nome della loro religione – che molte vedevano come pratiche culturali importate dai paesi di origine – avevano bisogno di una visione illuminata dell'Islam che servisse alle loro nuove vite e alle nuove circostanze».²⁶

Its Others, «American Anthropologist», 2002, vol. 104, n. 3, pp. 783-790; Annelise Moors, Ruba Salih, *Muslim Women in Europe. Secular Normativities, Bodily Performances and Multiple Publics*, «Social Anthropology», 2009, vol. 17, n. 4, pp. 375-378; Leila Ahmed, *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from Middle East to America*, New Haven, Yale University Press, 2011; Acocella, Pepicelli, *Giovani musulmane*.

23 Mernissi, *Islam and Democracy*.

24 Salih, *Musulmane rivelate*.

25 Sul femminismo islamico: Haleh Afshar, Rob Aitken, Myfanwy Franks, *Feminisms, Islamophobia and Identities*, «Political Studies», 2005, 53, n. 2, pp. 262-283; Nimat H. Barazangi, *Woman's Identity and the Quran. a New Reading*, Gainesville, University Press of Florida, 2004; Margot Badran, *Femminismo islamico*, in Franco Casano, Danilo Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 334-361; Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton [N.J.], Princeton University Press, 2005; Renata Pepicelli, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci, 2010; Anna Vanzan, *Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici*, Milano, Mondadori, 2013.

26 Badran, *Femminismo islamico*, pp. 344-345.

Su tali premesse, Renata Pepicelli sostiene che “la femminilizzazione” del discorso e delle pratiche religiose sta riconfigurando alcuni tratti della pedagogia musulmana, favorendo la padronanza da parte delle donne di argomenti dottrinali prima discussi solo da uomini.²⁷

Indubbiamente, anche l’approccio dialogico con le fonti religiose promosso dalle giovani figlie delle migrazioni, seppur non necessariamente riconducibile a una lettura prettamente femminista del Corano e degli altri testi sacri, ne svela la capacità di rendersi “soggetto” oltre le etichette ingombranti imposte dall’esterno o da vincoli di solidarietà derivati da appartenenze forti, facendo emergere il loro crescente protagonismo nella ricerca di soluzioni alle questioni di genere fondate sui principi islamici che prendano in considerazione sia le origini sia la contemporaneità e favoriscano, allo stesso tempo, la decostruzione del discorso misogino delle fonti religiose che –supportata dalla possibilità di rivisitare il rapporto tra religione e cultura– mira a smascherare e sovvertire esegesi più tradizionaliste e integraliste dei testi sacri.²⁸

È infatti interessante notare che, per le giovani musulmane, tale comprensione *gender-sensitive* del testo sacro si combina a tattiche quotidiane per negoziare spazi di maggior autonomia del proprio ruolo di donna dentro e fuori casa negli equilibri familiari e comunitari.²⁹ Si possono, in tal modo, sostanziare strategie di soggettivazione della propria identità di genere sospese tra la fedeltà alla famiglia e il perseguimento della realizzazione personale attraverso la richiesta di una maggiore indipendenza nelle scelte importanti della vita senza necessariamente tradurre le varie tensioni che possono sorgere in una rottura.³⁰ In tali negoziazioni, le argomentazioni religiose svolgono una funzione importante. Ad esempio, Annalisa Frisina ha riscontrato che molte giovani musulmane si avvalgono delle dottrine del Corano per affermare il proprio diritto allo studio e al lavoro ricorrendo all’Islam come ambito simbolico e valoriale comune cui ancorare diverse interpretazioni intergenerazionali delle fonti religiose che possono divergere per le differenti esperienze biografiche dei genitori e dei figli.³¹

27 Pepicelli, *Femminismo islamico*.

28 Ahmed, *A Quiet Revolution*.

29 Salih, *Musulmane rivelate*; Massari, *Musulmane e moderne*.

30 Regalia, Gennari, Giuliani, *Identità femminili*.

31 Annalisa Frisina, *The Making of Religious Pluralism in Italy. Discussing Religious Education from a New Generational Perspective*, «Social Compass», 2011, vol. 58, n. 2, pp. 271-284.

Soprattutto l'investimento nello studio rappresenta una strategia di *empowerment personale*, poiché considerato un mezzo di mobilità sociale per raggiungere traguardi resi insuperabili per i loro genitori a causa della condizione di subalternità cui è stata relegata la prima generazione di stranieri nella società di arrivo.³² Lo studio rappresenta anche una forma di *empowerment femminile* nel tentativo di scardinare l'ordine patriarcale da altre prospettive, mettendo ad esempio in discussione la preferenza accordata ai figli maschi di poter continuare il proprio percorso formativo soprattutto dopo il raggiungimento del sedicesimo anno di età (quando in Italia finisce l'obbligo scolastico). Per le giovani donne musulmane l'investimento nello studio è, dunque, un modo per conquistare spazi di manovra utili a configurare la propria indipendenza, così come per ottenere una libertà di movimento (per andare a scuola, fare una gita scolastica, partecipare a un'assemblea d'istituto) che permette loro di travalicare i limiti spaziali assegnati da logiche familiari e comunitarie tesi, a volte, ad evitare situazioni di eccessiva promiscuità tra i generi.³³

Simili strategie di negoziazione sono state riscontrate anche nella sfera dell'intimità come quella relativa alle scelte matrimoniali; infatti, nell'ottica di salvaguardare la continuità della comunità musulmana, prevale anche per le giovani figlie delle migrazioni il rispetto della prescrizione coranica secondo cui una donna deve sposare un musulmano, ma contemporaneamente si afferma il diritto di scegliere il proprio partner che non dovrà essere necessariamente un connazionale ma quasi sicuramente dovrà essere un giovane nato o cresciuto in occidente.³⁴

In definitiva, tra i condizionamenti e le opportunità che derivano dal multi-posizionamento e dalla multi-relazionalità delle proprie biografie, le giovani musulmane figlie delle migrazioni possono sviluppare un'*agency* performativa che forgia nuove strategie di autoaffermazione e configurazione dell'identità di genere, entro cui la religione non è considerata un limite ma anzi è usata come *strumento di empowerment* contro ogni forma di eteronormatività e imposizione sociale. Tali processi di soggettivazione consentono di tenere insieme identità e forme multiple di appartenenza senza lacerazioni o tradimenti, in antitesi all'assunto liberale che considera la religione come mera tradizione in

32 Saint-Blancat, *L'Islam Italien*.

33 Renata Pepicelli, *Young Muslim Women of Bengali and Moroccan Origin in Italy. Multiple Belongings, Transnational Trajectories and the Emergence of European Islam*, «International Review of Sociology», 2017, vol. 27, n. 1, pp. 61-79.

34 Acocella, Cigliuti, *Identità di genere e identità religiosa*.

una visione di sviluppo lineare tra secolarizzazione e modernità.³⁵ Allo stesso tempo, tali forme di costruzione del sé possono sfidare gli standard prescrittivi che delimitano l'identità, allo scopo di superare ogni forma di «naturalizzazione del genere [...] come effetto di pratiche istituzionalizzate [...] o ripetizione stilizzata di atti discorsivamente obbligati»,³⁶ rendendo possibile una nuova significazione dell'identità femminile che accolga e dia spazio alla dinamicità, alla contestualità e alla processualità, senza peraltro rinunciare al *surplus* identificativo e qualificante di essere e sentirsi una donna musulmana. Tali configurazioni identitarie restituiscono un'immagine rinnovata del ruolo della donna musulmana come soggetto attivo, contribuendo a superare molte rappresentazioni sclerotizzate che la descrivono generalmente come passiva, sottomessa e vittima.

Atti di cittadinanza per rivendicare il “diritto alla differenza”

La condizione di testimoni di una terra di confine delle giovani figlie delle migrazioni alimenta molteplici sentimenti di appartenenza che può portarle ad autodefinirsi cittadine italiane di fede musulmana.³⁷ Il lavoro di riappropriazione soggettiva del senso religioso può, infatti, combinarsi a forme di identificazione più affettive e simboliche verso il contesto in cui hanno intrapreso il proprio percorso di socializzazione. Non si tratta di scegliere tra le proprie “origini” e la vita vissuta in Italia, ma di trovare –nella tensione tra il mantenimento e l'erosione dei confini identitari– un equilibrio tra le due realtà di riferimento.

Peraltro, tali configurazioni identitarie innovative e articolate si scontrano con le rivendicazioni di “autoctonia” e di “autenticità” della cultura nazionale che, ancora oggi, sono forti nelle società occidentali di tradizione liberale e usate come fondamento per sancire l'appartenenza alla comunità originaria di cittadini.³⁸ Sulla base di

35 Abu-Lughod, *Do Muslim Women Really Need Saving?*.

36 Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London-New York, Routledge, 1990, tr. it. Sergia Adamo, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 207.

37 Per alcune ricerche recenti su tali configurazioni identitarie di giovani musulmane nate e/o cresciute in Italia si veda: Frisina, *Autorappresentazioni pubbliche di giovani musulmane*; Francesca Caferri *Oltre il velo: le nuove italiane*, Milano, Mondadori, 2013; Massari, *Musulmane e moderne*; Acocella, Pepicelli, *Giovani musulmane*; Peruzzi, Massa, Bruno, *Il pretesto del velo*.

38 Per tale accezione di autoctonia, cfr. Peter Geschiere, *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

tali rivendicazioni, la costruzione di uno spazio politico concepito come spazio di libertà e uguaglianza universale si scontra con il particolarismo delle singole nazioni e dei singoli popoli che nella sovrapposizione tra *ethnos* e *demos* naturalizza i confini tra cittadinanza e nazionalità, rendendo endemica la logica di inclusione-esclusione (discriminazione tra l'*insider* e l'*outsider*) nel processo di auto-categorizzazione attraverso cui il *demos* si definisce come comunità di destino con un'identità collettiva che ne denota l'unicità e la particolarità.³⁹

In Italia, la predominanza dello *ius sanguinis* come principio cardine per l'acquisizione della cittadinanza impone criteri molto rigidi per l'accesso alla comunità dei cittadini, consentendo ancora oggi solo ai figli di italiani di essere cittadini “per diritto di nascita” e alimentando, in tal modo, pratiche discriminatorie –fondate lungo la linea etnica dell'appartenenza nazionale– che sanciscono l'inclusione di alcuni gruppi e l'esclusione di altri dalla piena partecipazione alla sfera dei diritti.⁴⁰ In Italia, inoltre, anche se la presenza di musulmani è ormai strutturata nel paese, ad oggi, l'Islam non ha ancora trovato un riconoscimento ufficiale.⁴¹ Sicuramente, nonostante le rivendicazioni di laicità dello Stato, la particolare storia del contesto italiano, dove le radici storiche del cattolicesimo –e più in generale del cristianesimo– si sono sedimentate in un patrimonio simbolico comune, ha favorito il rapporto con religioni considerate più “sicure” per l'ordine pubblico e la coesione sociale e, soprattutto, non implicanti la rinuncia alla pretesa di occidentalizzazione o ai valori della morale cristiana.⁴² Peraltro, tale modello di secolarismo “imperfetto” rischia di escludere ed occultare le alterità come la musulmana considerate troppo diverse da poter essere realmente recepite dalle istituzioni, relegando l'Islam ad una condizione di inferiorità che lede quotidianamente la dignità dei suoi fedeli.⁴³

39 Danilo Zolo, *Cittadinanza: storia di un concetto teorico-politico*, «Filosofia Politica», 14, 2000, n. 1, p. 5-18; Saskia Sassen, *Towards Post-National and Denationalized Citizenship*, in Engin F. Isin, Bryan S. Turner (eds), *Handbook of Citizenship Studies*, London, Sage Publication, 2002, pp. 277- 292.

40 Zolo, *Cittadinanza*.

41 Secondo l'ultima stima effettuata dall'istituto ISMU, al 1° gennaio 2021, in Italia sarebbero residenti circa 1.400.000 musulmani, ovvero una cifra corrispondente al 2,3% della popolazione italiana.

42 Enzo Pace, Annalisa Frisina, *Italian Secularism Revisited? Muslims' Claims in the Public Sphere and the Long Struggle towards Religious Equality*, in Tugrul Keskin (ed.), *The Sociology of Islam. Secularism, Economy and Politics*, Reading [UK], Ithaca Press, 2011, pp. 291-317.

43 Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford [Calif.], Stanford University Press, 2003; Ruba Salih, *Muslim Women, Fragmented Se-*

In un ordine simbolico predominante che definisce in termini particolaristici il processo di inclusione nella sfera dei diritti, diventa interessante identificare gli spazi di manovra disponibili, per le giovani musulmane di “origine straniera”, per costituirsi come cittadine o, meglio, come soggetti cui spetta il diritto di avere diritti. Se i criteri stringenti per ottenere la cittadinanza formale sono un ambito che accomuna la loro condizione a quella di tanti figli e figlie delle migrazioni, il rischio di occultamento identitario pone queste giovani donne di fronte a sfide quotidiane connesse più specificatamente al tema della cittadinanza religiosa e, dunque, alla possibilità di esprimere e vivere pienamente la propria religiosità nella sfera pubblica.⁴⁴ Possono, dunque, prodursi nuovi luoghi e scale di lotta, i cui esiti –in termini di acquisizione di visibilità, legittimità, diritti di parola– hanno come scopo prioritario l’introduzione nel dibattito pubblico di *issues* specifiche connesse al riconoscimento della specificità musulmana che direttamente o implicitamente sfidano “l’omogeneità” della sfera pubblica italiana.

Si pensi, ad esempio, alla scelta di molte giovani di indossare il velo come strategia per rendere visibile la propria alterità.⁴⁵ Prima marginalizzato, soprattutto tra le più giovani, l’uso del velo conosce oggi un significativo *revival*.⁴⁶ Infatti, troppo spesso chiamato in causa come manifestazione più evidente della subalternità delle donne alla figura maschile e contemporaneamente come sfida all’ordine costituito o un’insidia al secolarismo, l’uso del velo diviene negli anni più recenti «uno dei più significativi terreni simbolici delle tensioni legate al farsi spazio dell’Islam in Europa».⁴⁷

Molte ricerche sul tema sottolineano “l’elemento performativo” di tale riscoperta anche in chiave emancipatoria, restituendo un quadro polisemico dei significati attribuiti a questo indumento in strategie di resistenza quotidiane attuate nei confronti di rappresentazioni sclerotizzate di inferiorizzazione della donna e che rivelano un certo grado di creatività soprattutto da parte delle figlie delle migrazioni.⁴⁸ Ad esempio, in modo differente dalle madri, le giovani musulmane elaborano strategie più contestualizzate per indossare il

cularism and the Construction of Interconnected ‘Publics’ in Italy, «Social Anthropology», 2009, vol. 17, n. 4, pp. 409-423.

44 Moors, Salih, *Muslim Women*.

45 Peruzzi, Massa, Bruno, *Il pretesto del velo*.

46 Ahmed, *A Quiet Revolution*.

47 Salih, *Musulmane rivelate*, pp. 143.

48 Massari, *Musulmane e moderne*.

velo sperimentando sincretismi tra pratiche estetiche multiple –ad esempio indossando gonne corte sopra i *leggings*– in linea con ciò che è stato definito l'*islamic fashion*.⁴⁹ In tali strategie, dunque, l'uso del velo non è diasporico poiché afferma una doppia appartenenza più che evocare riferimenti identitari ai paesi di "origine". Peraltro, a fronte di una società che promuove l'assimilazione o l'invisibilità rispetto al riconoscimento della diversità, l'elemento performativo del velo diviene anche un segno distintivo per affermare un'immagine diversa di donna, che è contemporaneamente occidentale e musulmana.⁵⁰ In tal modo, in risposta alla crescente islamofobia che ha spesso come target le donne velate,⁵¹ il protagonismo di tali giovani donne svela una dimensione rivendicativa che invertendo in positivo i segni dello stigma afferma che *Islam is beautiful*; le pratiche estetiche diventano così una forma di anti-razzismo quotidiano e una manifestazione di orgoglio musulmano entro cui la scelta di indossare il velo simboleggia un vessillo di una collettività che si sente sotto attacco.⁵²

In tali rivendicazioni della propria alterità, Annalisa Frisina e Camilla Hawthorne riscontrano che il velo –evocato come emblema dell'inadeguatezza delle donne musulmane agli standard di bellezza eurocentrici– diviene anche uno strumento di resistenza all'omologazione a categorie prettamente occidentali dell'identità di genere, che ostentano gli stili di vita autoctoni come moderni e indiscutibilmente migliori.⁵³ Per le giovani donne musulmane, dunque, l'uso del velo diviene un modo per testimoniare una diversa modernità in rottura con le rappresentazioni laiche dominanti che propongono, allo stesso tempo, finti paradigmi di emancipazione, che enfatizzando il mito della bellezza, della magrezza, dell'eterna giovinezza imprigionano e controllano –spesso anche in modo inconsapevole– il corpo della donna occidentale.⁵⁴ A fronte di tali modelli di comportamento espressione di una modernità occidentale non sempre perfetta, la scelta di indossare il velo diviene un mezzo per decidere come esporre e quanto sfoggiare di se stesse di fronte a sguardi maschi-

49 Pepicelli, *Young Muslim Women*.

50 Peruzzi, Massa, Bruno, *Il pretesto del velo*.

51 Afshar, Aitken, Franks, *Feminisms, Islamophobia*.

52 Pepicelli, *Young Muslim Women*.

53 Annalisa Frisina, Camilla Hawthorne, *Italians with Veils and Afros. Gender, Beauty, and the Everyday Anti-Racism of the Daughters of Immigrants in Italy*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 2018, vol. 44, n. 5, pp. 718-735.

54 Rivera, *La guerra dei simboli*.

li troppo indiscreti,⁵⁵ e dunque un marcatore di pudore femminile che permette di promuovere una discontinuità rispetto agli eccessi riscontrati nella società in cui si vive, senza peraltro tradursi in segregazione o in condizioni forzatamente incentrate sulla sottomissione e l'oppressione.⁵⁶

In tal modo, nel passaggio da abitudine ereditata acriticamente a simbolo distintivo capace di dare significato ad una differenza, la rivisitazione dell'uso del velo da parte delle figlie delle migrazioni rivela strategie di configurazione della propria identità di cittadine italiane e musulmane che si sostanziano in tattiche quotidiane volte a rivendicare nuove forme di visibilità e riconoscimento nella sfera pubblica, allo scopo di proporre un *frame* differente rispetto a quello prevalso nelle società occidentali. Tali forme di protagonismo –che possiamo definire “atti di cittadinanza”⁵⁷– possono infatti contribuire ad innescare processi di denazionalizzazione dei contenuti della cittadinanza, nel tentativo di mettere in discussione l'autoctonia originaria come “diritto” primordiale di appartenenza; l'obiettivo è dunque ridefinire l'italianità a partire dalla propria alterità musulmana e superare l'assunto etnico –che sottende il concetto stesso di cittadinanza, relativo al principio di fedeltà ad un'unica tradizione e storia passata. Allo stesso modo, considerata la natura imperfetta e fittizia di neutralità della sfera pubblica,⁵⁸ tali strategie di riconfigurazione della cittadinanza “dal basso” fondate sul paradigma del riconoscimento possono problematizzare la distinzione tra ciò che è considerato “normale” e ciò che è considerato “diverso”, nel tentativo di includere l'affermazione pubblica del “diritto alla differenza” nello spettro di opzioni disponibili della società, reclamando e contribuendo così a ridefinire la sfera pubblica in termini di spazio comune ed eterogeneo che recupera il pluralismo culturale come elemento da proteggere e il riconoscimento pubblico dell'alterità –piuttosto che la sua soppressione– come parte integrante e fondante la cittadinanza.⁵⁹

55 Renata Pepicelli, *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*, Roma, Carocci, 2012.

56 Salih, *Musulmane rivelate*.

57 Engin F. Isin, *Theorizing Acts of Citizenship*, in Engin F. Isin, Greg M. Nielsen (eds), *Acts of Citizenship*, London, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 16-43.

58 Asad, *Formations of the Secular*.

59 Anna Galeotti, *Toleration as Recognition*, Cambridge [UK] - New York, Cambridge University Press, 2005; Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge [UK] - New York, Cambridge University Press, 2004.

Conclusioni

È indubbio che anche tra le giovani musulmane figlie delle migrazioni possano prevalere identità cristallizzate, per una maggior adesione ai codici culturali tradizionali strutturati nella collettività di appartenenza oppure perché si impongono modelli eterodiretti di comportamento in un ordine simbolico “subito” e non troppo problematizzato. Peraltro, questo contributo ha voluto dare spazio alle varie forme di protagonismo che possono sostanziarsi tra le giovani donne musulmane per le pratiche di posizionamento connesse alla loro peculiare condizione di testimoni di una terra di confine.

Infatti, il processo di deculturalizzazione e de-etnicizzazione che connota l'Islam nelle società occidentali può alimentare strategie di riappropriazione soggettiva del senso religioso che contribuiscono a decostruire i dispositivi di naturalizzazione di categorie di identificazione e appartenenza, come l'etnia o la comunità, operati spesso alla luce di immagini sacralizzate della cultura, permettendo contemporaneamente lo sviluppo di un dibattito su cosa significhi essere musulmani in un contesto occidentale che restituisce narrazioni differenti rispetto alle raffigurazioni stereotipate di un Islam monolita in perenne conflitto con i principi delle democrazie liberali. Allo stesso modo, in tali strategie di risignificazione, la religione diviene uno strumento di *empowerment* femminile svelando un protagonismo crescente delle giovani donne figlie delle migrazioni capace di decostruire aforismi etnocentrici raffiguranti l'Islam per lo più in termini di arretratezza, inferiorità e sessismo, così come di sfidare il “mito” della visione lineare di sviluppo tra secolarizzazione e modernità.

Anche il processo di configurazione identitaria in qualità di cittadine italiane di fede musulmana gioca un ruolo importante nella decostruzione della normatività della maggioranza sia laica che religiosa. In effetti, l'articolazione di diritti come rivendicazione di riconoscimento mette in luce i limiti delle teorie neoliberali della tolleranza, che riducono le questioni del pluralismo morale a questioni di coscienza, relegandole in una sfera privata sottratta al potere coercitivo dell'autorità politica. Infatti, forgiata su un modello di laicità imperfetta, la concezione liberale della “neutralità pubblica” ignora il fatto che le criticità non riguardano contrasti morali ma asimmetrie di potere, richiedendo uno spostamento delle attuali questioni di tolleranza dalla libertà di coscienza all'uguaglianza del rispetto di identità oppresse la cui diversità è considerata al di fuori della norma. Quindi, spostando le questioni di pluralismo morale dallo spazio privato a quello pubblico, gli atti di cittadinanza delle giova-

ni musulmane fondati sul paradigma del riconoscimento rivendicano, direttamente o implicitamente, la necessità di promuovere un modello di “tolleranza pluralista” dello spazio pubblico attraverso strategie di visibilità finalizzate a rimodulare il rapporto tra pubblico e privato, e ridefinire, in tal modo, i confini tra interessi pubblici e bisogni privati o tra questioni pubbliche di giustizia e concezioni private del buon vivere. Tali atti di cittadinanza possono, così, contribuire ad espandere la natura del laicismo e del secolarismo nello specifico contesto italiano piuttosto che sfidarlo; in prospettive alternative come quella sostenuta da Seyla Benhabib, infatti, «il “diritto degli altri” non minaccia il progetto del liberalismo politico; al contrario, lo trasforma in un progetto democratico più inclusivo, dinamico e deliberativo».⁶⁰ Allo stesso tempo, tali atti di riconfigurazione della cittadinanza “dal basso” possono contribuire a decostruire i contenuti della cittadinanza nazionalizzata permettendo di individuare nuovi paradigmi epistemologici per l’appartenenza, e offrendo contemporaneamente una prospettiva alternativa a visioni assimilazioniste che sottendono il rischio di occultamento identitario e invisibilità, così come a modelli multiculturalisti di integrazione che, invece di ridefinire la sfera pubblica in termini più inclusivi, alimentano collettività separate di (dis)uguali con il rischio, peraltro, di sclerotizzare i “confini” delle reciproche identità e appartenenze, nonostante il susseguirsi di generazioni.

Abstract: Scopo di questa riflessione è proporre una prospettiva differente sul tema delle donne musulmane, mettendo in primo piano soprattutto il punto di vista delle seconde generazioni, cioè di giovani nate e cresciute in un contesto occidentale. Al confine tra due realtà di riferimento - i paesi di origine spesso conosciuti prevalentemente attraverso i racconti dei familiari e la società italiana in cui sono nate e cresciute - le giovani donne musulmane figlie delle migrazioni sperimentano quotidianamente forme ibride di socializzazione, sviluppando “marcatori identitari fluttuanti” allo stesso tempo contestuali e transnazionali nel tentativo di ricostruire un’unità che non deve inevitabilmente limitarsi ad un’unica realtà. Scopo dell’articolo sarà dunque esplorare le strategie di soggettivazione che possono generarsi a seguito delle sfide biografiche connesse alla peculiare condizione di “testimoni di una terra di confine” di queste giovani donne. Sfide e strategie di soggettivazione che possono far emergere sia i confini simbolici, strutturali e di posizionamento dell’identità, sia gli spazi di dissoluzione delle stesse categorie di appartenenza/riferimento svelandone, in tal modo, la convenzionalità, la contestualità e la storicità.

60 Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge [New York], Cambridge University Press, 2004, tr. it. *I diritti degli altri*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, pp. 72.

The aim of the article is to propose a different perspective on the issue of Muslim women, focusing on the point of view of second generations, i.e. young people born and raised in a Western context. On the “boundary” between two socio-cultural worlds -the Muslim context known through the family and the Western context in which they are growing up- young Muslim women experience hybrid forms of socialisation on a daily basis, developing “fluctuating identity markers” that are both contextual and transnational in an attempt to reconstruct a unity that does not inevitably have to be limited to a single reality. This article will therefore aim to explore the subjectivation strategies that may be produced as a result of the biographical challenges associated with the peculiar condition of “witnesses of a borderland” of young Muslim women. Such challenges and strategies of subjectification can bring out both the symbolic, structural and positioning boundaries of identity, and the spaces of dissolution of the same categories of belonging/reference, thus revealing their conventionality, contextuality and historicity.

Keywords: Islam in Europa, giovani musulmane di seconda generazione, pratiche religiose, intersezionalità, atti di cittadinanza; Islam in Europe, young second-generation muslim, religious practices, intersectionality, acts of citizenship.

Biodata: Ivana Acocella è ricercatrice presso l'Università degli Studi di Firenze nel settore disciplinare SPS/07 - Sociologia generale. *Insegna Metodologia della ricerca qualitativa e Sociologia delle migrazioni.* La sua ricerca si concentra sugli aspetti epistemologici e metodologici degli approcci di ricerca qualitativa. Il suo principale tema di ricerca è l'immigrazione, con particolare attenzione alle seconde generazioni, Islam in Europa e diritto d'asilo (ivana.acocella@unifi.it).

Ivana Acocella works as a researcher in *General Sociology (SPS/07)* at the University of Florence. She teaches courses in *Methodology of quantitative research*, and *Sociology of migrations*. Her research work is focused on epistemological and methodological aspects of the approaches of qualitative research. Her main theme of research is immigration, with special attention to second generation immigrants, Islam in Europe, and right of asylum (ivana.acocella@unifi.it).

MARIA VANY DE OLIVEIRA FREITAS

A cidade “na palma da mão”: *experiências de mulheres em
situação de rua em São Paulo*

São Paulo, por que te amo?
Em meio a tanta agonia, vagueio por tuas ruas frias,
perdida neste mar de pedras; sem teto, sem mesmo o pão... e não
sei pedir.
O que faço aqui, se inutilmente vagueio?
Sou caluniada, magoada,
mas mesmo neste viver de desgraçada
eu te amo.
Só não amo tuas misérias, teu frio,
...passei noites na rua,
senti na pele suas madrugadas frias, sem cobertor, sem nada.
Fazendo do meu corpo cobertor, agasalhei minhas filhas. [...]
(Maria Elizabete Lima Mota).¹

O escritor italiano Ítalo Calvino, em seu clássico romance intitulado *As Cidades Invisíveis*, publicado em 1972, assinala que as cidades são lugares imaginários que nem sempre se limitam à determinação de formas harmoniosas, regulares ou simétricas do espaço urbano. Estão muito além dessas dimensões na medida em que se revelam subjetivas e intrinsecamente reflexivas. Sendo assim, as cidades imaginadas são concebidas enquanto lugares onde se vivem experiências diversas; lugares onde ocorrem efetivamente – e cuja ocorrência pode ser demonstrada – relações humanas essencialmente sinaliza-

1 Maria Elizabete Lima Mota, *Ave Vagueira*, São Paulo, Paulinas, 1986, p. 88.

das por sentimentos de satisfação, bem-estar, contentamento, mas, também, por frustrações.²

Nessa perspectiva, as análises aqui realizadas resultam do projeto de estudo que desenvolvi sobre população de rua, na cidade de São Paulo-Brasil, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutorado, em 2016. Aprofundar sobre os modos de ser, de viver e de conviver dos moradores de rua foi o que despertou em mim, o desejo de trilhar o caminho da pesquisa no período demarcado entre anos de 1970 a 2005.

Objetivando perscrutar algo sobre as vivências e experiências da população em situação de rua percorri ruas, praças e viadutos da cidade de São Paulo para me encontrar com pessoas que, nesses espaços, constroem relações e cultivam diferentes modos de vida. Valendo-me de procedimentos metodológicos próprios da história oral, realizei, entre os meses de julho a setembro de 2014, quinze entrevistas de histórias de vida com moradores de rua e cinco entrevistas com agentes, educadores sociais que com eles trabalharam desde a década de 70. Depois de observar grupos que se aglomeram na Praça da Sé, no Pátio do Colégio e na “Cracolândia”, espaços centrais da cidade, o contato com os entrevistados foi estabelecido em outros pontos estratégicos, como a “Casa de Oração do Povo da Rua”, localizada à Rua Djalma Dutra com Rio de Janeiro, no Bairro da Luz e no “Viaduto da Baixada do Glicério”.

Cabe salientar que escolhi esses lugares por serem dois dos principais locais de referência da população em situação de rua, que se reunia na região central de São Paulo no período delimitado na pesquisa. Ressalto que a Casa de Oração do Povo da Rua é, de acordo com os narradores, o lugar onde, desde os anos 70, os moradores de rua se encontravam para tratar de assuntos de seu interesse. Essa “Casa” é também referência do Vicariato Episcopal do Povo da Rua criado em 27 de dezembro de 1993 por Dom Paulo Evaristo Arns, então cardeal arcebispo de São Paulo, com o objetivo de intensificar as ações da Igreja de São Paulo junto às pessoas em situação de rua e de apoiar o seu processo de articulação incentivando-as à participação, à organização e à criação de alternativas de sobrevivência. A referida casa é, ainda hoje, um dos pontos de encontro da população em situação de rua na cidade. O espaço físico além de servir para

2 Italo Calvino, *As cidades invisíveis*, [Torino, 1972], trad. port., Rio de Janeiro, O Globo, 2003.

celebrações de caráter ecumênico é também ocupado para reuniões, assembleias e articulação dos movimentos da população de rua. Já o “Viaduto da Baixada do Glicério” é recorrentemente mencionado pelos entrevistados como lugar onde o povo da rua se reunia para organização de passeatas, para programações de mobilizações e diversas reivindicações em defesa dos seus direitos e para o cozimento de uma *sopa coletiva*. A esse respeito, esclarece Freitas:

Debaixo do viaduto da avenida que corta em duas a Chinatown paulista ao final de uma feira de frutas, verduras e peixes era cozida a sopa comunitária. O trabalho teve início nos anos 80 como parte de todo um processo pedagógico que vinha sendo desencadeado na “*Comunidade dos Sofredores de Rua*” mediado pela Organização de Auxílio Fraternal – OAF e pela Fraternidade das Oblatas de São Bento. Esta ação também era inspirada na proposta do pedagogo brasileiro, Paulo Freire, autor de – entre outras obras – “Educação como prática da Liberdade” (2015) e “Pedagogia do Oprimido” (1987).³

As narrativas me inspiraram e contribuíram para elucidar a seguinte questão: quem são e como vivem as pessoas em situação de rua? O esclarecimento dessa questão exige uma análise que necessita ser atualizada de tempo em tempo, em razão das alterações que ocorrem no perfil dessa população, pois as cidades e a sociedade como um todo são construções históricas que sofrem profundas mudanças.

Dadas as várias possibilidades de análise que o objeto da pesquisa apresenta, neste texto fiz um recorte com a intenção de tratar da trajetória de vida de três mulheres, que, em períodos diferentes e por circunstâncias diversas, buscaram as ruas da região central de São Paulo como espaço de sobrevivência, lugar de refúgio para ancorar os mais diversos dilemas que afetam suas vidas. Como assinalam Rosa e Brêtas,⁴

3 Paulo Freire. *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2015; Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido*, 17^a. Edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, apud. Maria Vany de Oliveira Freitas. *Trançando os fios de uma história: população em situação de rua na cidade de São Paulo (1970-2005)*. Tese. (Doutorado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília – DF, 2016.

4 Anderson da Silva Rosa, Ana Cristina Passarella Brêtas, *A violência na vida de mulheres em situação de rua na cidade de São Paulo*, Brasil. Interface 19 (53), Apr-Jun 2015, <https://www.scielo.br/j/icse/a/8T6c9LN8dqCzSJRfYypZDbT/?lang=pt> Acesso em: 12/02/2023.

a vida nas ruas faz com que as pessoas, cotidianamente, se deparem com uma diversidade de situações que envolvem desafios, como o acesso à alimentação e ao transporte, dificuldades financeiras, vícios e estigma social. Embora em menor número, a mulher em situação de rua se torna mais vulnerável por viver em um contexto permeado por preconceitos, violência, desigualdade de gênero e de direitos sociais.

Sendo assim, o propósito é compreender algumas das razões pelas quais as narradoras passaram a viver nas ruas da cidade e analisar os sentidos que estas mulheres atribuem ao espaço urbano. Quem são essas mulheres? Quais os motivos que as teriam atraído para as ruas da cidade? Como elas vivem? O que pensam sobre a cidade? Como se veem e como são vistas? Quais sonhos e desejos cultivam?

Para tanto, o corpus documental constitui-se fundamentalmente de entrevistas, contendo histórias de vida sem, no entanto, prescindir de outras fontes, tais como jornais, documentos de arquivos de organizações não governamentais que a décadas atuam junto à população de rua, além de cartas, folhetos entre outros registros.

O argumento aqui é de que as questões colocadas estão eminentemente relacionadas ao conceito de identidade e, sendo assim, como hipótese postulo sobre a existência de um processo que, ao longo do tempo, vem se alterando numa espécie de movimento de destruição, construção e reconstrução da identidade desses sujeitos histórico-sociais que ocupam as ruas da cidade. Minha argumentação encontra apoio teórico em Stuart Hall,⁵ o qual relaciona aspectos da identidade cultural à diáspora, afirmando que essas questões têm provado ser tão inquietantes e desconcertantes, porque as identidades são construções históricas, múltiplas e plurais. Isto ocorre em razão de nossas sociedades serem compostas não somente de um, mas de diferentes povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Nesse sentido, Hall considera ser relevante buscar apreender sobre o que a experiência da diáspora provoca a nossos modelos de identidades culturais e trata da importância de se conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento depois da diáspora.

Assinala-se ainda que, inspirada nas metáforas construídas por Ítalo Calvino em *Cidades Invisíveis*, busquei extrair das histórias narradas por mulheres em situação de rua determinados sentidos que elas atribuem à cidade. Dessa maneira, tentei decifrar sinais que, em

5 Stuart Hall, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Universidade Federal do Minas Gerais, 2019.

suas palavras, traduzem diversos significados da vida humana vivida nas ruas de São Paulo.

Outrossim, procurando captar algo sobre como essas mulheres vivem no cotidiano da rua, quais regras de convivência adotam e sobre o binômio visibilidade e invisibilidade referente a quem vive em situação de rua, a interlocução foi feita com autores como Paulo Barreto, conhecido como João do Rio,⁶ literato em cuja obra *Alma encantadora da rua* descreve a complexidade e a diversidade com magnífica sensibilidade etnográfica; Gaston Bachelard, por sua vez, em *A poética do espaço* permite pensar em vivências do cotidiano que são essenciais para a determinação de valores humanos dos diversos espaços onde se vive,⁷ e Stuart Hall, que, como fora anteriormente mencionado, fez-me construir a noção de sujeitos de identidades múltiplas.⁸

O fenômeno população em situação de rua

Do ponto de vista conceitual, é importante explicitar a expressão população em situação de rua. Uma esclarecedora análise a esse respeito é desenvolvida por Maffei Rosa.⁹ Segundo esta autora, das décadas de 1970 a 1990, uma extensa e variadíssima nomenclatura foi utilizada para designar pessoas que vivem em ruas, praças, marquises, logradouros públicos e/ou que pernoitam nos denominados albergues, o que, além de revelar as representações que a sociedade constrói sobre essa população, expressa também a articulação com determinadas conjunturas sociais, econômicas e político-institucionais. Dessa maneira, «as denominações são historicamente construídas e empregadas para nomear as diferentes situações das pessoas que se utilizam da rua para morar e sobreviver na cidade de São Paulo».¹⁰

No levantamento feito por Maffei Rosa encontra-se um elenco de termos como desabrigados, encortiçados, mendigos, pedintes, vagabundos, favelados, alcoólatras, migrantes e migrantes recém-chegados, psicopatas, toxicômanos, carentes, população de rua, egressos de prisão, perigosos, indesejáveis, indigentes, marginalizados,

6 João do Rio, *A alma encantadora das ruas*, Goiânia, Grupo Educart, 2010.

7 Gaston Bachelard, *A poética do espaço*, São Paulo, Martins Fontes, 2008.

8 Hall, *da diáspora*; Idem, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

9 Cleisa Moreno Maffei Rosa, *Vidas de rua*, São Paulo, Hucitec/Rede Rua, 2005, p. 49.

10 *Ibidem*.

prostitutas, desempregados, delinquentes, doentes mentais, *homeless*, trecheiros, itinerantes, maltrapilhos, bêbados, bandidos, contraventores, marginais, sem-casa, homem de rua, sofredores de rua, povo de rua, entre outros nomes.¹¹

Ademais, outro importante estudo sobre o fenômeno população em situação de rua no Brasil, foi desenvolvido por Maria Lúcia Lopes da Silva que traça uma possível noção de quem é o morador de rua, nos seguintes termos:

Grupo populacional heterogêneo, mas que possui, em comum, a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, em função do que as pessoas que o constituem procuram os logradouros públicos (ruas, praças, jardins, canteiros, marquises e baixios de viadutos), as áreas degradadas (dos prédios abandonados, ruínas, cemitérios, e carcaças de veículos) como espaço de moradia e sustento, por contingência temporária ou de forma permanente, podendo utilizar albergues para pernoitar e abrigos, casas de acolhida ou moradias provisórias.¹²

Concordo com as autoras acima citadas e entendo que essas concepções revelam a complexa realidade histórico-social e conjuntural que produz o fenômeno população em situação de rua. Sendo assim, considera-se que a existência desse fenômeno é uma das manifestações das relações desiguais que se revelam intensas na sociedade contemporânea. Dessa maneira, quando se fala de população em situação de rua, é necessário levar em conta as situações sociais que tornam visível a estrutura na qual se inserem os componentes desse grupo social.

Uma noção de situação, que para mim é bastante esclarecedora é desenvolvida por Coulon ao afirmar que,

a definição de situação depende ao mesmo tempo da ordem social tal como se apresenta ao indivíduo e da história pessoal deste. Sempre há um conflito entre a definição espontânea de uma situação por um indivíduo e as definições sociais que sua sociedade lhe oferece.¹³

11 *Ibidem*, pp. 29-76.

12 Maria Lúcia Lopes da Silva, *Trabalho e população em situação de rua no Brasil*, São Paulo, Cortez, 2009, p. 136.

13 Alain Coulon, *A escola de Chicago*, São Paulo, Papirus, 1995, p. 41.

Duas ideias, em meu entendimento, fluem dessas perspectivas teóricas e as levei em consideração na tentativa de construir uma concepção que me ajudasse a melhor compreender o significado do que é viver nas ruas da cidade. A primeira ideia é de que a existência de pessoas nessa situação é reflexo de uma estrutura injusta e desigual e, portanto, trata-se de uma questão em que pessoas vivem circunstâncias e relações sociais e economicamente determinadas. Outra ideia que me parece relevante é a de que na tentativa de elaboração de um conceito sobre população em situação de rua é fundamental que se considere o que as pessoas que vivem nesta situação têm a dizer a respeito de si mesmas, de suas histórias pessoais, de seu encontro com a rua e de suas vivências nessa realidade.

Esse foi um dos percursos teóricos que procurei fazer para entender que além das definições acima colocadas e a título de complementação destas mesmas definições, a população em situação de rua é múltipla, diversificada e plural. Compõe-se de pessoas com variadas trajetórias individuais; têm procedências –geográficas, sociais, econômicas e culturais– diversas; cultivam múltiplas motivações, saberes, interesses, desejos e sonhos; criam, no interior do seu grupo social, diferentes artimanhas de sobrevivência. Podem ser, assim, definidas como sujeitos histórico-sociais, cujas identidades são reconstruídas na proporção em que vivenciam uma pluralidade de experiências. Consoante a essa definição, extraí das narrativas um fragmento que ajuda a pensar sobre o fenômeno população em situação de rua. Francisca dos Reis, de quem falarei, mais adiante, realça a noção da diversidade de posturas e estratégias de vida das pessoas que se encontram nessa situação, nos seguintes termos:

Na rua tem de tudo e mais um pouco: bebedeira, mulher que se embriaga, fica dano espetáculo, dano show, sabe? E aí, eu ficava assim... falava: ai, meu Deus! É por isso que o povo fala que eles tratam todo mundo igual. Mas, não é igual, tem que ver, tem uma diferença. Tem quem bebe, tem quem usa droga, tem quem perde a noção da vida, tem quem se entrega, tem de tudo um pouco. Tem famílias inteiras que estão na rua por mero destino.¹⁴

14 Francisca dos Reis, em entrevista realizada nos dias 10 e 11 de julho de 2014, na sala de reuniões na sede da Organização de Auxílio Fraternal (OAF), localizada à Rua dos Estudantes, Baixada do Glicério – SP. As fitas gravadas compõem o arquivo pessoal da pesquisadora, autora do presente texto. Importante esclarecer que, na transcrição das narrativas optei por manter a originalidade da fala das entrevistadas, na tentativa de ser fiel, na medida do possível, à passagem do que foi dito para a grafia, sem modificar em nada o testemunho oral. Portanto, na

Em decorrência, suponho, a partir dessa fala, que a tendência atual das ruas das grandes cidades é de tornar-se, cada vez mais em espaços para o que Stuart Hall denomina de “experiências diaspóricas”,¹⁵ ou seja, espaços de encontros e, vale dizer, também de desencontros de identidades múltiplas. Hall explicita que o termo diáspora,

é um conceito fechado que se apoia sobre uma concepção binária da diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural requerem a noção derridiana de *différence* - uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim.¹⁶

Por conseguinte, entendo que no seio da população em situação de rua ocorre uma verdadeira mistura que se origina de inusitadas combinações de seres humanos com posturas, costumes, valores, hábitos, experiências e procedências diversas. Também nesse sentido a rua pode ser, com maior razão, compreendida como lugar de passagem. Ela é palco de um conjunto inumerável de cenas, que, de forma rápida, quase instantaneamente são vivenciadas por uma multidão diversificada.

A pesquisa indicou-me pistas de como essas pessoas iniciam suas trajetórias de vida na rua e as formas como vão paulatinamente identificando-se com esse modo de vida. O passo primeiro para essa identificação é resultado de grandes rupturas. Elas surgem, principalmente, do seio familiar. Assim sendo, os desencontros, desafetos, desavenças e perdas sucessivas provocam mudanças profundas no equilíbrio e no ritmo da vida e vão conduzindo de forma rápida à destruição de estilos específicos de vida e ao aprofundamento dos processos de exclusão. Nesse processo, é notável que as identidades dessas pessoas sofrem bruscas alterações, tornando-as como assinala

transcrição dos testemunhos orais, procurei não observar os critérios da linguagem formal. Aparecem, na transcrição, expressões próprias da maneira como as narradoras se expressam no cotidiano, bem como a ilógica de algumas falas e a inconclusibilidade outras. Adotei esse procedimento com o propósito de garantir, o mais possível, a autenticidade do que me foi narrado durante as entrevistas.

15 Hall, *Da diáspora*, p. 29.

16 *Ibidem*, p. 36.

Stuart Hall – em sua definição de sujeito pós-moderno -, como uma «celebração móvel», isto é, «formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais os sujeitos são representados ou interpelados nos sistemas culturais que os rodeiam». ¹⁷ Isto, segundo Hall, corresponde a algo que é definido historicamente e não biologicamente. Nessa linha de análise, entendo a rua como espaço de recriação de identidades múltiplas, uma espécie de recriação que, conforme esclarece Hall se opõe à que é defendida pelos teóricos do Iluminismo que concebem o sujeito como dotado de uma identidade fixa e estável. O argumento é que esse sujeito foi descentrado e esse processo de descentramento resultou «nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas do sujeito pós-moderno». ¹⁸

Ademais, articulada a essa análise concordo com a proposta metodológica de Benjamin, cujo interesse é reter de sua reflexão a atenção pelas ações, práticas, vivências e experiências dos “oprimidos” ou dos “vencidos da história” como os que, aqui, são histórica e socialmente considerados. ¹⁹

Virando as páginas da vida: esboços biográficos

São muitas as trajetórias de vida que se assemelham e se distanciam em circunstâncias variadas e, simultaneamente, mesclam-se em experiências e vivências de perdas, de abandono, de solidão, de violência, de sofrimento e de ínfimas doses de esperança. Portanto, fragmentos extraídos das histórias que me foram contadas são amostras de como essas pessoas iniciam suas trajetórias na rua e das formas como vão, gradativamente, identificando-se com esse modo de vida. O passo primeiro para essa identificação é resultado de grandes rupturas.

Vera Regina é ex-moradora de rua. Nasceu em São Paulo, no dia 25 de julho de 1949. Afirma ter estudado até o quinto ano do então ensino primário. A entrevista foi realizada nos dias 11 e 14 de julho de 2014, em sua residência. ²⁰

Atualmente, Vera Regina é aposentada, participa de um coletivo que se reúne semanalmente para estudos e reflexão bíblica, mora em um apartamento no segundo andar de um prédio composto por mais 33 apartamentos, no Bairro da Luz, em São Paulo. No final

17 Hall, *A identidade*, p. 12.

18 *Ibidem*, p. 46.

19 Walter Benjamin, *O anjo da história*, Belo Horizonte, Autêntica, 2012.

20 Ver nota 14.

dos anos 70 e início de 80 o lugar denominado *Vilinha* ou *Cortição*, conforme descrição da narradora, era ocupado por moradores de rua que se distribuíam em 23 barracos, cobertos de telhado e plástico. A *Vila* era referência de uma das denominadas *comunidades dos sofrendores de rua* que, depois de muitos anos de luta, de organização e de intensa negociação – com mediação da fraternidade religiosa de nome Oblatas de São Bento e de leigos vinculados à Organização de Auxílio Fraternal (OAF) conseguiram, via administração de Luíza Erundina, então prefeita de São Paulo de 1989 a 1993, a compra do terreno que pertencia à Cúria Arquidiocesana. Ao processo de organização se juntaram outras 12 famílias oriundas de outros movimentos de luta por moradia e que não eram moradores de rua. Juntos conquistaram a moradia definitiva com a construção do prédio que foi concluído na administração da Prefeita Marta Suplicy (2001 a 2004).

Na memória de Vera fluem recordações do tempo em que viveu nos chamados *mocós* sob viadutos e em outros inusitados lugares da cidade de São Paulo. Recordar-se inclusive de ter passado muitas noites em esconderijos como bueiros desativados para se livrar de homens que a perseguiam. A trajetória de Vera na rua teve início em meados da década de 1970. É mãe de quatro filhos e tem três netos. A primeira filha faleceu quando ainda era recém-nascida. Alguns detalhes de sua história de vida são assim rememorados:

Olha, eu nasci aqui, mas eu não conheci parente nenhum. Nem mãe, nem pai, num conheço ninguém. Fui criada no antigo juizado que tinha aqui, entendeu? Acho que fui neném pra lá, mal nasci e fui. [...] Aí depois me mandaram pra Rio Claro. Eu devia ter uns nove anos quando me mandaram pra lá. Aí, no começo era um mar de rosas, mas depois, aí foi que começou o sofrimento: apanhar, ficar sem comer, deitada no cimento, castigo, sabe? Aí você sai tão revoltada que cê quer atacar todo mundo. Quando eu fiz 18 anos, a diretora arrumou uma casa de família e falou assim: - ó, se deu certo deu, se não deu certo o problema é seu! Então, fiquei uns tempos rodando ali, aí resolvi ir pra Araraquara. Fui tentar trabalhar de empregada doméstica. Aí, quando eu engravidei a dona da casa me pôs na rua, aí ainda consegui pagar aluguel. Tanto que na minha gravidez, eu não tinha nem o que comer, a não ser um leite que eles davam no posto. Não comia. Aí, minha filha nasceu. Ela morreu com 26 dias. Aí, já não tinha como pagar o aluguel do quarto e acabei ficando na rua, ali mesmo em Araraquara. Dormia em casa assim abandonada. Só que assim, por exemplo, quando eles via que você tava dormindo nessas casas vazias, eles demolia, des-

manchava, punha a baixo. Aí depois vim embora com a roupa do corpo. Fui até Campinas. Quando eu cheguei em Campinas tinha uma moça lá que ela queria vim pra São Paulo. Ela falou: - Vera, vamos que a gente pega carona. Aí vim pra São Paulo. Tinha o Centro de Triagem e Encaminhamento (CETREN), só que como eu não tinha documento eu não podia dormir lá dentro. O que que eu fiz? Arrumei um papelão e dormia debaixo do banco. Aí chegou um cara e falou: - olha, eu tenho uma casa, um quartinho ali. Sabe quando já tá estragado, estragado vai? E fui. Aí, quando eu cheguei no viaduto do Parque Dom Pedro, ele pegou e falou: - a casa é aqui! E puxou uma faca! Falou: - se você sair daqui cê vai direto pro caixão. Ai não teve jeito. Ali fiquei. E inclusive, com ele eu num bebia não. Mas, era assim, por exemplo: ele dava pinga (cachaça) pra mim e falava que se eu ficasse bêbada eu ia apanhar. Imagina, cê beber!... e num deixava cê fazer nada. Tinha um casal... casal não, o homem tinha duas mulheres e batia! Acabava com elas! Ele pegava e falava assim: - ó, é assim que tem que tratar a mulher. Falava pra ele. Como eu não tinha roupa ele pegou e falou: - vamos comprar roupa. Mas, o comprar roupa dele, não era comprar, era fazer varal.²¹

Infere-se de narrativas dessa natureza, que as tensões do passado e de um presente implícito conduzem apenas à intensificação das condições miseráveis de vida e a dificuldades cada vez maiores e já conhecidas por quem padece prolongados processos de exclusão e cai na pior das tensões: a desesperança, o desconsolo, a amargura revelada na completa incapacidade de percorrer outros caminhos para buscar ali, as possibilidades de uma autêntica humanidade. Nesse caminhar desordenado assinalado por total impotência, «a rua acolhe a incoerência da vida».²²

Além disso, nota-se pela narrativa que Vera Regina viveu toda a infância, adolescência e parte de sua juventude em orfanatos e juizados de menores. Desses lugares todos, por onde passou, guarda tumultuadas lembranças que, em sua memória emergem constantemente assinaladas por ofuscadas e confusas imagens que, por vezes se misturam tal qual um mosaico cujas peças se confundem pela imprecisão dos tempos, dos lugares e das situações vividas. O fio condutor das lembranças narradas por esta entrevistada é marcado pelos castigos que sofreu e por uma série de violências que ela afirma

21 Entrevista a Vera Regina, São Paulo, 11 e 14 de julho de 2014.

22 Olgária Matos, *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*, São Paulo, Nova Alexandria, 2006, p. 118.

ter vivido em várias instituições e, obviamente na rua, ao longo de toda sua vida, até conseguir depois de persistentes anos de resistência e de luta coletiva, conquistar o direito à moradia.

Surpreendida pela expressão «fazer varal», durante a entrevista pedi à narradora para explicitar o significado desses termos, ao que ela prontamente explica: «Fazer varal é roubar roupa de madame que ficava estendida no varal, nas casas chiques. Aí roubava. Aí eu tava como uma madame (risos) embaixo do viaduto!».

É óbvio que depois de tantos desconcertantes trajetos marcados por derrotas, fracassos e movimentos de vida tão precários, para as pessoas em situação de rua, os traumas, as angústias, as cicatrizes «no corpo e na alma» as desilusões profundas são inevitáveis e visivelmente expostas nas palavras e na fisionomia dessas pessoas e, não raro, com efeitos drásticos no âmbito da sociedade.

Não obstante as situações degradantes de vida experimentadas nas ruas, que recorrentemente aparecem nas vozes das entrevistadas, as narrativas também indicam que, paradoxalmente, a atmosfera urbana chama-lhes a atenção e, de alguma maneira, as encanta. Sendo assim, o ambiente de beleza que, aparentemente, é inerente à cidade parece colocar as pessoas em estado de êxtase tal que as arrebatam a aventurarem-se em uma realidade desconhecida.

Dessa maneira, entre as histórias que me foram contadas, um emblemático exemplo desse hipotético encantamento encontra-se na trajetória de vida de Francisca dos Reis. Francisca nasceu em Andradina, cidade do interior do Estado de São Paulo, no dia 04 de março de 1954; afirma ter estudado até o oitavo ano do ensino primário. Desde que chegou em São Paulo, tornou-se moradora da Rua Anchieta, no. 35, calçada do Pátio do Colégio, no centro da cidade. A simpática senhora de cabelos grisalhos, de semblante sereno, muito sorridente, contando seus sessenta e quatro anos de idade, relatou-me que, «até julho de 2012, não conhecia a realidade da vida na rua». Traída em curtos momentos por lapsos de memória, sem recordar-se de tudo com clareza, Francisca afirma ter iniciado sua trajetória de vida na rua, no centro da cidade de São Paulo logo após o falecimento de sua mãe. Em seus relatos declara que fora casada durante doze anos, entretanto, diz a narradora:

fiquei viúva e fui morar com minha mãe. Na época que fui morar com minha mãe, meu padrasto também faleceu. Logo em seguida, minha mãe ficou sozinha e ficou doente. Aí era eu e ela. Eu me senti na obrigação de cuidar dela. Aí depois minha mãe também morreu.

A morte dos familiares foi o estopim para fazer com que Francisca dos Reis não pensasse nas possíveis consequências de «*deixar tudo em Andradina*» com a expectativa de realizar um sonho que estava guardado desde muito tempo. Conforme afirma, o centro da cidade de São Paulo foi o lugar que mais a atraiu por significar um espaço no qual parecia ser possível solucionar todo e qualquer dilema da vida. Dessa forma, declara:

eu vim sozinha, porque a minha família era eu e minha mãe lá no interior. Eu sempre tive um sonho de vim morar em São Paulo porque uma vez eu vim fazer um tratamento de saúde da minha mãe aqui. Uns nove eu fiquei aqui em São Paulo, mas eu fiquei lá na cidade de Guarulhos. Eu tinha assim uma ilusão aqui do centro de São Paulo. Eu andei vinda aqui algumas vezes com minha prima. Então eu conheci o centro de São Paulo e eu achava que aqui era a solução de todo e qualquer problema. Eu cuidei de minha mãe doente, uns nove meses mais ou menos. Aí, eu me afastei de tudo e de todos. Só vivia pra situação dela. No dia que eu perdi ela eu falei: - Bom, aqui agora não tem mais nada pra fazer aqui. Agora eu vou realizar o meu sonho. Vou pra São Paulo! E aí foi onde eu me deparei com essa situação.

Nas palavras das entrevistadas, são recorrentes os usos de expressões que manifestam desejos de realização de sonhos bem como o encantamento pela cidade, seguidas de outras palavras que, por sua vez, revelam frustrações ou sentimentos de desilusão, ao observarem que esses sonhos desceram ladeira abaixo e foram invertidos pelo avesso da vida, pois se depararam com a situação de rua. Assim, referindo-se à experiência de chegar a São Paulo e ir morar debaixo de uma marquise, de um viaduto, em uma praça, em um lugar qualquer, vivendo ao léu, sem um lugar decente onde reclinar a cabeça, Francisca lamenta com voz entremeada de lágrimas e sorrisos: «Mal sabia o que me esperava quando eu cheguei aqui!» E prossegue: «eu achava isso aqui lindo demais! A gente vive no interior, não conhece nada! Falei: - Ah, não! Um dia eu vou morar nessa cidade». E depois de interromper a narrativa no ritmo de intensas gargalhadas, acentua: «Só não imaginava como que eu ia vim morar. Foi isso que me motivou: o desejo de vim morar em São Paulo».

Na sequência da narrativa de Francisca, atentei para determinados aspectos que considero primordiais, pois dizem respeito aos motivos que a impulsionaram a ir morar em São Paulo. Conforme declara, ela tinha o ardente desejo de «virar a página de sua vida». Assim afirma:

Vim de ônibus. Fui na rodoviária, comprei a passagem, fui pra rodoviária, entrei no ônibus e falei: de Andradina eu não quero mais nada! O que tinha que viver em Andradina eu já vivi. Aí, sabe quando você tá lendo uma revista que você vira a página? Assim eu fiz. Virei a página da minha vida! Eu mesma virei a página da minha vida em Andradina.

Por todos os significados possíveis de se extrair dessa narrativa, parece-me significativo o fato de que a decisão de deixar sua terra em direção à grande metrópole, revela-se como atitude –carregada de desejo– de buscar desprender-se de um passado que possivelmente lhe fora fatigante, para ressignificar a vida no presente. Vislumbra-se, pois a cidade como refúgio. Por isso, a ida para São Paulo é tida como oportunidade de «virar a página da vida» e tentar esquecer o passado como se este não deixasse, para sempre, suas marcas. Ademais, a determinante atitude de ir morar na rua, pode ser ainda traduzida como tentativa de reconstrução de sua história em outro lugar.

No embalo de sonhos e decepções: a paixão por São Paulo

Assim, mobilizada pela intensa busca de reconstrução da vida Francisca dos Reis, deixa sua cidade de origem, sua casa, suas coisas e, decididamente, muda-se para São Paulo. Esta decisão é assim expressa pela narradora:

Eu devolvi a casa quando minha mãe faleceu, porque eu morava de favor. Aí e cheguei no dono da casa e falei pra ele: - ó, agora encerrou. Aqui só tenho lembrança, lembrança, lembrança, e não quero viver de lembrança. Algumas coisas de valor que eu tinha, eu vendi, fiz o dinheirinho pra mim poder vim pra cá e o resto eu doei pra uma instituição que tinha lá e aí entreguei a casa e vim embora. Pois é! Mas é vontade de vim pra São Paulo!

Assim, Francisca dos Reis deixa a casa, abre mão dos parques bens que possuía e entrega-se por inteiro a outra realidade, a outro modo de vida, a outro mundo: o mundo dos sonhos perdidos em meras ilusões de devaneios. Nesse mundo, a narradora vivencia um processo inaugural de um novo aprendizado, o que ela traduz nas seguintes palavras:

Vim pra São Paulo com a cara e a coragem e tô aqui até hoje! E posso lhe garantir que eu não me arrependi. No começo eu tive

medo, no começo eu tive insegurança. O pessoal falava muito mal de morador de rua. Dizia que é tudo drogado, é tudo ladrão, é tudo isso, é assassino, é ex-presidiário, tudo... Mas, graças a Deus, comigo nunca aconteceu nada assim de grave. Aprendi a conviver no meio deles. Tem tudo isso mesmo, mas aprendi a conviver no meio deles. Eu vim e tô aqui, e não vou embora não. Daqui não saio, daqui ninguém me tira.

Francisca acentua que a mudança para São Paulo propiciou-lhe aprender a conviver na rua, «no meio deles», com os diferentes dela, com os «*outros*» cujas práticas e vivências revelam dinâmicas e ritmos distintos de fazer os percursos de sobrevivência nas ruas da cidade. Além disso, essas diferenças aludem aos variados modos com os quais as pessoas marcam sua presença no mundo e à pluralidade das atividades diversas que impõe formas de ordenar a vida na grande cidade.

Desse modo, tal como «teias de aranha de relações intrincadas à procura de uma forma», como assinala Calvino,²³ ao se deparar em São Paulo, outros fios são tecidos, outras relações são estabelecidas, buscando encontrar uma forma diferente de orientar a vida na grande cidade. E nessa atitude de busca Francisca se declara apaixonada pela metrópole, nos seguintes termos:

Tô apaixonada! Não importa se aqui é tão... Nossa! Eu ando... Agora depois que eu fiz sessenta anos então, eu consegui bilhete pra andar sem pagar condução. Aprendi andar em São Paulo. Vou no Ibirapuera, vou lá em Santo Amaro, numa instituição que tem lá. Vou aqui debaixo do Viaduto do Chá, ali no Vale do Anhangabaú. Lá passa filme, o pessoal faz artesanato. Tem umas senhorinhas lá que é professora e faz umas coisas muito bonitas. Leio também, porque eu gosto muito de ler. Lá tem biblioteca. Vou no Centro Cultural também, aqui na Vergueiro. Conheci um monte de lugar assim... pra manter a gente ocupada.

Narrativas como essa, deixam transparecer que nada parece ser impedimento para buscar a satisfação dos desejos em relação à cidade. A cidade aparece com um todo no qual, como expressa Calvino, nenhum desejo é desperdiçado e do qual a pessoa faz parte, e, «uma vez que aqui se goza tudo o que não se goza em outros lugares, não resta nada além de residir nesse desejo de se satisfazer».²⁴

23 Calvino, *As cidades*, p. 74.

24 *Ibidem*, p. 17.

Ademais, além de buscar São Paulo por imaginá-la enquanto lugar propício à realização de sonhos e de oportunidade para encontrar soluções para os problemas da vida, como se observa nos fragmentos de memória, a cidade é ilusoriamente sentida pela narradora como lugar onde se pode andar com facilidade e, assim, usufruir de tudo de bom que ela oferece como os espaços de cultura e lazer, atividades que ajudam a manter a vida ocupada.

Não parece ser sem motivos que, nos sentidos dados à cidade, Francisca dos Reis, ainda, incisivamente, atribui a São Paulo a dimensão do paraíso como é revelado nas seguintes palavras: «Nossa! Eu achava isso aqui o paraíso! Gostava de ir no Brás com minha prima que ia lá fazer compras e de ir na Praça da Sé».

A imagem paradisíaca da cidade emerge também na memória de Vera Regina, quando essa narradora recorda os «companheiros de rua» com os quais compartilhou dias e noites de convivência sob viadutos em diversos “cantos” de São Paulo, desde o final dos anos 70. Dessa maneira, esta narradora se refere à cidade:

Olha, para encarar a situação de vida em São Paulo não é fácil. Tem outra: muitos vinham porque antes, o boato é que São Paulo era o céu! Muitos, acho que vem, deixa família pra procurar sorte aqui, essas coisas e acaba que muitos aqui perde a família. Que nem acontecia... a Fortunata, geralmente, morador de rua, ela procurava saber da família. Teve um rapaz mesmo que ela ajudou, soube da família. Teve um rapaz mesmo que ela ajudou, soube da família, a mãe veio buscar. Ele foi e voltou e acabou morrendo na rua. Eu acho que ele era do Nordeste.

Essas associações que aparecem nas narrativas entre a cidade e o paraíso reportam ao tema *As Cidades e Céu*. Convém esclarecer que, de acordo com Silva, na obra produzida por Calvino,

a organização dos textos reflete uma ideia de cidade que se transforma num processo contínuo de construção e de desconstrução. A numeração dos textos, crescente e decrescente, pode ser analisada como o reflexo do império de Kublai Kan, que deambula entre a decadência e a esperança de um futuro. A dualidade construção/desconstrução é expressa engenhosamente na constituição formal da obra e está presente em todas as cidades. (...) À semelhança de um labirinto, as cidades de Calvino estimulam diversos percursos dando espaço à interpretação do/a leitor/a numa linha temporal e espacial descontínua.²⁵

25 Ana Carina Oliveira Silva, *Para uma Cartografia Imaginária Desfragmentação de*

Sendo assim, no conto intitulado *As cidades e o Céu*, Calvino descreve a cidade de Bersabéia, lugar em que se transmite a crença de que, «suspensa no céu existia uma outra Bersabéia onde gravitam as virtudes e os sentimentos mais elevados da cidade, e que se Bersabéia terrena tomar a celeste como modelo, elas se tornarão uma única cidade».²⁶

Uma possível relação entre essa descrição sobre a cidade de Bersabéia descrita por Calvino e os sentidos paradisíacos dados à cidade de São Paulo, como apresentados nas vozes das entrevistadas, provavelmente esteja centrada justamente na criação da imagem de cidade enquanto lugar de perfeição. Detentora de paisagens diversas, São Paulo fascina pelo que ela tem de suntuoso ou belo, como por exemplo, no centro da cidade, a Praça da Sé se apresenta às vistas de Francisca dos Reis. E, mais ainda, por tudo que na cidade parece ser possível realizar, como por exemplo, ir ao Brás para «fazer compras», passear, viver momentos de lazer, entre outras atividades, que na imaginação da narradora, são encantadoras. Essa paisagem dinâmica e repleta de novidades apresenta-se como um céu cujas magnitudes de suas estrelas atraem o olhar para o alto e fazem transcender ideias e pensamentos, projetando um sentido de cidade que está muito além do concreto, do asfalto, do chão, da dureza das calçadas e das prolongadas noites de frio vividas pelos moradores de rua. Trata-se, portanto, de uma cidade idealizada como espaço onde tudo, ilusoriamente é muito perfeito e, dessa forma, imaginariamente parece ser possível viver decentemente a vida.

Importante assinalar que essas imagens que se elaboram sobre a cidade aparecem nas palavras das entrevistadas entremeadas por expressões que, recorrentemente, emergem em narrativas de outras pessoas que vivem em situação de rua. Dessa maneira, expressões como «eu achava» e «o boato era», dão a conotação de algo que realmente se apresenta para essas pessoas, apenas na dimensão do ideal ou de algo que se almeja. Dessa maneira é que a cidade pode ser considerada como lugar para onde acorrem muitos que deixam suas famílias e partem à “procura da sorte”. Neste sentido, a palavra “procurar” se apresenta impregnada da ideia de que esta procura nem sempre tem como efeito o encontro. Tanto é que, ao final do

“*As Cidades Invisíveis*” de Italo Calvino. Tese (Mestrado em Arquitetura), Escola de Arquitetura, Universidade do Minho, Minho, 2013, p.15. Disponível em: https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/27608/1/Tese_Ana%20Carina%20Silva_2013.pdf. Acesso em 12/02/2023.

²⁶ Calvino, *As cidades*, p. 107.

relato, Vera Regina acentua que o rapaz a que ela faz referência foi, possivelmente, para o Nordeste, depois voltou para São Paulo e acabou morrendo nas ruas dessa cidade.

Dessa maneira, para muitos, a mudança para a cidade movida pelo sonho de nela viver como se fosse no paraíso, transforma-se em um ritual de passagem para uma vida infernal. Ilusões se estendem pelas calçadas, sonhos se desmancham por inteiro e a vida se torna ainda mais complicada, triste e permeada por sofrimentos.

A dor de viver na rua: a negação de direitos

Atinei para a questão do sofrimento, pois nas entrevistas esse termo aparece de forma recorrente assinalando as narrativas sobre as lembranças das experiências vividas. Nesse sentido, uma situação *sui generis* foi a vivenciada durante a entrevista realizada com outra narradora de nome Sueli Aparecida Correa. Esta entrevistada nasceu em Freguesia do Ó, distrito localizado na zona noroeste do município de São Paulo, em 28 de agosto de 1959. Estudou até o quinto ano do ensino primário. A entrevista ocorreu na Casa de Oração do Povo da Rua, localizada no Bairro da Luz em São Paulo, em 28 de agosto de 2014. Logo que lhe pedi: «Sueli, me fale sobre os seus sonhos», imediatamente veio à tona a expressão de um sentimento de dor profunda, regadas de lágrimas incontidas que perduraram todo o tempo de duas horas de duração da entrevista. Assim, a narradora se manifesta

Ah, eu já não tô pensando nessa coisa de sonho não. Ah! Eu já tô meio... perdi a esperança, sou pessimista. Caí em outras realidades, dura, triste, muito cruel, muito sofrimento. Já não tô... Não é que eu... ah, vou cair, vou morrer, vou me matar...não! Mas, não tô... não tô contente, não sou contente. Eu não sei o que é essa palavra, o que é contente. Sempre tive essa esperança de chegar lá. Já tive essa esperança de ser feliz, porque eu nunca fui feliz. É muita injustiça! Então eu tô meio... eu sei que é bom ter esperança. Lógico! Mas, eu não tô muito pra sonho não. Eu quero é realidade!

Ao narrar a experiência de vida em situação de rua em São Paulo, Sueli Aparecida evidencia o sentimento de tristeza, descontentamento, desesperança e, ao mesmo tempo denuncia a injustiça vivida pelas pessoas que se encontram nessa situação, nas cidades brasileiras. Em sua definição, «a rua é cruel. É muito perigoso. Friage, sofrimento, humilhação, perigo».

Ainda são recorrentes as referências às formas específicas de violência sofrida no ambiente da rua, manifestada em palavras como “brutalidade”, “tortura”, “covardia”, “castigo”, resultantes da força impostora, da delação, paradoxalmente definida por muitos como “autoridade”, e que é reafirmada nas palavras de Sueli Aparecida Correa, como o maior perigo, que, na rua mais lhe causa pavor:

polícia, polícia, policiais. As provas tão aí. A maioria é tudo policial que mata morador de rua, homem, mulher... Ah! Horrível! Triste, muito perigoso! Por isso que eles dormem tudo em grupo pra um proteger o outro. Por que senão... Não confio de proteger muito na hora que... quem vai ficar ali? Não! tem reação de revólver, bala saindo... cê nunca sabe.

A pesquisa indica pistas de que o poder exercido pela polícia é percebido como truculência, coerção e manipulação. Assim sendo, compreendo que o uso das expressões: poder coercitivo e manipulador é o que melhor elucida os sentidos que, em geral, a população em situação de rua atribui a essa relação no cotidiano da cidade. Entre essas pessoas, reina a desconfiança, o medo, pois diariamente vivem sob ameaças.

Em adição, a narradora revela-se ainda exausta por esperar viver a dignidade inerente à sua condição humana. O cansaço resultante dessa espera é expresso com incisivo e ensurdecido grito, no literal sentido da palavra. Num tom de fortíssimo desabafo a entrevistada assim se manifesta:

Sabe o que eu quero? Eu quero pisar, eu quero ver, eu quero sentir, eu quero ter isso: Realidade! Eu não quero ah! Só sonho, só ficar esperando. Esperança? Sonho?... Eu quero ter direitos. Esperança de ter nossos direitos. Cadê?! Aonde? Na rua não temos! Tem que apanhar, tem que sofrer até morrer! Ser matado e ficar impune.

Logo, toda a tônica de negação da rua é fundamentalmente associada à violação de direitos, ao abandono, às agressões físicas, às incontáveis formas de tentativas de homicídios, ameaças de morte e ao constante risco de extermínio aos quais as pessoas estão expostas noites e dias. Assim, ao narrar o medo da violência sofrida nas ruas, Sueli Aparecida reafirma o sentimento do que é viver «sem direito a nada».

Porque a gente não tem direito a nada! É só sofrer, sofrer e sofrer. Chorar e ficar calada! Ser humilhada, humilhada, tirada como

lixo e ficar calada. Ninguém merece isso! Se essas palavras for pros outros ouvintes, outras bocas, sentimentos, pessoas, gente de carne humana, de carne e osso... é preciso acordar pra cidade que existe esse outro mundo! Não é mentira! Nós não tamo...não somos doentes mentais não. Não somos loucos, nem loucas não. Nós somos sãos, conscientes, normais de boa consciência. Nós estamos sofrendo a realidade. Não existia na Alemanha o Hitler? Agora existem outros. Resumindo: brasileiros de hoje... Existia um Hitler, não existia lá na Alemanha? Agora existem outros.

Neste prisma, Frugoli assinala que existe um consenso, no fato de que a vida na rua, além de vertiginosa, é breve, em razão das permanentes ameaças.²⁷ Similarmente a esse tom de negação da rua, Vera Regina também declara ser «a rua o fim do fim», pois a rua impede de pensar no dia de amanhã ou no que poderá viver depois. Na rua não se cria esperança, não se vislumbra horizontes de expectativas. Desse modo, vive-se conforme palavras ditas por Vera Regina, numa espécie de

beco sem saída. Olha, a rua... acho que a rua é em último caso, minha fia! Cê não tem esperança não! Cê quando tá na rua, acho que não pensa nem se amanhã ou depois, cê vai sair. Nem pensa! Acho que a rua é o fim do fim, sabe? Embora ninguém queira morrer, mas... Eu não esperava sair da rua. Achava que nunca ia sair, entendeu? Achava que eu ia ficar ali até o fim do dia. Cê não cria esperança.

As denúncias dessas situações vividas no contexto atual remetem-nos a Charles Baudelaire, sobre a cidade do século XIX. No poema intitulado *A destruição*, o poeta argumenta sobre essa cidade enquanto lugar infernal. Assim, esse lugar enche o homem «de um desejo eterno e criminoso», «tem sempre um ar de pura hipocrisia» e o conduz, «assim, longe do olhar de Deus». Nele, o homem vive destruído com «o peito a repartir-se de morna exaustão, pelas terras do tédio, infinitas, desertas», para depois jogar os torvos olhos. [...] ascorosos rasgões e feridas abertas e os aparelhos a sangrar da destruição».²⁸

Portanto, subentende-se que a rua pode ser concebida como o

27 Heitor Frugoli Jr., *São Paulo: espaços públicos e interação social*, São Paulo, Marco Zero, 1995, p. 57.

28 Charles Baudelaire, *As flores do mal*, São Paulo, Editora Martin Claret, 2002, pp. 124-125.

último refúgio do ser humano, o lugar para onde acorrem os que não têm lugar no mundo.

Uma aparente compatibilidade entre a rua e o sentido da liberdade

Um aspecto importante a ser considerado a partir do que vi e ouvi das mulheres entrevistadas é que as vivências da solidariedade, da ajuda mútua da partilha e da amizade, em determinadas circunstâncias, revelam-se como uma espécie de consolo e de enfrentamento do prolongado estado de aflição, de medo e de vulnerabilidade. Sendo assim, na rua, o medo é recorrentemente posto à prova. Francisca dos Reis traz à tona essa questão ao rememorar os primeiros dias e noites vividos nas ruas de São Paulo.

Eu, antes de vim pra São Paulo, nunca tive a experiência de dormir na rua. As primeiras noites... os primeiros dias foi assustador. Cê nem dorme, na verdade porque o povo fala tanta coisa! É igual mulher que tá grávida quando vai ter neném, cada um conta uma história diferente. Sempre coisa ruim. E eu fiquei muito assustada na verdade, mas depois eu vi que não era nada daquilo. Aí eu comecei a fazer amizade. Tanto é que eu fiquei dois anos em um lugar só! Dormindo no mesmo lugar, armando minha barraca no mesmo lugar. Já virou como se fosse uma família as pessoas. Era sempre as mesmas pessoas todo dia.

Nessa situação, os vínculos estabelecidos são tão frágeis e efêmeros que estimulam a solidariedade e a formação de um senso de pertencimento, espaço onde paradoxalmente se experimenta o sentido da liberdade.

Além do mais, pensar sobre o que é viver na rua e entendê-la no sentido da liberdade é algo que surge aos nossos sentidos de modo insólito, tendo em vista que, em geral, temos (pré)conceitos acerca da rua e das pessoas que assim vivem. Por conseguinte, quando escutamos alguém afirmar que se sente livre, vivendo em situação de rua, somos imediatamente impulsionados a questionar sobre a verdadeira essência da liberdade que essa pessoa afirma viver e, se de fato, é possível ser livre tendo a rua como moradia. Como adverte Da Matta,²⁹ para “ver” e “sentir” o mundo do outro é necessário empatia.

Da mesma forma, entendo que para sentir «o mundo da rua» é imprescindível que se contemple esse mundo na perspectiva das

29 Da Matta, *A casa & a rua*, p. 29.

peessoas que não apenas falam sobre a rua, mas vivem imersas nela diuturnamente. Nesse prisma, sobre o que sente sobre a rua, assim se expressa Francisca dos Reis:

Querendo ou não, pra falar a verdade, agora eu vou falar por mim mesma, sabe? Uma certa liberdade. Tem uma certa liberdade na rua. Porque cê não tem que dar satisfação pra ninguém, cê não tem que dá bença pra ninguém. Cê não tem obrigação com ninguém. É você e você mesma. Você e sua vida, sua vida e você! Então, tem esse lado aí. Eu acho que muitas pessoas que nunca viveram isso e acha assim: querendo ou não, é um mundo novo, uma vida nova.

De narrativas como essa, é possível inferir que o sentido da liberdade alcançada em situação de rua está diretamente relacionado ao fato de, hipoteticamente, a pessoa nesta situação, não ter de submeter suas ações a julgamentos, imposições e determinações de outrem no cotidiano. Ademais apreende-se que a rua parece induzir ao individualismo, o que faz com que as pessoas tenham a sensação de ser livres para orientar suas próprias vidas. Porquanto, entendo que o prolongamento do tempo de vida na rua entorpece, vicia, faz a pessoa estabelecer um vínculo de intimidade tão forte com a rua de tal forma que se sente impedida de perceber-se fora dela. Nesse sentido é que talvez se possa pensar, como afirma João do Rio que «a rua faz o indivíduo. As ruas são tão humanas, vivem tanto e formam de tal maneira os seus habitantes que há até ruas em conflito com outras ruas».³⁰

Além disso, tudo indica que a liberdade da qual muitos dizem usufruir, parece ter apenas um sentido aparente, pois entendo que o exercício da liberdade vincula-se ao direito de ser, de existir e de participar do mundo. Neste sentido, o desabafo que Sueli Aparecida Correa faz durante a entrevista é elucidativo. Assim, a narradora denuncia: «Nós, os moradores de rua, somos vistos com preconceito. Somos pobres, sem estudo, sem profissão. Somos vistos como lixo! Se não é lixo é um trapo, um farrapo humano».

Ademais, os sentimentos expressos em narrativas como essa são manifestação de uma forma de visibilidade pelo avesso, isto é, a visibilidade do preconceito que lamentavelmente predomina na sociedade brasileira.

No nível de relação em que não se considera sujeito, a alteridade inexistente, portanto, a pessoa não é considerada como capaz de pensar e de praticar qualquer ação merecedora de crédito.

30 Rio, *A alma*, p. 23.

Sendo assim, estas considerações remetem a Stuart Hall, que considera que os espaços disponibilizados para a diferença «são poucos e dispersos, e cuidadosamente policiados, regulados e limitados».³¹

As narrativas indicam fortes expressões de denúncia da estrutura de dominação “perversa” sofrida pelas pessoas em situação de rua. Neste sentido, há em minha compreensão a descrição do que Hall entende como “resistência agressiva à diferença” e uma “abertura ambígua” para essas diferenças e para as margens.

Considerações finais

Cabe, por fim, assinalar que além da complexidade das questões atinentes ao tema tratado neste artigo, um ponto importante a ser ainda considerado é que o Brasil ainda necessita avançar para uma contagem censitária consistente que apresente de forma precisa o número de pessoas em situação de rua. Todavia, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), estima que a população que sobrevive nessa situação cresceu 38% entre 2019 e 2022, quando atingiu 281.472 pessoas.³²

Em 2015 foi realizada uma primeira estimativa nacional envolvendo 1.924 prefeituras. Essa estimativa, atualizada em março de 2020, revelou que em 1.940 municípios brasileiros, havia 124.047 pessoas em situação de rua. Já no ano de 2021, em 1.998 municípios, esse número subiu para 181.885 pessoas nessa situação.³³

Os recentes levantamentos apontam que no decorrer de uma década, isto é, entre 2012 e 2022, esse segmento populacional cresceu 211%, demonstrando uma expansão que supera a da população brasileira na década de 2011 e 2021, conforme comparação com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).³⁴

31 Hall, *Da diáspora*, p. 377.

32 Marco Natalino. *Estimativa da População em situação de Rua no Brasil*, Brasília, 2022, pp. 15-16. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/11604/1/NT_Estimativa_da_Populacao_Publicacao_Preliminar.pdf. Acesso em: 12/02/2023.

33 Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/13457-populacao-em-situacao-de-rua-supera-281-4-mil-pessoas-no-brasil>. Acesso em: 12/02/2023

34 Marco Natalino. *Estimativa da População em situação de Rua no Brasil*, Brasília, 2022, p.18. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/11604/1/NT_Estimativa_da_Populacao_Publicacao_Preliminar.pdf. Acesso em: 12/02/2023.

Ademais, no Brasil, conforme assinalam Rosa e Brêtas,³⁵ é embrionária a abordagem sobre as especificidades das mulheres que sobrevivem em situação de rua. No campo acadêmico há uma defasagem de publicações sobre essa temática. De acordo com dados do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, o número de mulheres que vivem nas ruas é bem menor, se comparado ao número de homens que estão nessa situação. Sendo assim, a estimativa é de que a porcentagem de mulheres em situação de rua é de, aproximadamente, 18% no cenário nacional.³⁶ Outrossim, conforme censo e caracterização socioeconômica da população em situação de rua no município de São Paulo, o percentual de mulheres é de 13%, atingindo um número de 1.885 mulheres em um contingente de 14.478 adultos ou idosos em situação de rua.³⁷

Por conseguinte, reitero a importância do aprofundamento dessa discussão, dada a complexidade dos problemas que dizem respeito às pessoas - em especial às mulheres - que nas ruas das cidades vivem em situação de extrema vulnerabilidade. Há que se levar em conta que pesquisas dessa natureza, contribuem para dar visibilidade a pessoas que, ao se depararem com a quebra de seus laços sociais e afetivos, vivem outras sucessivas perdas como a perda do direito ao trabalho, do direito ao reconhecimento, do direito à identidade, do direito à cidade, enfim, do direito de ter direitos.

Abstract: I miei interessi scientifici si sono concentrati da tempo su un insieme di questioni concernenti la popolazione di strada nelle città brasiliane. Capire le componenti di questo gruppo sociale è stata la motivazione che mi ha spinto a intraprendere un percorso di ricerca nella città di São Paulo, in Brasile, dagli anni Settanta del secolo scorso al 2005. L'esistenza della popolazione di strada è una delle manifestazioni delle relazioni diseguali che dominano la società contempora-

35 Anderson Da Silva Rosa, Ana Cristina Passarella Brêtas, *A violência na vida de mulheres em situação de rua na cidade de São Paulo*, Brasil, Interface - Comunicação, Saúde, Educação [en linea]. 2015, 19(53), 275-285 [fecha de Consulta 20 de Abril de 2023]. ISSN: 1414-3283, disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180139468005> Acceso em: 12/02/2023

36 Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. Meta Instituto de Pesquisa de Opinião. Sumário Executivo. Pesquisa Nacional sobre a População em Situação de Rua. Brasília (DF): Meta Instituto de Pesquisa de Opinião, SAGI, 2008.

37 Prefeitura do Município de São Paulo. Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Censo e caracterização socioeconômica da população em situação de rua na municipalidade de São Paulo, 2011. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/direitos_humanos/censoeca-racteriz.pdf. Acceso em: 12/02/2022.

nea ed è necessario cogliere la struttura sociale nella quale questo gruppo si inserisce. Esso è composto anche da donne con diverse provenienze, esperienze e storie che sono l'oggetto privilegiato di questo articolo. In particolare sono qui analizzate le narrazioni di tre donne, al fine di capire alcune delle ragioni per le quali esse sono passate a vivere per le strade della città e di analizzare i significati che esse attribuiscono allo spazio urbano. Nel corso della ricerca sono state adottate procedure peculiari della storia orale e con una metodologia che supporta la partecipazione dei soggetti studiati e la costruzione collettiva della conoscenza.

Issues related to people experiencing homelessness in Brazilian cities have been the main target of my academic attention for quite a long time. An exploration of the components of such social group drove me to undergo extensive research in the city of São Paulo in the period between 1970 and 2005. The very existence of homelessness is one of the manifestations of the actual relationships in contemporary society. Therefore, when dealing with people struggling with homelessness, we must consider the social situations that create the structures a social group belongs to. This homeless group includes a contingent of women, with an exquisite diversity in their perceptions of life, experiences and stories. Women who are surviving homelessness in the city of São Paulo are in fact the main focus of this article. In particular, the life trajectories of three homeless women are observed with the purpose to enhance the comprehension of the reasons why they started to live on the streets, and analyze their perceptions of the urban space. In the course of my research, I adopted methodological procedures typical of oral history, together with a methodology which supports the participation of the subjects of study, and the collective construction of knowledge.

Keywords: Brasile, São Paulo, Donne senza casa, XX secolo; Brazil, São Paulo, Homeless Women, 20th century.

Biodata: Maria Vany de Oliveira Freitas è laureata in *Storia* e dottoressa magistrale in *Scienze Sociali* presso la Pontificia Universidade Católica de Minas-Gerais (Brasile); è dottoressa di ricerca in *Storia Sociale* presso l'Università di Brasilia. È docente nella scuola pubblica dello Stato brasiliano di Goiás e presso due centri universitari della città di Goiânia. È stata consulente metodologica del Movimento Nacional de População em Situação de Rua. Nel 2018 ha ricevuto il primo premio Ecléa Bosi della Associação Brasileira de História Oral. È iscritta alla Associação Nacional de História-ANPUH (vanyoliv@yahoo.com.br).

Maria Vany de Oliveira Freitas received a BA in *History* from the Pontifical Catholic University of Minas Gerais, PUC-MINAS, an MA in *Social Sciences* with specialization in *City Management* from PUC-MINAS, and a PhD in *Social History* from the University of Brasilia UnB. She is a high school teacher at the University Center - UNICAMBURY, in Goiânia-GO, at the University Center UNIFANAP, in Aparecida de Goiânia - GO, and in the network of state education of the State of Goiás - Brazil. She has worked as a methodological advisor to the National Movement of Homeless Population. In 2018 she received the First Ecléa Bosi Thesis Award from the Brazilian Association of Oral History. She is a member of the National Association of History - ANPUH (vanyoliv@yahoo.com.br).

MAUREEN MATTHEWS, MARGARET SIMMONS, MYRA TAIT,
LORNA A. TURNBULL

Naanaaba'amii: *In the footsteps of others*

Limes, as understood in this collection, has more than one meaning. We focus on the idea of being poised between two worlds, cultures and languages and on the transition that may facilitated the entrance into a different social and cultural condition.¹ This paper looks at the recent history of Indigenous women in western Canada using this idea in two ways: first, the idea of a shared liminal space between cultures as a potentially decolonized meeting place where equitable conversations about cultural change can take place outside of the usual asymmetries of power; second, the idea of a step across a threshold that signals a transition to new and different social space.

We highlight the scope of *limes* as an interpretive frame for women's history: women inhabiting the *limes*, and women creating new *limites*. The paper is based on conversations with Anishinaabe women, especially Annette Owen of Pauingassi (AO) and Pinay Leveque (PL) of Little Grand Rapids in northeastern Manitoba. Both women have since passed on. Their voices are joined by others from their communities. The initial conversations were conducted entirely in Anishinaabemowin (sometimes called Ojibwe), the language of the Anishinaabe people. They have been made available for this historical and anthropological examination of changing women's roles over time thanks to the work of three translators, Margaret Simmons (MS), Pat Ningewance (PN), and the late Roger Roulette (RR). The Anishinaabemowin text, wherever possible, is presented as bilingual evidence so that scholars can return to the original words to recon-

1 As indicated in the call for papers for the present issue of this journal.

sider meanings. The sensitive use of Indigenous women's stories is a hallmark of feminist anthropology. In her groundbreaking work on Athapaskan women's stories, Julie Cruikshank² observed that by attending to these stories, she came to see «the oral tradition not as “evidence” about the past but as a window on the ways the past is culturally constituted and discussed».³

The stories presented here have this quality. The women initially shared their stories in the early 1990s as part of a journalism/ethno-history project with Margaret Simmons and Jennifer Brown about women's lives and experiences in the Pauingassi and Little Grand Rapids First Nations in Manitoba on Treaty No. 5 territory.⁴ In their conversations with Margaret Simmons, the two women reflect on the past and its implications in the present, providing an opportunity to interrogate both the context and meaning of important moments in the lives of women in their communities. Such anthropological

2 Julie Cruikshank, *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990, p. 14.

3 Anthropologists have been using women's stories to support a feminist approach to anthropology for a very long time, for example in Nancy Ostreich Lurie, editor, *Mountain Wolf Woman, Sister of Crashing Thunder: The Autobiography of a Winnibago Indian*, Chicago, University of Michigan Press, 1961. This seminal book was written in response to the famous account of her brother Crashing Thunder's life by Paul Radin, *Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian*, New York, D. Appleton and Co. Publishers, 1926. Few have done as much justice to the voices of Indigenous women as has Julie Cruikshank in collaboration with Angela Sidney, Kitty Smith, and Annie Ned, *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998; and also in her prize-winning book, Julie Cruikshank, *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*, Lincoln, University of Nebraska, Press, 1990 were the product of sensitive long term community fieldwork beginning in the 1970s. She later published the brilliant *Do Glaciers Listen?*, further exploring the nature of stories and the role of women in Athapaskan society. The earliest historical scholarship on Indigenous women's histories in Western Canada was done by Sylvia Van Kirk, “*Many Tender Ties*”: *Women in Fur-trade Society, 1670-1870*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1980, and Jennifer S.H. Brown, *Strangers in Blood: Fur Trade Families in Indian Country*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1980, and Irene Spry, *From the Hunt to the Homestead*, Edmonton, University of Alberta Press, 1998. Most recently Laura Forsythe has used the same methodology in her PhD thesis about Métis women's experiences, University of Manitoba, 2022: *It Needs to be Said: Exploring the Lived Realities of the Grandmothers and Aunties of Métis Scholarship*, University of Manitoba, 2022 available at this stable URL: <https://mspace.lib.umanitoba.ca/xmlui/handle/1993/37131>

4 Maureen Matthews, Margaret Simmons, Jennifer S.H. Brown, *Tackling the Women: A. Irving Hallowell and Unfinished Conversations along the Berens River*, paper presented at the American Society for Ethnohistory, Portland, Oregon, November, 1995.

work needs a long timeframe, frequent visits based on friendship, and the open questions that Cruikshank believes are essential to effective communication. By paying attention to what the women are saying and the context in which they are saying it, the research evades the dangers posed by the «postcolonial narrative that depicts coherent, homogenous colonialism as an intractable template with predictable outcomes».⁵

The communities of Pauingassi (pop. 702) and Little Grand Rapids (pop. 1,763)⁶ are accustomed to explaining themselves to others. In the 1930s, they were visited by the American anthropologist, A. Irving Hallowell.⁷ Over ten years, he visited these communities seven times, becoming famous himself while he put the Anishinaabe of the Upper Berens on the anthropological map. Their coherent explanations of what he came to call the «Ojibwa world view» and their insightful empiricism formed the basis of Hallowell's academic work.⁸ They recently advocated for their unique cultural place in the world as partners in the three-million- hectare Pimachiowin Aki UNESCO World Heritage site, celebrated in part because their boreal forest homeland has no mines, commercial forestry, industrial structures, or roads, and the rivers flow unimpeded from their source to Lake Winnipeg. Their most important argument for recognition, however, lies in the language they speak. Pimachiowin Aki is home to about one quarter of the fluent speakers of Anishinaabemowin in the world. The fact that the people live their lives in Anishinaabemowin and experience their homeland and its stories in their language makes this beautiful place valuable to the world.⁹ As translator Roger Roulette put it, the discussions that happen in the language are transformative:

when I hear the discussions or the debates in Ojibwe I see the power of the language, its reasoning, its complexity, its depth and how it can solve a problem almost instantaneously because it is in the

5 Julie Cruikshank, *Do Glaciers Listen?: Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, Portland, University of Washington Press, 2005, p. 9.

6 Source: <https://serdc.mb.ca/communities>, accessed Feb 10, 2023.

7 A. Irving Hallowell, edited by Jennifer S. H. Brown and Susan Elaine Gray: *Contributions to Ojibwe Studies: Essays, 1934-1972*, in the series *Critical Studies in the History of Anthropology*, editors Regna Darnell and Stephen O. Murray, Lincoln, University of Nebraska Press, 2010.

8 Hallowell, *Contributions*, 2010, p. 365 and p. 535.

9 Maureen Matthews, Roger Roulette, *Minongeng, an Anishinaabe Utopia: A. I. Hallowell's Contribution to A UNESCO Anishinaabe World Heritage Landscape*, in *Utopia in the Present: Cultural Politics and Change*, edited by Claudia Gualtieri, Berlin, Peter Lang, 2018, pp. 121-140.

language that the person thinks, sees, imagines, and dreams. This is the real person speaking.¹⁰

While these communities have maintained a linguistic buffer of sorts with the protection afforded by the UNESCO designation, they are not immune to the problems that plague other Indigenous communities in northern Manitoba. We argue that careful attention to the stories about women in these communities may provide new insight into these social issues and aid in addressing the colonial legacy, which has caused them to experience disproportionate instances of family breakdown, poor health and education outcomes, excessive numbers of children in care and excessive engagement with the justice system.

First Nations People in Canada

Canada is a country created by colonialism. In 1670, Britain granted the Hudson's Bay Company (HBC) exclusive trading rights over the four-million sq.km Hudson Bay basin (approximately 40% of present day Canada). The HBC received a warm welcome from First Nations peoples who were already able traders connected to a transcontinental trade network. In exchange for furs, HBC traded European tools and materials while taking advantage of the Indigenous technologies to live and traverse Northern Canada. First Nations women played an active role in the fur trade. In addition to being indispensable to Indigenous family life, they manufactured decorative clothing that they exchanged with the HBC, and as their families welcomed these strangers, some became the influential wives and daughters of HBC traders engaged in translation and diplomacy.

In 1870, «Canada»¹¹ bought the HBC's trading area, and there after began negotiating the Numbered Treaties. These agree-

10 Roger Roulette, interview recorded by Maureen Matthews, 2003. When an interview is cited here, it was a taped radio documentary for which the interviewee gave permission to use the information in a publication, or a radio documentary. There are complete transcripts in English or Anishinaabemowin and if it is in Anishinaabemowin there is also a complete English translation. Maureen Matthews is in the process of making all the audio files, transcripts, and translations available on the web through the American Philosophical Society Library who have digitized all these interviews.

11 According to the Canadian Encyclopedia, «The HBC signed the deed of transfer surrendering its territory to the British Crown on 19 November 1869. The Crown, in turn, ceded the land to Canada. However, because of the political

ments set aside lands reserved for the exclusive use of First Nations «bands», granted annuities and equipment, protected hunting and fishing rights, and provided for schools and medicines. The leaders of Pauingassi and Little Grand are members of Treaty No. 5 made in 1875, which promised, among other things, that the Anishinaabeg would retain «the right to pursue their avocations of hunting and fishing throughout the tract surrendered».¹² They expected to share lands and resources and be part of an enduring, equal, and reciprocal relationship with mutual benefits and responsibilities. Things changed radically when Canada unilaterally imposed the Indian Act of 1876, renegeing on promises made to their treaty partners. This Act established the federal Department of Indian Affairs, giving «Indian Agents» as local managers of First Nations communities and their lands, the power to disregard existing traditions of leadership and enforce the prohibition of spiritual and religious ceremonies. In 1883, the Department established Indian Residential Schools (IRS) and forced many thousands of Indigenous children to attend. The shameful history and genocidal impact of the IRS in Canada was recently exposed to Canadians by the Indian Residential Schools Truth and Reconciliation Commission (TRC).¹³ The TRC summarized the impact of these schools saying that:

the central goals of Canada's Aboriginal policy were to eliminate Aboriginal governments, ignore Aboriginal rights, terminate the Treaties, and through a process of assimilation, cause Aboriginal peoples to cease to exist as distinct legal, social, cultural, religious, and racial entities in Canada. The establishment and operation of residential schools were the central element of this policy, which can best be described as «Cultural Genocide».¹⁴

disruption of the Red River rebellion, the transfer did not come into effect until 15 July 1870». See <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/rupert-land>. The Royal Proclamation of 1763 acknowledged First Nations. See Arthur J. Ray, *I Have Lived Here Since the World Began: An Illustrated History of Canada's Native Peoples*, Toronto, Key Porter Books, 1966, p. 362.

¹² Maureen Matthews, Jean Friesen, Roger Roulette, *Onashowaadeg Agwi'id-iiw in Nanaan Omemevisibiing: Gaa-Ganawendaagin Berens Enawendiwaadimaa Manitoba Museum/Negotiating Treaty Number Five at Berens River: The Berens Family Collection at the Manitoba Museum*, Winnipeg, Manitoba Museum, 2021, pp. 54-55.

¹³ Truth and Reconciliation Commission of Canada, *A Knock at the Door: The Essential History of Residential Schools from the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2015. See also <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1450124405592/1529106060525>. The first IRS in Manitoba, the Birtle Residential School, opened in 1888.

¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

The personal and collective social impact of this policy on First Nations peoples can hardly be overstated and the shock of learning about this brutal colonial intervention in Indigenous lives has created a narrow narrative lens through which the current social problems of First Nations peoples are perceived. The focus on Residential Schools as sites of social suffering, which they surely were, has diverted attention away from the impacts of other colonial interventions and experiences that continue to play a negative role in Indigenous lives.

This is particularly the case from the perspective of the people of Pauingassi, and Little Grand Rapids First Nations, located on the remote upper reaches of the Berens River. Until the 1940s, visiting Pauingassi and Little Grand Rapids involved a canoe voyage of about 100 kilometers, up the Berens River and over fifty-two sets of rapids, carrying a canoe and cargo over each portage. It was enough to discourage government officials from making the trek. As a result, their history does not include their children being forcibly removed to attend Indian Residential Schools.¹⁵

Their remote location also meant that they engaged relatively late in the 20th century with the Indian Affairs bureaucracies that so aggressively ordered the lives of other First Nations. Little Grand Rapids and Pauingassi only became a «band», the smallest self-governing unit under the Indian Act, in the late 1930s. For about 120 years after treaties were signed, the fur trade life, trapping in the winter, guiding tourist fishermen in the summer, and some commercial fishing in the fall, continued to provide families in the Pauingassi and Little Grand Rapids with respected work.

In the early 1980s, the economic viability of trapping waned and the process of engagement with the Indian Affairs bureaucracy accelerated. These communities, which had been resilient and independent for over 200 years, were asked to accept responsibility for devolved government roles in education, health and welfare. On the face of it, this seems like a move towards local autonomy but by the 1990s, these educational, medical, and social programs, nominally under the control of First Nations, had disrupted communities, imposing settler-colonial social values and undermining indigenous families and communities and harming their children. As Tait and

15 The First Nations communities on the east side of Lake Winnipeg, in northern Manitoba are in Treaty No. 5 territory. Their representatives attended the making of treaty Sept 20th, 1875, at Berens River 100 miles west, at the mouth of the Berens River and officially joined an adhesion to the Treaty the following year

Stefanick argue, the child welfare system is a continuing force of colonization.¹⁶

Given the overwhelmingly negative impact of IRS on those who attended, there has been a tendency to attribute the desperate fate of Indigenous children to the immediate and intergenerational impacts of IRS which contributed to Indigenous families' lack of «parenting skills». However, it is not just the impacts of IRS that have harmed children, families and communities. Canada has failed to provide culturally appropriate child welfare services in Indigenous communities and its funding model has resulted in children being unnecessarily removed from their families and communities causing «egregious harm» through ongoing «systemic racial discrimination».¹⁷ This ongoing discrimination also destroys the social fabric of Indigenous communities.¹⁸ Still, the idea that social disintegration in Indigenous communities is caused by inter-generational historical trauma initiated in IRS experiences is an explanation that resonates with survivors. Margaret Simmons, who conducted many of the interviews for this paper, is a residential school survivor. She lived in Berens River, a community on the shore of Lake Winnipeg, and like many other children from the community, was forced to go to the Birtle residential school¹⁹ when she was thirteen.

MS - You always hear people say that native women are not good parents, or that native people are not good parents. I think that to be a good parent you need a good model, and our models were taken away from us.

I was thirteen years old [when I went to residential school]. Before you're thirteen you're considered a girl so when I became a young woman at age thirteen, I didn't have a mother or a grandmother to teach me things like parenting skills. You need that. Home making

16 Myra Tait and Lorna Stefanick, *Crisis in Care: Structural Poverty, Colonization and Child Apprehensions in Canada* (forthcoming). See also *First Nations Child and Family Caring Society of Canada v Canada* (AG) 2016 CHRT 2.

17 *First Nations Child and Family Caring Society of Canada v Canada* (AG) 2019 CHRT 39 at para 149.

18 *First Nations Child and Family Caring Society of Canada v Canada* (AG) 2019 CHRT 39 at para 193.

19 On the east side of Lake Winnipeg, starting in the early 1900s, children from the communities that bordered the lake were sent to residential schools. Margaret Simmons, one of the contributors to this article, attended elementary school in her community, but was sent for secondary schooling to Birtle IRS, almost 600 km away, for up to ten months at a time (MS Pers. Comm. 1995)

skills, you need that.... That was lacking in our upbringing [because of being at boarding school]. And you see that today.²⁰

However, a history of destructive incarceration in IRS does not explain why there is social destruction in communities like Pauingassi and Little Grand Rapids. Researchers have found that First Nations children throughout the province have poorer health outcomes (premature birth, low birthweight, higher incidence of mental and physical health issues and shorter life expectancy) than the rest of the population of the province.²¹ The problems of drug abuse, children in care, failure in school, and overrepresentation in the justice system are ubiquitous in Northern Indigenous communities even though community histories are very different, so it is interesting to look at what has happened in Pauingassi and Little Grand Rapids where the explanation involving Residential school destroying parenting skills does not apply.

In contrast to the communities on the lakeshore, there were very few IRS students from Little Grand Rapids and none from Pauingassi.²² Because the children were not taken away, the communities had a very different history than others in Treaty 5 territory and, for a while, they also had quite different outcomes. When the American anthropologist A. Irving Hallowell visited Little Grand Rapids and Pauingassi throughout the 1930s, he found a group of Anishinaabe people who were still practicing their ceremonies unmolested by the Canadian authorities and relatively uninfluenced by Christian missionaries.²³ The laws against conducting ceremonies that were brutally enforced elsewhere to the end of the first half of the 20th century were unknown to them. Although there were a few missions to the area, the first Christian missionary to have any influence in Pauingassi, the Mennonite schoolteacher, Henry Neufeld, didn't arrive in the

20 Margaret Simmons interview recorded by Matthews, 1995.

21 Our Children, Our Future: http://mchp-appserv.cpe.umanitoba.ca/deliverable.php?referencePaperID=88226&_gl=1*pxh748*_ga*ODQ4NDk3NT-g3LjE1NzYzNzE2MjQ*_ga_5KL2MD48DQ*MTY3NzY4ODUwMC42LjEuMTY3NzY4ODUzNy4yMy4wLjA

22 They had no school at all until 1956 when they invited a Mennonite school teacher from Little Grand Rapids to come and set one up. Henry Neufeld conducted classes in Anishinaabemowin for seven years and even after the teachers began to teach English, the school had relatively little impact on language and culture in either community.

23 Hallowell, *Contributions*, 2010. See also A. Irving Hallowell, *The Ojibwa of the Berens River, Manitoba: Ethnography into History*, edited with a preface and afterword by Jennifer S. H. Brown, in *Case studies in Cultural Anthropology*, general editors George and Louise Spindler, New York, Harcourt Brace College Publishers, 1992.

community until 1956 and came as a teacher at their invitation. He and his family became fluent Anishinaabemowin speakers and their continuing support of the language, along with their sincere engagement with the people for over 50 years, meant that language fluency in Pauingassi was preserved and with it, a vibrant Anishinaabe worldview. In 1992, when MM first went to Pauingassi, Christianity among the Elders in the community appeared to be an addition to an otherwise fully functioning Anishinaabe ontology. If someone said they were a Christian, they were signaling a heartfelt rejection of alcohol consumption,²⁴ while still being completely willing to explain the nature of Thunderbird power and the gifts of the Memegwesiwag.²⁵

In interviews from the 1990s,²⁶ concern about the social impact of settler-colonial interventions became evident and Elders in the community reflected on the causes and possible solutions of the social changes they were beginning to see. They knew alcohol was very disruptive and almost every Elder spoke about this, but we will focus here on some stories told by women that hint at other ways their world was being plucked apart by the intrusions of professionals serving the colonial education and medical systems.

We come back to the idea of limes here - the liminal space, a doorway between cultures, a place into which we step while trying to discover the meanings of each other's lives. It becomes a generative space when the people we wish to understand are willing to step into that space too and participate in friendly interrogation of other ways of seeing, feeling, and experiencing the world. The conversations that follow, between Margaret and Annette and the other Elders, reveal the thoughts and experiences of women in remote communities, growing up in an Anishinaabe way and registering the impact of colonizing culture. They are aware of the significance of these encounters in their own lives and see how these seemingly small changes are altering the pattern of life in their community. By offering their

24 <https://www.ictinc.ca/blog/first-nations-prohibition-of-alcohol>

25 Maureen Matthews, *Naamiwan's Drum: Anishinaabe and Anthropological Perspectives in a Contested Cross-Border Repatriation*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, pp. 200-201.

26 These interviews were conducted with permission from the interviewees for the purpose of making broadcast radio documentaries. Seven documentaries, two of which were produced entirely in Anishinaabemowin, have been aired in the community as part of a journalistic/anthropological engagement that has spanned more than 30 years starting in 1992. The original tapes have been digitized, transcripts and translations prepared for many, and where possible the tapes and translations have been shared with the family.

thoughtful comments, they are opening the door to a critical conversation about the future, well aware that they are on the threshold of new way of living.

Women's Worlds

Until very recently, among Anishinaabe who lived on the north-east side of Lake Winnipeg, men and women were governed by different rules. Marie Françoise Guédon writes about learning «general principles of conduct» for women²⁷ or what Hallowell simply called the «Rules about Women».²⁸ These rules about women seemed to be broadly shared across northern peoples in the past and some of the examples given by Guédon were also expected behavior in Pauingassi. One of them has to do with women moving carefully in the world, walking a narrow path, and not stepping over anything belonging to men or boys.²⁹ This same rule was at one time very carefully observed in Pauingassi. Margaret and Annette both were aware of the protocol:

AO - That's what was taught to me too. My mother used to tell me to be careful with my older brothers' things, their hats. Don't step over them. But I wasn't told why. That's all she used to tell me. «I just wonder why she said that», I thought. «I wonder what will happen to the man if he is stepped over».

Even his tools could not be stepped over. And she also told us, this is what was taught to us, while a woman is sick, when she has «bear cubs», I'll say, she is not to touch her husband's, her older brother's, or any men's belongings or tools.

MS - ... his nets, axe, rabbit snares. His gun. Is this what was done to you too?

AO - That's what they said. That's because a man would not be able to kill anything **if his power was cancelled out by a woman**. That's what they said, his power would be cancelled out.

27 Marie Françoise Guédon, *Dene Ways and the Ethnographer's Culture*, in David Young, Jean-Guy Goulet (eds), *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, Toronto, Broadview Press, 1994, pp. 39-70.

28 A. Irving Hallowell, *Notes about Religious Purity*, in Hallowell papers, American Philosophical Society Archives, n/d. See also Robert Brightman, *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationship*, Regina, Canadian Plains Research Center, University of Regina, 2002.

29 Guédon, *Dene ways*, p. 42.

Including his belongings/tools. He would not be able to kill an animal if a woman cancelled out his power.³⁰

AO – Amii geniin gaa-izhi-gikino'amaagoowaan. Nimaamaa ko manaajitaaw gisayeyag a'iin odaya'iimixwaan odaanikwaanixwaan. Gego baazhidawaaken. Gaawiin dash nin-gii-onji- wiindamaagosii wegonen onji. Amii eta ko gaa-izhid. Amii eta ska wegonen gaa-gii-onji-ikidod, nin-gii-inendam. Amanjige-izhised awe inini sa baazhida'ond.

Booshke odaabajitaawin inini ji-baazhida'igaadenig. Ya'ii aaniish miinawaa nin-gii-igonaan, amii gaa-izhi-gikino'amaagooyin ono amii megwaa ikwe e-aakozid e-makoosiwid nin-ga-ikid, egaa ji-zaaminang onaabeman gemaa osayeya, ininiwag odaabajitaawiniwaa'.

MS - ...shkeasabii', waagaakwad, waaboozo-nagwaagwan. Amii iwe izhi-gegoon baashkizigan. Amii na gegiin gaa-doodaagooyin?'

*AO - Amii gosha gaa-ikidowaad. Gaawiin aaniish awiya o-daa-gii-nitoosiin geegoon **gaakani'aapan ininiwan**. Gaakani'aapan ininiwan gii-ikidowag. Odaabajitaawining Gaawiin win aya'aawishan o-daa-gii-nisaasiin naabe gaakani'igopan ikweewan.³¹*

This rule about the conduct of women had broad social consequences. If the rule was broken, the men in the family were affected. Margaret translated a conversation with her friend Pinay from Little Grand Rapids who had much the same explanation. In the old days, the young women were confined to a small tipi, a *piikogaan*, when menstruation began:

When a young woman has her first period, her first menstrual cycle, Pinay says, if you touch hair your hair it won't grow. And if you remember, Annette was talking about when the mother or the grandmother put the young woman in the *piikogaan* for her first period, she said they would braid her hair just so that that young girl wouldn't touch her hair.

And if the girl happened to look at a young man during that time – then that man won't be able to do anything. He'll lose his strength. Won't be able to hunt. Won't be able to fish and things like that

30 This unruly power seems to be associated with the onset of menses and is not something that either the woman or anyone else can control. It was treated as a frank danger but could be effectively managed by observing proper protocols.

31 Annette Owen, interview recorded by Matthews, 1995, translated by Patricia Ningewance, 2015.

for survival, so that's where that word: *jī-gaakani'aadininiwan*. – she would cancel out a man's power.

She'll spoil his strength. He'll become very weak. He won't get sick, but he'll get weak muscles and so on and of course if you become weak, you're not going to have the stamina to be able to hunt and trap and travel great distances to support your family. So, they were very careful about that. And that's probably why they kept that young girl in a separate dwelling so that she would not accidentally look at men.³²

In this conversation, Margaret was struck by the words «*jī-gaakani'aadininiwan*, that a man should be made useless and ineffectual» <because of being seen by a girl. The protocol was vigorously enforced because the consequences did not fall on the girl but on the community as a whole. When Annette's daughter had her first period, she was kept home alone in a room and although there was no little tipi for her, the rules were observed. Annette said that in later years, the schools started to insist that the girls must go to school even when they had their first period. As she frames it, the mothers might have worried for their daughters, but they despaired for their sons. With the girls at school, the boys' lives would inevitably be altered for the worse. An energetic young man who was a good hunter was a huge asset to the community and fed many families. The missionary Luther Schuetze³³ who was in Little Grand Rapids in the 1950s spoke about such a young man:

Maamaan was perhaps the most successful hunter I ever knew, and the most open-hearted at giving...Maamaan...would dream, and the Good Spirit would tell him where the moose were. Within a day or so he would return with a canoe load of meat to which everyone was welcome.³⁴

In the view of these women, it is not that the parents lacked skills, what they lacked was the conviction that they could guide their boys. The practice of sequestering girls ended with the arrival of local schools and community-based nurses. Margaret remembered how this also affected her relationship with her mother. She said the

32 Margaret Simmons, translating and discussing an Anishinaabemow in interview with Pinay (Rita) Keeper, recording Matthews 1995.

33 Luther Schuetze, *Mission to Little Grand Rapids: Life with the Anishinaabe 1927 - 1938*, Vancouver, Creative Connections Publishing, 2001.

34 *Ibidem*, p. 162.

Indian Health Services nurses told her about the changes that were coming before her mother had a chance:

All of a sudden, they called us. Oh, I think I was probably in grade 6, grade 7, they called all the young girls over to the nursing station and they showed us films and slide strips of women's cycles and how to do cleanliness. So, when I went home, my mom asked me why we were called, and I told her. So, I think after that she never felt obligated to tell me - so that part of our relationship was missing. Maybe she was in the process of explaining to me and you know, but somebody else took that role. It was taken away from her.³⁵

These lost opportunities to pass on the protocols that keep one's children safe are experienced as a form of grief. The children are endangered, and parents are powerless to act. To understand the significance to the parent of failing to warn a child, it may be helpful to look at this idea from a broader Anishinaabe perspective. In Anishinaabe explanations of events, there is no concept comparable to the English idea of luck.³⁶ The Anishinaabe speakers we talked to in Pauingassi in the 1990s didn't believe in luck nor did they believe in coincidences. Everything happened for a reason and had a purpose. One's life is more or less ordered at birth.³⁷ The number of children one will have and the length of one's life is predetermined. Anishinaabe people value the right to live the life that was intended for them. The agency and autonomy of the person is prized, and their ideal is that they will be able to make the choices they were intended to make for themselves: that they control their own volition. There is also a belief that lives can be derailed by a very powerful medicine man or by someone using bad medicine who wishes to influence them, or they can inadvertently make a mistake and offend someone powerful. But there is no word for plain dumb luck. There are three Anishinaabe words that refer to these ideas and might be translated as luck but that is not what they are really about:

Baakinaage – he/she wins by their skill or by being clever - not really «luck» because it refers to an outcome that was predestined or already their fate -

35 Margaret Simmons interview recorded by Matthews, 1995.

36 Matthews, *Naamiwan's Drum*, 2016, p. 216.

37 *Ibidem*, p. 257.

Mamige – he/she wins because they have help - somebody, a powerful medicine man or spirit helper allows him to win -

Masagozi – this is often glossed as bad luck, but it really means that the person is jinxed by someone who is against him/her.³⁸

There is also this correlative, the firm belief that there are people who will try to knock you off your intended path in life. Women are especially at risk of being caught by love magic. Love magic is like hunting magic – it is bad medicine. Hunting medicine makes the moose foolish. You will succeed in killing a moose because the medicine makes the moose foolish, one has interfered with his life as it was meant to be. Hunting medicine is only used when the need is

extreme because it takes a long time or a large effort to restore one's relationship with the spirit of the moose after having done such a thing. Love medicine is bad because it is interfering with the life of another person so that he/she does not live the life they are meant to live, a good life, *baataa'idizowin*. Love medicine involves what anthropologists call sympathetic magic. One acquires something of that other person and uses it against them:

MM So were women fearful about that?

MS Oh yea. [My former partner] was very worried. When I was travelling, he would always tell me to be very careful, «tie your hair back and be careful you don't leave any stray hairs and don't let anybody touch your hair. Don't let anybody pick hair off your clothes if you happen to have a stray hair». One time, I forget where we went, but he said, «Oh you and Maureen! Your hair! Do something with it! It was always just hanging!» I've got mine tied back now. He was very annoyed.

MM What was he afraid of?

MS Somebody would put my hair into, let's say, love medicine - they call it medicine, not everybody has it, but he was afraid that that person might use it on me and that I would leave him and go to this other man.³⁹

Anishinaabe women, in old photos, often have their hair tied in a scarf and they have lots of hair pins. Those women are ensuring their autonomy. They are not giving anyone the opportunity to influence their lives. Margaret's mother had rules about this too:

38 Roger Roulette, Pers. Comm. 2010.

39 Margaret Simmons interview recorded by Matthews, 1995.

MS Yea, you couldn't leave stray hairs laying around. If you combed your hair, you stood and combed your hair in one spot, you didn't walk around and brush your hair.

MM And when she cut your hair, what would your mother do?

MS She would twirl it and put it into a little ball and then go throw it in the fire and burn it because she was afraid that somebody was going to find that piece of hair, take it with them, and put it in their medicine bag to be used as love medicine and this was taught to us.⁴⁰

Protecting oneself from love medicine puts the onus on women to be vigilant and police their behavior, messages that are hard for parents to sustain in the more permissive world in which we now live. Parents watch their daughters flaunt these rules and worry. The conflict in values

undermines the rationale that enables active Anishinaabe parenting and prevents passing on ideas about autonomy and self-reliance to young women.⁴¹

Anishinaabe stories, legends, and everyday expressions all lend understanding to these rules of conduct for women. These ideas are still active in Pauingassi. It might take the form of a gentle rebuke. If one is going to do something that the old people think is a bit risky, an old lady would say, «You have children», suggesting the consequences will come back, either to oneself, one's family, or to the community if one makes a mistake.

One of the Pauingassi Elders that Roger Roulette knew well, Charlie George Owen (CGO), who is known in the community as Omishoosh, told a story about a woman who made a mistake with a rabbit:

So, a woman in his community (Anaak, Mary Anne Keeper) was affected by this phenomenon as I call it. The old woman was very uncomfortable. On her head and on her back, she was very cold and sore, especially on her head. And I guess she called on Charlie George.

«She shouldn't have been sick», he says. «They'd pray for her for a while, and she'd be well for just for a little while and then the condition would return. That's what she told me», he said.

40 *Ibidem.*

41 This experience is also shared by immigrant families. See: Vappu Tyyskä, *Parents and Teens in Immigrant Families. Cultural Influences and Material Pressures*, Montreal, Canadian Diversity/Diversité canadienne, 2008. For immigrant families this conflict originates from coming to Canada whereas for First Nations families, these troubles came to them.

Although she went to the doctor, she couldn't find out what was wrong with her, he said.

«She shouldn't have been sick», he said to her. There was nothing to indicate that there was some sort of sickness that she may have had.

He said, «I started thinking about her. What kind of illness would have caused that kind of distress on her and I started to sort of envision something. I had a strong recollection of a rabbit».

«I told my [wife]», he said, «to go and see the old woman and see how she's doing». I told her I had a dream of rabbits piled up and they both agreed that that was the cause of her condition. She did something to a rabbit.

When she was a girl, she apparently caused offense to a rabbit. She had skinned a live rabbit. She peeled the head and up towards the back of the rabbit and then let it go while it was still alive. You see the rabbit is very vindictive and a vengeful spirit and this is why the condition is so severe.

Again, his wife went over to see the old woman and the old woman had spoken to her. «I have lost what was wrong with me. I have utmost respect for you and appreciate you».

Because now there was nothing wrong with her. It went away because she realized what protocol she had broken and now nothing's wrong with her today because she had taken care of it. Charlie George says, «that was the reason why, because I had understood that», he said. «It was the rabbit that was responsible for her condition».

He uses the word *baataadizoo* which means self-inflicted illness. At the end, Charlie George says, «I'm not the only one that's aware of this. Our ancestors were aware of this». And what did he mean by looking after it? First of all, one has to understand the mistake and the other thing is to appease the offended spirit in this case, the spirit of the rabbit, by having a feast. So that's how they would do it.⁴²

The healing process described here by Roger Roulette involves bringing a problem to a medicine man with the interpretive ability to think through the affliction. One must tell him every mistake that might be relevant - although typically he can guess and is just waiting for the truth. Having identified an error, a prescription might be

42 Charlie George Owen interview recorded by Roger Roulette and Maureen Matthews, 1994.

suggested: a ceremony, a feast, a prayer, or some observance that the patient alone will know about. And there will be a warning that reinforces the understanding that the spirit beings are watching.

Charlie George was modest about his role, but this was a formidable gift, and he was highly respected in the community for helping others in this way. This kind of story reinforces complex rules about behavior that are meant to be preventive, so friends and family won't be afflicted, or they will quickly understand the mistake they have made. When he told us this story, Charlie George and the other Elders in the community still talked about the spiritual world in terms that Hallowell would have instantly recognized. Sixty-five years later, and they were still formulating those ideas solely in Anishinaabemowin and in this story, Anishinaabe healing practices have a better outcome than «the Doctor». But as contemporary medicine gradually came to these remote communities, the idea that medical effectiveness required a sometimes-uncomfortable confession to a strict Elder was replaced by a growing realization that one could also get well after a quick visit to the nurse who had penicillin and would give it without judgement. This is how wisdom and Indigenous technical knowledge are lost in First Nations communities.

The knowledge of very effective Indigenous herbal remedies and salves was endangered in this way. This crucial medical knowledge was and, in many places still is, considered the special province of semi-human spirit entities with seemingly magic powers, the *Memegwesiwag*. The *Memegwesiwag* are not well known outside of these northern communities in large part because there is no English word for them.⁴³ Almost every northern community has a nearby cliff where *Memegwesiwag* live. If they don't live there any more it is because they find the hubbub of modern life disruptive, but they stay near enough to help humans. Their kindness is legendary. They are short, about three feet high, have long hair and small noses, and paddle about on lakes and rivers in the evening in canoes of thinly carved stone. They are known as the great experts on stone and are credited with teaching the Anishinaabe how to make arrowheads and stone tools. They are happy to help the Anishinaabe but not particularly trustful of non-indigenous people. If you are blessed with the offer to visit

43 Maureen Matthews, CBC Radio Documentary transcript, on *Ideas*, aired November 2007. *Memegwesiwag*. See also Maureen Matthews, Roger Roulette, Rand Valentine, *Anishinaabemowin: The Language of Pimachiowin Aki*, a Background Research Paper for the Pimachiowin Aki UNESCO World Heritage site proposal, 2010.

them, an experience spoken of as a dream, they will teach you how to heal with herbal medicines. Most old Anishinaabe herbalists, who are typically women, would credit *Memegwesiwag* with giving them the knowledge of the plants and the recipes for medicines for specific ailments and sometimes even the medicines themselves.

About halfway between Pauingassi and Little Grand Rapids, there is a steep rock wall on an island in Family Lake, as Elder David Owen of Pauingassi explained:

In Pauingassi they call it Spirit Island, *Manidoominis*, this was a place where one [*memengwesi*] was seen. This is what one old man (*Twaamad*) said at the shore to his wife. He apparently said to his wife, «I'm going to go on a visit». He was visiting those very ones.

When he boarded [his canoe], his wife didn't see where he had gone. Looking around, suddenly she noticed him paddling by, turning towards Spirit Island. Near the face of the cliff, he disappeared. He was visiting the *memengweshiwag!* Amazing! This is the type of story they told of them.

He [*memengwesi*] was often seen by the living [*Anishinaabeg*]. He also often spoke to the living. It was also said he used to give medicine. The kind they call Anishinaabe medicine. This was when he [*memengwesi*] healed the living. They had many stories about these kinds of things.

Ishkeiya'ing Obaawingaashüing, Manidoominis gaa-idamowaad. Mii aaniish imaa miinawaa gaa-gü-izhi-waabamaagobanen-, gaa-gü-izhi-ikidogobanen bezhig akivenzi imaa nüwanaanig wüwan iya'aa Twaamad. Ayi'ü akawe nga-mawadishüwe odigoo' ünzan, odinaan. Müwan ini wüwan. Müwa' inüwenüwa' e-gü-mawadisaad.

Mü e-ani-boozid, mü gaawen ogü-waabamigosiin aandi gaa-ani-izhaad mü ini wüwan. Ingodin ünzan ayinaabid wedi mishawagaam gaa-gü-waabamaad e-made-bimakizhüwenid. Mü wedi gwekiwan manidoominising Mü imaa gaa-izhi-aasamaabikaanig, mü imaa apan. E-gü- mawadisaad memengweshüwa'! Maamakaaj! Mü üwe gaa-inaajimin jo'o dinoowikaan.

Ogü-nitaa-waabamigoon gaye bemaadiziniij. Gaye ogü-nitaa-ganoonaa' bemaadiziniij. Üwe gaye gü-nitaa-mügiwe mashkiki ogü-inaawaan. Mü orwe Anishinaabe mashkiki gaa-idamowaad. E-gü- nanaandawi'aad bemaadiziniij. Nübiwa gegoon ogü-ayinaajimaawaan müwan o' dinoowikaanan.⁴⁴

44 David Owen interview recorded by Margaret Simmons and Maureen Matthews, transcribed and translated by Roger Roulette, 2006.

One of the things that Anishinaabe people learn in encounters with the *Memegwesiwag* is the protocol for collecting medicines. Charlie George Owen explained that it is necessary to give thanks appropriately:

RR: Do you remember what they used to say when they acquired medicine when they went into the bush?

CGO: They used to say this, «Whatever type of help for life is provided, this is what I hope», they'd say. Some even sang there. They would speak of the divine gift they'd be given.

But they used tobacco before they took anything. If they were going to take some medicine, they'd first make a prayer with a pipe. They would first talk while rotating a pipe with the tobacco. That was the only way I'd go retrieve medicine.

I still maintain this. This is why I'm happy that you've come to ask me about this. As you know, these are not my words. It's the old Anishinaabeg's work. Their work was apparent. This is what I'm telling you. Do you fully understand?

RR: Ah, definitely. I understand everything. My late father did the same thing.

RR: *Giminjimendaan na ako aaniin gaa-ikidowaad apii odaapinamowaad mashkiki noopimiing izhaawaad?*

CGO: *Gii-ikidowagwiino'o, 'wegonen isa gaa-dinoowango'owe ji-ondinamaan bimaadizixwin mii-sa 'owe begosenimoyaan,' gii-ikidowag Abooshke aanind gii-nigamowag i'ima. Mii akawe gii-inootamowaad gegoon ji-miinigoowizi-waad ina.*

Asemaan idash ogii-aabaji'aawaan e-gii-abiwaad dabwaa odaapinamowaad 'owe gegoon. Mashkiki gaa-wii-odaapinamowaad akawe gii-inaakonigewag. Akawe gii-gaagugidowag e-gii- gizhibaaayaakonaawaad asemaan ono opwaa-ganan. Mii 'uwe eta gaa-izhi-aawadoowaan mashkiki na.

Mii 'owe geyaabi gaa-ganawendamaan. Mii 'owe gaa-onji-minwendamaan e-gii-bi-gagwejiimiyeg gegoon. Gaawiin aaniish niin 'owe ndikidowin. Wiinawaa ndinigoog gete- anishinaabeg odanokiiwiniwaa, mii gaa-bimi-izhinaagwaninig ina. Amii 'owe gidizhi- wiindamooninim o'owe. Weweni gimisidotaan?

RR: *Ah, miinange. Gakina gegoon inisidotaan. Geniin mbaabaayiban, nde-deyiban mii gewiin gaa-izhichiged.*⁴⁵

45 Charlie George Owen (Omishoosh), interview recoded by Roger Roulette and Maureen Matthews, 1994.

Until Western nurses and doctors arrived in these communities, the *Memegwesiwag* were thought to be the primary source of this practical medical knowledge. The Anishinaabe herbalists were the experts on fevers, burns, and rashes. Many people still acknowledge the *Memegwesiwag* as teachers, but this understanding is fragile and depends almost entirely on an Anishinaabemowin cultural context. Like the practice described above, where Charlie George was consulted and possible causes canvased, this understanding survives only as long as the language survives. And medical talk is all English now.

The ubiquity and efficacy of modern medicines and the power relationship that is established by the authority of the nursing station and «the Doctor», undermines not just faith in Anishinaabe healing technologies but also the idea that people can learn something useful in the bush, that it is situational knowledge. They may be healed by penicillin, but they will come away with what one might call an ontological impairment, a flickering doubt about whether what they once believed is in fact true. This colonial process happens little by little, sapping belief and removing the authority of storytellers and Elders in the community. Their stories seem more and more remote from experience. The Elders' stories, which contain vivid warnings about mistakes and explain encounters with the *Memegwesiwag*, were formerly told as families traveled on the rivers and lakes. The landscape acts as a mnemonic, a prompt for teaching. Because people are not living in the bush and travelling as they once did, regularly passing the places where encounters with the *Memegwesiwag* happen, the narrative thread is lost. Margaret reflected about this in a conversation about the *Memegwesiwag* with her uncle Alan Bittern:

It's a different life than it used to be. No one goes to the trap lines now. Nobody goes to the bush. Nobody travels around. Hunting is very rare. These old people were travelling around, living off the land on their trap lines out on the rivers and lakes, and obviously they lived among these little men, the *Memegwesiwag*. Alan makes a very strong point here. You don't find people telling these stories anymore because they don't live that life and they're not out there, they're not meeting them.⁴⁶

Women who were midwives and herbal healers were among the first to be co-opted into the new medical model – they were hired as

⁴⁶ Alan Bittern interview recorded by Margaret Simmons and Maureen Matthews, 2006.

Community Health workers and charged with translating medical questions and recommendations into Anishinaabemowin. They were invited to use their own prestige as known healers in the community to extend the reach of modern medicine which has historically trivialized their traditional knowledge. But in Pauingassi and Little Grand, the greatest harm came with the arrival of local child welfare services. By 2000, an indigenous social worker had moved to Pauingassi. By 2009, 80 percent of the children in Pauingassi were in care, seized and removed from the community on the pretext of saving them, to live in hotel rooms in Winnipeg.⁴⁷

The children in Pauingassi were apprehended because their families were judged by colonial standards as incapable of safely parenting, undermining and denying the community's capacity to care for their own children.⁴⁸ There are two broad reasons for taking children into care, abuse and neglect. Fewer than 10 percent of Indigenous children are apprehended because of abuse, but more than half are apprehended because of neglect, including inadequate housing (which is not under the control of the parents on reserves with overcrowded housing situations) or poverty (also not under the parent's control).⁴⁹ Being taken into care is highly detrimental to the child.⁵⁰ and of children in care in the province, 90 percent are Indigenous. Indigenous children involved in the child welfare system fare poorly compared with Indigenous children who are not. They are over five times more likely to be charged with a crime than those who had never had any contact with child welfare systems.⁵¹ Only 33 percent of them complete high school as compared with 89 percent of other Manitoba children⁵² and are thus more likely to wind up in jail

47 CBC Radio News 07/03/09 cited in Matthews, *Naamiwan's Drum*, 2016, p. 147.

48 First Nations Child and Family Caring Society of Canada v Canada (AG), 2019 CHRT 39 at para 193.

49 Nico Trocmé, Bruce MacLaurin, Barbara Fallon, Della Knoke, Lisa Pitman, Megan McCormack, *Mesumimk Wasatek: Catching a Drop of Light: Understanding the Overrepresentation of First Nations Children in Canada's Child Welfare System: An Analysis of the Canadian Incidence Study of Reported Child Abuse and Neglect (CIS-2003)*, Toronto, Centre of Excellence for Child Welfare, 2006.

50 The consequences of this pattern of social disruption among First Nations in Manitoba has been documented using the Manitoba Population Data Repository, a cross institutional database that enables scholars to compare and analyze health and social outcomes for Indigenous people in the province.

51 Cross-Over Kids: http://mchp-appserv.cpe.umanitoba.ca/reference/MCHP_JustCare_Report_web.pdf

52 The Educational Outcomes of Children in Care in Manitoba: http://mchp-appserv.cpe.umanitoba.ca/reference/CIC_report_web.pdf. See also Tait

than complete high school. These negative outcomes are examples of «path dependency»,⁵³ whereby government policies establish narrow choices for vulnerable families, and rather than addressing root causes create institutional traps which deny personal agency.

As a conclusion

The women we have talked to think that there is a better way, and it will be found by Indigenous women, who have the wisdom to see the value in old ideas and the potential in the new. The stories of Margaret, Annette, Anaak, and Pinay offer both a narrative and a comparative perspective on Indigenous women in motion, following in the footsteps of others and taking lessons learned to venture on new paths and trajectories. Margaret holds a Master's degree in education, has been a very successful teacher, principal, and education manager, and was the head of an economically self-sufficient household of four children for most of her adult life. In this she is typical.⁵⁴ The scope of women's responsibilities, glimpsed in Hollowell's work and in our interview here shows that women were caring for children, feeding and clothing the family, and making the many items necessary for life in the bush or beautiful enough to sell to support the family. Those competencies mapped well over the kinds of jobs and careers available in the 20th century both in remote communities and in the city, as child carers, teachers, nurses, and artists. Men's competencies, hunting and survival skills and the managing of relationships with the *bawaaganag*, the dream spirits that facilitate hunting and all else in the bush, were undermined by welfare, schools, and the collapse of the fur trade economy. The fact that Indigenous women in Manitoba are likely to be single parents supporting families is a symptom of this disparity but nevertheless, women's responsibilities rest on an understanding that they are still doing the work of a traditional Anishinaabekwe (Anishinaabe woman).

and Stafanick, *Crisis in Care*, and Myra Tait and Lorna Stefanick, *Substructural Racism and Sexism in Settler Societies: Families at the Confluence of Colonialism and Neoliberalism* (forthcoming).

⁵³ James Mahoney, Daniel Schensul [2006-03-16], *Historical Context and Path Dependence*, Oxford, Oxford University Press, pp. 454-471. doi:10.1093/oxford-hb/9780199270439.003.0024.

⁵⁴ Twenty nine percent of Indigenous children under the age of 5 live in female led single parent households. Statistics Canada (2017) Census in Brief: Diverse family characteristics of Aboriginal children aged 0 to 4 <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016020/98-200-x2016020-eng.cfm>

In 1993/4, Margaret and MM worked together on two documentaries about Anishinaabe ideas about Thunderbirds, *Binesiwag*, the giant birds responsible for storms and lightning who will help you in life but whom you must acknowledge when they visit. Her thoughtful remarks sum up her way of holding her traditional knowledge, while incorporating the new world brought by teachers, nurses and others:

Last summer was the first time that I did not think of the scientific world. Last summer was the first time that I was not afraid of lightning because I knew the meaning of them, and I knew how to respect them and I knew what to do.

There was a horrible storm, last summer at the beach. The power even went out. And my poor grandchildren were petrified; they were screaming and yelling. It was bright, pink, orange, green, that sort of storm. The whole cloud and lightning all over the place; loud crashes and everybody started to have fear. And I went to the window, opened the window, without thinking scientifically. You are not supposed to do that. But I went to the window and they said, «Mom, what are you doing?»

I said, «Well you guys we didn't offer tobacco to our grandfather's», I says, «that's what they want». I said. «They'll leave us once we give our respects to them and give them tobacco». I said, «I'm going to share my cigarettes with them and I'm going to leave tobacco here». And I said that they will go past, we'll hear them rolling by.

So, I proceeded to do that. Not once did I think about the scientific explanation of hot and cold air...

MM – Did it work?

MS – Yes. I think they boomed loudly once, then you could hear them going by and the lights came back on. My culture took over. Yes. It is what I believe, not what I was taught in school, but what I believe. You see I guess it has made me a stronger person. I can walk on both sides of the street now.⁵⁵

55 Margaret Simmons interview recorded by Matthews, 1995.

Abstract: Questo saggio crea una conversazione tra le storie di vita delle donne anishinaabe e un ampio database della provincia canadese del Manitoba, soffermandosi sulle relazioni fra reddito, istruzione e condizioni di salute, come pure sui rapporti con i servizi sociali e le istituzioni che amministrano legge e giustizia. Si guarda ai ruoli rivestiti dalle donne nell'affrontare, a partire da metà Novecento, la transizione da uno stile di vita legato all'agricoltura e al commercio delle pelli, verso posizioni di capofamiglia nel Manitoba contemporaneo. Le storie e i dati offrono una narrazione e, insieme, una prospettiva comparata sulle donne indigene viste in movimento, sulle tracce di altre e di altri, ad avventurarsi su nuovi sentieri e traiettorie inedite. Il concetto di *limes* apre una via utile per discutere le transizioni storiche e quelle odierne, e per indagare come le donne abbiano risposto alle occasioni emerse nel quadro di un contesto politico coloniale e sovente oppressivo. Dal punto di vista metodologico, si è attuata una co-creazione fra studiose anishinaabe e studiose di ceppo coloniale. Il metodo è stato applicato entro uno spazio biculturale ove idee configurate ed espresse in anishinaabemowin (cioè nella lingua degli anishinaabe) vengono presentate nella lingua e formano la base dell'interpretazione. Così il saggio esplora il concetto di una collocazione fra due mondi e fra due o più culture e lingue, ma elabora delle risposte alla condizione di transizione usando i termini delle donne anishinaabe.

This paper brings the stories of Anishinaabe women's lives into conversation with a remarkably comprehensive Manitoba database that looks at the relationships between income, education, and health status, as well as engagement with social services, justice, and law enforcement institutions in the province. It considers the roles of women in navigating a transition from a rural/fur trade lifestyle in the mid-20th century to roles as heads of households in contemporary Manitoba. The stories and data offer both a narrative and a comparative perspective on Indigenous women in motion, following in the footsteps of others and taking lessons learned to venture on new paths and trajectories. *Limes* seems to be a useful way of talking about historical and contemporary transitions and exploring the way that women respond to opportunities that emerge within a colonial and often oppressive political environment. The approach taken here is one of co-creation between Anishinaabe women scholars and settler scholars. It is also undertaken in a bicultural space, where ideas formed and articulated in Anishinaabemowin (the Anishinaabe language) are presented in the language and form the bedrock of interpretation. In this way the paper explores the idea of being poised between two worlds or two or more cultures and languages and formulates responses to the condition of transition in Anishinaabe women's terms.

Keywords: Anishinaabe della provincia del Manitoba, Canada, conversazioni fra donne, database del Manitoba, First Nations, Manitoba, Convitti Indiani (IRS), transizione coloniale e postcoloniale; Anishinaabe population in Manitoba, Canada, colonial and postcolonial transitions, conversations among women, database from Manitoba, First Nations, Indian Residential Schools (IRS), Manitoba.

Biodata: Maureen Matthews, Ph.D., è professoressa aggregata di *Antropologia* alla Università del Manitoba, e già curatrice di Antropologia Culturale al Manitoba Museum di Winnipeg, Canada. Fino al 2011, prima di venire assunta al museo, era giornalista presso la CBC Radio. Il suo recente libro *Naamiwan's Drum* (Il tamburo di Naamiwan) ha ottenuto il premio Alexander Kennedy Isbister per la saggistica. I suoi progetti nel campo giornalistico, museale e accademico implicano sempre il dare la precedenza ai parlanti indigeni anishinaabe, anishinini e ininiwag (maureen.matthews@umanitoba.ca).

Dr. Maureen Matthews is an Adjunct Professor of *Anthropology* at the University of Manitoba and former curator of Cultural Anthropology at the Manitoba Museum. in Winnipeg, Canada. Before joining the museum in 2011 she was a CBC Radio journalist. Her recent book *Naamiwan's Drum* won the Alexander Kennedy Isbister prize for non-fiction. Her journalistic, museum, and academic projects involve giving precedence to Anishinaabe, Anishinini, and Ininiwag speakers (maureen.matthews@umanitoba.ca).

Margaret Simmons è un'insegnante Anishinaabekwe di Berens River Manitoba, Canada, con una laurea magistrale in *Scienze della formazione*. Attualmente a riposo, era in servizio presso il Southeast Tribal Council (Consiglio Tribale del Sudest) con funzioni di sostegno e consulenza alle scuole del Pauingassi e di Little Grand Rapids. Margaret è un'eccellente oratrice in lingua anishinaabemowin ed ha collaborato con Maureen Matthews sin dal 1992 alla produzione di documentari radiofonici: Il suo progetto più recente è un libro bilingue, in inglese e anishinaabemowin, che verte sul Trattato N.5 firmato da suo bisnonno Jacob Berens (margaretjsimmons@hotmail.com).

Margaret Simmons is an Anishinaabekwe teacher from Berens River Manitoba, with a MA in *Education*. Now retired, she formerly worked for Southeast Tribal Council supporting the schools in Pauingassi and Little Grand Rapids. Margaret is a beautiful Anishinaabemowin speaker and has worked with Dr. Matthews since 1992 on radio documentaries. Their most recent project is a bilingual Anishinaabe English book about Treaty No. 5 signed by her great grandfather, Jacob Berens, (margaretjsimmons@hotmail.com).

Myra Tait è una anishinaabekwe e fa parte della First Nation del Berens River in territorio del Trattato No 5, situato in quella che oggi è la Provincia del Manitoba, in Canada. Ha conseguito un dottorato in materie giuridiche e un master in legge. La sua area di ricerca comprende l'implementazione dei trattati, la tassazione relativa all'Indian Act e l'equità nel trattamento sanitario delle popolazioni indigene. È professoressa assistente di *Giurisprudenza* e *Programmazione manageriale* presso la Athabasca University in Canada (attualmente in congedo), (myrajttait@gmail.com).

Myra Tait is Anishinaabekwe, and a member of Berens River First Nation in Treaty #5 territory, located in what is now the Province of Manitoba, Canada. She holds a Juris Doctor (Law) degree and a Master of Laws. Her research areas include treaty implementation, *Indian Act* taxation, and health equity for Indigenous peoples. Myra is an Assistant Professor in the *Governance Law and Management Program*, Athabasca University (on leave), (myrajttait@gmail.com).

Lorna A. Turnbull, Ph.D., è professoressa ordinaria ed ex preside della *Facoltà di Giurisprudenza* alla University of Manitoba, Canada. Giurista e femminista, ha studiato e discusso l'eguaglianza di genere e le attività di cura dal punto di vista delle operatrici del settore e dei beneficiari, specialmente bambini. Di recente ha convogliato le sue competenze giuridiche e i risultati dei suoi studi all'interno dell'associazione per le politiche sociali SPECTRUM che attinge all'archivio di dati sulla popolazione del Manitoba allo scopo di correggere le disuguaglianze strutturali che affliggono molti abitanti di quella provincia (lorna.turnbull@umanitoba.ca).

Dr. Lorna A. Turnbull is a professor and former dean of the *Faculty of Law* at the University of Manitoba. She is a feminist legal scholar whose work has examine gender equality and carework from the point of view of the carers and those in need

of care, especially children. Most recently she brings her legal perspective to the SPECTRUM social policy partnership which draws upon the Manitoba population data repository to address the structural inequalities faced by many Manitobans (lorna.turnbull@umanitoba.ca).

ATHALYA BRENNER-IDAN

*I am Rahab, the Broad*¹

Foreword

Many critics and readers are devoted to understanding the bible “as it was”, that is, they reconstruct implied entities to their hearts’ pleasure and purpose: an implied audience, milieu, culture, religion, theology, an imagined author with whose help to interpret the biblical texts. They usually do it with a certain amount of confidence, in a certain accepted, conventional scholarly –or pastoral– style, and insist that their interpretation is objective, historical, linguistically correct – certainly dissimilar to fiction.

But I often wonder: what would biblical narratives look like if rewritten with modern and postmodern concerns openly displayed rather than dimmed or totally denied in the name of scholarship or religion? Current concerns of contemporary bible and literature critics might include issues of authorship and readership, or literary theory in general. Or the extrabiblical concerns of some readers/interpreters themselves with nationalism, religion and war, ethnicity, historiography and historicity as once told, [post]colonialism, ageism, and –ultimately– issues of gender and gender construction. What would happen, in short, if we stopped pretending that current

1 I testi qui riportati comprendono il cap.5 del libro di Athalya Brenner, *I Am... Biblical Women Tell Their Own Stories*, Minneapolis, Fortress, 2005, pp. 82-98, più una prefazione (*Foreword*) e una postfazione (*Afterword*) che Athalya Brenner ha scritto ora per incorniciare la storia di Rahab, e che qui compaiono all’inizio e alla fine del capitolo originale. Un ringraziamento particolare ad Athalya Brenner per averci donato questi testi così significativi per la rivista «Storia delle donne», e all’editrice Fortress per aver acconsentito alla pubblicazione del capitolo (Nota delle curatrici).

affairs, and various modes of interpretative engagement, should be banished from academic debate? In the case of the Hebrew bible, what may happen if we tried something else: sometimes, instead of writing about a text from the outside we shall explain it from within: adding fictional or fictionalized elements, at times – but how different is the work of some scholars to that? By frankly retelling a biblical story, using our regular intellectual and educational tools, voicing our own concerns rather than trying to work solely on the concerns of the implied biblical author in his (yes, mostly his) implied time and place, we may arrive at insights that will perhaps not highlight the past, but will help us in the present and future.

Performing such an exercise, it seems to me, is an exercise in light seriousness and is especially suited to the interpretation by retelling of women's stories in the bible. This is so because, by comparison to men-centered stories, biblical woman figures have much less social presence and textual voice. And if so, what better way to enliven their stories, their figures, for us than to fictionalize their autobiographies, as if from their own mouth? Why should such a wonderful trope be limited to other literary art forms, such as poetry and novels and theater plays, and denied to the academic critic as a valid work tool?

Therefore, the following “story”, or narrative, that you shall read below is an attempt to rewrite a biblical narrative, focused on the narratologically prominent figure in this story, from her viewpoint, by way of redressing the gender balance, spoken (explanation below) in the first-person mode. This will be a partly fictive [auto]biography, the revised and revisited story of *Joshua* chapters 2 and 6: the story of Rahab the whore from Jericho and the Israelite spies.

Since the 1990's I've been doing theoretical work on female voices submerged in/by the Hebrew bible texts – mostly written by and for males, read and forwarded and interpreted by males. From this theoretical perch, the jump to autobiographical pretense was not difficult. (I hasten to add that other feminist bible scholars resorted to this trope too, either in the form of a tale or letters). Rahab was a natural candidate for such treatment: a strong female figure, resourceful and clever, but also paradoxical, a whore yet incorporated into Jewish postbiblical important lineages and the Christian New Testament lineage of Jesus. I've revis[it]ed her figure several times, the last of which is the one reproduced here.²

2 From Athalya Brenner, *I Am ... Biblical Women Tell Their Own Stories*, Minneapolis, Fortress 2005, pp. 83-98.

In that book, in order to supply a suitable literary framework, I got 12 (not an accidental number, of course) biblical female figures whose death is not mentioned, which means they live forever, to come to a contemporary academic-like conference in a never-never island, and there to tell their “own” stories in their “own” words. Rahab is one of them, Chapter 5, and this frame explains –at least in part– how “she” reconstructs her story.

Playful, yes; but seriously so.

* * *

The following is an attempt to retell a biblical narrative, “my” narrative, as it were, focused on me, the narratologically prominent figure in this story, from “my” viewpoint, by way of redressing the usual biblical balance. This will be the revis[it]ed story of *Joshua* 2 and 6 – the story of yours truly, Rahab and the Israelite spies.

You may remember the story, as it appears in the Holy Book. After Moses’ death the Israelites, under Joshua’s leadership, prepared to enter the Promised Land from the East. Joshua, who earlier in the wilderness had served as a spy together with Caleb, sent two spies to gather information, and especially, to gauge the mood of the inhabitants. They came to my house. Word reached the king, and he demanded that I turn them in. Instead, I hid them and then sent them away safely, asking in return to save me and my family when they conquered our city. They agreed. Later, when they took the city, they fulfilled their promise and made me integrate into their society – but let me now give my own version of the events.

My real name is ... it doesn’t matter what it is. I *do* have a proper first name, although no lineage in “my” story. But even my first name has been forgotten, or perhaps suppressed by the biblical writers. My nickname, the one that supplanted my real name until the real name had been deleted from all the official documentation is –as you all know– “Rahab”. Now this, in Hebrew, in case you ladies have forgotten, means the “wide” or “broad” one. Please do not think for a moment that this “wideness” refers to my being far from slim. No, although that may be true as well even in those far-off days I never lacked for food in my childhood, being a member of the upper mercantile, landholding class and later an enterprising professional woman. There is a sexual pun here, those of you with a little bit of remembered or recalled Hebrew and imagination are right.

From antiquity on, this is how I was known. Listen to this passage from the Jewish Midrash known as *Sifre-Zuta* (10):

Rabbi Yehudah says, she has four names of disrepute. Her name, Rahab the whore, says it all. Another thing, Rahab the whore because she fornicated with the city people from within, and from the bandits from without, since it is said that «her house was in the wall» and «she sits in the wall» (*Joshua* 2,15). Another thing, Rahab the whore since she was a Canaanite, and there were no more evil and wicked people than the Canaanites. Another thing, Rahab the whore since she was from the people of Jericho, those about whom it is written that they should be demolished and banned (*Deuteronomy* 20,17).

Don't you find it interesting? On the one hand, I save their people and they acknowledge it, in writing. On the other hand, they play with and expand on the sexual possibilities suggested by the text. Do we forget that prostitution –in this case, female prostitution– exists because of simple supply and demand processes? At any rate, the Hebrew scribes who wrote down that they imagined as “my” story preferred to introduce me by that nickname. The Broad.

Those scribes often suppressed women's names in their stories: this praxis made the woman figure seem less real, less important. A basic literary technique that suited the writers' and scribes' purposes, as bible scholars Carol Meyers and Adele Reinhartz have pointed out. The male sages of that motley group, members of which wrote stories later incorporated into their sacred writings, enjoyed the vulgar connotations. This is how I am known, although later generations elevated me to the status of matriarch. And I, from where I am, from where I have been all this time (I refuse to divulge my exact age, female wiles, so what? Stereotypic, so what?), I can laugh and cry in equal proportions. But let me tell my own story from my own perspective, even some of the suppressed parts, in the order of events I remember well. As they happened. From my viewpoint, rather than from theirs. And if I rewrite history here –who am I to deny that a little bit of that will occur, it always does– so be it.

I was, am (my afterlife in the canonized literatures of the belief systems that later came to be known as Judaism and Christianities allows me the present tense, so does my standing here today), an ordi-

nary upper-middle class girl. My mother was a housewife and mother; my father was in the textile business. Really, let me be true to my origins: he was in the *shmate* business. Let me digress and elaborate a little on this. You must have noticed that, in my story, flax –call it linen if you will, if you’re fashion-conscious– occupies an important place. Now, while it is certainly true that processing flax may have been a traditional woman’s job in those days, it is perhaps surprising to find raw flax on a bordello’s roof in quantities sufficient for hiding one or two persons (*Joshua* 2, 6) – even when the flax is needed for the plot, even when a realistic picture should not be expected. We may therefore assume, by way of filling a gap, that I was somehow familiar with flax processing as a profession or trade. A similar echo underlies, perhaps, the insistence of some Jewish midrashic sources that a guild of white linen workers, mentioned in 1 *Chronicles* 4, 21 as a family (“house of byssus work”), was descended from me (see: *Sifre Zuta*10; *Ruth Rabbah* 2; and more). But I have digressed here too much and will return to this as my story unfolds, below. This is just background.

I grew up with the smell of flax and expensive cloth, international trade, political gossip. We had lands and a town house inside the walled city. I had brothers and sisters; I was the eldest. I was born and raised in Jericho, an oasis, a very ancient city near the Dead Sea not far from Jerusalem, This town still exists today, a village really, but it has been in existence for thousands of years before and after the events I am recounting here. Nowadays it is Palestinian, it used to be Israeli; before that it was Jordanian-Arab; in my time it was labeled Canaanite. I loved it and I still do. A person is but the format of her or his native landscape, as the poet says.

My childhood was uneventful. I was an obedient child, good looking, pleasant. I loved my siblings and honored my parents, as prescribed in our law tablets (and theirs; I mean the group that became known as “Hebrews” and evolved into “Israelites”, later still “Jews”). I looked forward to a stable life like my mother’s, with a husband and children, eventually grandchildren, under my own palm trees (neither the proverbial vine nor the fig tree grows well in our immediate geo-topographic neighborhood). When was that? Ah, about twelve to thirteen hundred years before the man Jesus, described as a descendant of mine, was born: for that, have a look at what is known as the New Testament (*Matthew* 1, 5-6). Or perhaps I confuse the dates; certainly, this happened all too long ago to remember exactly when. But dates apart, events are still vivid in my mind.

History –as it sometimes would– intervened into my modest, internalized vision of a future, conventional domestic bliss. Suddenly, it seemed, there were waves of invaders from the southeast and the northeast and the east. Hungry, unruly crowds of desert and margin shepherd-warriors would descend on our arable lands and unwallled towns, the desert-encircled agricultural hinterland of our marvelously cultured, ancient, walled city. They would demolish or capture everything in sight. They also, sometimes, had the nasty habit of killing all males, sparing women and children only, or killing all human beings in the name of their religion. On such occasions, taking captives and keeping them alive was not for them. They recorded the practice in the name of a jealous god, in their holy writs, much later (*Deuteronomy* 20, 10-18; *Joshua* 6-7). A much later doctor/philosopher that they acronymed “Rambam”, “Maimonides” for the rest of the world, further coded this practice of holy war by stating (in his *Kings* 6, 4) conditions and targets for demolishing, killing, and banning enemies.³ In that, their attitude was very similar to that of some contemporary Palestinians, although without the martyrdom halo attached to suicidal attacks on the enemy. At any rate, the invaders did make an exception in the case of female virgins, though, especially the young and beautiful ones (*Deuteronomy* 21). But let’s not dwell on the fate of those, too unpleasant to recall, although these virgins’ lives were spared.

This process of slow infiltration, in waves, from the east, happened over a few decades with monotonous regularity, usually in the spring and summer and during the abundant harvest time. The crops from the hinterland, the ones we depended on, were increasingly lost to us. Inflation and scarcity of food became commonplace. Gradually, the business that fed us all became paralyzed. My father lost most of his merchandise and property. Most of the younger, marriageable men were maimed or died in attempts to stop the seasonal attacks of the invaders from the eastern desert, or they were captured and killed. In addition, life became so boring and sad!

None of my brothers and sisters was ever taught how to earn a living outside the family firm, which, in fact, was so well established that while it lasted it nearly ran itself on its own accord, sustaining all of us in the extended household. In fact, our own models of urban, upper class, and otherwise household arrangements were taken

3 If you want the witness of a modern critic, see Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York, Oxford University Press, 1995.

up later by the Hebrews themselves, as they became “Israelites” and established themselves as conquistadors of their promised land. This gradual process of long duration, as you may imagine, entailed what they saw as contamination, the learning and internalization of our ways, while at the same time attempting to annihilate us physically. But I’m digressing and should go back to my story that –apart from unavoidable quasi-philosophical reflections– I’m attempting to retell chronologically.

At this stage of the terror, we began to feel helpless. Our family compound, usually so joyful, became silent – especially my mother, who had hitherto spent a life of relative leisure.

Something about my mother and her influence in her children’s lives, in passing, since the Hebrew bible seldom if ever discloses anything about daughter-mother relationships: it is as if mothers are dysfunctional with their daughters, if not necessarily with their sons. Where is Dinah’s mother when Dinah was raped (*Genesis* 38)? Whatever happened to Jephthah’s wife when her husband sacrifices his daughter to a god who doesn’t prevent this monstrosity (*Judges* 11), as he prevented Abraham from sacrificing Isaac to him – and for that matter, where is Sarah then (*Genesis* 22)? And where is Zelophehad’s wife when his five daughters, named, praise be, ask for their paternal inheritance from Moses when there are no sons to inherit (*Numbers* 27, 1-11; 37)? Where indeed? You can find these mothers in later Jewish midrash perhaps, but not in the Hebrew bible. My mother was my father’s only wife. Her name was Yarchit, derived from our word for “moon”, a word that is evident in the name of our beloved city Jericho, «properly pronounced *yericho*. Although the Hebrews often claimed that we Canaanites were morally inferior to them, sexually corrupt like our Ammonite and Moabite cousins, females and males alike great philanderers, bigamy and polygamy were very seldom practiced, even by the well-to-do. My mother, then, was my father’s only love both emotionally and legally –at least as far as we children knew– which was a source of great comfort and stability for us. She was a lady of leisure, then, if you discount the fact that she was almost always pregnant. She gave birth to twelve babies, eight of whom survived beyond early childhood; this, given our usual infant mortality rates of two infants out of five reaching the age of ten years old, was pretty good. My mother loved us, and she was patient with us regardless of gender. She didn’t think that «whoever teaches her daughter Torah is as if she taught her nonsense». Bourgeois values can come in handy, for girls, I mean. My mother’s bourgeois

values dictated that girls should be proficient in math and rhetoric as well as fine, feminine arts and skills that were conventional, so that they could help in the family business. Literacy was considered a basic requirement for both genders in our household.

Things gradually became worse: a real *intifada* (uprising). Our country relatives left their homes and came to ours, since all their property had been vandalized or taken over, and they feared for their lives. It was rumored that the infiltrators/invaders were a cruel crowd; they took whatever they could: chattels, animals, food. They burned and destroyed whatever they couldn't take with them. They were, let's risk saying it aloud, barbarians by our refined, urban standards. They dressed unfashionably, poorly, with no taste and no care. Most of them were illiterate: in fact, the groups that attacked us, the groups that later forged a national identity labeled "Israelites", were largely illiterate until so much later, probably the eighth century BCE at the earliest, as agreed by many scholars. Their women and children were socially inferior to adult males, especially to the so-called elders – not always chronologically old or older than others, but certainly invested with an authority attributed to (meta-physical) aged wisdom. They had strange religious practices, such as pretending to worship one invisible male god while, at home, paying homage to symbolical statuettes of other male or female gods, whose business it was to care for the family's welfare. But they were invincible, they pressed forward, behaving as if our ancient and civilized land belonged to them, so great was their self-conviction that our own people became scared and ran. This is the power of religious and political propaganda, you hear it often enough, it's reiterated in and by the media, it acquires a life, sheer repetition convinces, you begin to believe in your own inferiority. Furthermore, we hadn't had war for decades, we had been so peacefully intent on our good life. We were civic and peaceful, rather gentle: we were nothing like our kin neighbors to the east of the Jordan, the Moabites who would sacrifice infants for the common good, as they did at times of military danger. Remember their king, Mesha, who sacrificed his own firstborn son on his city's wall in order to stop the Israelite invasion (2 *Kings* 3). This worked: even the bible half-admits that the Israelite invasion was checked. Or like the traders from the north, our seafaring cousins the Phoenicians, who sacrificed infants regularly, in order to ensure the welfare of the community: archaeological traces of this practice are much in evidence. But we abhorred such practices. And we didn't know how to fight back and how to react – first

to the Hebrew infiltration of our hinterland from the east, then to their continued presence and to their destructive behaviour.

On the other hand, these people's physiognomy and language were undeniably close to ours. Had we been a racially prejudiced society (but as traders sitting on an important oasis in a route from east to southwest, we could not afford to be), we would have said that they must have shared some ethnic gene pool with us. We were wondering how we could exploit the similarities in order to contain or repel them. But meanwhile food was becoming very scarce. Commodities, international trade, communications came to an almost complete halt. My father's house, our kinship unit, could no longer function, as it should have –this was its *raison d'être*; we're not talking emotions here– as an economic unit successfully for its various consanguineous and other members.

I was just coming of age. I was quite well educated, as I mentioned above. Our parents taught us at first, and then we had tutors: once again, this parental home education system, in which both father and mother functioned as teachers, was later copied by the Israelites, as evident in their sacred writings (*Proverbs* 1-9). The women too knew about textiles, helped in the family business. This wish for everyone to be involved in the family business dictated that everyone, female as well as male, would be well educated, at least enough to function as international traders. We were introduced in court; we had social connections. We still owned property, including real estate. But we had no food. And together with my sisters, older and younger, I could find nobody to marry: it became so bad that up to seven women would beseech a single man to marry them, for food and honor, as stated by the prophet Isaiah in a different context centuries later:

And seven women would get hold
of one man on that day
saying, we shall eat our food
and wear our dress
just let your name be ours
get rid of our shame (*Isaiah* 4, 1).

Gradually it dawned on me that the only way to gain some livelihood for myself and for my family would be to open a brothel: such institutions flourish, especially during hard times. With an eye to the changing situation, with the knowledge that ultimately the invaders would covet our walled city, with cold calculation, I asked my par-

ents to have the lease of a house by the city wall. I was given a house from the family estate. I turned it into an organized, clean establishment. What can a woman do? Sell her body and the bodies of other women, when all else fails; there's always a demand for that. If you have to buy food and shelter, save to maintain children, support your family, pay your dues to the cult, repay vows, and there's no one to help you, you resort to the last commodity you have: your sexuality – and morality be hanged.

We had a nice byline in hospitality, food selling too. In fact, some of the later Jewish commentators insist I was just that, a food seller and an innkeeper: the word for “whore” in Hebrew, *zonah*, is phonetically similar to the word for “food” and “feeding”. This is nonsense, of course: prostitution, because of male cupidity, is a much more stable and viable occupation than even food selling. That later generations attempted to emphasize my choice, or obliterate it, is beside the historical point. Listen to this. It gives me pleasure that several later Jewish scholars, from the translators into Aramaic to medieval Jewish Commentators on the bible, insisted that I was an innkeeper and food seller. Others felt a little offended on the one hand, and yet stressed by the unnatural explanation of “whore” as food seller. One commentator takes a middle position between the two explanations, “innkeeper” and “whore”. He states that (1) a woman's modesty is ultimately affected by the things she sees, the people she meets, *etc.*, if and when she's an innkeeper; and (2) most female innkeepers had been prostitutes before starting the inn business. Josephus Flavius, that treacherous ex-military Jewish leader who became a Roman dependent in the second century BCE, and a scholar, in his rewriting of biblical history (*Antiquities* 5, 1.2) forgoes my profession (which he never mentions) and designates me an innkeeper from beginning to end. It seems that designating me as an innkeeper was motivated by the ideological attempt of exonerating a future foremother from a shady past – I did get to become a glorious figure later on, but we shall return to this. And also, as we shall see, Flavius did this to whitewash the Hebrew spies somewhat. It must have seemed better to present them, piously, as resting at an inn than beginning their mission at a brothel. Once again, we are getting to that in a few minutes. But, believe me, there's no shame in what I did, under the circumstances. I did run a brothel. In addition, we – I and my girls, good girls, from good homes, suffering the same hardships that I did – processed flax regularly, to help father, since all better textiles could not be sold by then.

Pretty soon men started to flock to my “house”, Rahab’s house, The Broad’s house, from Jericho as well as from outside it (as long as the roads were open). In spite of my relatively young age, I was the madam. I ran the show. I shall leave aside the question of whether or not I supplied sexual services myself, although some later generations of scholars were convinced that I did. The Jewish sages said: «There was no great man or official in the land with whom Rahab did not have intercourse.» At any rate, my girls were clean and discreet. Knowledge about abortifacients and birth control, officially denied but preserved as female oral traditions, was turned into praxis, thus preventing complications for girls and customers alike. Did you know that female traditions about birth control, mostly of organic and vegetal extraction, persist until this day and at times are scientifically mass produced by big name chemical laboratories, without acknowledgment to the traditional source, of course!

In short, my business flourished. I now knew everybody, and everybody knew me. My family was both shamed and ashamed. Surely you do know that, in the Orient, a woman’s modesty is a man’s honor; a woman’s sexual immodesty, or what is construed as such, is a man’s shame; a woman’s shame is her exposure – to public gaze, to gossip, to allegations of misconduct. So my family, dominated by males, of course, at least as it seemed, was shamed but no longer hungry. Situated as I was by the city gate and meeting (so to speak) many travelers and politicians and other imminent males, as well as ordinary people (I ran an egalitarian establishment, modest rates, value for money, few if ever any questions), my political awareness grew by the day. Through listening to many conversations, I came to realize that those invaders, those “Hebrews” as they called themselves, might prevail, might inherit the land. I began to realize that this might indeed happen. Not so much because of their wit, neither because of their potent god (they only had one god, didn’t admit to any goddess at all –hard to imagine at the time– or so they said; later evidence pointed to the existence of goddesses, on the level of household worship as well as public worship), but because of our complacency, our blindness, our fat and peaceful ways. A scandal about the reinforcement of the city wall, not done properly by the appointed contractor, and corruption in the matter of hand-thrown defense stones (communal warehouses found mysteriously half-empty), were unsettling. Stones were an important weapon. See *Judges 9* for the (Canaanite) woman who kills Abimelek by throwing a grindstone at him from a city wall. For stones as weapons in gen-

eral see also the book by Yigael Yadin,⁴ who should know, he was a general, son of an archaeologist and an archaeologist himself, once upon a time the chief-of-stuff of the renewed Israeli state, and a politician. Throwing stones are also mentioned in Ugaritic literature as “hand stones”. So the scandal –actually finding out that the stones supposed to be stored in warehouses and ready for military usage of deterring enemies while in siege of our walled city, those same stones were sold to and by traders for building purposes and were not available for defense purposes– was really shocking. And I was uneasy in my heart.

Well, one day in the early summer two strangers came to my establishment. Their version of the story or, rather, the story as seen from the heavy ideological perspective of their source group, is written in the book called after their chieftain, *Joshua* (chapter 2), as I mentioned before. I knew they were strangers right away. Local dress codes couldn't be applied, they were so poorly and peculiarly dressed. The language, though intelligible, sounded a bit quaint and archaic, sort of a bygone language, an odd dialect. They weren't particularly clean. Their skin was rough. One of the two pretended to be a traveling carpenter, the other a traveling potter. These were their cover stories. But their act was not convincing. They were watchful, observant, conversational. I had a hunch that they were spies for Joshua's small crowd: rumor had it anyway that Joshua's crowd, the Hebrews, were nearing the city. They had done their best to run a propaganda campaign, trying to convince the city's king and council that that their army was a huge “national” army and that we should surrender to them without battle. Their sage Rambam (Maimonides) claimed centuries later that before he entered the land Joshua sent to the land's inhabitants, that is to us among others, three messages. The first, whoever wants to flee should flee. The second, whoever wants to make peace should make peace. The third, whoever wants to make war will do so at their own peril. The king and his council laughed. So here were the spies, I thought, here it comes.

But what kind of spies were they, in fact? Inadequate and comical, real jokers and fumbling idiots, I should say. They had no proper cover story: traveling artisans, indeed! They didn't look like traveling artisans, not at all, no tools, hardly any baggage, hands not rough

4 Yigael Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*, New York, McGraw Hill, 1963.

enough. They did not speak the dialect of Gibeon, from where they claimed to originate and to have come. They referred to each other as “brother”, as often portrayed in the Hebrew bible, pretending to be real blood kin but it was just part of their ideological identity: they displayed no kin resemblance. They didn’t even step out for a walk, to inspect the city walls for instance: later historians, such as Josephus Flavius, make them do just that, once again in order to save their dubious honor. Please take my word: they never did that. In fact the heat was so unbearable that they didn’t even take advantage of the early afternoon breeze to learn about their surroundings. They stayed put. They drank a lot. They had their fun with the girls. They appreciated my food. They paid and tipped, rather lavishly I thought, using our local currency. Then they went to sleep, as if they were safe in their own territory. They seemed careless. And yet, and yet – there was something forceful about them, somewhat menacing and aggressive yet at the same time curious and selfish. So I spied on them and watched them. Discreetly, as is my habit.

The king’s men came towards evening. «You’re harboring Hebrew spies», they said, «hand them over». Now, I’ll never fully understand why I denied any knowledge of them. The denial was instinctive: my motives, for whatever they were worth, could be analyzed later. At the time, they were of no consequence. I reminded the captain of the guards, briskly, that his wife could be told about his recent visits to my establishment. He turned away together with his men, not searching the premises properly. When notified of the king’s men’s arrival, I’d quickly arranged to hide the Hebrew “spies” on the roof, under some flax drying in preparation for its processing by my girls. The Hebrew men were lying there, frightened and silent. They were in my hands. I had to decide what to do.

By nightfall I’d made my decision. I’ll help them escape – on condition that they promised me that, if they conquered the city, they would grant political asylum to me and to the rest of my family. Please understand their stories present me as being full of faith in their eventual success, hanging on the power of the omnipotent, single god. They make me even present a speech to that effect (*Joshua* 2, 9-13). The truth was different. Although at the time I doubted whether they’d ever manage to conquer the city, I decided to let them go –if they give me their word– as insurance against such an eventuality. I can hear you think, But that’s treason to your source community! I can answer, ideals aside, that I was beginning to suspect that nevertheless, in spite of my hope and in the face of events,

“on the ground”, in spite of the unevenness of force and strength, political and material survival were at stake. To all intents and purposes, I was by then acting as the head of my father’s house: the responsibility hung heavily upon me. I was no convert to the new religion, although, in their *Mekhilta*, they stated that I did convert to Judaism after forty years of harlotry during the wilderness period. After all, the new religion was a religion without goddesses, and this turned me off. Presentations of me as such a convert, for instance in the Christian text called *Letter to the Hebrews* (11, 30-31), make me chuckle to myself. I acted rather than “believed” (*James* 2, 25) because I could act, because my vanity rejoiced in the possibility that I could affect local history, because I too love to be childish and play spies, because I love to defy authority (my own king’s authority, in this case). And the thrill of danger! And the sense of revenge! I remembered the gossip about my “house”, the shaming – as in other Eastern societies, shaming in ours had a devastating effect, especially the shaming of women in the name of male honor, the shaming of my family. But, primarily, I did it because I wanted this extra insurance. What can a woman do?

So I extracted a promise from the so-called spies. That was indeed a richly humorous scene. I had them hanging on a rope, between heaven and earth, speaking at length and demanding an oath before letting them off on the external side of the city wall. Luckily I knew the schedule of the city guards’ patrols; I could give the spies directions for a temporary hideaway. Before I lowered them to the ground, on the other side of the wall, they did give me their promise to save me and my household and family from extinction if and when they conquered our city.

So, you may ask, how sure were you that they’d keep a promise thus extracted under duress? I wasn’t, actually. An oath is an oath, though. According to Josephus again, the spies’ oath was ratified by Joshua, Eleazar the high priest, and the elders’ council, hence was absolutely valid and secure. Besides, the whole thing was a long shot. And I was enjoying myself, playing with males’ life and death.

You know the rest of it, as told in *Joshua* 2 and 6. The two men managed to escape. They went back to their leader, Joshua, and reported to him. How they glossed over their behavior, their inadequacy as spies, I don’t know. They managed to convince their leader that all the inhabitants of the land were persuaded of the Hebrews’ might. Later, actually, they managed to conquer Jericho – they say the walls were felled down by their god, after their priests circled it

blowing their ritual trumpets. I was there, so can tell you how it really was. An earthquake, not big on the Richter scale, perhaps 4 or 5, but the walls hadn't been maintained properly for a long while. And it was easy for the Israelites –this is how they started to call themselves rather than “Hebrews”, as soon as they began to annex territories here and there– to take it from there, in the panic that ensued. (If you press me, I'd agree that the timing of the earthquake could have been divinely determined, at least in theory. This would make the event a miracle by definition, by timing, but I am and always have been a skeptic, you see). So they came, they saw, they conquered. And demolished the city and its civilization. And looted: whether they used the loot or sacrificed it as burnt offering to their god (such uncivilized and commercial waste!) is immaterial. And they killed. And they saved me and my father's house, all gathered in my house that was marked by a red ribbon. And they wrote everything down for posterity, including the ideo-religious embellishments, and a very serious attempt at saving face for the spies/agents of victory.

So my life and my family's life were saved. But otherwise... The family business was lost. Everything was lost. My family dispersed: they were assimilated into the inferior culture of the conquistadors. It was easily done: similar origins, similar backgrounds, a language that was like a simplified version of ours – think about the relationship between German and Dutch, or Dutch and Afrikaans. There was the little matter of official religion, monotheism they called it. You weren't supposed to worship any of the old deities any more but only one, Yhwh. This was in fact no problem since many traits of the old religion were incorporated in “him”; besides, even the Hebrews/Israelites weren't as strict about worshipping only him for centuries to come, remonstrations by their spiritual leaders notwithstanding. Even the beloved goddesses could still be venerated, in this or the other guise.

And what happened to me? There's nothing about my eventual fate, beyond being saved, in the Israelites' first canon of holy writs. Later on, when they were already “Jewish” and their sages were compiling subsequent tomes, some of them commentaries on and updates of the original writings, they noticed my disappearance from the earlier texts and they speculated about me. They had me domesticated, of course, made me into a mother and a wife rather than the whore they initially designated me. I was made foremother of a linen-making family guild by virtue of my flax drying on the roof, in which I hid the spies. I was made into a foremother of priests

and prophets, including Jeremiah and Huldah the female prophet, who will tell her own story later in this conference. They even made me foremother of kings. They were prepared to forget and forgive my foreignness and my sexual past, my being a Broad. For them, the overriding consideration was that I acted out of faith, or so they fondly imagined. At times they even had me converted, as I mentioned earlier in my story. Baloney, as I have explained.

The Christians, to their credit, married me off to an even more prominent figure. They put me straight into the lineage of King David and, therefore, their own Messiah, in one of their first canonized testimonies. To quote:

Salmon [was] the father of Boaz by Rahab, and Boaz the father of Obed by Ruth, and Obed the father of Jesse, and Jesse the father of King David. (*Matthew* 1, 5-6 NRSV)

We shall have to hear Ruth about that as well. At any rate, they also made me into a model of faith in god (*Letter to the Hebrews* 11, 30-31) and a model of positive religious action (*James* 2, 25).

I'm not impressed, however, by all this good and –as the Hebrews turned Israelites turned Jews think in my case– posthumous publicity, in fact religious propaganda. First they make fun of me by nicknaming me the Broad; then they have me believe in their superiority and their god; then they forget about me, only to domesticate me once more in the service of their ideologies. The Christians are no better than the Jews in this respect. And, throughout it all, I have the feeling that they have constructed me as an anonymous woman, a nicknamed whore, in order to emphasize my faith or whatever else they attribute to me in the service of something else than just that. You see, in their culture women are considered politically inferior to men. They reason that, if even a whore could realize the result of the Israelites' infiltration into Canaan, then her menfolk should have been that acute at the very least. If a whore has faith, anybody else should. In short, they used me. And then, after I've done my bit, pressed me back into the mould all their women share, that of domesticated wifery and motherhood.

But the truth of the matter is that I did not become a wife and mother. That is a much later fiction-attempts to honor me (in their eyes) for what wasn't mine. Like other figures of fiction whose fate isn't specified in their original stories, figures who don't get to die in their own stories as they regularly should, I live forever. I am for-

ever young, forever attractive, I don't have to get married and bear children, I don't have to talk, I can continue to be near my beloved Jericho and observe. Observe it, and observe history and the way it is retold and rewritten and constructed into ever-shifting-while-remaining-the-same identities.

I was there, therefore, when my beloved city was rebuilt at a great personal cost to the contractor (there was a divine curse to prevent the reconstruction). In *Joshua* 6: 26, a curse specifies that the man who rebuilds Jericho will lose his firstborn upon laying the wall's foundations, his youngest upon completion. The realization of the curse is reported in *1 Kings* 16: 34, during King Ahab's reign. I saw this personal tragedy. I also saw how Jericho redeveloped again, slowly and over hundreds of years, from an oasis and watering place for passing trade caravans and once again into a civilized city. Herod the Great built a palace there. Men were again playing backgammon under the palms in the city's main squares; elegant ladies were carried about and chaperoned while walking, parasoles protecting their skin against the desert sun. And so on. And then decline again – I lose count of the years, and it doesn't really matter.

And of late, of course, things have been beginning to happen again in Jericho. Recently it was given to a political body that calls itself a Palestinian state-to-be, or something like this. Most of these "Palestinians" are Muslims, another religion yet. They claim to own the place and other territories conquered by the Israelis a few years back. Now, the Jews suffered greatly before they came back to the land they took over, and not always gently, from us "Canaanites": this is true. They are now back in their land, and they have a political organization called a "state". Since they trace their lineage to the Israelites/Hebrews who took the land from us, they lay claim to all of it. The Palestinians, on the other hand, also claim that it's theirs (Their roots may be shorter than the Israelites', but they are long enough). People were sitting again in the town squares, playing backgammon. Traders traveled through it and across the Jordan bridges. For a short while, I looked at my beloved city. It even acquired a casino, where Palestinians were only too happy to grab the losses of Israeli gamblers (casino gambling is not allowed in Israel). Jericho is more of a village now. But I was hoping that soon it would grow again. I wished that those squabbling descendants of the Hebrews/Israelites –if they are that– and descendants of Yishma'el –if they are that– would remember that this city has been there for thousands of years. Jericho has outlived many rulers, many govern-

ments. It has outlived the “Canaanites”, the “Israelites”, the Jews, and the Romans, among others. I was hoping that it would outlive the conflict between Israelis and Palestinians: I was hoping that it would flourish once more. And yes, for the last year or so, yes, another Palestinian *intifada*, another uprising, and Jericho is once again isolated and poor as predicted, as happened, as will happen. Woe is me, the matron saint of my beloved city: I sit here, I wait, I wish for my guilt of helping the Hebrews/Israelites to demolish it in order to save my own skin and my family, to be put to rest. Until then, until my city is finally rebuilt for posterity, I can’t rest. I can’t disappear. I can’t die. I need absolution and vindication – in my own eyes, in my own conscience. Territoriality is, regrettably, so often linked to civilization and culture, not to mention to religion. Meanwhile, I sit at the deserted gambling casino, and there’s yet another round of hostilities between Palestinians and Israelis, yet again. I look at the men rolling their prayer beads, the women in their black dresses, the young boys who throw stones and yearn to become *mujahideen*, that is, suicide martyrs who blow themselves up together with innocent Israelis. They use themselves as a military political weapon of destruction. Is it time for me to despair?

I am Rahab. The Broad. Nobody knows my real name. I live, I see things: I’m in your holy texts. As long as these texts continue to serve as such, as long as my city is not reconstituted, I’m alive if not always well. And so is my city, the ancient Jericho of the Asian-African great rift, near the Dead Sea.

* * *

Afterword

The story in *Joshua* 2 (and its epilogue in *Joshua* 6) is about the preparation to crossing boundaries. The focalization is on the spies and their source group: the Hebrews will soon come from the desert, cross the threshold to their promised land, conquer Jericho miraculously by felling its walls through priestly trumpet noise, and acquire two things: territory (Canaan to Israel) and nationhood (Hebrews to Israelites). Rahab will cross a boundary from social and ethnic and geographical foreignness, a whore and Canaanite who lives in the city wall, into rescue, acceptance by the newcomers (*Joshua* 6, 22-23) and later historiographical assimilation. However, this is incidental to the main story, a byline that upholds the newcomers’ trustworthiness.

But is this the whole story? Looking for a subtext, as one should, may deconstruct this pious picture and its message. This can be achieved by decentering the so-called spies and centering Rahab and her possible female concerns, to distinguish from the divine and community concerns exhibited by the mainline narrative. Extending her voice into fictive autobiography storytelling is justified, somewhat, by the fact that in the biblical text (*Joshua 2*) she is both the main actant and the main speaker, not the spies who are ostensibly the main figures.

And here the picture gets murky. From the declared viewpoint of the Hebrew/Israelites and their divine ideology (and probably the author's), they are entitled to the land and to its inhabitants' cooperation. From "her" viewpoint other clusters of issues emerge. Several of those may touch on gender issues, such as loyalty to a source group as against survival; a woman's social responsibility to her household and family, even though "she" lives in a patriarchal society; women's courage against authority; women's fortitude and capacity to help themselves and others even without a personal male protector; and women's wisdom and wit in emergency. Others are related to more personal and political matters, such as social status and social transition. How does one respond to transitioning military and political situations, while attempting to preserve one's identity and integrity? What are the economic and other consequences, for a source group, when threatened and conquered by a group that invades from across the border?

In the Hebrew bible "cities" are grammatically defined as feminine, and the same applies to the grammatical categorization of "cities" in many other languages. Cities and ethnic groups are often feminized in biblical prophetic metaphor, even to the point of describing them as the [unfaithful!] spouse of the biblical god. To take this a little further, Rahab represents Jericho. In fact, Rahab is Jericho and Jericho is Rahab. Jericho is the opening to the land, coming from the east. As it seems, it is a wide, broad opening: it is no real hindrance for a crossing over by the newcomers. It is conquered, the way a woman is conquered. The city walls must tumble down before it is integrated into the newly conquered territory. Rahab's physical house in the wall must be demolished before her "house", family, and her are saved and incorporated into the new target group. After being conquered, "she" can transition into acceptance and inclusion. Or can't "she"?

Keywords: Bibbia, Rahab, autobiografia romanzata, spie, ebrei/israeliti, Gerico, attraversamento di frontiere; Bible, Rahab, Fictional autobiography, Spies, Hebrews/Israelites, Jericho, Boundary crossing, Source and target groups.

Biodata: Athalya Brenner-Idan (Brenner) è professoressa emerita di *Bibbia ebraica / Antico Testamento* all'Università di Amsterdam, e attualmente anche ricercatrice presso l'University of Free State in Sudafrica. Sino al 1918 è stata professoressa di *Studi biblici* al dipartimento di Studi biblici dell'università di Tel Aviv. È stata insignita di un dottorato *honoris causa* dall'università di Bonn. Ha curato la prima e seconda serie di *A Feminist Companion to the Bible* (20 voll.). Insieme a Gale A. Yee e Archie C. C. Lee, cura *Texts @ Contexts* per la serie HB/OT, sinora giunta a 8 volumi. Risiede ad Haifa e Amsterdam (A.Brenner@uva.nl).

Athalya Brenner-Idan (Brenner) is Professor Emerita of *Hebrew Bible/Old Testament* at the University of Amsterdam, The Netherlands, and currently also a researcher at the University of the Free State, South Africa. Until 2018 she was Professor in Biblical Studies at the Department of Biblical Studies at Tel Aviv University, Israel. She holds an honorary Ph.D. from the University of Bonn, Germany. She edited the first and second series of *A Feminist Companion to the Bible* (20 volumes). Together with Gale A. Yee and Archie C. C. Lee, she is the Editor of the *Texts @ Contexts* for the HB/OT series, so far 8 volumes. She lives in Haifa and Amsterdam (A.Brenner@uva.nl).

PAOLA GOVONI

Liminali in sé. Studi di donne, natura e scienza

«I Secoli più luminosi per le scienze, sono stati i Secoli più luminosi per le belle Lettere». Questo è il mio argomento.
Clotilde Tambroni (1758-1817),
poetessa e grecista.¹

Obiettivo di queste pagine è ricordare una tradizione di studi di donne che, da punti di vista diversi, si sono interessate alla ricerca naturalistica lavorando attraversando soglie: delle istituzioni e dei saperi. Un posizionamento, come lo chiamiamo,² che è stato al tempo stesso personale e sociale e ha consentito loro di contribuire in modo originale –da dentro come da fuori i laboratori– al superamento del falso problema natura-cultura. Un dualismo costruito socialmente, quello natura-cultura, per secoli utile a mantenere le donne (con le minoranze) ai margini: della società e dei luoghi di conoscenza, laica e/o religiosa.³

1 *Orazione inaugurale detta nella R. Università di Bologna il dì 11 gennaio 1806 da Clotilde Tambroni, Professoressa di Lingua e Letteratura Greca*, Bologna, Ramponi, 1806, p. V.

2 Il riferimento è alla «standpoint theory»: Sandra Harding, *Is There a Feminist Method?* in *Feminism and Methodology: Social Science Issues*, ed. with an introduction by Ead., Bloomington, Indiana University Press, 1987, pp. 1-14; Dorothy E. Smith, *The Everyday World as Problematic. A Feminist Sociology*, Boston, Northeastern University Press, 1989.

3 Per un approccio di lungo periodo: David F. Noble, *Un mondo senza donne. La cultura maschile della chiesa e la scienza occidentale*, [1993], Torino, Bollati Boringhieri, 1994.

Una lunga tradizione di studi integrati agli oggetti naturali come ai fenomeni sociali condotti dalle donne in chiave politica femminista in senso lato la possiamo vedere concretizzarsi dai primi anni Novanta del Novecento in nuovi approcci e pratiche scientifiche: le ormai note innovazioni di genere nella scienza,⁴ ma non solo. È almeno con il Settecento che, in Europa e a seguire negli Stati Uniti, possiamo trovare studiose che hanno compreso come la natura delle argomentazioni a sostegno della loro esclusione dai luoghi dell'educazione, della ricerca e del mercato delle professioni fossero riconducibili a questioni di lotta tra concorrenti. Conflitti orientati da strategie via via più dure (che dall'Ottocento diventano giuridiche) con il rafforzarsi delle consapevolezze scientifiche e politiche delle donne. Una politica di esclusione, frutto di proiezioni di valori di sesso/genere condivisi a livello sociale; un pensiero misogino spesso ingenuo nei suoi tratti autobiografici –come già notava l'ironica Lucrezia Marinelli (1571-1653) a proposito di Aristotele⁵– e talvolta grossolano nei suoi travestimenti filosofico naturalistici, da certi protagonisti della *querelle de femmes* a Paul Julius Möbius (1853-1907)⁶ e fino a James Watson (1928-).⁷ La piena argomentazione di questi fenomeni risale alla seconda metà del Novecento, quando studiose

4 Tra i primi studi in ambito medico ricordo quelli della cardiologa, emancipazionista e politica americana Bernadine Healy (1944-2011). Della ricca bibliografia sul tema delle innovazioni di genere in scienza, tecnologia e medicina: Angela Creager, Elizabeth Lunbeck, Londa Schiebinger (eds), *Feminism in Twentieth-Century Science, Technology, and Medicine*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

5 Su Marinella rimando alle ricerche di Sandra Plastina e più in generale su donne e filosofia in età moderna al suo, con Emilio Maria De Tommaso, *Corpo mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna*, Milano, Società per l'enciclopedia delle donne, 2022.

6 Il neurologo tedesco Paul Julius Möbius è noto come autore dell'improbabile *Ueber den physiologischen Schwachsinn des Weibes*, Halle a. S., Carl Marhold, 1900, libro che ebbe un importante successo internazionale (anche in Italia, dove fu tradotto nel 1904), dove intercettava pregiudizi grotteschi sulla "inferiorità mentale della donna" infarcendoli di sentito dire e dati contraddittori. Una strategia di cui, è noto, Cesare Lombroso (1835-1909) era stato maestro nel decennio precedente. Su Lombroso: Silvano Montaldo, *Donne delinquenti. Il genere e la nascita della criminologia*, Roma, Carocci, 2019.

7 Nel 1953 scopritore con Francis Crick (1916-2004) della struttura a doppia elica del DNA, Watson è noto per le sue uscite sessiste, oltre che razziste, fin dai tempi dei rapporti controversi con la cristallografa Rosalind Franklin (1920-1958) le cui ricerche –con quelle di Maurice Wilkins (1916-2004) che nel 1962 avrebbe condiviso il Nobel con Crick e Watson– sono state determinanti per la scoperta del DNA. In tempi recenti Watson ha provocatoriamente scritto di fantasiose «genetic differences between male and female brains» in *Avoid Boring People. Lessons from a Life in Science*, New York, Knopf, 2007, pp. 317-318.

di ambiti diversi e protagoniste della Seconda onda del femminismo hanno iniziato a restituire quadri lucidi di quelle interazioni tra valori sociali (misogini) e scienza che hanno dialogato con studi pure nascenti in quegli anni: gli STS, da Science, Technology and Society, ora più spesso Science and Technology Studies o, più semplicemente, *science studies*.⁸

Uno dei fili rossi che attraversa la storia di lungo periodo del pensiero delle donne è l'invito a imboccare o, in loro assenza, a tracciare sentieri che, come nelle intenzioni di Clotilde Tambroni (1758-1817) nella citazione di apertura su cui qui mi soffermerò, possano aiutarci ad attraversare i confini tra i saperi: perché –le donne hanno presto compreso– è nella soluzione della frattura tra natura e cultura che risiede la possibilità di un superamento della loro esclusione sociale. Un approccio liminale –per usare la chiave di lettura di questo numero di «Storia delle donne»– che, a parere di Tambroni, sarebbe tipico del pensiero delle donne almeno da Aspasia (470 a.e.v., c.- 400 a.e.v., c.) e Ipazia (370 c.- 415). In quell'approccio ibrido di Tambroni, ma anche di altre prima di lei –si pensi a Christine de Pizan (nata Cristina da Pizzano, 1364-1430) che, nelle parole di Joan Kelly, «had a sure sense that the sexes are culturally, not just biologically, formed»⁹–, sembra di vedere almeno due obiettivi. Vi è un intento conoscitivo: l'uso non ortodosso di strumenti diversi può aiutare a comprendere qualche cosa di più della nostra limitatezza e della conseguente complessità in cui ci si manifesta il reale. In quest'ottica, attraversare i confini tra le «scienze» e le «lettere» sembra l'unica strada possibile: la «scienza», dice Tambroni, non esiste senza quelle «lettere» che le danno la parola. Processi insieme conoscitivi e comunicativi (nel gergo degli *science studies*) che passano attraverso la nostra personale esperienza di donne e di uomini di classe, etnia, religione diverse: il grande contributo filosofico e scientifico che viene dalla cultura del femminismo.¹⁰

8 Fondata da Roy MacLeod e David Edge nel 1971, l'unica rivista di riferimento del settore è stata a lungo «Social Studies of Science», cui seguì nel 1975 la nascita di una «Society for Social Studies of Science» il cui primo presidente fu Robert K. Merton. Con un attacco a Merton e alla sua indifferenza nei confronti dell'emarginazione delle donne nella scienza, è su «Social Studies of Science» che Margaret W. Rossiter nel 1993 pubblicò un articolo divenuto un classico: *The Matthew Matilda Effect in Science*, 1993, vol. 23, n. 2, pp. 325-341.

9 Joan Kelly *Women, History & Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago, Chicago University Press, 1984, p. 67.

10 Tra i primi risultati: Sandra Harding, Jean F. O'Barr (eds), *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 233-246; Evelyn Fox

Obiettivo di queste pagine è di offrire spunti di riflessione che, per frammenti e grandi salti cronologici –un procedere periodicamente utile per orientarci e sempre più sentito negli studi della scienza in prospettiva storica di genere¹¹– ci aiutino a portare in rilievo una tradizione di studiose che, con obiettivi politici di emancipazione, hanno adottato punti di vista ibridi che sono diventati pratiche consolidate in molti settori delle scienze naturali come degli STS.¹²

Una premessa –che è anche un omaggio riconoscente– mi sembra d’obbligo. Se i risultati più significativi in ambito scientifico e degli STS si sono realizzati in contesti di lingua inglese, importanti e sempre fresche pagine a sostegno di un dialogo tra scienze sociali e scienze naturali mediato da istanze politiche emancipazioniste sono state scritte presto anche dall’Italia. Ho solo lo spazio per ricordare almeno esperte di informatica come Paola M. Manacorda¹³ e di fisica come Elisabetta Donini,¹⁴ filosofe come Elena Gagliasso¹⁵ e storiche come Gianna Pomata. Durante la cosiddetta Seconda onda del femminismo che le vide protagoniste, queste e altre studiose –si pensi a certi interventi di Anna Rossi-Doria (1938-2017)¹⁶– avevano

Keller, *Feminist Perspectives on Science Studies*, «Science, Technology, & Human Values», 1988, vol. 13, nn. 3-4, pp. 235-249; Ruth Bleier (ed.), *Feminist Approaches to Science*, New York, Pergamon Press, 1988; Helen E. Longino, *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1990; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes, Open University Press, 1986; Gill Kirkup, Laurie Smith Keller (eds), *Inventing Women. Science, Technology and Gender*, Cambridge, Polity Press in association with The Open University Press, 1992, pp. 57-72.

11 Paola Govoni, *Feminist Networks Beyond the Science Wars. The ‘Female Brain’ in the 1790s and the 1990s*, «Notes and Records. The Royal Society Journal of the History of Science», Ahead of Print, 15 June 2022; Elena Serrano, Joris Mercelis, Annette Lykknes, «*I Am Not a Lady, I Am a Scientist*». *Chemistry, Women, and Gender in the Enlightenment and The Era of Professional Science*, «Ambix», 2022, vol. 69, n. 3, pp. 203-220.

12 Per il punto su quella prima fase degli studi e ulteriore bibliografia: Maralee Mayberry, Banu Subramaniam, Lisa H. Weasel (eds), *Feminist Science Studies. A New Generation*, New York and London, Routledge, 2001.

13 Di particolare interesse Paola M. Manacorda, *Presentazione*, in Evelyn Fox Keller, *Sul genere e la scienza*, Milano, Garzanti, 1987, pp. 7-14 per non dire di Ead., Paola Piva (a cura di), *Terminale donna. Il movimento delle donne di fronte al lavoro informatizzato*, Roma, Edizioni Lavoro, 1985.

14 Circa i temi qui discussi: Elisabetta Donini, *Conversazioni con Evelyn Fox Keller, una scienzata anomala*, Milano, Elèuthera, 1991.

15 Ricordo il primo –pubblicato nel 1978– dei molti e significativi interventi di Elena Gagliasso su questi temi: *Natura e storia*, in Manuela Fraire (a cura di), *Il lessico politico delle donne. Teorie del femminismo*, [1978], Milano, Francoangeli, 2022, pp. 151-162

16 Maria Cristina Marcuzzo, Anna Rossi-Doria (a cura di), *La ricerca delle*

già aperto la strada, e a noi non resta che applicare quegli sguardi oltre i confini tra i saperi. Nel clima mondiale della Guerra fredda anche i processi della conoscenza furono istituzionalizzati in blocchi contrapposti: da un lato quello scientifico e tecnologico, in stretta connessione con il potere politico, militare ed economico, saldamente in mani maschili; dall'altro lato le scienze sociali e «umane» che, povere di fondi, potevano essere praticate (in qualche misura) anche dalle donne. Ma oltre quegli scontri di corto raggio, si poteva delineare – come comprese Gianna Pomata¹⁷ – un progetto di ricerca sovranazionale di grandi ambizioni. A distanza di quattro decenni, quell'ideale si è realizzato in molti luoghi del sapere naturalistico e sociale. Risultati che, come propongo, possiamo vedere come uno dei frutti di un'antica tradizione del pensiero politico femminista che da sempre tenta di andare oltre i confini.¹⁸ Risultati conoscitivi importanti ai quali non corrisponde – è sempre giusto ricordare – un analogo successo delle scienziate nei laboratori così come delle donne nella società.

1. *Liminali*

Quasi un'ossessione, quella delle donne per l'attraversamento dei confini,¹⁹ che nel lungo periodo si è dimostrata vincente nella scienza. Dall'epigenetica alle scienze del clima, dagli «human-animals studies» a certe neuroscienze, all'inclusione delle reti socioeconomiche, biosociali ed evolutive per comprendere il benessere come la malattia,

donne. Studi femministi in Italia, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987. Aperto a una prospettiva integrata, il volume affidava a Elisabetta Donini, Elena Gagliasso e Gianna Pomata la discussione dei temi di scienza, tecnologia e medicina in prospettiva di genere.

17 Gianna Pomata, *La storia delle donne. Una questione di confine*, in Giovanni De Luna et al. (a cura di), *Il mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca, Questioni di metodo*, 2, Firenze, La Nuova Italia, 1983, pp. 1434-1469. Nel saggio l'autrice conduce la sua argomentazione in dialogo con una bibliografia sovranazionale straordinaria per la varietà e importanza delle voci con le quali si confronta.

18 Sono evidentemente state numerose le studiose che, in diversi contesti nazionali, si sono mosse in questa direzione e quelle cui darò voce qui sono solo alcune delle moltissime che è possibile citare. Si pensi ai contesti tedesco, dove Maria Sibylla Merian (1647-1717) ha ridisegnato i confini tra arte e scienza, o francese, con figure come Émilie du Châtelet (1706-1749) e moltissime altre dopo di lei, alcune delle quali saranno qui almeno citate.

19 Si pensi agli studi praticati dalla protagonista in Antonia S. Byatt, *Possession. A Romance*, London, Chatto & Windus, 1990. Dei diversi luoghi in cui nel romanzo si discute di “liminal” e “liminality”, segnalo il confronto tra la protagonista e il protagonista a p. 506.

i risultati importanti della ricerca –in laboratorio e sul campo– si fondano ormai su quegli approcci integrati ai quali scienziate e studiose STS²⁰ hanno dato contributi determinanti fin dagli anni Settanta.²¹

Una delle studiose femministe che forse più di altre ha fatto proprio quell'approccio ibrido è stata, è noto, Evelyn Fox Keller, a lungo scienziate di professione prima di passare agli STS alla fine degli anni Settanta. Nel 1995, nel pieno degli scambi con un mondo della genetica euforico per lo Human Genome Project (1990-2003) –un mondo con il quale, indossando i panni di coscienza critica, aveva ingaggiato un dialogo-scontro fin dai tempi del suo libro sulla genetista Barbara McClintock (1902-1992)²²–, Fox Keller scriveva:

I have something of a problem with borders: in my peculiar psychic and intellectual economy borders are meant for crossing. More, they constitute irresistible lures. I seek them out –not to test their limits but to worry them, as a dog does a bone. Even as a working scientist, I found it hard to stay put, to keep from straying back and forth – in those days between biology and physics, between theory and experiment. And once I strayed beyond the borders of research science, shifted from doing science to writing about it, the problem only grew worse, for now I had many more boundaries to worry.²³

Dal *limes* si getta lo sguardo verso l'altrove e si misura e contempla il rischio dell'avventurarsi su nuovi itinerari, come ci fa notare l'*Editoriale* di Chiara Vangelista e Itala Vivan in questo fascicolo di «Storia delle donne». Ed è osservando i fenomeni pronte ad attraversare confini imposti politicamente e istituzionalmente che possiamo intercettarne altri, altrettanto ibridi e vitali per il conoscere, ma

20 Patricia A. Gowaty (ed.), *Feminism and Evolutionary Biology. Boundaries, Intersections and Frontiers*, Dordrecht, Springer, 1997.

21 Non posso che limitare i rimandi a «Hypatia», vol. 2, n. 3, special issue: *Feminism & Science*, part 1, Autumn, 1987 e a una testimonianza significativa: Evelyn Fox Keller, *The Origin, History, and Politics of the Subject Called «Gender and Science»*. *A First-Person Account*, in Sheila Jasanoff et al. (eds), *Handbook of Science and Technology Studies*, London, Sage, 1995, pp. 80-94. Per la ricca letteratura sul tema si vedano i capitoli 13 e 14 in Ulrike Felt et al. (eds), *The Handbook of Science and Technology Studies. Fourth Edition*, Cambridge, MIT Press, 2016.

22 Evelyn Fox Keller, *A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock*, San Francisco, W.H. Freeman, 1983. In Italia il volume è stato di recente ripubblicato in una nuova traduzione e con una prefazione dell'autrice: *In sintonia con l'organismo. La vita e l'opera di Barbara McClintock*, Roma, Castelvecchi, Roma, 2017; la prima traduzione in lingua italiana, per i tipi de La salamandra, risaliva al 1987.

23 Evelyn Fox Keller, *Refiguring Life. Metaphors of Twentieth-Century Biology*, New York, Columbia University Press, 1995, p. ix.

invisibili a chi, magari perché privilegiato *ratione sexu*,²⁴ abbraccia il conformismo. Oggetti, fenomeni, episodi e biografie che riconducono a dimensioni del vivere umano che per essere comprese necessitano di strumenti multipli – come ci ricorda Fox Keller – sono presenti già nel sogno di Tambroni.

La citazione di apertura è tratta da un documento unico, per quanto ne sappiamo al momento, nella storia delle donne nelle scienze degli uomini.²⁵ Si tratta della prolusione accademica letta nel 1806 dalla «professora» Clotilde Tambroni, una delle poche voci italiane interessanti, pare, nel contesto europeo degli studi classici dell'epoca.²⁶ Davanti a un consesso di colleghi consapevoli che la sua cattedra presso lo Studio bolognese stava per essere eliminata nell'ambito della riforma napoleonica che prevedeva più spazi per le scienze, Tambroni tenne un discorso in difesa di sé e delle donne. Un testo che è interessante, mi pare, a proposito di approcci liminali intesi nel senso ampio richiamato. Un approccio che avrebbe dovuto mantenere aperte le porte dell'università alla giovane amica di Tambroni, Maria Dalle Donne (1778-1842), laureata in medicina nel 1799.

A Bologna, città della provincia pontificia in grave declino, nei decenni precedenti a quello straordinario discorso di Tambroni si era assistito al noto successo di scienziate come la fisica Laura Bassi (1711-1778) e l'anatomista Anna Morandi Manzolini (1714-1774) che beneficiarono di stipendi e posti nelle accademie locali. Si tratta di episodi spesso mitizzati e non riconducibili a un'apertura nei confronti delle donne, ma a un piano di riforme politiche sostenute da Prospero Lambertini (1675-1758), uno dei protagonisti del cosiddetto

24 È il vincolo imposto a Laura Bassi quando, nominata docente, «ratione sexu» non poté insegnare in pubblico. Su Bassi si vedano almeno: Paula Findlen, *Science As a Career in Enlightenment Italy. The Strategies of Laura Bassi*, «Isis», 1993, vol. 84, pp. 441-469; Marta Cavazza, *Laura Bassi. Donne, genere e scienza nell'Italia del Settecento*, Milano, Editrice Bibliografica, 2020.

25 Il riferimento è a uno dei primi studi a livello internazionale sulle interazioni tra scienza e sesso/genere nell'Ottocento: Valeria P. Babini, Fernanda Minuz, Annamaria Tagliavini, *La donna nelle scienze dell'uomo*, Milano, Franco Angeli, 1986.

26 Su Tambroni poetessa: Renzo Tosi, *I carmi greci di Clotilde Tambroni*, Bologna, Pàtron, 2011. Per una contestualizzazione nella storia delle donne: Marta Cavazza, *Genealogie femminili nell'Italia preunitaria. Laura Bassi, Clotilde Tambroni, Maria Dalle Donne*, in Fiorenza Tarozzi, Eloisa Betti (a cura di), *Le italiane a Bologna. Percorsi al femminile in 150 anni di storia unitaria*, Bologna, SE Editrice Socialmente, 2013, pp. 65-71; Paola Govoni, *Feminist Networks*; Cristiana De Santis, *La "professora" Clotilde Tambroni e altre denominazioni femminili tra il XVIII e il XIX secolo*, «Studi di grammatica italiana», 41, 2022, pp. 65-84.

cattolicesimo illuminista.²⁷ Anche nelle vesti di Papa Benedetto XIV Lambertini fu tanto sincero ammiratore e sostenitore di diverse studiose, quanto indifferente all'idea di aprire le porte dell'educazione a tutte le donne.²⁸ Due generazioni dopo, quando Tambroni era stata nominata «professora» (1793), le circostanze erano molto cambiate.

Di origini sociali modeste, la devota e nubile Tambroni si trovò coinvolta nelle vicende che colpirono lo Studio con l'occupazione napoleonica (1796-1799). Nel 1798, quando i professori furono obbligati a giurare fedeltà alla Repubblica, con il suo mentore –Manuel R. Aponte (1737-1815), un gesuita cacciato dalla Spagna e accolto nello Studio bolognese– Tambroni scelse l'esilio. I due rientrarono presto a Bologna: cacciati i francesi dalle truppe austriache e russe, alla fine del 1799, Tambroni fu reintegrata nell'insegnamento. Ma nel 1800 i francesi si erano nuovamente impossessati della città, favorendo quella riforma degli studi che portò nel 1802 alla nascita della «moderna» università: ancora più tenacemente di prima, un mondo senza donne.

Nel 1806 Tambroni ebbe l'incarico di tenere quell'Orazione inaugurale solitamente affidata al docente di studi classici. In un testo ricco di citazioni e retorica, ricostruì una tradizione di pensiero delle donne che faceva partire dall'antichità per arrivare a sé stessa e alle «tante altre» che, come la «tenera, e cara amica» neolaureata in medicina Dalle Donne si erano distinte nella scienza e insieme nelle lettere: questa per Tambroni la caratteristica degli studi delle donne. Tambroni sperava per la giovane collega un ruolo *dentro* le istituzioni, come già per Bassi, Morandi Manzolini e lei stessa. Ma Dalle Donne resterà sempre sulla soglia: direttrice di una scuola di ostetricia sotto il controllo dei docenti della facoltà di medicina, la sua –scuola di donne e per donne– non diverrà mai istituzione uni-

27 Su Lambertini: Rebecca Messbarger, Christopher Johns, Philip Gavitt (eds), *Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality*, Toronto, University of Toronto Press, 2016. Su matematica, illuminismo cattolico e talenti femminili: Massimo Mazzotti, *Maria Gaetana Agnesi e il suo mondo. Una vita tra scienza e carità* [2007], tr. it., Roma, Carocci, 2020.

28 Sul caso bolognese, oltre agli studi fondamentali di Marta Cavazza, Paula Findlen e Rebecca Messbarger, si vedano: *Alma Mater Studiorum. La presenza femminile dal XVIII al XX secolo. Ricerche sul rapporto donna-cultura universitaria nell'ateneo bolognese*, Bologna, Clueb, 1988; Londa Schiebinger, *The Mind Has No Sex? Women in the Origin of Modern Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1989; Gabriella Berti Logan, *The Desire to Contribute. An Eighteenth-Century Italian Woman of Science*, «The American Historical Review», 1994, vol. 99, n. 3, pp. 785-812; Beate Ceranski, «Und sie fürchtet sich vormiemandem». *Die Physikerin Laura Bassi (1711-1778)*, Frankfurt-New York, Campus Verlag, 1996.

versitaria.²⁹ Il discorso di Tambroni segna l'epilogo di una stagione e aiuta qui a comprendere gli obiettivi politici di quell'approccio che possiamo chiamare liminale.

Per difendere «le lettere» –cioè la propria cattedra–, Tambroni non cede alla conflittualità e in riferimento alla cultura illuminista, e in particolare a d'Alembert, parla di «intima concatenazione» tra i saperi. È in quel contesto, culturale quanto politico, che conduce la sua argomentazione, complessa e a tratti faticosa per eccesso di retorica, procedendo con esempi che le consentono di richiamare, come una sorta di ritornello, quella «connessione di esse [le scienze] con le belle lettere»³⁰ nella quale, insiste, le donne eccellono. Come già Giulia Cattani Cantalamessa (1856-1935), autrice di un primo profilo biografico di Tambroni in chiave femminista, chi ha scritto di quella *Orazione* ha tuttavia citato con imbarazzo, più spesso censurato, la chiusura di quel discorso.³¹

Chiamando in causa esplicitamente quella politica che è sempre l'obiettivo nascosto dietro ogni programma «culturale», Tambroni da accademica navigata tenta la carta di quel cinismo che aveva visto tante volte giocata da colleghi passati da un regime papale a uno napoleonico e ritorno, adattandosi rapidamente in difesa dei propri interessi. Dopo il lungo elogio a Dalle Donne, la devota Tambroni che aveva scelto l'esilio per non giurare fedeltà alla repubblica, chiude gridando che «Il Secolo di NAPOLEONE [maiuscolo nel testo] sarà ormai l'epoca più splendida [per] le Scienze, e le belle Lettere».³² Com'è ovvio, l'operazione fallì: lei perse la cattedra e Dalle Donne restò sempre fuori, o sulla soglia, dell'università. In politica come in scienza più del programma contano il numero e il potere degli alleati.³³ Interazioni tra politica e istituzioni che giocano un ruolo nella costruzione delle conoscenze e dei fatti naturalistici, come nel caso della «inferiorità della donna»: come Tambroni aveva compreso a proprie spese.³⁴

29 Gabriella Berti Logan, *Women and the Practice and Teaching of Medicine in Bologna in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, «Bulletin of the History of Medicine», 2003, vol. 77, n. 3, pp. 506-535.

30 Tambroni, *Orazione*, p. v.

31 Giulia Cattani Cantalamessa, *Clotilde Tambroni. Conferenza letta nella sala della Società degli insegnanti la sera del 10 giugno 1899 a beneficio della biblioteca educativa per giovinetti*, Bologna, Società Cooperativa Tipografica Azzoguidi, 1899.

32 Tambroni, *Orazione*, p. xix.

33 Il riferimento è a Bruno Latour e in particolare al suo *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza* [1987], tr. it., Torino, Edizioni di Comunità, 1998.

34 Per il dibattito sull'«utero pensante» svoltosi a Bologna pochi anni prima, Cavazza, *Laura Bassi*, pp. 187-216. Riprenderò questo punto in chiusura.

Facendo un salto di qualche decennio è sempre da territori ibridi che, abbracciato il punto di vista darwiniano negli anni 1860, alcune studiose rifiutarono le conclusioni sulla donna cui nel 1871 era giunto Charles Darwin in *The Descent of Man*. Antoinette Brown Blackwell (1825-1921) ed Eliza Burt Gamble (1841-1920) sono le voci più note tra quelle che in quel contesto hanno fatto dialogare saperi diversi adottando un punto di vista politico emancipazionista.³⁵ Nel 1894 Gamble pubblicò un volume dove esordiva spiegando che, pur avendo sempre ritenuto infondata l'idea di un'inferiorità femminile, era stata in grado di confutarla su basi scientifiche solo quando aveva studiato a fondo *Descent of Man*. Fu allora che si convinse «that the theory of evolution, as enunciated by scientists, furnishes much evidence going to show that the female among all the orders of life, man included, represents a higher stage of development than the Male».³⁶ Un dimorfismo a vantaggio femminile che Gamble argomentava facendo dialogare la selezione naturale e sessuale (natura) con la storia (cultura): è il concetto di «rights» –diritti delle donne– che, ripetuto decine di volte nel suo libro, sembra orientare in Gamble il dialogo tra storia naturale e sociale dell'umanità in favore di una superiorità femminile.

Da allora le donne si sono trovate spesso ad attraversare il confine tra i saperi (tra natura e cultura) in conseguenza del loro essere rifiutate o accettate –temporaneamente– da istituzioni educative e di ricerca, spesso in virtù della loro condizione di *amateur*, una figura utile a comprendere interazioni tra strategie personali e istituzionali che giocano un ruolo nell'innovazione culturale.³⁷ Una condizione riscontrabile ancora oggi nel fenomeno del precariato che, a parità di formazione e produzione, colpisce le donne più degli uomini e che esplose in ambito scientifico e tecnologico dopo la Prima guerra mondiale.³⁸

35 Kimberly A. Hamlin, *From Eve to Evolution. Darwin, Science, and Women's Rights in Gilded Age America*, Chicago, University of Chicago Press, 2014; Paola Govoni, «Darwinismo femminista». *Tra fatti scientifici e principi di autorità*, in Elena Gagliasso, Simone Pollo, Eleonora Severini (a cura di), *Che genere di darwinismo? Scienza, società e questioni di genere*, «Notizie di Politeia», 2020, n. 139, pp. 8-22.

36 Eliza B. Gamble, *The Evolution of Woman. An Inquiry into the Dogma of Her Inferiority to Man*, New York, Putnam, 1894, p. v-vi.

37 Sul tema si vedano almeno: Phina G. Abir-Am, Dourinda Outram (eds), *Uneasy Careers and Intimate Lives. Women in Science, 1789-1979*, foreword by Margaret W. Rossiter, New Brunswick, Rutgers University Press 1987; Gianna Pomata, *Amateurs by Choice. Women and the Pursuit of Independent Scholarship in Twentieth-Century Historical Writing*, «Centaurus», 2013, vol. 55, n. 2, pp. 196-219.

38 Rimando ai volumi di Margaret W. Rossiter citati in nota 51. Per una interessante testimonianza recente: Chiara Martucci, *Confusi confini. O dei frastagliati*

È dopo la Grande guerra che ci si inizia a porre quesiti nuovi sulla natura dei «fatti scientifici» e sul ruolo della società nel dar loro forma. Sono anni in cui una storica della scienza come Hélène Metzger (1889-1944), sempre in condizione di precariato,³⁹ e la filosofa Simone Weil (1909-1943),⁴⁰ emarginate perché donne ed ebre, anche in virtù dei loro posizionamenti ci hanno lasciato pagine straordinarie su scienza, cultura e società.

Se appartieni a quella (poco più di) metà dell'umanità descritta dalle menti ritenute più illustri della storia della cultura occidentale, da Aristotele a Darwin e oltre, come «naturalmente» inferiore, comprendere quanta natura e quanta cultura hanno giocato un ruolo nella tua esclusione dallo studio, assume un'importanza che può diventare ossessione. In quegli anni Trenta ai quali si fa risalire la nascita degli STS con gli scritti di natura diversa di Ludwick Fleck (1896-1961) e Robert K. Merton (1910-2003) perché, si chiedeva Virginia Woolf (1882-1941), studiosa aperta alle scienze quanto alle scienze sociali, una giovane si deve accontentare di «reading books her brother lent her, and exclaiming, "If I were a man"».⁴¹ Curiosa da sempre di cultura scientifica,⁴² per Woolf le spiegazioni della biologia in merito alla «woman question» avevano dimostrato ormai tutte le contraddizioni, i limiti metodologici e la pochezza sperimentale; le ragioni dell'esclusione erano da ricercare nel sociale:

[...] the greatest testimony to the value of education with which biography provides us is the fact that the sisters of educated men not only made the sacrifices of comfort and pleasure, which were needed in order to educate their brothers, but actually desired to be educated themselves.⁴³

marginì tra "dentro" e "fuori" l'accademia, in Francesca Coin, Alberta Giorgi, Annalisa Murgia (a cura di), *In/disciplinate. Soggettività precarie nell'università italiana*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2017, pp. 105-115.

39 In relazione al tema qui discusso: Cristina Chimisso, Gad Freudenthal, *A Mind of Her Own. Hélène Metzger to Émile Meyerson, 1933*, «Isis», 2003, vol. 94, n.3, pp. 477-491.

40 Simone Weil, *Sur la science*, [Écrits publiés entre 1932 et 1942], Paris, Éditions Gallimard, 1966.

41 Virginia Woolf, *The Three Guineas*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1938, p. 115.

42 Su Woolf e la scienza in chiave STS: Holly Henry, *Virginia Woolf and the Discourse of Science. The Aesthetics of Astronomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

43 Woolf, *The Three Guineas*, p. 36.

Proibire l'ingresso delle donne all'educazione bastava per escluderle da «the priesthood of medicine or the priesthood of science or the priesthood of the Church»,⁴⁴ osservava Woolf facendo il verso a quella retorica ottocentesca che della scienza aveva fatto la religione del progresso. In tempi in cui, osservava, «Strong feeling is aroused by any suggestion that women be admitted» ai templi del sapere,⁴⁵ in una celebre frase, così come Fleck, Metzger, Weil e altre, Woolf coglieva in pieno quella dimensione sociale della scienza che resterà ancora da molti a lungo negata: «Science, it would seem, is not sexless; she is a man, a father and infected too».⁴⁶ Ma ciò che segue non è meno interessante:

Science, thus infected, produced measurements to order: the brain was too small to be examined. Many years were spent waiting before the sacred gates of the universities and hospitals for permission to have the brains that the professors said that Nature had made incapable of passing examinations examined. When at last permission was granted the examinations were passed.⁴⁷

Quando la prima onda del femminismo era ormai esaurita, l'esperimento di laboratorio aveva prodotto dati falsati da pregiudizi e luoghi comuni che svelavano quella che chiamiamo dimensione sociale dei fatti scientifici. L'esperimento sociale era invece almeno in parte riuscito: quando era loro concesso di entrare nella formazione, le donne davano ovunque risultati importanti. Un esperimento riuscito solo in parte per via dei backlash che quel successo ha suscitato contro studiose di ogni campo: fenomeni di esclusione che mantengono ancora oggi quasi ovunque scienziate naturali e sociali nella condizione di «donne in un mondo di uomini».⁴⁸

2. Situate

Nelle pagine delle studiose che hanno sostenuto la necessità di attraversare i confini tra saperi istituzionalizzati come «diversi», la

44 *Ibidem*, p. 194.

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*, p. 212.

47 *Ibidem*, p. 213.

48 Per gli ultimi dati europei: *She Figures 2021* (<https://ec.europa.eu/assets/rtd/shefigures2021/index.html>). Per i dati statunitensi: *Women, Minorities, and Persons with Disabilities in Science and Engineering* (<https://nces.nsf.gov/pubs/nsf21321/>) (ultimo accesso a questi e altri siti qui citati: 23 dicembre 2022).

natura politica dell'operazione di costruzione di discipline è svelata nella sua semplice –spesso banale– dimensione di lotta per il potere. Piccole corti con a capo piccoli re: più corti si creeranno, più re (molto raramente regine) si potranno incoronare.⁴⁹ Nell'individuazione di spazi liminali, nicchie conoscitive non ancora istituzionalizzate e non ancora oggetto di contendere, da Tambroni in poi molte studioshe hanno tentato di collocare sé stesse, fino al caso noto della computer science, nella quale le donne sono state pioniere prima dell'esclusione negli anni Settanta.⁵⁰ Se osserviamo questi fenomeni in prospettiva comparata, di lungo periodo e dati quantitativi alla mano, possiamo vedere le piccole corti –solitamente belligeranti tra loro–, compattarsi quando l'attore sociale donna è percepito come un potenziale pericolo comune.⁵¹ Un fenomeno che ha caratterizzato i rapporti tra donne e uomini nella ricerca ai tempi di Tambroni (nel passaggio dall'*ancien régime* all'età napoleonica), nella seconda metà dell'Ottocento (in risposta alla spinta dal basso delle donne per entrare nelle università), dopo la Prima e poi dopo la Seconda guerra mondiale (quando nuovi spazi si erano temporaneamente aperti alle donne). Un backlash divenuto macroscopico durante la Guerra fredda, in tempi di Seconda onda del femminismo, di qua come di là dell'Atlantico. Per non dire di quanto sta accadendo negli ultimi decenni, in età di sorpasso più o meno ovunque delle laureate sui laureati.⁵²

Osservando queste fluttuazioni negli ultimi due secoli attraverso la lente del concetto di *limes*, si nota come sia con la Guerra fredda che fiorisce quella retorica delle «hard sciences» vs. le «soft sciences»

49 Si pensi ai 383 settori scientifico disciplinari in cui è organizzato il sistema universitario a sud delle Alpi. Ministero dell'Istruzione e del Merito (sic.), Settori Concorsuali e Settori Scientifico-Disciplinari all'indirizzo <https://www.miur.gov.it/settori-concorsuali-e-settori-scientifico-disciplinari>

50 Rimando all'ormai classico: Jennifer S. Light, *When Computers Were Women*, «Technology and Culture», 1999, vol. 40, n. 3, pp. 455-483.

51 Esemplare il caso delle scienziate americane come ricostruito nei tre straordinari volumi della storica e sociologa della scienza femminista Margaret W. Rossiter: *Women Scientists in America. Struggles and Strategies to 1940*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982; *Before Affirmative Action, 1940-1972*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995; *Forging a New World Since 1972*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2012.

52 Emblematica, ma alla fine vincente per le scienziate che chiesero uguali stipendi e laboratori di analoghe dimensioni a parità di incarico con i colleghi (uomini), è la vicenda svoltasi tra il 1994 e il 1995 presso il MIT: *A Study on the Status of Women Faculty in Science at MIT*, Boston, Massachusetts Institute of Technology, 1999.

frutto del mito delle cosiddette «due culture»: proiezione ancora una volta ingenua di politiche di un mondo (maschile) spaccato politicamente in due. Una retorica delle «due culture» che ha alimentato il risorgere dei dibattiti su natura-cultura. Un conflitto montato in tempi di importante aumento del numero delle donne nel mondo accademico.

Se uno sguardo così ampio ci fa perdere la nitidezza dei contorni, ci consente tuttavia di vedere come non sia affatto una coincidenza il coevo sostegno di molti (uomini) in quegli anni a una sociobiologia che rilanciava il mito dei cervelli «maschili» e «femminili». ⁵³ Miti ammantati di nuove retoriche «scientifiche» di certa psicologia evuzionistica, miti utili a rimettere le donne al loro posto. Ma a quel punto le donne nella ricerca naturalistica quanto in quella sociale, non solo poggiavano su spalle politiche di giganti che da Mary Wollstonecraft (1759-1797) a Beatrice Webb (1858-1943) e Virginia Woolf arrivavano a Angela Davis (1944-) e oltre, ⁵⁴ ma avevano anche molti dati ed evidenze empiriche al loro arco, frutto di ricerca scientifica, storiografica e sociologica che da Blackwell e Gamble arrivava alle neurologhe, alle studioshe di «human-animals studies» e alle primatologhe. Per non dire di quelle biologhe evuzionistiche che definendosi «Darwinian feminists» costruirono ponti, da un lato, con le emancipazioniste darwiniane ottocentesche, dall'altro con gli studi STS ancora confusamente in espansione. ⁵⁵ Fu in quegli anni Ottanta che diverse scienziate portarono sul campo e in laboratorio, con la politica (femminista), quegli studi antropologici e etnografici, quei saperi storiografici e letterari coltivati da un decennio e che consentiranno loro di superare il preteso conflitto tra natura e cultura. ⁵⁶

53 Sull'importanza di integrare prospettive storiografiche diverse, si veda un altro saggio magistrale di Gianna Pomata: *Close-ups and Long Shots. Combining Particular and General in Writing the Histories of Women and Men*, in Hans Medick, Anne-Charlott Trepp (hgg.), *Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte. Herausforderungen und Perspektiven*, Göttingen, Wallstein, 1998, pp. 101-124.

54 Sul pensiero politico delle donne rimando agli studi di Anna Rossi-Doria e in particolare alla sua curatela di *La libertà delle donne. Voci dalla tradizione suffragista*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

55 Govoni, *Feminist Networks*.

56 Pubblicata dal 1975 dalla Chicago University Press, l'importante rivista interdisciplinare «Signs: Journal of Women in Culture and Society» ha dedicato fin dalle origini a questi temi decine di articoli, 15 dei quali nel 1987 furono pubblicati in: Sandra Harding, Jean F. O'Barr (eds), *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago, Chicago University Press, 1987. Si veda anche la successiva raccolta: Barbara Laslett et al. (eds), *Gender and Scientific Authority*, Chicago, Chicago University Press, 1996. Un'au-

Gli esempi possibili sono davvero numerosissimi e potrò citarne solo alcuni, come le ricerche della filosofa e sociologa della scienza Helene Longino e della biologa Ruth Doell che si confrontavano, insieme, con studi evolutivi e della ricerca endocrinologica sulle differenze comportamentali tra i sessi rivelando una quantità di esempi a riprova delle distorsioni apportate da un androcentrismo diffuso.⁵⁷ Studi di analogia impronta integrata –o liminale– furono condotti dall'antropologa della scienza Emily Martin, che ha dimostrato come metafore, pregiudizi e luoghi comuni stereotipati abbiano pesantemente condizionato il linguaggio medico e biologico in tema di riproduzione umana e del ruolo della componente maschile (sperma) e femminile (uovo).⁵⁸ Oppure gli studi di storia dell'ambiente in chiave di genere di Carolyn Merchant, studiosa con una formazione in filosofia e in chimica,⁵⁹ e di molte altre.

Nonostante gli enormi successi conseguiti da quegli approcci, per le donne nella scienza la situazione non sembra essere cambiata in modo radicale rispetto a quando Woolf si chiedeva come mai se «the relationship of many brothers and sisters in private, as individuals» sembrava risolta, come mai se nel privato donne e uomini «respect each other and help each other and have aims in common. Why then, if such can be their private relationship, as biography and poetry prove, should their public relationship, as law and history prove, be so very different?».⁶⁰

Con la storia e la sociologia, sono oggi i dati –ormai «big» e di lungo periodo– a dimostrare che le ragioni della mancata carrie-

trice che ha lavorato sul tema fin dagli anni Settanta è, com'è noto, Evelyn Fox Keller. Dei suoi molti interventi rimando a: *The Mirage of a Space Between Nature and Nurture*, Durham (NC), Duke University Press, 2010.

57 Helen Longino, Ruth Doell, *Body, Bias, and Behavior. A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science*, «Signs», 9, 1983, n. 2, pp. 206-227.

58 Emily Martin, *The Egg and the Sperm. How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles*, «Signs», 16, 1991, n. 3, p. 485-501. Con un'interessante introduzione dell'autrice si veda Ead., *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*, [1987], Boston, Beacon Press, 2001.

59 In occasione dei 40 anni dalla pubblicazione di *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1980, si veda: Paula Findlen, *Science Turned Upside Down. Carolyn Merchant's Vision of Nature, 40 Years Later*, «Public books», 22.1.2021. La registrazione di uno scambio interessante tra Findlen e Merchant realizzato il 29 aprile 2021 presso il Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford University, è disponibile all'indirizzo <https://human-centered.simplecast.com/episodes/carolynmerchant> Il volume è stato tradotto in Italia nel 1988, preceduto da una presentazione di Elisabetta Donini, e ripubblicato di recente a cura di Paolo Savoia.

60 Woolf, *The three guineas*, p. 159.

ra delle donne in ambito scientifico restano oggi le stesse dei tempi di Woolf: «There is the money motive for excluding her, to put it plainly. [...] To pay women more would be to pay men less». ⁶¹ Questione chiara ad alcune donne già nel Settecento, al quale ritorno per chiudere.

Ai tempi delle discussioni che animarono i provinciali salotti bolognesi che decisero in merito alla cattedra a Bassi, fu la marchesa Laura Bentivoglio Davia (1689-1761), a mio avviso, a formulare lucidamente le ragioni per cui a parere di molti non era opportuno assegnare uno stipendio a una donna: quello stipendio sarebbe stato sottratto a un uomo. ⁶² In questo contesto possiamo interpretare il cinismo della marchesa in una prospettiva diversa rispetto a quella della gelosia tra donne (l'altra faccia di quella tra uomini). Una donna intelligente come Bentivoglio Davia non aveva bisogno di far risalire a un dio o alla natura le ragioni per le quali avrebbe voluto negare lo stipendio a Bassi: dobbiamo essere grate alla marchesa di averci risparmiato il ricorso alla tanta cattiva scienza sulla cosiddetta «inferiorità della donna» e alla vuota retorica di molti filosofi naturali e in seguito scienziati.

Conclusion

In una celebre frase che restituisce echi di letture darwiniane, Virginia Woolf da grande storica-sociologa qual era ci mostra la potenza degli approcci liminali:

Women have served all these centuries as looking-glasses possessing the magic and delicious power of reflecting the figure of man at twice its natural size. Without that power probably the earth would still be swamp and jungle. [...] Whatever may be their use in civilised societies, mirrors are essential to all violent and heroic action. That is why Napoleon and Mussolini both insist so emphatically upon the inferiority of women, for if they were not inferior, they would cease to enlarge. ⁶³

61 *Ibidem*, p. 195.

62 Paula Findlen, *Women on the Verge of Science. Aristocratic Women and Knowledge in Early Eighteenth-Century Italy*, in Sarah Knott, Barbara Taylor (eds), *Women, Gender and Enlightenment*, Palgrave, Macmillan, 2005, pp. 265-287. Riferimenti al documento che testimonia le dichiarazioni di Bentivoglio Davia in Cavazza, *Laura Bassi*, p. 31, nota 29.

63 Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, new ed., London, Hogarth Press, 1935, pp. 53-54.

Qui le scienze naturali e le scienze sociali dialogano con la politica e la storia e la dimensione psicologica e personale: è questo intreccio che svela la natura di certi fatti scientifici, a volte temporaneamente veri, come il fatto «inferiorità della donna». Come per Woolf, sono questi gli strumenti quotidiani degli STS fin dagli anni Trenta. Un approccio integrato che, rifacendosi a un'antica tradizione, alcune femministe mettono definitivamente a punto negli anni Settanta, quando il partire da sé diventa una pratica insieme scientifica e politica, liminale in sé.

Le studiose che nel 1977 in *Working It Out* raccontano della propria carriera in campi diversi, inclusa la scienza (segnalo nel volume almeno gli interventi di Fox Keller e di Naomi Weisstein), hanno piena consapevolezza che la propria condizione –di sesso/genere, sociale, etnica e religiosa– fa la differenza rispetto a quanto vissuto dagli uomini.⁶⁴ Quella provocatoria pratica del femminismo era la negazione in sé dell'approccio alla scienza come cultura di una «verità» prodotta da un attore (maschile) che per secoli si era autorappresentato come portatore di un punto di vista «oggettivo» e «from nowhere». Potremmo forse dire che quei riti femministi del confronto tra donne a partire dal proprio vissuto sono diventate una pratica di laboratorio. Scienziate femministe e aperte alla storia e agli studi sociali hanno adottato un elemento di controllo in più verso quell'obiettività nello studio della natura che deve restare un ideale cui tendere.

Intrecciare la ricerca sui singoli casi a un approccio ampio e di lungo periodo, integrato e di genere, aiuta a portare alla luce una tradizione di ricerca delle donne che trova espressione concreta in moltissimi campi.

A lungo per le donne il quesito di partenza è stato: chi sono? Perché il gruppo cui appartengo –le donne– è «fuori» dai luoghi del sapere? Per ragioni divine e/o di natura –evidentemente di là della mia portata– o a causa di una cultura modificabile, come si chiedono Tambroni, le femministe darwiniane della prima così come della Seconda onda del femminismo, Woolf e molte altre? Quesiti che al dibattito su natura-cultura in età di Guerra fredda sono partiti inevitabilmente da punti di vista diversi rispetto a quelli degli uomini che, *ratione sexu*, godevano di rendite di posizione consolidate da secoli o millenni.

64 Sara Ruddick, Pamela Daniels (eds), *Working It Out. 23 Women Writers, Artists, Scientists, and Scholars Talk about Their Lives and Work*, with a foreword by Adrienne Rich, New York, Pantheon Books, 1977.

In risposta ai limiti autoreferenziali della scienza degli uomini, molte donne in prospettiva altrettanto autoreferenziale e politica, hanno offerto spunti che hanno condotto –in laboratorio– a una migliore comprensione di chi siamo come umani, tra natura e cultura.

Nel 1983 Gianna Pomata chiudeva così il suo saggio citato in apertura:

Niente è più complesso dei messaggi del corpo: per coglierne la complessità tanto nel nostro presente come nella nostra storia, abbiamo bisogno dell'approccio fecondo di più sguardi, di più discipline. Questo spazio interdisciplinare, questo terreno di confine, è il campo conoscitivo dischiuso dagli studi sulle donne. Esso sembra configurare, forse per la prima volta, la possibilità di una conoscenza più fedele alla complessità della esperienza umana: «naturale» e «culturale», mentale e corporea, degli uomini e delle donne.⁶⁵

Una capacità di far dialogare «le lettere» con le «le scienze» che abbiamo visto in Tambroni, con la quale chiudo. Possiamo infatti ritrovare una singolare assonanza tra certe intuizioni della poetessa Tambroni e alcuni risultati scientifici recenti che ormai da anni ci restituiscono immagini dei cervelli umani come sociali, plastici e in contesto.⁶⁶ Cervelli che non nascono «maschili» o «femminili», qualsiasi cosa ciò significhi in luoghi e tempi diversi, ma che in società in cui tutto è categorizzato in base a questioni di sesso/genere, possono diventarlo. L'impollinazione incrociata tra scienze naturali e sociali, mediata dagli studi di genere, anche in prospettiva storica, ha aiutato a comprendere che, come la salute e l'aspettativa di vita, la struttura e il funzionamento dei nostri cervelli sociali e plastici dialogano con contesti in cui a donne e uomini viene chiesto (e a volte imposto) di adattarsi a ruoli differenziati.

In una lettera del 1797 all'amica Diodata Saluzzo Roero (1774-1840), come lei poetessa, Tambroni scriveva:

Io mi congratulo seco lei a nome di tutto il mio sesso, a cui ella fa tanto onore, e prova in effetto che non è poi tanto debole, quando

65 Pomata, *La storia delle donne*, p. 1464.

66 Sul tema la ricerca è ormai ricchissima e limito i rimandi a: Gillian Einstein, *Situated neuroscience. Elucidating a biology of diversity*, in Robin Bluhm, Anne Jaap Jacobson, Heidi Lene Maibom (eds), *Neurofeminism. Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Science*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, pp.145-174. Per una eccellente sintesi divulgativa, che include la prospettiva storica, della neuroscienza Gina Rippon, si veda: *The Gendered Brain. The New Neuroscience That Shatters the Myth of the Female Brain*, London, Penguin, 2019.

voglia rendersi superiore alla *tirannica prepotenza degli uomini*. Ella m'infonde un ardore che forse non ho mai conosciuto, e che mi fa ripetere mille volte, che sebbene *le fibre del nostro cervello* siano più delicate, hanno perciò appunto una *elasticità* molto maggiore ed un senso assai più acuto, per cui vi s'imprime coi più vivi colori ed i più espressivi modi qualunque oggetto giunga a ferirle; epperò siamo capaci di qual si sia intrapresa, quando però una *buona educazione* ci metta in istato di poter far uso di quei doni, di cui non meno prodigo è stato con noi il cielo.⁶⁷

Quella *elasticità* evocata da Tambroni argomentando con amarezza su corpi, menti e società del suo tempo condizionati dalla «tirannica prepotenza degli uomini», è oggi a pieno titolo un termine delle neuroscienze. È di queste interazioni tra poesia e scienza, tra vita delle donne e degli uomini, tra pratiche sociali, politiche e di laboratorio che si occupano gli STS in prospettiva di genere.

Abstract: Dagli anni Settanta del Novecento gli studi di genere e sulle donne nella scienza -tipicamente praticati da donne- hanno sostenuto in modo importante -e altrettanto tipicamente sottovalutato- la diffusione e l'affermazione dei «science studies». Oggi indicati con l'acronimo STS -originariamente per Science, Technology and Society, ora più spesso Science and Technology Studies-, dagli anni Trenta del Novecento questi studi si sono sviluppati oltre i confini disciplinari proponendo approcci integrati alla comprensione dei fatti scientifici nel tempo. Gli STS si occupano infatti di interazioni tra processi conoscitivi naturalistici e tecnologici, cultura e valori sociali condivisi: compresi quelli di sesso/genere, come percepirono Virginia Woolf e altre studiose prima di lei, per esempio Clotilde Tambroni. Con l'obiettivo di ricostruire frammenti di una storia del contributo delle donne alla comprensione di quei fenomeni ibridi, l'articolo approderà al lavoro di alcune scienziate che negli ultimi decenni, praticando approcci liminali, hanno saputo portare in laboratorio, con le politiche femministe, quel dialogo tra scienze naturali e scienze sociali che fin dagli anni Ottanta aveva consentito di superare il falso dilemma natura-cultura.

Since the 1970s, studies on gender and women in science -typically practised by women- have significantly supported the spread and establishment of «science studies», and just as typically they have been underrated. Known as STS -originally for Science, Technology and Society, now often for Science and Technology Studies- since the 1930s those studies have developed beyond disciplinary boundaries by proposing integrated approaches for an understanding of science and technology over time. STS deal with interactions among science, culture, and shared social values, including those of sex/gender, as perceived already by Virginia Woolf and other female scholars since the 18th century, such as Clotilde Tambroni. With the aim of reconstructing fragments of a history of women's contribution to an understanding of

67 Tambroni a Saluzzo, 1 agosto 1797, in *Poesie postume di Diodata Saluzzo, contessa Roero di Revello, aggiunte alcune lettere d'illustri scrittori a lei dirette*, Torino, Tipografia Chirio e Mina, 1843, p. 319; miei i corsivi.

those hybrid phenomena, the present article turns to the work of a number of female scientists who, in recent decades, practicing liminal approaches have succeeded in bringing into the lab, together with feminist politics, a dialogue between the natural sciences and the social sciences. A dialogue that, since the 1980s, has been crucial for bringing us beyond the false nature vs. culture dilemma.

Keywords: Clotilde Tambroni, Virginia Woolf, soglie, Darwinismo femminista, natura-cultura, studi sulle donne e di genere, Studi della scienza (STS); Clotilde Tambroni, Virginia Woolf, thresholds, Darwinian feminism, nature vs. culture, women's and gender studies, science studies (STS).

Biodata: Paola Govoni è professoressa associata di *Storia della scienza* presso l'Università di Bologna. Le sue ricerche e i suoi corsi vertono su: storia, forme e funzioni della divulgazione e comunicazione della scienza; accesso delle donne all'università e alle professioni scientifiche dal Settecento a oggi; rapporti tra biografia e autobiografia nella storia della scienza; impatto degli studi sulla scienza e la tecnologia (STS) in ambito scientifico e educativo; interazioni tra biologia evuzionistica, scienze sociali e femminismo nell'età della Guerra fredda; rapporti tra umani, altre specie e tecnologie in una prospettiva evolutiva e storica. Su questi temi ha scritto articoli, saggi e qualche libro (p.govoni@unibo.it).

Paola Govoni is associate professor of *History of science* at the University of Bologna. Her research and courses focus on: the history, forms and functions of the popularization and communication of science; women's access to higher education and the scientific professions from the 18th century to the present; the relationship between biography and autobiography in science and its history; the impact of science and technology studies (STS) on science and education; interactions between evolutionary biology, social sciences, and feminism in the Cold war; the relationships among humans, other species, and technologies in evolutionary and historical perspectives. On these topics she has written articles, essays, and a few books (p.govoni@unibo.it).

RITA DEGL'INNOCENTI PIERINI

*Oltre il confine della domus: Giulia maggiore e altre donne romane
negli spazi urbani e in viaggio*

Il limen come limes del mondo femminile romano

Il *limen*, in latino, è la soglia, quell'elemento della casa che costituisce il tramite, ma anche la linea di confine tra l'interno e l'esterno. Nonostante però l'apparente estrema affinità lessicale tra *limen* e *limes* non abbiamo a che fare con termini corradicali, ma solo estremamente assonanti e evocativi, e del resto *limes* inteso come il nostro concetto astratto di confine territoriale è di uso piuttosto tardo in latino.¹ Comunque per il mio tema è importante ricordare che per la donna antica, romana in particolare, il concetto di *limen* può essere usato per rappresentare anche la simbolica demarcazione tra privato e pubblico,² tra la *domus* in cui, secondo stereotipi comuni fin dai poemi omerici, la donna libera “regna” come *domina* e il “fuori”, lo

1 Sull'ambiguità a Roma del concetto stesso, basti citare Alessio Costarelli, *Romolo e Remo. Considerazioni sul concetto di limes*, «Intersezioni», 36, 2016, n. 3, pp. 287-316.

2 Nella ormai sterminata bibliografia sulla donna romana non mi risulta nessun studio specifico su questo tema del *limen* come *limes*: per la donna a Roma mi limito qui a citare Sarah B. Pomeroy, *Donne in Atene e Roma*, Torino, Einaudi, 1978; Eva Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, Editori Riuniti, 1983²; Ead., *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano, Feltrinelli, 1996; Francesca Cenerini, *La donna romana*, Bologna, il Mulino, 2002. Interessante sintesi e approfondimento del tema della maternità offre Roberta Franchi, *Dalla Grande Madre alla Madre. La maternità nel mondo classico e cristiano: miti e modelli*, II, Roma, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2019, in particolare pp. 221-33 (cap. VII, *L'eterna minore*). Per gli aspetti biografici di Augusto mi avvalgo del recente volume di Arnaldo Marcone, *Augusto*, Roma, Salerno Editrice, 2015. Le traduzioni di testi greci e latini sono mie, se non altrimenti indicato.

spazio esterno nel quale deve, o meglio dovrebbe, muoversi solo con gli occhi bassi e senza l'autorizzazione a parlare, sempre accompagnata da uno stuolo di fedeli ancelle.³ Ancora tra la tarda repubblica e l'inizio dell'età augustea troviamo chiaramente enunciato in Seneca retore quello che può essere considerato il galateo della perfetta matrona all'antica in un'interessante controversia tutta dovuta all'estro di Arellio Fusco, famoso maestro di retorica tra gli altri anche di Ovidio: «La matrona tenga gli occhi rivolti verso terra, sia scortese piuttosto che sfacciata verso un uomo che la saluta con galanteria, e anche nella circostanza inevitabile di dover rispondere al saluto si mostri impacciata e arrossisca».⁴ Non sarà un caso che nella biografia svetoniana di Augusto, a proposito delle donne di famiglia, la figlia Giulia e le nipoti, si sottolinei non solo che erano sottoposte ad un'educazione all'antica,⁵ ma anche che l'imperatore vietava loro di dire o di fare qualsiasi cosa che non potesse essere scritta o detta apertamente: in questo stesso contesto è emblematico il cenno a una vicenda relativa a Giulia e Lucio Vinicio biasimato pubblicamente solo per essere andato a salutarla a Baia. Del resto ancora il più tardo Plutarco⁶ nel suo breve trattato sul comportamento nel matrimonio sostiene che «la donna virtuosa si deve far vedere soprattutto quando è col marito, ma in sua assenza deve badare alla casa e rimanervi nascosta»; «non solamente del braccio ma anche della voce è bene che la donna virtuosa non faccia esibizione in pubblico e si deve vergognare di parlare davanti agli estranei, come se si spogliasse; infatti nella voce si possono intravedere il sentimento, la moralità e il carattere di chi parla».

Ancora come non ricordare che la sposa romana nel superare la soglia della *domus*, che segnava idealmente il confine tra la vecchia e la nuova vita, in qualche modo si vedeva votata ad esserne la *domina*, ma anche la reclusa: è ben nota la superstizione che un buon presagio era non inciampare sulla soglia,⁷ e per questa lo sposo prendeva

3 Interessante ricordare quanto consiglia Ovidio rivolgendosi a donne libere in cerca di avventure nel terzo libro dell'*Ars amatoria* 3.417-8: «Belle fanciulle, la folla vi è utile, portate i vostri piedi spesso a muoversi fuori casa (*ultra limina*)».

4 Seneca, *Controversie* 2.7.3.

5 Svetonio, *Vita di Augusto* 63. Sul tema dell'educazione si sofferma Mela Albana, *Educazione e formazione nella domus Augusta*, «Annali della Facoltà di Scienze della formazione. Università degli studi di Catania», 2015, vol. 14, pp. 31-65. Sul tema dell'educazione, vedi anche *infra* nel testo.

6 Plutarco, *Precetti coniugali* 9; 31.

7 Vedi Gianluca De Sanctis, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Roma, Carocci, 2015, p. 52 ss. Sulla superstizione della soglia utile

in braccio la sua *nova nupta*. Molto interessante in questo senso è già un passo di una commedia plautina, la *Casina*, dove le formule tradizionali del matrimonio romano si mescolano, farsescamente, alla situazione reale che una sposa romana incontrava nella nuova casa; infatti l'ancella Pardalisca aiuta Calino, un uomo camuffato da sposa, a varcare la soglia⁸ e si attiene al rigido formalismo rituale, ribaltandone ovviamente la sostanza: «Solleva un po' il piede sulla soglia (*limen*), o fresca sposa. Comincia il tuo cammino (*iter*) con fausti auspici, perché sempre, in ogni caso, tu possa sopravvivere a tuo marito, perché tu sempre abbia il sopravvento su tuo marito, vincerlo sempre e averne il dominio, e superarlo sempre con la voce e la volontà». Ai nostri fini è chiaro che interessano qui soprattutto termini emblematici come *limen* e *iter*: lo spazio in cui si esplica la vita femminile è quello racchiuso dalle mura domestiche e la soglia ne segna il limite ideale, oltre al quale non è facile poter procedere se non travalicando il ruolo imposto dalla tradizione.

Naturalmente è fin troppo ovvio osservare che dall'età di Plauto in poi ci fu a Roma un'evoluzione notevole del costume e della condizione femminile,⁹ ma sostanzialmente il tradizionalismo romano tendeva a imporre sempre, sia a livello ufficiale e legislativo, sia nel linguaggio comune, gli stessi valori stereotipati in particolare alle donne dell'*élite*, che dovevano seguire canoni di comportamento di matrice arcaica.

A questo proposito un racconto molto importante si legge in uno storico come Livio, nella famosissima discussione in senato del 195 a.C. sull'abrogazione della *lex Oppia*, una legge suntuaria che venti anni prima durante la seconda guerra punica aveva imposto alle donne di limitare il lusso personale:¹⁰ Catone il censore parla a favore del mantenimento del provvedimento, mentre il tribuno Lucio Valerio, uno dei promotori della proposta di abrogazione, è ov-

raccolta di passi in Marbory B. Ogle, *House-Door in Religion and Folk-Lore*, «The American Journal of Philology», 1911, vol. 32, n. 3, pp. 251-271.

⁸ Plauto, *Casina* vv. 815-82.

⁹ Coglie bene questi aspetti e ampiamente documenta Francesca Rohr Vio, *Matronae nella tarda repubblica: un nuovo profilo al femminile*, in Francesca Cenerini, Francesca Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, Trieste, Eut, 2016, pp. 1-21.

¹⁰ Tito Livio, *Storia di Roma* 34.1-8. Vedi al proposito l'importante saggio di Ida Gilda Mastrorosa, *Speeches pro and contra Women in Livy 34, 1-7. Catonian Legalism and Gendered Debates*, «Latomus», 2006, vol. 65, n. 3, pp. 590-611 con ampia analisi e ricca bibliografia; Kristina Milnor, *Gender, Domesticity, and the Age of Augustus. Inventing Private Life*, Oxford, OUP, 2008, pp. 154-79.

viamente a favore del ripristino di più libere prerogative femminili. Scrive Livio che le matrone romane, irritate dal prolungarsi dei loro sacrifici, non potevano essere trattenute entro la soglia delle loro case né da alcuna forma di autorità né dal loro ritegno né dagli ordini dei mariti (*nulla nec auctoritate nec verecundia nec imperio virorum contineri limine poterant*): *limine contineri* implica una soglia-confine, oltre la quale si esplica un'inaspettata voglia di protesta femminile, che si impadronisce delle vie della città, cinge d'assedio il Foro, s'incrementa di giorno in giorno fino ad apparire una vera rivolta, tale da incidere su una decisione che a Roma non potevano essere le donne a prendere. È proprio su questo punto che insiste di più Catone, il quale, allarga la prospettiva, sottolineando l'inquietante, per lui, pressione di una parte di popolo, quella femminile, che non era un soggetto politico. In particolare risulta emblematico l'*incipit* del discorso di Catone:

O Quiriti, se ciascuno di noi avesse stabilito di mantenere saldi nei confronti della madre di famiglia i diritti e l'autorità di marito, ora non avremmo a che fare con una massa femminile; ora la nostra libertà, sconfitta in casa dal prepotere femminile (*domi inuicta libertas nostra inpotentia muliebris*), viene vilipesa e calpestata anche qui nel Foro (*hic quoque in foro obteritur et calcatur*) e, dato che non siamo riusciti a tenere testa alle donne una per una, le temiamo tutte insieme.¹¹

Come si vede il concetto che sta a cuore all'arcaizzante Catone è singolarmente simile a quanto abbiamo letto in Plauto e corrisponde al tradizionale *mos romano*: *domi* e *in foro* sono in evidente antitesi e il passare la soglia della *domus* implica una partecipazione alle vicende pubbliche che è negato ora alla donna e che continuerà ad esserle negato, nonostante la sua *inpotentia*, la sua irrazionale e quindi prepotente volontà di imporsi travalicando non solo il *mos*, ma anche le leggi morali e familiari.¹² Catone che è riuscito a fatica a farsi strada nel Foro circondato dalla folla femminile, arringa le donne solo indirettamente,¹³ perché non era consono rivolgersi loro

11 Tito Livio 34, 2, 1-2.

12 Interessante ricordare le parole di Seneca che scrive alla madre Elvia (14.2): «quelle madri di oggi che con prepotenza tutta femminile sfruttano il potere dei figli, e, poiché alle donne non è lecito ricoprire cariche pubbliche, sono ambiziose attraverso di loro, madri che insidiano e dissipano il patrimonio dei figli, che ne sfiancano le capacità oratorie mettendole al servizio degli altri». Per un'analisi di questi motivi, mi permetto di rimandare a Rita Degl'Innocenti Pierini, *In nome della madre: pathos tragico e retorica degli affetti nella Consolatio ad Helviam di Seneca*, in Ead., *Il parto dell'orsa. Studi su Virgilio, Ovidio e Seneca*, Bologna, Pàtron, 2008, pp. 139-151.

13 Tito Livio, *Storia di Roma* 34.2.8-10.

per strada, ma le sue affermazioni rimandano senza cedimento alcuno al codice comportamentale arcaico: «Che modo di fare è mai questo, precipitarsi in pubblico (*in publicum*), presidiare le strade e rivolgere la parola a uomini estranei? Queste vostre richieste non potevate farle in casa (*domi*) ciascuna ai suoi? O siete più seduttive (*blandiores*) in pubblico che in privato (*in publico quam in privato*) e con gli estranei più che con i mariti? Per quanto neppure in casa (*domi*), se il pudore trattenesse le donne entro i confini dei propri diritti (*si sui iuris finibus matronas contineret pudor*), sarebbe stato consono per voi darsi pensiero delle leggi che vengono approvate o abrogate qui, nel Foro». Il ragionamento di Catone relega le donne nella sfera del privato, anche a livello di semplice intervento verbale, e poi sposta il *focus* sul tema del pudore, insinuando malignamente che la loro azione pubblica sia dettata da intenti seduttivi, se non addirittura adulterini: un motivo che tornerà molti anni dopo, come vedremo per l'esilio comminato a Giulia maggiore, quando l'accusa pubblica di *inpudicitia* porta con sé la lontananza e la solitudine. Queste sono le parole che uno storico augusteo come Tito Livio attribuisce a Catone e non sappiamo fino a che punto corrispondano al suo reale discorso o invece evocano il ritorno al passato così caro al principe: certo è che testimoniano la persistente volontà di mantenere le donne nei confini della *domus* e nel discorso di Catone emerge chiaramente l'immagine tradizionale della matrona *domiseda*, che sta chiusa in casa,¹⁴ ribadita dalla ripetizione del lessema *domi*, ma anche dall'idea che l'*inpotentia muliebris* vada frenata innanzitutto dai mariti entro la soglia della propria dimora.

A testimoniare una limitata evoluzione, almeno a livello pubblico, del sentire maschile nei confronti delle donne, che volevano uscire dalla cerchia domestica, è il fatto che ancora nel 21 d.C., come documenta Tacito,¹⁵ si arrivò ad un dibattito in senato¹⁶ sul problema delle mogli dei governatori, che erano giudicate troppo invadenti nel seguire i propri mariti e che si arrogavano quindi compiti non

14 Mastrorosa, *Speeches pro and contra Women*, p. 596.

15 Tacito, *Annali* 3.33-34.

16 Il problema è stato molto discusso nella bibliografia recente: si vedano almeno Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier, *Epouses et familles de magistrats dans les provinces romaines aux deux premiers siècles de l'empire*, «Historia», 1982, vol. 31, pp. 56-69; Alfredina Storchi, *Donne dell'élite romana in viaggio*, in Adriana Valerio, Mario Luisa Silvestre (a cura di), *Donne in viaggio: viaggio religioso, politico, metaforico*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 22-30; Lien Foubert, *The Impact of Women's Travels on Military Imagery in the Julio-Claudian Period*, in Olivier Hekster, Ted Kaizer (eds), *Frontiers in the Roman World*, Leiden, Brill, 2011, pp. 349-362.

consoni al ruolo femminile:¹⁷ come scrive Tacito¹⁸ già a proposito di Munazia Plancina, moglie di Gneo Calpurnio Pisone, legato in Siria: «Plancina non si manteneva all'interno (*intra*) delle prerogative consone al decoro femminile, ma partecipava alle esercitazioni dei cavalieri e alle manovre delle coorti». Nel dibattito riportato da Tacito, Severo Cecina propose che i governatori non fossero accompagnati in provincia dalle mogli, in quanto il sesso femminile era non solo debole, ma anche crudele e avido di potere, e perciò in provincia alle donne si avvicinavano i peggiori soggetti.¹⁹ Il parere di Cecina non incontrò favore e Valerio Messalino ebbe buon gioco nel far vincere le ragioni dell'affetto coniugale, non senza anche da parte sua un significativo cenno al *sexus natura invalidus*, il sesso debole per sua natura e quindi bisognoso della costante custodia e guida coniugale. Sia Cecina che Messalino nei loro discorsi, entrambi conservatori, fanno del resto esplicito riferimento al lontano e famoso dibattito sulla *lex Oppia*, riprendendo quindi e attenuando le posizioni dei due contendenti, come sono esposte nel notissimo passo di Livio.

Il fatto stesso che nella prima età imperiale si sia più tolleranti rispetto alle ingerenze femminili nelle attività pubbliche e ufficiali dei mariti svolte in patria, fa capire che è considerato soprattutto rischioso che le spose, le matrone, si allontanino e che quindi in contesti socio-ambientali diversi rischino di contaminarsi fino a prevaricare dimenticando i limiti imposti più che dalla legge dalla loro stessa natura: *intra* e *ultra* ricorrono spesso in questi contesti a segnare gli spazi consentiti al *decorum* femminile. Basti pensare a come figure di regine orientali, Cleopatra in particolare, abbiano continuato a condizionare l'immaginario romano configurandosi come modelli di vita deteriore e corrottrice,²⁰ per cui anche avvicinarsi a certi comportamenti viene considerato disdicevole per una donna dell'élite romana. Del resto il viaggiare, lo sradicamento sembra comportare

17 Probabilmente i precedenti erano già in età augustea, come leggiamo nella *Vita di Augusto* di Svetonio 24.1.

18 Tacito, *Annali* 2.55.6.

19 Una situazione perfettamente speculare rispetto a quella descritta da Seneca, il quale, elogiando il comportamento della zia materna nella malfamata provincia d'Egitto nella *Consolazione alla madre Elvia* 19.6, ricorda che la zia, moglie del governatore d'Egitto, non fece entrare mai in casa sua alcun provinciale.

20 Sull'influsso dell'immagine di Cleopatra nel mondo romano, vedi Maria Wyke, *Augustan Cleopatras. Female Power and Poetic Authority*, in Anton Powell (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, London, Bloomsbury Academic, 1992, pp. 98-140; Ida Gilda Mastroianni, *Gender e potere fra tarda repubblica e alto impero. La lettura di Cassio Dione*, «Giornale italiano di filologia», 2019, vol. 71, in particolare p. 304 ss.

di per sé l'uscita non solo dai confini di una patria sempre più vasta, ma implicare anche il desiderio di travalicare la modestia e la pudicizia, da sempre valori-cardine del comportamento femminile per i Romani e accostarsi a usi barbarici: perfino lo spostarsi al fianco dello sposo costituisce un momento temuto come destabilizzante per l'etica muliebre.

Fuori dai confini della domus e della città: l'esempio di Giulia maggiore

La dura esperienza delle guerre civili mette seriamente alla prova la tenuta del sistema tradizionale romano a partire dalla famiglia, nella quale, è cosa ben nota, erano state spesso le donne a dover far fronte a tutti i problemi non solo economici, acquisendo così un'autonomia di fatto non coincidente con la legislazione vigente: questa emancipazione conquistata in modo implicito era sgradita e difficilmente poteva essere semplicemente ignorata, per cui si rese necessario il ripristino di un ordine costituito da parte di Ottaviano ormai divenuto Augusto, che si convinse della necessità di una rifondazione della famiglia, emanando le *leges Iuliae*, e quindi stimolando una sterzata moralizzatrice con lo sguardo decisamente rivolto verso modelli del passato.²¹ Una seppur breve panoramica sulla letteratura pressoché coeva, in particolare sulla poesia, ci dimostra che l'orizzonte in cui si muovono le figure femminili anche di alto rango non è ormai più solo ristretto nei confini della *domus* e nemmeno del suolo italico e nel comune sentire si percepisce e si attua l'ampliarsi degli spazi dell'azione femminile.

Mi limito solo a qualche breve cenno, perché è un tema ben studiato anche recentemente.²² Converrà partire da una famosa elegia

21 Vedi più recentemente Francesca Rohr Vio, *Costruire una nuova aristocrazia: gli antiqui mores al servizio della politica augustea*, «Lexis», 2021, vol. 39, n.1, in particolare pp. 139-143. Sul tema legislativo, vedi Giunio Rizzelli, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Lecce, Edizioni del Grifo, 1997.

22 Il saggio più illuminante sul piano letterario rimane Gianpiero Rosati, *Il modello di Aretusa (Prop. IV 3): tracce elegiache nell'epica del I sec. d.C.*, «Maia», 1996, vol., 48, pp. 139-55; importanti lavori recenti legati ai *Gender studies* sono Lien Foubert, *The Lure of an Exotic Destination. The Politics of Women's Travels in the Early Roman Empire*, «Hermes», 2016, vol. 144, n. 4, pp. 462-87; Alison Keith, *Women's Travels in Latin Elegy*, in Micah Young Myers, Erika Zimmermann Damer (eds), *Travel, Geography, and Empire in Latin Poetry*, London, Routledge, 2021, pp. 81-97. Per il "motivo di Fedra" e le avversità climatiche, vedi Rebecca Nagel, *Poets and Lovers in the Snow*, «Mouseion», 2003, vol. 47, pp. 339-53.

di Properzio,²³ dove Aretusa lamenta la sua impossibilità di poter raggiungere Licota, il suo sposo lontano per una spedizione contro i Parti, celebrando invece la regina delle Amazzoni Ippolita come intrepida combattente e dicendosi disposta a sfidare ogni avversità climatica per accompagnarsi allo sposo fino alle montagne della Scizia, un *cliché* letterario che rimanda come archetipo al motivo di Fedra, l'impossibile delirio amoroso dell'eroina euripidea desiderosa di seguire nelle balze montane come cacciatrice il figliastro Ippolito.²⁴ Il motivo ritorna nei poeti latini variamente declinato, ma il delirio femminile onirico e amoroso, che spinge a vagheggiare luoghi diversi, mete lontane e paesaggi orridi pur di seguire l'amato, sembra essersi realizzato solo nella figura di Licoride,²⁵ non certo una matrona, ma una cortigiana amata e cantata dal primo degli elegiaci Cornelio Gallo, al cui amore infelice l'amico Virgilio in un famoso passo della decima bucolica tributa un allusivo omaggio, ricordando che la sua donna aveva seguito un altro, sicuramente un soldato, attraversando intrepidamente montagne innevate e accampamenti militari.²⁶

Uno spazio verso l'esterno della propria *domus* che può essere motivato dalla passione, ma anche dall'amore coniugale come pare fosse il caso di Cornelia, quinta moglie di Pompeo, una donna molto giovane, ma descritta con tratti matronali tradizionali, destinata a vedere la crudele fine del suo sposo in Egitto e che Lucano racconterà con accenti patetici e drammatici nel suo poema, seguendone il viaggio tra l'infausto campo di Farsalo e la fuga verso l'Egitto attraverso le isole greche: è un itinerario privo di riscontri precisi negli storici antichi, ma ugualmente suggestivo per far capire che un poeta neroniano poteva immaginare e raccontare una moglie da sola in avventurosi e complicati viaggi per mare al seguito dello sposo già nell'ultima fase della guerra tra Cesare e Pompeo, quindi negli anni contigui al 48 a.C.²⁷

La degradazione satirica che Giovenale imprimerà a questo *cliché* letterario di matrice erotico-elegiaca nella sua sesta satira dimostra che c'è ancora un persistente *continuum* nella critica antifemmi-

23 Properzio, *Elegie* 4.3.

24 Euripide, *Ippolito* vv. 215-22.

25 Sulla figura di Licoride una bella analisi offre Giusto Traina, *Licoride, la mima*, in Augusto Fraschetti, *Roma al femminile*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 95-122.

26 Virgilio, *Bucoliche* 10.vv. 22-3; 46-8.

27 Me ne occupo in un articolo a breve in stampa, dove cito anche tutta la copiosa bibliografia sulla figura di Cornelia in Lucano: vedi *Cornelia in Lucano fra tragedia e 'romanzo'* (a proposito di *Bellum civile* 9, 101-16).

nile e che il tema del viaggio, che porta la donna “oltre” la sua casa, implica un’oggettiva trasgressione e rottura degli schemi:²⁸ Eppia, una matrona sposa di un senatore, fugge in Egitto per seguire il suo amore, il gladiatore Sergio, e *immemor illa domus*, dimenticandosi della casa e di tutti i suoi cari, affronta così le difficoltà di un viaggio per mare impavidamente, lei abituata prima a una vita piena di agi domestici. Varrà la pena ricordare che dopo l’esemplare vicenda di Eppia, in contrapposizione alla sua *privata domus*, Giovenale passa a raccontare le vicende di quelli che definisce ironicamente «i rivali degli dei» e cioè i membri della casa imperiale, in questo caso la famosa vicenda di Messalina, la *meretrix Augusta* che, lasciando nottetempo il palazzo imperiale e lo sposo Claudio, si offriva abitualmente ai clienti di un malfamato e infimo lupanare.

Il richiamo alla casa imperiale mi porta ora a trattare più ampiamente la figura, a mio parere, più rappresentativa di quella tensione tra la *domus*, intesa come luogo riservato all’esplicarsi di attività femminili, e l’uso degli spazi pubblici: intendo parlare di Giulia maggiore, l’unica figlia di Augusto,²⁹ concepita con la prima moglie Scribonia, da lui ripudiata nello stesso giorno del 39 a.C. in cui questa gli partorì la figlia per sposare Livia, fatta ripudiare a sua volta dallo sposo Tiberio Claudio Nerone. Le vicende di Giulia si ricostruiscono, non senza difficoltà, attraverso le brevi testimonianze storiche di Svetonio, nelle vite di Augusto e Tiberio, di Velleio Patercolo, di Tacito, di Cassio Dione, e inoltre di Plinio il vecchio e di Macrobio,³⁰ ma soprattutto ci sembra interessante, come vedremo, un più lungo e dettagliato *excursus* di Seneca sulla sua figura nel *De beneficiis*. Comunque è evidente per tutte le tematiche legate a questa figura che il suo mancato rispetto delle regole dettate dalla legislazione paterna per l’adulterio costituisce il motivo dominante di tutti i giudizi che leggiamo su di lei, tutti molto negativi tranne quello appena più sfumato del tardo Macrobio.

28 Giovenale, *Satire* 6.82-132. Un’approfondita disamina della vicenda di Eppia e dei suoi modelli in Franco Bellandi, *Paradigmi mitici (ed elegiaci) e degradazione satirica: Eppia fra Elena e Arianna* (6, 82-113), in Id., *Eros e matrimonio romano. Studi sulla satira VI di Giovenale*, Bologna, Patron, 2003, pp. 125-56.

29 Che Giulia maggiore sia un personaggio importante dimostrano due monografie abbastanza recenti a lei dedicate, entrambe caratterizzate direi, anche se a livelli diversi, dal desiderio di riscattare questa figura femminile dall’unanime discredito e dall’esecrazione delle fonti antiche: Elaine Fantham, *Julia Augusti. The Emperor's Daughter*, London, Routledge, 2006; Lorenzo Braccesi, *Giulia, la figlia di Augusto*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

30 Per una rassegna delle fonti vedi Fantham, *Julia*, pp. 138-46.

Da Svetonio³¹ si evince chiaramente che Giulia nel palazzo imperiale fu educata all'antica, abituata perfino al *lanificium*, teoricamente unica attività possibile per le donne libere dal ratto delle Sabine in poi:³² il programma educativo augusteo si richiama evidentemente al passato e in questo caso è opportuno ricordare come la figura simbolica di Lucrezia,³³ l'eroina della *pudicitia* violata dallo *stuprum* tirannico presente in noti racconti celebrativi di Livio e Ovidio sia sempre evocata all'interno della sua casa, mentre in Livio di notte al lume di una lucerna fila con le ancelle o in Ovidio davanti al letto nuziale tesse un mantello per lo sposo lontano.

Lo stringato resoconto biografico di Svetonio ci permette di farci un'idea di come Augusto si servisse strumentalmente della figlia per legare a sé personaggi importanti attraverso matrimoni e quindi procurarsi un erede maschio:³⁴

Dette in sposa Giulia prima a Marcello, figlio della sorella Ottavia, appena adolescente, poi, dato che lui morì, a Agrippa, dopo aver pregato la sorella di cedergli il marito come genero; infatti Agrippa era sposato con Marcella maggiore e aveva avuto anche figli da lei. Morto anche questo, dopo aver valutato molte soluzioni matrimoniali anche dall'ordine equestre, scelse il suo figliastro Tiberio e lo costrinse a ripudiare la moglie incinta e che già lo aveva reso padre. Ma la buona sorte abbandonò lui lieto e fiducioso sia nella discendenza sia nella disciplina della sua famiglia. Relegò le due Giulie, la figlia e la nipote, macchiate da ogni colpa vergognosa. [...] Sopportò con maggior rassegnazione la morte dei suoi che il loro comportamento indegno. [...] Riguardo alla figlia senza partecipare di persona informò il senato con una lettera ufficiale fatta leggere da un questore, e a lungo per la vergogna evitò gli incontri pubblici, meditò persino di farla uccidere. Quando più o meno nello stesso periodo una delle sue complici, la liberta Febe, si uccise impiccandosi, egli disse che avrebbe preferito essere il padre di Febe.³⁵

31 Svetonio, *Vita di Augusto* 64.

32 Un aneddoto che può suggerire una ribellione di Giulia all'educazione paterna di estrema frugalità si legge in Macrobio, *Saturnali* 2.5.8.

33 Livio, *Storia di Roma* 1.57.3-58.12; Ovidio, *Fasti* 2.721-760. Sulla storia di Lucrezia, vedi Rosati, *Il modello di Aretusa*, pp. 139-41; Rita Degl'Innocenti Pierini, *Luditur in castris. Un prologo per Lucrezia: qualche nota su tradizione romana e cultura letteraria in Ov. fast.* 2,721-760, «Paideia», 2017, vol. 72, pp. 127-139 e ora l'ampia trattazione di Mario Lentano, *Lucrezia: vita e morte di una matrona romana*, Roma, Carocci, 2021.

34 Svetonio, *Vita di Augusto* 63.1; 65.1-2.

35 Un riferimento dello stesso tenore a Febe si legge anche nell'opera storica di Cassio Dione 55.10.16.

Emerge qui con chiarezza, anche se in modo estremamente generico la funzione strumentale della figlia e il dolore e la vergogna del padre per il suo comportamento oltraggioso della morale, che portò infine al suo esilio nel 2 a.C., lo stesso anno in cui Augusto aveva avuto il titolo di *Pater patriae*. Brevissima fu la sua unione con lo sfortunato Marcello (25-23 a.C.), molto più lungo il matrimonio con Agrippa (21-12 a.C.), che più anziano di venticinque anni la rese madre di cinque figli (Gaio Cesare, Giulia minore, Lucio Cesare, Agrippina maggiore, Agrippa postumo), mentre l'unione col fratellastro Tiberio finì col ripudio imposto al momento dell'esilio.

Anche dalle altre fonti poco sappiamo direttamente su Giulia e sull'uso di una sua libertà di movimento a Roma e fuori dall'*Urbs*, ma qualche *flash* fa intravedere certamente una figura femminile che si colloca *ultra*, cioè al di fuori dei ristretti confini attribuiti alle donne. Questo soprattutto durante il periodo che la vede sposa di Agrippa, generale che si muoveva in vari scenari di campagne militari e fu per due volte governatore della Siria, riscuotendo anche successi personali sia nelle città greche che in Oriente, situazione che fa supporre, anche se non documentare con certezza, una presenza di Giulia in Grecia e anche in Oriente, dove è celebrata del resto in epigrafi, statue, monete.³⁶ In particolare ha suscitato interesse un episodio raccontato da Nicola Damasceno³⁷ il quale riferisce dell'ira di Agrippa contro gli abitanti di Ilio, perché Giulia e il suo seguito non sarebbero stati soccorsi e lei avrebbe rischiato la vita di notte nell'attraversare lo Scamandro gonfiatosi per una piena improvvisa. L'episodio indica in primo luogo che Giulia si recava probabilmente dal suo sposo, forse nel 14 a.C. provenendo dalla Grecia dopo la nascita di Agrippina, come suggerisce Roddaz: un ricongiungimento familiare comune nelle famiglie dei generali e dei governatori come abbiamo già avuto modo di osservare. Come sarà del resto anche in seguito durante le nozze con Tiberio, dato che l'unico figlio da loro nato, e morto nell'immediato, vedrà la luce a Aquileia, quartiere generale di spedizioni militari verso l'Illirico. Il fatto però che Giulia fosse sola e in un luogo così evocativo come Ilio ha fatto scrivere molto su quest'e-

36 Un elenco dettagliato e relativa bibliografia in Maria José Strazzulla, *Viaggi al seguito, viaggi d'esilio: il caso di Giulia*, in Dinora Corsi (a cura di), *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, Roma, Viella, 1999, pp. 135-152; vedi anche Fantham, *Julia*, pp. 57-66. Da considerare è anche l'importante biografia di Jean-Marie Roddaz, *Marcus Agrippa*, Rome, École française de Rome, 1984, in particolare pp. 442-443.

37 Nicola Damasceno, *Vita di Augusto*= FGrHist 90 F 134Jacoby.

pisodio che sembra aprire suggestivi squarci biografici: io mi limiterei a sottolineare che Giulia poteva, e forse voleva, viaggiare da sola di notte senza lo sposo e anche in itinerari lontani e complessi, e che era quindi capace di superare i confini consueti e rischiare in prima persona, ma non credo di poter sottoscrivere del tutto la suggestiva tesi di una sua *imitatio Achillis* o *Alexandri* per cui il fascino di Troia avrebbe suggerito in lei un'escursione volontaria o una sorta di pellegrinaggio evocativo nello scenario dei poemi omerici.³⁸

Poco del resto sappiamo della cultura della figlia di Augusto, ma qualche interesse per la letteratura è facile poterlo supporre, anche in relazione al fatto che era stato proprio durante gli anni del matrimonio con Agrippa, spesso lontano dalla patria, che si era avvicinata a personaggi culturalmente importanti come Sempronio Gracco³⁹ e soprattutto Iullo Antonio, figlio di Marco Antonio e Fulvia,⁴⁰ coinvolti poi, con altri, con Giulia nell'accusa di adulterio che li portò alla morte o all'esilio. Leggiamo in Tacito⁴¹ che Sempronio Gracco, di nobile famiglia, di pronta intelligenza, ma dotato di un'eloquenza perversa, durante il matrimonio con Agrippa aveva indotto all'adulterio Giulia e la sua passione sfrenata non si era fermata lì, ma con ostinazione l'amante sollecitava Giulia all'odio contro il marito anche quando poi fu sposa di Tiberio e si andava dicendo che le sue lettere indirizzate ad Augusto con ostili attacchi a Tiberio fossero state scritte da lui.

Della cultura e dell'amore per le lettere di Giulia abbiamo notizia solo da un ampio passo di Macrobio,⁴² dedicato a ricordarne le argute risposte al padre e ai suoi interlocutori e introdotto nel

38 In questo senso si impegna Braccesi, *Giulia*, pp. 52-57. Sui viaggi nella Troade, vedi Elisabeth Minchin, *Commemoration and Pilgrimage in the Ancient World. Troy and the Stratigraphy of Cultural Memory*, «Greece and Rome», 2012, vol. 59, n. 1, pp. 76-89.

39 Gracco si identifica con l'autore tragico di cui rimangono titoli di tragedie tra cui spicca un *Thyestes*, tema antitirannico per eccellenza. Su queste figure, Isabelle Cogitore, *La légitimité dynastique d'Auguste à Néron à l'épreuve de sconspirations*, Rome, École française de Rome, 2002, pp. 167-169; Francesca Rohr Vio, *Reviviscenze dell'eredità politica cesariana nello scandalo del 2 a C.*, in Sergio Fernández Martín (a cura di), *Studi in ricordo di Fulvio Mario Broilo*, Padova, Sargon, 2007, pp. 531-548.

40 Iullo Antonio, allevato da Ottavia maggiore, sorella di Augusto, ebbe una discreta carriera politica e Orazio gli dedicò l'ode 4.2: sappiamo che scrisse un poema in 12 libri *Diomedea*, e non è mancato chi ha voluto interpretarlo come un'anti *Eneide* (Braccesi, *Giulia*, *passim*). Su Iullo Antonio come figlio di Fulvia, vedi Judith P. Hallett, *Fulvia, Mother of Iullus Antonius. New Approaches to the Sources of Julia's Adultery at Rome*, «Helios», 2006, vol. 33, n. 2, pp. 149-164.

41 Tacito, *Annali* 1.53.3-5.

42 Macrobio, *Saturnali* 2.5.1-9.

dialogo dalle parole di Avieno il quale, testualmente, osserva: «Se non mi giudicate un pettegolo (*garrulus*), vorrei far precedere qualche notizia sulla moralità di quella donna, a meno che qualcuno di voi non abbia argomenti seri e istruttivi da esporre», quindi prima di riportare le battute spiritose di Giulia bisognava premettere quali erano i suoi *mores*. In questo *excursus* biografico emerge un cenno al suo amore per la cultura (*litterarum amor multaque eruditio*), anche se si afferma che era cosa facile per chi viveva nella casa imperiale, attenuando quindi i meriti di Giulia e sottolineandone i *vitia*. Il problema della *pudicitia* della figlia di Augusto è anche qui centrale tanto che si racconta che Augusto osservando la schiera dei nipoti si meravigliasse della loro somiglianza con Agrippa e che questo comunque lo rincuorasse. Questo motivo permea il lungo brano che non a caso si chiude con un famoso motto di spirito che conferma l'esibita libertà di linguaggio di Giulia: «Quelli che erano al corrente dei suoi comportamenti scandalosi (*flagitiorum*) si stupivano che partorisce figli simili a Agrippa, lei che faceva pubblicamente un uso disinibito del suo corpo diceva loro “mai se non a nave piena faccio salire a bordo un passeggero”». La battuta conclusiva del lungo passo dedicato a Giulia è un'oscenità da commedia⁴³ o se vogliamo vera e propria *pointe* epigrammatica. Questa risposta così esplicita e oscena, da 'cortigiana' e non certo da madre di eredi imperiali, sarà quasi sicuramente apocrifa, ma è formulata in modo tale da assimilare il comportamento di Giulia a quello di una prostituta, secondo una tradizione che risale, attraverso Seneca nella sua opera *Sui benefici*, forse a Augusto stesso in passo ricco di particolari che descrive le motivazioni dettagliate del suo esilio:⁴⁴

Il divino Augusto esiliò sua figlia, perché licenziosa oltre i limiti stessi dell'accusa infamante di impudicizia (*ultra impudicitiae maledictum*), e divulgò in pubblico (*in publicum emisit*) comportamenti scandalosi della casa imperiale: amanti ricevuti in gruppo (*gregatim*), la città percorsa in lungo e in largo da baldorie notturne, il Foro stesso e quei rostri, dai quali il padre aveva promulgato la legge sull'adulterio, erano sembrati luoghi adatti per gli adulteri della figlia, con il suo recarsi ogni giorno presso la statua di Marsia, quando, trasformata da adultera in prostituta (*ex adultera in quaestuariam versa*), nell'amplesso con un amante sconosciuto si arrogava il diritto di

43 James Noel Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, London, Duckworth, 1982, pp. 89 e 167 con confronti plautini e epigrammatici greci, comunque non perfettamente pertinenti.

44 Seneca, *Sui benefici* 6.22.1-2.

abbandonarsi a ogni dissolutezza. Vicende queste che un imperatore avrebbe dovuto punire ma allo stesso tempo tacere, perché la vergogna di certi comportamenti ricade anche su chi li punisce, ma non riuscendo a dominare la propria ira, le aveva rese di pubblico dominio (*publicaverat*).

Seneca fornisce sulle motivazioni dell'esilio comminato a Giulia notizie più particolareggiate rispetto alle numerose fonti storiche che ne trattano (mentre non accenna al luogo prescelto per la relegazione, l'isola peraltro vicina di Pandataria, l'odierna Ventotene), arrivando a localizzare nel Foro e presso i rostri i comportamenti trasgressivi di una donna ormai trentasettenne, età certo ragguardevole per i Romani, comportamenti che andavano addirittura oltre, *ultra*, quella che era la normale e infamante accusa di impudicizia e che fino a quel momento l'imperatore-padre era riuscito a mantenere entro i confini della *domus* imperiale. Come prescriveva la *lex Iulia de adulteriis coercendis* in assenza dello sposo, spettava al padre mandare a processo gli adulteri e Tiberio si trovava da tempo a Rodi anche a causa dell'atteggiamento ostile e derisorio di Giulia, come ricorda Tacito.⁴⁵ Per il più fedele storico di regime Velleio Patercolo gli eventi furono così improvvisi e rovinosi da essere paragonati ad una tempesta, perché Giulia oltrepassò ogni limite d'immoralità, e, al pari della Semiramide dantesca, “libito fè licito in sua legge” (*quidquid liberet pro licito vindicans*).⁴⁶

Come abbiamo visto, Svetonio parla di un Augusto *absens* che fece leggere dal questore un suo *libellus*, una lettera ufficiale, un *dossier* diremmo oggi, nel quale spiegava le ragioni –ma Svetonio tace sui particolari –per rendere operante la sua legge, ma nessuna delle fonti precisa che tipo di procedura avesse portato alla condanna all'esilio di Giulia, alla condanna a morte di Iullo Antonio, che poi si suicidò, e all'esilio degli altri adulteri: l'ipotesi più accreditata è che si trattasse di un processo familiare, di cui nel *libellus* Augusto dava conto al senato.⁴⁷ Certamente ci sembra più che probabile che Seneca attingesse le sue dettagliate analisi dal *libellus* stesso di Augusto, anche perché anche altrove cita letteralmente dalle sue epistole.⁴⁸ Ai

45 Tacito, *Annali* 1.53.1-3.

46 Velleio Patercolo, *Storia romana* 2.100.2.

47 Vedi soprattutto Richard A. Bauman, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London, Routledge, 1996, pp. 53-57, con ampi riferimenti a suoi studi precedenti.

48 Vedi Rita Degl'Innocenti Pierini, *Magnitudinem exuere. Augusto privato in Seneca* brev. vit. 4, 2 ss, «Paideia», 2012, vol. 67, pp. 107-121.

fini di questo studio comunque preme sottolineare nel racconto senecano la localizzazione al di fuori del palazzo imperiale delle scorribande adulterine e la dissacrazione dei luoghi votati all'esplicazione dei compiti tradizionalmente più importanti per un *civis Romanus*, come il Foro e i rostri.⁴⁹ Seneca insiste molto sul fatto che Augusto rese pubblici i comportamenti della figlia e quindi fa capire, mi pare, che il suo racconto particolareggiato deriva direttamente dal testo imperiale. Se valutiamo il testo senza retrospensieri emerge la *debauche* di Giulia e del suo gruppo di amici e/o amanti, in particolare il percorrere il foro senza meta definito *pererrare*, che implica bighellonare⁵⁰ in un atteggiamento non consono a una donna, definita una *quaestuarium*,⁵¹ cioè una prostituta che banchetta in compagnia maschile e che cerca la compagnia di sconosciuti, ormai incapace di confinare nel palazzo le sue smanie lussuose.⁵² L'indicazione della statua di Marsia come luogo di adescamento per Giulia ha suscitato grandi interrogativi e un'ampia bibliografia, perché il satiro/sileno del corteo bacchico implica non solo il culto dionisiaco, ma forse anche un'allusione alla *libertas* degli schiavi e anche delle città: se prestiamo fede a Plinio il vecchio⁵³ Giulia avrebbe di notte posto anche una corona sulla testa della statua e Augusto se ne sarebbe lamentato in una lettera (molto probabilmente il *libellus* di cui parla Seneca), caricando di ulteriore problematica simbologia l'agire della donna. Se leggiamo “a valore facciale” i testi in questione risulta solo la trasgressione relativa alla fase della *comissatio* del banchetto, cui accedevano di solito le prostitute e non certo le matrone e Marsia verrebbe a simboleggiare l'eccesso nel bere, tipico del corteo bacchico, in un luogo ormai divenuto abituale per la libera e trasgressiva Giulia incapace di mantenere i suoi banchetti nei confini del palazzo. Ma questa raffigurazione bacchica di Giulia⁵⁴ e dei suoi

49 Il racconto senecano trova parziale conferma solo in Cassio Dione 55.10.12, dove leggiamo che «Augusto si adirò quando scoprì che sua figlia Giulia era così dissoluta da passare il tempo fino a notte fonda a gozzovigliare e a bere in compagnia nel Foro e sui rostri».

50 Atteggiamento peraltro rivendicato da Orazio, *Satire* 1.6.113 per indicare la sua libertà di azione.

51 Il termine è attestato solo qui e in testi giuridici come sinonimo di *meretrix*.

52 Sui labili confini tra adultera e prostituta vedi Thomas A.J. McGinn, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, Oxford, OUP, 1998, pp. 169-170.

53 Plinio, *Storia naturale* 21.8-9.

54 Basterà ricordare solo con un cenno il famoso episodio dello scandalo dei Bacchanali del 186 a.C., ampiamente documentato in Tito Livio, 39.8-18, dove al bere e alla presenza promiscua in riti notturni di uomini e donne, si aggiunse la componente di perversione sessuale tanto che in quei riti «si era perduto ogni senso

adulteri è apparsa da tempo⁵⁵ solo un mero espediente di facciata che nasconderebbe la repressione di una congiura politica, alla quale l'imperatore non farebbe volutamente cenno e che vedrebbe in Iullo Antonio, figlio del triumviro, il promotore di una variamente precisata volontà di cambiare l'assetto istituzionale voluto da Augusto. Non è nell'intento di questo studio entrare in merito all'annosa e complessa questione, perché, come abbiamo visto, l'interpretazione letterale del passo soddisfa già l'esigenza di motivare l'esilio in base al mancato rispetto della *lex Iulia* sull'adulterio e alla trasgressione della morale imposta alle donne, ma vale almeno la pena ricordare che lo stesso Seneca nel suo dialogo *Sulla brevità della vita*,⁵⁶ parlando di Augusto e delle insidie di congiurati cui sfuggì, chiaramente pone al primo posto «la figlia e tanti giovani uniti dal vincolo dell'adulterio come da un giuramento militare» (immagine che glossa il comune *coniurare*, cioè *cum + iurare*, giurare insieme) e definisce Giulia «una donna da temere per la seconda volta con un Antonio», quindi una nuova Cleopatra, che, come abbiamo già detto, è simbolo di una trasgressione esotica e eroticamente connotata. La trasgressività e la mania di potere al femminile non potrebbe trovare un'immagine più ambigua e suggestiva per la romana Giulia qui rapidamente, ma incisivamente evocata da Seneca, acuto indagatore non solo della morale, ma anche della politica romana.

Pur nell'evidente difficoltà di tracciare un percorso lineare, compatto e serrato sul tema del confine imposto all'agire femminile nel mondo romano, data la ben nota penuria di testimonianze complete e coerenti, mi sembra che la valutazione di termini e stilemi emblematici della loro emarginazione sociale, e soprattutto politica, come *limen*, *domi*, *intra* vs. *extra*, *ultra*, abbia potuto offrire una prospettiva di conferma anche a livello lessicale della loro marginalità e della costante analisi comportamentale cui sono state sottoposte in molti secoli di storia di Roma. Anche se il viaggiare, talvolta persino lo sradicamento dell'esilio sembrano comportare di per sé il superamento di confini di una patria sempre più vasta, vengono anch'essi "usati" per sottintendere ancora una volta una critica al genere femminile,

del limite rispetto al pudore». Sulla valenza al femminile della repressione, vedi Vassiliki Panoussi, *Roman Bacchae: Dionysiac Mysteries, Masculinity, and the State in Livian Bacchanalian Narrative*, in Eadem, *Brides, Mourners, Bacchae: Women's Rituals in Roman Literature*, Baltimore, John Hopkins UP, 2019, pp. 120-139.

⁵⁵ Vedi in particolare Rohr Vio, *Reviviscenze dell'eredità politica*, e l'efficace sintesi della problematica in Marcone, *Augusto*, pp. 238 e 332.

⁵⁶ Seneca, *Sulla brevità della vita* 4.6.

come se il desiderio o addirittura la costrizione di allontanarsi dalla propria *domus* implicasse anche travalicare i confini naturali leciti al genere femminile, rappresentati dai valori-guida tradizionali, la modestia e la pudicizia, virtù che secondo un atavico *mos maiorum* si esplicano al meglio nel chiuso di una dimora familiare. Perfino lo spostarsi al fianco dello sposo e dei figli in terre lontane⁵⁷ può costituire un momento temuto come destabilizzante per l'etica muliebre, in quanto permette di accostarsi così a usi barbarici lontani dal *mos Romanus* e la donna per la sua *infirmitas sexus*⁵⁸ si può lasciare facilmente attrarre e plasmare. E questa mancata libertà di movimento nei vasti territori dell'impero, ma anche negli spazi pubblici nell'*Urbs* si perpetuerà anche coll'avvento del Cristianesimo, laddove perfino il pellegrinaggio al femminile può talvolta essere oggetto di sospetto e di critica.⁵⁹

Abstract: Il contributo indaga un particolare aspetto del concetto di confine relativamente al mondo femminile romano: per le donne romane il *limen*, la soglia della loro dimora, è idealmente e culturalmente il loro *limes*, il confine oltre il quale la loro azione non può più essere libera, ma è controllata secondo canoni etici precisi che impediscono alle donne di partecipare alla vita politica oppure di muoversi liberamente al di fuori dell'*Urbs*. Attraverso l'analisi di testi letterari, scelti tra l'età repubblicana e augustea e oltre, si individuano locuzioni come *limen*, *domi*, *intra* vs. *extra*, *ultra* che marcano con tutta evidenza questa marginalità imposta dal *mos maiorum*. La trasgressione di questi limiti implica un abdicare ai valori-guida tradizionali femminili, come la modestia e la pudicizia e quindi incrina l'onore femminile, per cui in conclusione si analizza a fondo l'esemplare caso-limite di Giulia maggiore esiliata dal padre Augusto per un'accusa di comportamento immorale.

This paper aims at investigating a particular variant of the concept of boundary relatively to the world of Roman women. For them the *limen*, the threshold of their house, is ideally and culturally their *limes*, the boundary beyond which their action can no longer be free, but is controlled according to precise ethical canons that prevent women from participating in political life or moving freely outside the *Urbs*. Through the analysis of literary texts of the Republican and Augustan ages and beyond, locutions such as *limen*, *domi*, *intra* vs. *extra*, *ultra*, clearly mark this marginality imposed by *mos maiorum*. A transgression of such limits implies an abdication of the main traditional female values, such as modesty and decency, and there-

57 Come osserva opportunamente Storchi, *Donne dell'élite*, p. 28 ss.

58 Su questo tema del sesso debole nel mondo antico buone analisi in Umberto Mattioli, *Asthéneia e andrèia. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma, Bulzoni, 1983.

59 Approfondisce questo tema Elena Giannarelli, *Il pellegrinaggio al femminile nel cristianesimo antico fra polemica e esemplarità*, in Valerio, Silvestre (a cura di), *Donne in viaggio*, pp. 50-63; vedi anche Ead., *Viaggi di rottura e di confine: Tecla di Seleucia*, in Corsi (a cura di), *Altrove*, pp. 223-40.

fore damages the honour of women. The point is exemplified by the case of Giulia major exiled by her father Augustus with a public accusation of immoral behaviour.

Keywords: Limen/ limes, soglia come confine per le donne, pudore, norme etiche tradizionali, esilio; limen/ limes, threshold as female boundary, modesty, traditional ethic rules, exile.

Biodata: Rita Degl'Innocenti Pierini è attualmente professoressa onoraria di *Letteratura latina* presso l'Università degli Studi di Firenze, dove ha svolto tutta la sua carriera accademica fino all'ordinariato ed è stato coordinatrice di Dottorati di ricerca. Membro di numerosi Comitati di riviste e collane editoriali scientifiche, è socio ordinario dell'Accademia toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria". I suoi interessi si sono sviluppati in numerose direzioni focalizzandosi in particolare sulla poesia latina arcaica in frammenti, su Cicerone epistolografo e filosofo, su Ovidio (*Metamorfosi*, poesia dell'esilio e didascalica) e su Seneca filosofo e tragico, con un interesse frequente anche alla fortuna dei classici nella letteratura italiana. L'attenzione verso le figure femminili nella letteratura si è sempre accompagnata alla valutazione del contesto storico e sociale romano (rita.pierini@unifi.it).

Rita Degl'Innocenti Pierini is presently Honorary Professor of *Latin Literature* at the University of Florence, where she has carried out her academic career and has been coordinator of PhD programs. She is a member of the editorial boards of several scientific journals and publishers' series, and an ordinary member of the Tuscan Academy of Sciences and Letters 'La Colombaria'. Her interests have developed in many directions focusing in particular on archaic fragmentary Latin poetry, on Cicero (epistolography and philosophy), on Ovid (*Metamorphoses*, exile and didactic poetry) and on Seneca as philosopher and tragic author, with special attention to the fortune of the classics in Italian literature. Her observation of female literary figures has always taken place within their historical and social contexts (rita.pierini@unifi.it).

CLARA FOSSATI

Travestimenti femminili nella commedia latina del Quattrocento

Tito Livio Frulovisi

Fra gli scrittori comici attivi durante l'intero XV secolo, un posto di rilievo è occupato dall'umanista ferrarese Tito Livio Frulovisi (1400 ca. - *post* 1456) in quanto autore di ben sette commedie che rivelano, già a quest'altezza cronologica, la conoscenza e il parziale reimpiego del "nuovo" Plauto, oltre che una certa competenza nell'ambito della letteratura e della lingua greca (il *Pluto* di Aristofane e il *Timone* di Luciano).¹ A Venezia, dopo essere stato allievo di Guarino Veronese, ricoprì l'incarico di *rector scholarum* presso una scuola privata nella Parrocchia a San Basso; dal 1432 iniziò a comporre e a mettere in scena, con l'aiuto dei suoi scolari, le sue prime cinque

1 Per la biografia relativa alla figura di Tito Livio Frulovisi cfr. Charles W. Previtè-Orton, *Opera hactenus inedita T. Livii de Frulovisi de Ferraria*, Cantabrigiae, Typis Academiae, 1932; Remigio Sabbadini, *Tito Livio Frulovisio umanista del secolo XV*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 103, 1934, pp. 55-81; *Frulovisi, Tito Livio*, in *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi*, IV, *Fontes D-E-F-Ge*, Romae, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1976, pp. 573-574; Guido Arbizzoni, *Tito Livio Frulovisi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 50, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1998, pp. 646-650; *Travel Abroad: Frulovisi's Peregrinatio*, translated and with an introduction by Grady Smith, Tempe (Arizona), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2003.

commedie: *Corallaria*,² *Claudi duo*,³ *Emporia*,⁴ *Symmachus*,⁵ *Oratoria*,⁶ cui seguirono più tardi la commedia allegorica *Eugenius*⁷ e la *Peregrinatio*,⁸ le cui genesi compositive risultano diverse e maggiormente articolate rispetto alle prime cinque.⁹

Personaggio dal carattere difficile e irrequieto alla continua ricerca, spesso vana, di protettori (fra cui il marchese di Ferrara Leonello d'Este, al quale dedicò il trattato politico *De republica*)¹⁰ si allontanò da Venezia intraprendendo numerosi viaggi verso le più importanti città d'Italia (Firenze, Roma, Napoli), senza raggiungere il suo scopo. Grazie ai buoni uffici del suo amico ed antico compagno di studi Pietro

2 Tito Livio Frulovisi, *Corallaria*, a cura di Armando Bisanti, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2021.

3 Idem, *Claudi duo*, a cura di Valentina Incardona, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2011.

4 Idem, *Emporia*, a cura di Clara Fossati, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2014.

5 Idem, *Symmachus*, a cura di Clara Fossati, Firenze, Franco Cesati Editore, 2017.

6 Idem, *Oratoria*, a cura di Cristina Cocco, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2010. Per la storia dell'insegnamento a Venezia si vedano: Remigio Sabbadini, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*, Catania, Tip. Francesco Galati, 1895, pp. 19-22; *Documenti per la storia della cultura in Venezia*, ricercati da Enrico Bertanza, riveduti sugli originali e coordinati per la stampa da Giuseppe Dalla Santa, I, *Maestri, scuole e scolari in Venezia fino al 1500*, Venezia 1907 (Vicenza 1993), p. 315 in Sez. Notarile, Miscellanea Testamenti notai diversi, busta 25, n. 1702, p. xviii; Manlio Pastore Stocchi, *Storia e cultura umanistica fra due secoli*, in Girolamo Arnaldi, Manlio Pastore Stocchi (a cura di), *Storia della cultura veneta*, III, *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Vicenza, Neri Pozza, 1980-1981, t. I, pp. 102-104.

7 Tito Livio Frulovisi, *Eugenius*, a cura di Charles William Previtè-Orton, *Opera*, pp. 223-286.

8 Idem, *Peregrinatio*, a cura di Clara Fossati, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2012.

9 Antonio Stäuble, *Le sette commedie dell'umanista Tito Livio de' Frulovisi*, «Rinascimento», n.s., 3, 1963, pp. 23-51; Clara Fossati, *L'Emporia e la Peregrinatio due commedie veneziane del Quattrocento*, in *Comico e tragico nella vita del Rinascimento*, (Convegno Internazionale, Chianciano Terme-Pienza, 17-19 luglio 2014), Firenze, Franco Cesati Editore, 2016, pp. 227-244; Ead., *Le commedie di Tito Livio Frulovisi: problemi ecdotici*, «Archivum Mentis», 2019, n. 8, pp. 55-70.

10 Sul *De republica* si vedano: Vincenzo Ferrari, *Il "De Republica" di Tito Livio Frulovisi (sec. XV)*, in *Studi di storia, letteratura e d'arte in onore di Naborre Campanini*, Reggio Emilia, Coop. Lavoranti tipografi, 1921, pp. 17-28; Felice Battaglia, *Il trattato "De re publica" di Tito Livio de' Frulovisi*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 15, 1935, pp. 487-505; Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, I, *L'Umanesimo*, Bologna, Zuffi, 1949, pp. 367-372; Angela Maria Negri Rosio, *Contributi per lo studio del "De re publica" di Tito Livio Frulovisi*, «Contributi» (Biblioteca Municipale A. Panizzi, Reggio Emilia), I, 1977, n. 2, pp. 129-158 e II, 1978, n. 3, pp. 117-151. Una nuova edizione del *De republica* è in preparazione a cura di B. Collet.

Del Monte ebbe modo, probabilmente entro la fine del 1436, di entrare a far parte della prestigiosa corte inglese di Humphrey di Lancaster duca di Gloucester (1390-1447). Qui, ottenuto l'incarico di segretario personale del Duca e il titolo di *poeta et orator*, compose fra l'altro una biografia del re Enrico V (*Vita Henrici Quinti*),¹¹ il poema epico encomiastico *Hunfreidos*¹² e la già citata commedia allegorica *Eugenius*.

Caduto in disgrazia presso il Duca per motivi sconosciuti, attorno al 1440 riparò, con la mediazione di Pier Candido Decembrio, a Milano presso la corte dei Visconti¹³ e poi a Tolosa dove si addottorò in arti e medicina, per trasferirsi in seguito a Barcellona negli anni in cui infuriava la peste, tra il 1440 e il 1447. Ritornato infine a Venezia, come attestato da un carteggio, che risale agli anni 1456-1457, con il procuratore di San Marco Lodovico Foscarini, di cui Tito Livio era medico curante, compose la sua ultima commedia dal titolo *Peregrinatio*, che in qualche modo riflette forse il suo percorso personale e intellettuale. Dopo il 1457 non abbiamo più nessun riferimento cronologico preciso, ma è verosimile che la sua data di morte risalga al 1463.¹⁴

Trasgressioni e travestimenti

Nell'ambito delle finzioni letterarie, che mettono in moto il meccanismo del comico e che generano "a cascata" lo sviluppo dell'intreccio drammatico, il travestimento rappresenta fin dalla *palliata* latina un elemento di straordinaria efficacia nel produrre beffe e inganni.¹⁵

11 Sulla *Vita Henrici Quinti* si vedano: Titi Livii Foro-Julienensis *Vita Henrici Quinti: Regis Angliae*, [...] *Descripsit ediditque* Thomas Hearne, Oxonii, E Theatro Sheldoniano Sumptibus editoris, 1716; Charles William Previtè-Orton, *Opera*, p. xiv e p. xviii; Charles L. Kingsford, *The Early Biographies of Henry V*, «The English Historical Review», 1910, vol. 25, n. 97, p. 60; Roberto Weiss, *Humphrey Duke of Gloucester and Tito Livio Frulovisi*, in Donald J. Gordon (ed), *Fritz Saxl 1890-1948. A Volume of Memorial Essays from his Friends in England*, London, Nelson, 1957, pp. 218-227; David Rundle, *The Unoriginality of Tito Livio Frulovisi's Vita Henrici Quinti*, «The English Historical Review», 2008, vol. 103, n. 504, pp. 1109-1131; Outi Merisalo, *Is divinus rex. Tito Livio Frulovisi's Vita Henrici Quinti*, in José Meirinhos, Olga Weijers (eds), *Florilegium mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Louvain-La-Neuve, Brepols, 2009, pp. 379-392.

12 Tito Livio Frulovisi, *Hunfreidos*, a cura di Cristina Cocco, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2014.

13 Clara Fossati, *Tito Livio Frulovisi e i suoi amici*, in *Pio II nell'epistolografia del Rinascimento*, Atti del 25 Convegno internazionale, Chianciano Terme-Pienza, 18-20 luglio 2013, Firenze, Franco Cesati Editore, 2015, pp. 163-177.

14 Charles W. Previtè-Orton, *Opera*, p. XVI, nota 1.

15 Per un'analisi relativa al concetto di finzione nel teatro plautino si veda Gianna Petrone, *Teatro antico e inganno: finzioni plautine*, Palermo, Palumbo editore, 1983.

In Plauto la preparazione della finzione d'identità conseguente al travestimento è spesso rivelata in anticipo; tale espediente, che evita possibili disorientamenti nel seguire la linearità della trama, genera al contempo nello spettatore un senso di attesa, di complicità o di superiorità rispetto ai personaggi che agiscono sulla scena.

Il travestimento è pertanto una forma di menzogna che, pur determinando sempre una svolta tematica nel tessuto narrativo e l'eventuale proliferazione di nuove soluzioni sceniche, assume una connotazione diversa a seconda di chi si traveste. Il cambio di identità potrebbe infatti implicare esclusivamente un mutamento di *status* sociale, ad esempio un servo che assume le sembianze di un ricco mercante o una meretrice che si camuffa da matrona, senza tuttavia che ciò implichi una variazione di genere. In altri casi, invece, la trasformazione del personaggio è più radicale poiché comporta anche una metamorfosi dal maschile al femminile. Ciò accade, ad esempio, nella *Casina* di Plauto in cui il servo Chalinus indossa le vesti della giovane Casina allo scopo di ingannare il vecchio libidinoso Lisidamo e poi prenderlo a bastonate; nella commedia elegiaca *Alda* di Guglielmo di Blois dove il giovane Pirro assume sembianze femminili per concupire la ragazza,¹⁶ ma anche nella scena finale della commedia umanistica *Fraudiphila* di Antonio Cornazzano,¹⁷ in cui, sulla scorta del modello di *Decameron* VII 7,¹⁸ Florida convince il proprio marito Egano a indossare le sue vesti femminili e a presentarsi in giardino per incontrare il giovane amante e finto servo di casa Anichino, con il quale aveva una tresca. Florida, in accordo con Anichino, escogita questa beffa ai danni di Egano per dimostrare al marito l'assoluta fedeltà non solo sua, ma anche del servo, il quale fingendo di credere che il travestito Egano fosse proprio Florida lo prende a sonore bastonate. Queste sono le parole pronunciate in falsetto da Egano, che nei panni di Florida, nella falsa illusione di essere lui ad aver ordito la trama del raggio, cerca di adescare Anichino, il quale a sua volta non aspetta altro se non scagliarsi contro di lui: «Eg. – Sum hic, Anichine, anime mi,

16 Guglielmo di Blois, *Alda*, a cura di Ferruccio Bertini in *Commedie latine del XII e XIII secolo*, IV, Genova, Darfietet, 1998, pp. 11-109.

17 [Antonii Cornazani] *Fraudiphila*, a cura di Stefano Pittaluga, Genova, Darfietet, 1980.

18 Giovanni Boccaccio, *Decameron*, a cura di Vittore Branca, Torino, Einaudi, 1980, p. 839. Nel sommario premesso alla novella Boccaccio scrive: «Lodovico discuopre a madonna Beatrice l'amore il quale egli le porta: la qual manda Egano suo marito in un giardino in forma di sé e con Lodovico si giace; il quale poi levatosi va e bastona Egano nel giardino».

tua Florida, tua spes! Me complectere, osculare, me tibi do: utare et abutare ut lubet».¹⁹

Quando il personaggio che si traveste da donna è un uomo, come si è visto nei casi appena citati, lo scopo primario del finto cambiamento di sesso è prevalentemente legato a motivazioni di carattere erotico ed è destinato a suscitare il riso poiché il travestimento stesso è generatore di equivoci divertenti. Egano, che per di più è un vecchio impotente, nel suo patetico travestimento non si rende conto di essere oggetto di scherno non solo da parte del servo, ma soprattutto da parte della moglie.

Se, al contrario, lo scambio di identità è messo in atto da una o più donne, la motivazione di questo tipo di soluzione drammatica non è intesa a ottenere un effetto comico, quanto piuttosto a rispondere a precise scelte di tipo sociale, che, in ogni caso, vedono nella ricerca della libertà o nel raggiungimento di determinati scopi personali la loro ragione di fondo.

La trasgressione del limite imposto dal sesso consente alle protagoniste femminili, che assumono vesti e sembianze maschili, di evitare possibili situazioni di pericolo, compresa l'imposizione paterna di contrarre matrimoni indesiderati, e soprattutto di poter raggiungere posizioni sociali elevate di esclusivo appannaggio maschile.²⁰

Va osservato preliminarmente che, per una sorta di convenzione letteraria non esplicita, il cambio transitorio di genere (nell'una e nell'altra direzione) è ben lontano dall'implicare allusioni o motivazioni di natura omosessuale, che potrebbero aprire problematiche considerazioni di carattere etico.

Corollaria

L'ampia letteratura comica teatrale latina del Quattrocento deve la sua origine e il suo sviluppo, in primo luogo, alla scoperta (1429) da parte di Nicolò Cusano delle dodici commedie plautine che il Medioevo non aveva conosciuto e il ritrovamento da parte di Giovanni Aurispa (1433) del commento di Donato a Terenzio.

19 [Antonii Cornazani] *Fraudiphila*, scena XVI, 5: «Eg. (*in falsetto*) Sono qui, Anichino, vita mia, la tua Florida, la tua speranza! Abbracciami, baciami; mi do a te: fa' di me quello che vuoi».

20 Sul tema del travestimento che ricorre in numerose novelle del *Decameron* (ad es. nella II 3 e nella II 9 con la figura della principessa inglese Ginevra, che sotto sembianze maschili riesce a percorrere una brillante carriera militare presso il sultano di Alessandria), si veda Monica Donaggio, *Il travestimento nel Decameron*, «Studi sul Boccaccio», 17 (1988), pp. 203-214.

La diffusione di questi testi antichi determinò, fra gli intellettuali del primo Umanesimo, un fervore di studi sul teatro comico latino che di conseguenza favorì una ricca produzione di opere sceniche a indirizzo comico.

Le nuove commedie si ispirano naturalmente a quei modelli per quanto riguarda gli intrecci, la tipologia dei personaggi, la struttura drammatica (con l'attualizzazione dei paratesti, *didascalìa*, *argumentum*, *prohemium* prevalentemente "terenziani", vale a dire programmatici, nei quali l'autore espone le proprie intenzioni letterarie ed entra in polemica con eventuali detrattori e avversari), ma presentano aspetti fortemente innovativi che riflettono dinamiche della società del tempo e spesso si richiamano a forme della novellistica di derivazione soprattutto boccacciana, dando vita a una pluralità di piani narrativi che sovente si sovrappongono all'interno dello stesso testo con l'invenzione di caratteri dal profilo decisamente originale.²¹

Fra le commedie di Frulovisi, il motivo del travestimento virile da parte di un personaggio femminile ricorre nello sviluppo del *plot* nella *Corallaria* e nel *Symmachus*.

La *Corallaria* fu rappresentata, in base a quanto si evince dalla didascalìa che precede l'*argumentum* e il *prologus*, a Venezia negli anni in cui a ricoprire l'incarico di Doge era Francesco Foscari (1423-1457) e nel corso dell'undicesima indizione, indicazione questa che restringe la forchetta cronologica tra il mese di settembre del 1432 e l'agosto del 1433. Considerando che nello stesso anno l'umanista compose anche i *Claudi duo* e l'*Emporia*, è molto probabile che la *Corallaria*, scritta per prima, risalga al settembre del 1432.²²

La trama di questa commedia si sviluppa su un duplice intreccio, il che rende la successione e la naturale consequenzialità delle scene di non immediata comprensione.

Il primo intreccio (scene I, II, III, V, VI, VII, IX, X, XI) si configura come la tipica commedia degli equivoci di derivazione plautina

21 Sul teatro comico latino del Quattrocento si vedano almeno: Alessandro Perosa, *Teatro umanistico*, Milano, Nuova Accademia, 1965; Antonio Stäuble, *La commedia umanistica del Quattrocento*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1968; Enzo Cecchini, *Scritti minori di filologia testuale*, a cura di Settimio Lanciotti, Renato Raffaelli, Alba Tontini, Urbino, Quattro venti, 2008, pp. 454-503; Paolo Viti, *Immagini e immaginazioni della realtà. Ricerche sulla commedia umanistica*, Firenze, Le Lettere, 1999; Stefano Pittaluga, *La scena interdotta. Teatro e letteratura fra Medioevo e Umanesimo*, Napoli, Liguori, 2002, pp. 101-214; Luca Ruggio, *Repertorio bibliografico del teatro umanistico*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2011.

22 Giorgio Padoan, *La commedia rinascimentale veneta*, Vicenza, Neri Pozza, 1982, p. 12.

(come del resto denuncia anche il titolo che è modellato sul tipo di *Aulularia*, *Asinaria*, *Cistellaria*, *Mostellaria*) e poggia sui temi tradizionali dell'innamoramento e del matrimonio, che tessono la vicenda attorno allo stratagemma, messo in atto da Miles, il servo del vecchio e ricco Faceto, del dono di alcuni coralli (da cui *Corallaria*) dalle proprietà terapeutiche alla vecchia Claudipoti in cambio di una ricca ricompensa: Miles, infatti, riesce a far credere a Claudipoti che si tratti del regalo di fidanzamento di Faceto, di cui la donna è perdutamente innamorata.

Il secondo intreccio (scene IV, VIII, XI-XII) che, in accordo con la prassi antica della *comoedia duplex*, ha per protagonisti personaggi appartenenti a un livello sociale di rango inferiore rispetto al primo, presenta altri due servi di Faceto: Sigismondo ed Enrico.

Nella quarta scena, che dà il via alla seconda trama, compare per la prima volta, insieme con Enrico, il personaggio di Sigismondo. Si tratta, in realtà, della giovane e avvenente Ernia che, per sottrarsi alle insistenti e pesanti *avances* maschili di cui era continuamente fatta oggetto e per conservare la propria verginità, decide di travestirsi da uomo ed entrare al servizio di Faceto. E tuttavia anche questo espediente non serve a non renderla desiderabile neppure come uomo, dal momento che la figlia di Faceto s'innamora follemente di lui /lei. Ernia, nei nuovi panni maschili di Sigismondo riesce, non senza difficoltà, a contenere l'impeto amoroso della giovane, la quale, come veniamo a sapere dalla scena VIII, resasi quindi conto di non avere alcuna possibilità di raggiungere il proprio scopo, accusa falsamente Sigismondo (Ernia) di averle fatto violenza. Enrico, che naturalmente è a conoscenza del travestimento, cerca di difendere l'amico/a dall'infamante accusa, ma invano. A Sigismondo/Ernia (scena XI-XII) non resta altra alternativa se non quella di rivelare la propria identità, come dichiara il personaggio di Fabrizio:

Auscultate. Haec, quam hic credit Sigismondum, semper Hernia virgo fuit Germana, non obscuro loco nata, quae, quia parte illi senem obrudit, abierat ex patria, multa inde perpessa, dissimulans sexum ut pudica viveret. Sed forma obstabat. Omittam caetera. Accusate denique ea quam scis accusatione, coacta est sexum aperire nupsitque Faceto.²³

23 Tito Livio Frulovisi, *Corallaria*, rr. 943-948: «Ascoltate. Questa, che costui crede Sigismondo, fu sempre la fanciulla Ernia, tedesca, nata da famiglia illustre, la quale, poiché il padre l'aveva costretta a mettersi con un vecchio, se ne fuggì dalla patria, sopportò quindi molte sciagure, mentendo sul suo sesso per mantenersi

Ella convola a nozze con Faceto, il quale, come lei stessa afferma con gioia nella patetica scena conclusiva, le promette di mantenere un rapporto casto preservando in tal modo il desiderio di purezza della fanciulla, rr. 958-963 (Bisanti):

O fortuna, o fata, quis vobis obstat, quis adversabitur? Quo magis effugi virum senem, in eum magis incidi. Omitto quot inco[m]-moda passa sum dum adhuc celarem sexum. Tamen nunc diis deabusque omnibus gratias ago, quod ornato viro nubam et pudice nubam,²⁴ quod quando vix credidi. Paene nunc laetitia istuc efferor. Alia volui nihil minus.²⁵

Anche il primo intreccio termina con il matrimonio di interesse fra Claudipoti e il vecchio e ricco Euclione. La commedia giunge così al termine.

Fanciulla perseguitata; travestimento; motivo di Potifar

Nel costruire il personaggio di Ernia, Frulovisi contamina diversi motivi letterari e narratologici, vale a dire, nell'ordine: quello della "fanciulla perseguitata", quello del "travestimento" (che, in questo contesto, prevede la tipologia della donna in abiti virili) e quello della falsa accusa di violenza sessuale ("motivo di Potifar") che nella *Corallaria* risultano strettamente interconnessi e risalgono a tradizioni novellistiche, agiografiche e bibliche.

Il tema della "fanciulla perseguitata" spesso prevede la persecuzione a sfondo sessuale di un personaggio femminile da parte di uno maschile, anche se non mancano casi in cui si verifica l'esatto contrario come, ad esempio, nell'episodio biblico della moglie di Putifarre (*Genesi* 39, 1-20) e nel mito di Fedra-Ippolito²⁶. Nella letteratura

pura. Ma la bellezza le era di ostacolo. Tralascio tutto il resto. Infine, accusata di quella colpa che ben sai, è stata costretta a rivelare il suo sesso e si è sposata con Faceto».

24 Come suggerisce un valutatore anonimo del presente saggio, non è da escludere la possibilità che l'espressione *pudice nubam* sia da intendere nel senso di "mi sposerò dopo essere riuscita a conservare sino al matrimonio la mia *pudicitia*".

25 Tito Livio Frulovisi, *Corallaria*, rr. 958-963: «O buona sorte, o destino, chi si opporrà a voi, chi vi contrasterà? Quanto più fuggivo a un vecchio, tanto più sono incappata in lui. Tralascio quante sciagure ho subito fino a quando ho dovuto tenere nascosto il mio sesso. Tuttavia, ora ringrazio tutti gli dèi e le dee del fatto che potrò sposare un uomo illustre e sposarlo castamente, cosa che mai avrei creduto. Ora sono quasi fuori di me dalla felicità. Non desideravo nulla di più».

26 Cfr. Antti Aarne, Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification*

cristiana e medievale il tema è frequente nella narrativa agiografica sondata in questo senso da Edoardo D'angelo in un importante saggio, nel quale lo studioso repertoria le tipologie e i testi relativi a tale motivo.²⁷

Questa tradizione agiografica costituisce l'ipotesto per un certo numero di novelle boccacciane. Ad esempio in *Decameron II*, 3 il giovane Alessandro de' Lamberti durante un viaggio di ritorno in Italia dall'Inghilterra s'imbatte in un gruppo di monaci e il loro abate non appena vede Alessandro si infatua immediatamente di lui. Giunta la sera essi si fermano in una locanda dove trascorrono anche la notte e l'abate, che divide la stanza con Alessandro, chiede di poter dormire con lui: è così che il giovane si accorge che l'abate non è un uomo, ma una fanciulla, la quale gli confessa di essere la figlia del re di Inghilterra e di essere stata costretta a travestirsi da uomo e a darsi alla fuga per evitare di sposare, come avrebbe voluto suo padre, il vecchissimo re di Scozia.

Come si vede, in questo caso la persecuzione e il conseguente travestimento non sono tanto legati al desiderio di preservare la verginità da parte della fanciulla, quanto piuttosto alla sua determinazione a rifiutare un matrimonio imposto dal padre e soprattutto da lei non voluto: è il motivo frequente nella letteratura latina medievale e umanistica della "malmaritata".

La novella di Alessandro risente di un modello agiografico che si può individuare nella leggenda, risalente al III secolo, di Sant'Eugenia, ripresa da Iacopo da Varazze nella *Legenda Aurea* all'interno della leggenda di Proto e Giacinto.²⁸ Eugenia, per sottrarsi alla decisione del proprio padre di darla in moglie a un uomo che lei non ama, travestitasi da uomo, fugge da casa e si rifugia in un monastero con

and Bibliography, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1964, nn. 705-712, pp. 240-248.

27 Edoardo D'Angelo, *La fanciulla perseguitata nell'agiografia mediolatina*, in Cristina Cocco, Clara Fossati et al. (a cura di), *Itinerari del testo per Stefano Pittaluga*, I, Genova, Dipartimento di Antichità, Filosofia, Storia, 2018, pp. 307-349; questo contributo è stato pubblicato anche in «Paideia», 73, 2018, nn. 2-3, pp. 1269-1284. Cfr. anche la *Novella della figlia del re di Dacia, testo inedito del buon secolo della lingua*, a cura di Alessandro Wesselofsky, Pisa, Nistri, 1866, poi riedita, a cura di Silvio D'Arco Avalle, in Aleksandr Wesselofsky - François Sade, *La fanciulla perseguitata*, Milano, Bompiani, 1977; Gabriella Albanese, *Fra narrativa e rappresentazione teatrale: metamorfosi umanistiche della "fanciulla perseguitata"*, in Paola Andrioli, Giuseppe A. Camerino et al., (a cura di), *Teatro, scena, rappresentazione dal Quattrocento al Settecento*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce, 15-17 maggio 1997, Galatina, Congedo Editore, 2000, pp. 85-108.

28 Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di Giovanni Paolo Maggioni, II, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 1032-1037.

il nome di Eugenio. Qui accade che una vedova, di nome Melancia, s'innamora di lui/lei, prova a sedurlo/a, ma di fronte ai continui rifiuti, in preda all'ira lo/a accusa di averle fatto violenza. In conseguenza di questa calunnia, a Eugenio/a, arrestato/a e sottoposto/a ad interrogatorio, non resta altra via di uscita se non quella di svelare la propria identità stracciandosi la tunica che indossava.²⁹

Considerata la forte analogia della storia di Eugenia con quella delineata da Frulovisi in relazione al personaggio di Ernia/Sigismondo, è possibile che l'umanista avesse come modello proprio quella leggenda agiografica. D'altronde, almeno in un'altra commedia egli mostra di avere una certa familiarità con la letteratura agiografica. Infatti, nella tredicesima e penultima scena dell'*Emporia*, la protagonista, Adelfe, un'altra donna che con tenacia aveva rifiutato una sorte da "malmaritata" ribellandosi alla volontà del proprio padre e superando i limiti imposti alle donne dalla morale corrente, dà alla luce un bambino, direttamente sul palcoscenico³⁰. Il neonato ricopre il ruolo di *deus ex machina*, poiché risolve la situazione portando la commedia verso la sua conclusione. Egli, infatti, per ispirazione divina, inizia miracolosamente a parlare: svela il nome del proprio padre e ne profetizza il matrimonio con la madre Adelfe: «Mater, hic me voluit occidere. Gaude: liber est pater; iuvit illum Neptunus; te ducet uxorem; placabitur parentibus. Iussus a deo haec tibi nuncio».³¹

Ed è probabile che Frulovisi abbia appunto derivato il tema di questa scena dal racconto agiografico del miracolo dell'*infans loquens* presente nella *Vita di Sant'Antonio da Padova* di Sicco Polenton³².

Si è visto che il motivo del travestimento si configura spesso come una conseguenza di quello della "fanciulla perseguitata". Tuttavia, il caso della novella di Ginevra (*Decameron* II, 9) rappresenta una sorta di variazione tematica poiché la protagonista non viene perseguitata e neppure s'invaghisce di un uomo che non corrisponde il suo amo-

29 Sulla leggenda di Sant'Eugenia cfr. Ruggero Stefanini, *La leggenda di Sant'Eugenia e la novella d'Alessandro* (*Dec. II, 3*). *L'esibizione apologetica del seno nella tradizione narrativa, con un excursus sulla "fortuna" nell'opera di Boccaccio*, «Filologia romana», 1980, vol. 33, n. 3, pp. 388-410; in *Corallaria*, ediz. di Armando Bisanti, pp. XCIV-XCVI.

30 L'espedito della partoriente in scena è rintracciabile anche nella *palliat*a e, in questo caso, il modello è sicuramente l'*Hecyra* di Terenzio.

31 Frulovisi, *Emporia*, rr.1249-1251 174: «Madre, costui aveva intenzione di uccidermi. Rallegrati: mio padre è libero; lo ha aiutato Nettuno; ti sposerà; si riconcilierà con tuoi parenti. Ti annuncio queste cose per ordine divino».

32 Fossati (ed.), *Ibidem*, pp. XLVII-XLVIII.

re, ma è, invece, falsamente accusata da Ambrogiuolo di aver tradito il proprio marito, il mercante genovese Bernabò, il quale ordina a un servitore che la donna sia uccisa. Ed è solo a questo punto, per difesa personale, per evitare la morte, che Ginevra decide di fuggire e, indossati panni maschili per non farsi riconoscere, riesce ad entrare al servizio del Sultano e a intraprendere una brillante carriera militare.

Symmachus

L'espedito drammaturgico del travestimento compare anche in altre commedie umanistiche: nella ancora inedita *Laphra* di Gian Mario Filelfo³³ e nella *Philogenia* di Ugolino Pisani, testo in cui tuttavia il tema è appena accennato. Per contro, il motivo del travestimento occupa uno spazio rilevante nel *Symmachus* di Frulovisi.³⁴ La trama di questa commedia delinea le vicende occorse a Piste, figlia del ricchissimo Daniste e fidanzata di Simmaco, il quale uccide il rivale Alazone, borioso e arrogante pretendente della giovane. Dopo aver commesso il delitto, Simmaco fugge da Venezia, affronta molte peripezie e, infine, entra al servizio del re dei Frigi Polisseno, il quale, come premio per le numerose vittorie riportate in imprese belliche, lo nomina despota di Salonicco. A questo punto Simmaco invia a Venezia due ambasciatori alla ricerca della giovane Piste, che nel frattempo, però, insieme con la sua fidata ancella Dula, escogita un piano per raggiungere l'amato Simmaco. Piste e Dula rubano i soldi al vecchio Daniste e trafugano i vestiti al fratello e al servo Bromio e così, prese sembianze maschili per potersi muovere senza incorrere nel biasimo della gente e senza i pericoli che due donne sole avrebbero potuto correre durante un lungo viaggio, si mettono in cammino.

Nella terza scena Piste, utilizzando una terminologia di carattere parentale quale, ad esempio, l'appellativo *soror*, impiegato nei confronti della serva per sottolineare il profondo legame che le unisce, con una sorta di *captatio benevolentiae* ne conquista la complicità con queste parole:

33 Sulla *Laphra* cfr., Luca Ruggio, *Due note sull'inedita commedia "Laphra" di Gian Mario Filelfo*, «Archivum Mentis», 1, 2012, pp. 225-235; Id., *Il «Decameron» e la commedia umanistica: novelle e motti nel teatro latino del Quattrocento*, in Antonio Ferracin, Matteo Venier (a cura di), *Giovanni Boccaccio: tradizione, interpretazione e fortuna. In ricordo di Vittore Branca*, Udine, Forum, 2014, pp. 199-216.

34 Tito Livio Frulovisi, *Symmachus*, a cura di Clara Fossati, Firenze, Franco Cesati Editore, 2017.

Dula, soror, tute scis ubi nostram es ingressa familiam mihique data es, non ut ancillam, verum sororis germanae loco te semper habuerim. Omnia tibi credidi. Nunc vero quanquam alias fidelis fueris herae tuae, me si nunc deseris de vita migrabo. Taciturnitatem volo tuam et solitam fidem. E aggiunge [r. 368]: Nolo mihi servias amplius. Nunc te emitto manu... [rr. 370-373]: Liberae vivemus ambae. Non est nunc in animo terendi tempus sic fabulando. Prima vigilia pannos et vestis volo surripias fratri et Bromio servo, et ad me in talamum deferas meum... [rr. 375-376]: Fratris ego, tu servi vesties vestis; celatoque sexu comites una proficiscemur.³⁵

La finezza di Frulovisi nel delineare il personaggio di Piste non sta tanto nel mettere in atto lo stratagemma del travestimento fisico che, del resto, come si è già avuto modo di vedere, deriva dalla tradizione comica classica, quanto piuttosto nell'alterare l'identità delle due donne anche in chiave psicologica e comportamentale, come si evince chiaramente da questa battuta della giovane: «Hoc primum non pro imperio, pro fide de te volo quod taceas; secundum quod mutatis vestibus sexum quoque mutes et mores. Iam brevi non erimus mulieres, sed dites viri».³⁶

Piste dichiara, infatti, che dopo aver indossato vesti virili esse dovranno anche manifestare atteggiamenti mentali e fisici tipici del sesso maschile, e assumere comportamenti maschilini che possono ricordare l'immagine di Ginevra al servizio del Sultano delineata da Boccaccio, benché le motivazioni che spingono le due protagoniste a travestirsi e a intraprendere un viaggio siano ben diverse: Ginevra fugge da un marito che vuole ucciderla, Piste, invece, va alla ricerca del suo perduto amore.

Frulovisi, tuttavia, perde qui un'occasione importante. Egli ha avuto, infatti, l'idea straordinaria di far prendere a un personaggio

35 *Ibidem*, rr. 357-362: «[rr. 357-362]: Dula, sorella mia, tu sai bene che quando sei entrata nella nostra famiglia e sei stata affidata a me, ti ho sempre considerata non come un'ancella, ma come una vera e propria sorella. Ho avuto una completa fiducia in te. Ora, benché in altre occasioni tu sia stata fedele alla tua padrona, se ora mi abbandoni mi ucciderò. Voglio il tuo silenzio e la tua consueta fedeltà. [E aggiunge] (r. 368): Non voglio più che tu mi serva. Ora ti rendo libera... [rr. 370-373]: Vivremo libere tutte e due. Ora non ho intenzione di perdere tempo chiacchierando in questo modo. Voglio che all'alba tu sottragga a mio fratello e al servo Bromio i vestiti e li porti nella mia stanza... [rr. 375-376]: Io indosserò la veste di mio fratello, tu quella del servo; e nascosta la nostra vera identità ce ne andremo insieme».

36 *Ibidem*, rr. 383-386: «Per prima cosa voglio che tu taccia non per ordine, ma per la fiducia che ho in te; in secondo luogo, una volta cambiati i vestiti, voglio che tu cambi anche identità e comportamenti. Tra breve non saremo più donne, ma uomini ricchi».

femminile la coscienza di diventare a tutti gli effetti un personaggio maschile, ma le potenzialità sceniche non vengono poi sfruttate come l'autore, invece, avrebbe potuto fare. Le peripezie che avrebbero potuto caratterizzare il lungo viaggio delle due donne sono, infatti, completamente taciute al punto che, mentre dell'ancella Dula si perdono del tutto le tracce, Piste ricompare solo alla fine della commedia in occasione del suo rientro in nave a Venezia, insieme con l'amato Simmaco con il quale si era evidentemente ricongiunta. A questo personaggio femminile straordinario, che mostra un coraggio inusitato e dalle grandi potenzialità di sviluppo teatrale, l'umanista riserva una sola laconica e insignificante battuta conclusiva, in cui Piste afferma che ogni cosa è andata per il meglio: *Mihi nihil quicquam mali fuit*.³⁷

Conclusion

Il concetto di *limes* racchiude in sé molte accezioni che assumono significati diversi rispetto al contesto cui si riferiscono. Si tratta di un ambito difficile da connotare in maniera univoca e che ha un suo statuto specifico a seconda della prospettiva di ricerca adottata. In campo filosofico, storico, geografico, politico e sociale il "limite" ha una molteplicità straordinaria di sfumature cui può riferirsi e può essere individuato in modo palese; per contro, nell'ambito dei testi letterari e, in particolare, di quelli teatrali latini del Quattrocento, esso va rintracciato nelle pieghe del testo e nel profilo psicologico dei personaggi che i diversi autori tratteggiano senza tuttavia avere la precisa consapevolezza di delineare un personaggio (maschile o femminile), che sta superando un vero e proprio limite.

Il tema della fuga da una situazione insostenibile spesso si intreccia con quello del travestimento che, in questo senso, è un limite etico superato. La trasgressione della soglia di genere, la rinuncia alla propria identità che si verificano in molti dei personaggi femminili delle commedie latine del Quattrocento, si manifestano, infatti, come una fuga da una persecuzione di carattere sessuale, da un'imposizione inaccettabile, da un destino avverso, oppure come un viaggio intrapreso alla ricerca di un amore perduto. Ma sono una fuga e un viaggio che consentono alle protagoniste di trasformare paradossalmente quella rinuncia in un percorso verso l'affermazione ancora più forte della loro stessa identità che, proprio per essere preservata, va opportunamente occultata e protetta.

37 *Ibidem*, r. 1536.

Abstract: Il contributo esamina il tema del travestimento femminile come trasgressione e superamento di un *limes* di carattere etico nel significato di finzione di identità. L'articolo prende in considerazione alcuni testi teatrali latini del Quattrocento con particolare attenzione alle commedie dell'umanista ferrarese Tito Livio Frulovisi le cui trame ruotano attorno al motivo del travestimento e ad altre suggestioni letterarie e narratologiche.

The paper examines the theme of female cross-dressing as a transgression and overcoming of an ethical *limes* as identity fiction. The article takes into consideration some fifteenth century Latin theatrical texts with particular attention to the comedies of the humanist Tito Livio Frulovisi whose plots concern the motif of disguise and other literary and narratological suggestions (clara.fossati@unige.it).

Keywords: Tito Livio Frulovisi, teatro latino del Quattrocento, travestimento femminile, trasgressione; Tito Livio Frulovisi, female cross-dressing, fifteenth century Latin theatrical texts, transgression.

Biodata: Clara Fossati è ordinaria di *Letteratura latina medievale e umanistica* presso l'Università degli Studi di Genova. Le sue ricerche riguardano vari campi della letteratura e della filologia mediolatina e umanistica. Ha pubblicato saggi e edizioni critiche relativamente ai commenti medievali ai classici, alle relazioni dei viaggiatori medievali e umanistici, alla storiografia umanistica. Si è inoltre occupata di letteratura teatrale latina del Quattrocento con le edizioni, tra le altre, delle commedie *Peregrinatio*, *Emporia* e *Symmachus* di Tito Livio Frulovisi (clara.fossati@unige.it).

Clara Fossati is full professor of Medieval and Humanistic Latin Literature at University of Genoa. Her researches concern various fields of Medieval and Humanistic Philology and Literature. She has published essays and critical editions of medieval commentaries on Classics, essays on reports of medieval and humanistic travellers, and on humanistic historiography. She has also dealt with fifteenth century Latin theatrical literature and she edited, among others, the texts of the comedies *Peregrinatio*, *Emporia* and *Symmachus* by Tito Livio Frulovisi (clara.fossati@unige.it).

GABRIELLA ZARRI

La clausura tridentina: protezione, separazione e interrelazione

Sguardi sulla clausura

Il binomio *limes-clausura* rinvia all'antica usanza romana della strada fortificata che prevedeva lungo il suo percorso degli elementi difensivi (*clausurae*) che permettevano al *limes* di avanzare nel territorio nemico. Lo stesso binomio deve essere tenuto presente nel considerare la clausura monastica: luogo di protezione e di separazione, ma non di interruzione di rapporti con l'esterno. Sul significato della clausura tridentina la storiografia ha indagato in direzioni diverse, di volta in volta assumendo come prioritari gli aspetti che riguardano la protezione o quelli attinenti alla separazione. Nel presente contributo, che si colloca come segmento di una vasta bibliografia, mi propongo di mettere in evidenza gli elementi che caratterizzano la clausura tridentina e le sue conseguenze sul vissuto monastico, indicando anche forme e modalità di relazione con l'esterno dedotte da una fonte peculiare: la corrispondenza scambiata tra un vescovo e il suo vicario negli anni Venti del Seicento.

Non posso ritornare su un argomento tanto dibattuto nell'ultimo trentennio, e su cui io stessa mi sono più volte espressa, senza fare una premessa di metodo e di merito: in primo luogo non sono particolarmente portata a riflessioni generali di tipo storiografico, ma preferisco far scaturire dall'esame delle fonti il dato interpretativo; secondariamente ritengo che le pur legittime posizioni ideologiche vadano convalidate da prove documentarie.¹ Negare che nella cul-

1 Francesca Mediolì, *Arcangela Tarabotti fra storia e storiografia: miti, fatti e alcune considerazioni di carattere più generale*, «Studi veneziani», n.s. 56, 2012, pp. 175-200.

tura italiana e francese l'interesse per questo tema abbia radici letterarie mi sembra risibile, è vero invece che le indagini degli ultimi decenni hanno consentito di approfondire il contesto storico e culturale in cui ha origine questa pratica, indicando anche elementi di distinzione tra clausura medievale e clausura post-tridentina. Mi pare anche inutile sottolineare che alla norma non corrisponde necessariamente una osservanza e che le norme sono soggette a trasgressioni o negoziazioni, ma negare, perché non si condivide una posizione storiografica, che il decreto tridentino che ripristinava l'applicazione della bolla *Periculoso* di Bonifacio VIII, cioè la stretta clausura per tutti i monasteri e le terziarie viventi in comunità, abbia avuto un impatto radicale sul mondo femminile significa negare l'interesse di tutti gli studi che ne mettono in evidenza la difficoltà di applicazione o si fondano sui casi di rivolta delle monache.²

Un breve excursus sui temi e le proposte interpretative fin qui formulate costituisce il punto di partenza per valutare criticamente la ricerca attuale. A partire dagli anni Novanta del secolo XX, la clausura post-tridentina delle monache ha costituito uno dei problemi più discussi dagli *women's studies*, che ne vedevano dapprima, anche in relazione alle tesi foucaultiane, una analogia con il *renferme-ment* della popolazione marginale nella prima età moderna. Si sono così evidenziati in primo luogo gli aspetti della clausura come controllo e repressione e si sono cercate le testimonianze che indicavano il monastero come carcere o "inferno", sulla scia degli scritti di suor Arcangela Tarabotti, monaca del Seicento veneziano, autrice di due visioni contrapposte del chiostro: quella del paradiso e quella dell'inferno monacale.³

Nell'ambito per così dire 'repressivo' si è anche indagato sui casi di ribellione alla clausura⁴ o sulle richieste di uscire dal chiostro indirizzate alla Sacra Penitenziaria dalle monache nei secoli XV – XVI.⁵ Il problema delle monacazioni forzate, emerso dapprima come problema femminile, è poi stato correttamente considerato come pia-

2 Ángela Atienza López, *Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV*, «Hispania», 2014, 74, n. 247, pp. 807-834.

3 Francesca Medioli, *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

4 Ead., *Monacazioni forzate: donne ribelli al proprio destino*, «Clio. Rivista trimestrale di studi storici», 1994, vol. 30, n. 3, pp. 431-454.

5 Filippo Tamburini, *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai Registri della Penitenziaria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milano, Istituto di Propaganda Libraria, 1995.

ga sociale che accomunava uomini e donne,⁶ pur avendo possibilità diverse di soluzione attraverso la richiesta di dispensa dai voti.⁷ Il numero ristretto dei casi di richiesta di dispensa dai voti monastici riguardanti le donne rinvenuto nella ricerca analitica di Anne Jacobson Schutte⁸ sposta il nucleo centrale del problema storico del rifiuto della clausura dalla singola individualità e dalla volontà delle monache di ribellarsi al proprio destino alla complessiva struttura della società di *ancien régime*, e soprattutto allo stretto patto sancito nei paesi cattolici tra stato e chiesa per la conservazione di un ordinamento delle istituzioni ecclesiastiche (dal sistema beneficiale per il clero, ai monasteri e collegi per le donne) che garantisse il consolidarsi della famiglia patrilineare.

All'inizio del terzo millennio, sulla base di un'ampia ricerca sui conventi spagnoli e le tensioni sorte per l'imposizione delle riforme, Elizabeth Lehfeldt⁹ considera la clausura non più come una barriera insormontabile che rescinde totalmente i legami con la famiglia e la società, ma adotta il concetto di "permeabilità" per indicare una condizione di relativa comunicazione tra interno ed esterno del monastero. Al concetto di permeabilità la storiografia delle donne era giunta attraverso il più generale concetto di negoziazione indicato negli studi femministi come carattere intrinseco del potere espresso dalle donne nell'ambito privato e familiare, cosa brillantemente provata anche per le monache dallo studio di Renée Baernstein relativo al convento delle Angeliche di San Paolo a Milano.¹⁰

Non bisogna ignorare inoltre la molteplicità e varietà delle istituzioni monastiche femminili nell'età pretridentina, ove ai conventi che praticano la clausura si affiancano i monasteri aperti delle terziarie che vivono in comunità. Entrambi questi istituti, pur essendo dediti statutariamente alla contemplazione e alla preghiera, svolgono una importante funzione sociale in favore delle

6 Guido Dall'Olio, *La disciplina dei religiosi all'epoca del Concilio di Trento: sondaggi bolognesi*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 21, 1995, pp. 93-140.

7 Gabriella Zarri, *Gender, Religious Institutions and Social Discipline: The Reform of the Regulars*, in Judith C. Brown, Robert C. Davis (eds), *Gender and Society in Renaissance Italy*, London-New York, Longman, 1998, pp. 193-212.

8 Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear: Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2011.

9 Elizabeth A. Lehfeldt, *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*, Aldershot, Ashgate, 2005.

10 P. Renée Baernstein, *A Convent Tale: A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, London - New York, Routledge, 2002.

donne. L'esame del caso della nobile Giulia Gonzaga, che dopo la vedovanza elegge a propria dimora un monastero napoletano, consente a Camilla Russel di proporre l'ipotesi interpretativa di un "terzo spazio per le donne" alternativo alla professione monastica e al matrimonio.¹¹

Si oppone alla considerazione della clausura come disposizione flessibile e limite valicabile e al monastero come possibile spazio di autorealizzazione femminile Anne Jacobson Schutte: la studiosa allinea infatti la sua posizione interpretativa a quella di Erving Goffmann, che include i conventi tra le "istituzioni totali".¹² All'equiparazione tra clausura e carcere e al caso delle monacazioni forzate è rivolta una cospicua parte della ricerca internazionale più recente. Segnerò in particolare il progetto diretto da Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre e Élisabeth Lusset sul concetto e la pratica di *Enfermements*, realizzato in due volumi con il sostegno dell'Università della Sorbona. Come si può vedere nel primo volume: *Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, l'indagine si articola in più direzioni e prende in considerazione sia gli aspetti spirituali della clausura che quelli disciplinari e carcerari, attenta al confronto con la giustizia civile e le sue evoluzioni nei secoli.¹³ Nel secondo volume invece si esaminano le relazioni tra genere e reclusione, considerandole nel lungo arco della storia europea: dai monasteri e ospedali medievali dell'Ancien Régime alle istituzioni penitenziarie e carcerarie contemporanee.¹⁴ Una peculiarità di questi volumi è quella di aver posto dei problemi senza la pretesa di dare soluzioni conclusive o unitarie, ma evidenziando l'evoluzione dei concetti di penitenza e pena tanto nel versante ecclesiastico che in quello civile e mostrando la permeabilità nella pratica degli istituti monastici e carcerari, nonostante la rigidità delle regole e delle norme.

11 Camilla Russel, *Convent Culture in Early-Modern Italy: Laywomen and Religious Subversiveness in a Neapolitan Convent*, in Megan Cassidy-Welch, Peter Sherlock (eds), *Practices of Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 57-76.

12 Anne Jacobson Schutte, *The Permeable Cloister*, in Elissa B. Weaver (ed.), *Arcangela Tarabotti. A literary Nun in Baroque Venice*, Ravenna, Longo Editore, 2006, pp. 19-36.

13 Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre, Élisabeth Lusset, *Introduction. Claustum et carcer*, in Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre, Élisabeth Lusset et al. (eds), *Enfermements, I, Le cloître et la prison (VI^e et le XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, pp. 15-35. Open Edition Books. <https://books.openedition.org/psorbonne/72914> (21/11/2022)

14 Heullant-Donat, Claustre, Lusset et al. (dir.), *Enfermements, III, Le genre enfermé. Hommes et femmes en milieux clos (XIII^e - XX^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017. <https://books.openedition.org/psorbonne/71847> (21/11/2022).

Alla questione sempre attuale della monacazione forzata è dedicato invece il recentissimo volume di Albrecht Burkardt e Alexandra Roger,¹⁵ che adotta una visione a lungo termine per analizzare le importanti poste in gioco sociali dell'ingresso ed eventuale uscita dal chiostro, partendo dai conflitti che il fatto genera, e punta inoltre la propria attenzione sulla produzione di norme e pratiche relative.

La necessità di riflettere sulla clausura monastica spostando lo sguardo dall'ottica post-tridentina al periodo delle origini è dato acquisito anche della più recente storiografia italiana che, analizzando l'evoluzione dei movimenti religiosi femminili, individua la prima norma sulla clausura nella regola monastica di Cesario di Arles del VI secolo e rintraccia e ricostruisce, descrivendone per la prima volta la diffusione e l'estensione europea, il fenomeno della reclusione volontaria, che vede protagoniste principalmente le donne.¹⁶ L'obbligo della clausura imposta da Bonifacio VIII nel 1298 con la bolla *Periculoso* a tutte le religiose che vivono in comunità¹⁷ è senza dubbio un intervento disciplinare che prescinde dalla scelta delle singole religiose, che presumibilmente avversano, come Chiara d'Assisi, l'imposizione impartita dai pontefici precedenti,¹⁸ e tuttavia si allinea anche con il modo di dedicarsi interamente a Dio scelto dalle recluse. Dopo la *Periculoso* l'istituto monastico assume una fisionomia definita, che lega la professione all'obbligo della clausura e rappresenta il recinto claustrale come *hortus conclusus* o giardino dell'Eden, una figura perfettamente rovesciabile in inferno per coloro che avversano la norma canonica. Sarebbe troppo lungo inseguire l'accidentato percorso della applicazione della clausura e delle sue connessioni con la cultura e la società. Basterà ricordare che alla fine del Trecen-

15 Albrecht Burkardt, Alexandra Roger (dir.), *L'exception et la Règle. Les pratiques d'entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au XIX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022.

16 Eleonora Rava, *Il fenomeno della reclusione. Esperienze italiane ed europee*, in *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXVI Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 19-21 maggio 2017), Roma, Viella, 2019, pp. 43-54. Ricerca realizzata con il contributo di numerosi studiosi e pubblicata nei due numeri della rivista «Quaderni di storia religiosa medievale» dell'anno 2021, di cui si veda almeno l'introduzione: Frances Andrews, Eleonora Rava, *Introduzione. Contributi sulla reclusione volontaria nell'Europa medievale (XIII-XVI secolo)*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 24, 2021, n. 1, pp. 1-25.

17 Elizabeth Makowski, *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and Its Commentators, 1298-1545*, Washington, The Catholic University of America press, 1997.

18 La questione della clausura che compare nella prima regola di santa Chiara è controversa: Pietro Maranesi, *La clausura di Chiara d'Assisi. Un valore o una necessità?*, Assisi, ed. Porziuncola, 2012.

to, all'interno del movimento di rinnovamento degli ordini religiosi detto dell'Osservanza, domenicane e clarisse fonderanno la loro riforma sull'obbligo della clausura, liberamente scelta, e impartiranno ordini per rendere l'interno del chiostro visivamente separato dal mondo esterno:¹⁹ uno spazio alternativo, un luogo non luogo.

Al concetto foucaultiano di eterotopia si ricollega infine Alessandra Bartolomei Romagnoli per proporre una suggestiva interpretazione della clausura monastica che va al di là dei consueti schemi di normalizzazione e disciplinamento per considerare il monastero come spazio alternativo e teatro della manifestazione dell'alterità.²⁰

Lo slancio vitale e innovatore dell'Osservanza non coinvolge l'insieme degli istituti monastici, messi in crisi all'inizio del Cinquecento dall'ansia epuratrice di un'altra Riforma che ne impone autoritativamente la soppressione. Il ripristino della *Periculoso* sancita dal concilio di Trento e le bolle papali successive, che ne precisano e inaspriscono le implicazioni, fanno sì che la clausura tridentina assuma caratteri peculiari e comporti una maggiore rigidità rispetto al periodo medievale, mentre si accentua il fenomeno delle monacazioni forzate.

Non ripeterò la successione delle normative, la ribellione alla clausura di molte monache che vivevano in monasteri aperti, i dispositivi messi in atto per isolare i chiestri situati in affollati spazi urbani,²¹ ma ricorderò che il capillare controllo, esemplificato dal registro ferrarese sugli ingressi nei monasteri sotto citato, sulla applicazione delle norme relative alla clausura, affidato ai vescovi locali e a nuovi organismi centralizzati come i visitatori apostolici e la Sacra Congregazione sopra i vescovi e i regolari, muta profondamente il vissuto monastico. Come ho argomentato in un saggio di qualche anno fa,²² la clausura tridentina fu provvedimento disciplinare che

19 Ripercorre in modo esauriente il problema della clausura monastica nel medioevo, tenendo conto della più recente storiografia: Sylvie Duval, *De la réclusion volontaire. L'enfermement des religieuses entre Moyen Âge et Époque moderne*, in Heullant-Donat, Claustre, Luset et al. (dir.), *Enfermements*, III, *Le genre enfermé*, pp. 53-69.

20 Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Chiara e Foucault. La clausura come eterotopia*, in Sofia Boesch Gajano, Tersilio Leggio (a cura di), *Da Santa Chiara a suor Francesca Farnese: il francescanesimo femminile e il monastero di Fara in Sabina*, Roma, Viella, 2013, pp. 48-68.

21 Ancora valido il profilo tracciato da chi scrive in *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 100-130; tra i più risoluti tentativi di ribellione alla clausura vi sono quelli napoletani: Elisa Novi Charvarria, *Voci di dissenso dal chiostro. Riforme, clausura e resistenza*, in «Erbea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales», 2017, vol., 7, pp. 165-177.

22 Gabriella Zarri, *La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVI-XVII^e siècle)*, «Clio. Histoire Femmes et sociétés», 2007, vol. 26, pp. 37-59.

ridusse drasticamente i margini di autonomia di cui godevano le monache nel periodo precedente. È vero che la separazione dei monasteri dalla città, accentuata dalle nuove norme dell'edilizia monastica post-tridentina, non spezzò i legami che univano i monasteri alla società, né interruppe di fatto gli scambi necessari. Ciò che mutò radicalmente fu l'autonomia delle monache. Esse furono private della gestione economica del convento, ora nelle mani di procuratori laici, per lo più padri o parenti delle monache, eletti dai vescovi; furono inoltre costantemente costrette a chiedere l'autorizzazione ai superiori dell'ordine, al vescovo o addirittura al Papa e alla Sacra Congregazione romana dei Vescovi e Regolari per ottenere il consenso a svolgere servizi di ospitalità e di cura a donne in necessità precedentemente consentiti. In definitiva, la clausura tridentina comportò una netta restrizione della possibilità di negoziazione delle donne e un assai più marcato dominio maschile, ma non interruppe il rapporto, diretto o mediato, con l'esterno.

Clausura: protezione, separazione e interrelazione

L'attuazione della clausura monastica secondo il dettato tridentino comportò in prima istanza una importante ristrutturazione edilizia. Precise disposizioni vennero impartite per allontanare, per quanto possibile, gli istituti femminili da rumori e sguardi. Dove non era possibile situare i monasteri in luoghi isolati, si vietò alle cortigiane di abitare nei pressi dei conventi. Alte mura vennero erette per impedire la vista di chiostrì e giardini e particolari accorgimenti vennero prescritti per rendere più sicuri i punti d'accesso alla clausura: la porta d'ingresso e quella delle "carra", adibita all'entrata delle merci e degli operai, dovevano essere chiuse da due chiavi; le finestre dovevano essere ferrate; gli scoli d'acqua nei giardini, forniti di griglie. Analoga attenzione venne riservata ai parlatori, costruiti con l'accesso sulla strada; anche le grate e le ruote dovevano avere misure stabilite. Il trattato *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* fatto stampare da Carlo Borromeo nel 1577, che nel capitolo XXXIII descriveva minutamente forma e misure di porte, finestre e grate dei monasteri femminili, divenne il modello a cui cominciarono ad uniformarsi i monasteri italiani e non solo.²³ Vi era inoltre

²³ Julie Piront, *Des espaces clos? Normes, réalisations et représentations architecturales de la clôture monastique féminine*, in Burkardt, Roger (dir.), *L'exception et la Règle*, pp. 265-275.

la necessità di sorvegliare l'uso corretto dei punti di accesso e di interrelazione con l'esterno. Si dovette così procedere alla creazione di appositi uffici monastici, come quello delle "ostiarie", adibite alla sorveglianza degli ingressi o quello delle "ascoltatrici", incaricate di seguire le conversazioni nei parlatori.

La clausura prevedeva anche la proibizione di uscire dal chiostro, salvo in caso di epidemie, catastrofi naturali o incendi. Poteva accadere che alcune monache fossero autorizzate ad uscire per fondare o riformare un altro monastero, oppure per prendersi cura di un santuario o di una immagine sacra. In questi casi gli spostamenti dovevano seguire itinerari precisi e diretti.

Certo, come si può immaginare, la norma non precludeva gli abusi e dunque i diversi dispositivi di separazione non erano garanzia di disciplina e nella pratica potevano essere aggirati o superati, tanto più che quotidianamente persone diverse si accostavano ai monasteri per motivi d'ufficio, per portare provvigioni o per compiere lavori all'interno degli edifici e dei giardini. Il concilio di Trento, nel ribadire l'obbligo della clausura ai monasteri di ogni ordine e grado e alle comunità di terziarie, aveva affidato ai vescovi la sorveglianza della stessa. Per questo motivo chiunque avesse necessità di entrare in un istituto religioso femminile doveva richiedere al vescovo del luogo una apposita licenza.

Una rara serie documentaria dell'Archivio arcivescovile di Ferrara può fornirci una vivace immagine del via e vai di persone che si avvicendavano nei chiostri. Si tratta di diversi volumi che registravano le licenze d'ingresso ai singoli monasteri concesse durante l'episcopato del vescovo Giovanni Fontana.²⁴ Sarà sufficiente esaminare un esempio per comprendere come, nonostante norme e divieti, le monache avessero più di una occasione per mantenere rapporti con persone secolari e con l'esterno del chiostro. Il primo volume della serie contiene le licenze concesse negli anni 1590-1594 ai 16 monasteri di clausura della città. Tra questi vi era San Bernardino,²⁵ nobile istituto di clarisse fondato nel 1514 da Lucrezia Borgia per ospitarvi la nipote Camilla, figlia del fratello Cesare.

Chi aveva accesso a quel ricco complesso, situato nel nuovo corso della Giovecca, e ornato di dipinti di pittori famosi? Nell'agosto del 1590 furono autorizzati a varcare le porte del chiostro un fisico, un chirurgo, un barbiere e un ortolano con il suo servitore. Nell'ot-

24 Archivio storico diocesano di Ferrara, *Documenti episcopali. Moniales. Licenze*.

25 *Ibidem*, vol. I, anni 1590-1594: San Bernardino, ff. 180-194.

tobre dello stesso anno ebbero licenza d'ingresso tre fisici diversi per curare rispettivamente una monaca e una educanda. Sempre in ottobre ebbero licenza per tutto l'anno due fisici, un chirurgo e due barbieri. Nello stesso mese poté entrare anche un fornaio, mentre un vasellaro e suo figlio ebbero licenza per tre giorni. Il 15 ottobre dello stesso anno un maestro muratore entrò per due giorni per accomodare un'arca e poco dopo fu sostituito da un altro maestro con il suo garzone. Il 23 ottobre la licenza di ingresso per due giorni toccò a un tagliapietre e il 29 dello stesso mese un maestro marangone (falegname) poté entrare per quindici giorni per accomodare il tetto.

Nel gennaio 1591 venne rinnovata la licenza annuale a fisici e barbieri, al cerusico, al muratore con i suoi garzoni, al fornaio del convento, al brentadore (vendemmiatore) per portare il vino dentro il chiostro. Nel febbraio fu concessa licenza all'intarsiatore per otto giorni, a cui furono aggiunti altri quindici. Nel marzo l'ortolano poté entrare per 15 giorni per "accomodare" l'orto; e il mese successivo la licenza fu prolungata per tutta la settimana santa. Il 6 aprile Giovan Pietro stagnino ebbe licenza per tutta la settimana santa per aggiustare diverse cose, mentre la settimana successiva tre brentadori ebbero il permesso di entrare per portare del vino in convento. Nel maggio dello stesso anno fu concessa licenza a tre facchini di entrare in monastero per sistemare la legna, e successivamente al brentadore per "conzar" la botte, al magnano per "allogar legna", al muratore per accomodar l'arca; e infine a un pittore.

Le licenze concesse nel 1592, oltre a quelle ordinarie, ci introducono all'interno del vissuto monastico e ci lasciano intravedere scorci d'arte e intrattenimenti musicali. In aprile mastro Domenico Maria Morra pittore ha licenza d'ingresso per dipingere la chiesa interiore; in giugno l'organista ha licenza di entrare per due giorni e il pittore Morra per altri quindici. In settembre è concessa licenza ai sindaci, a un organista e a un compratore di organi per vedere l'organo, ed è autorizzato l'ingresso a molti muratori. Anche l'anno successivo si alternano all'interno del chiostro due diversi organisti per accordare lo strumento o per accomodarlo, mentre mastro Lovato marangone con altri due uomini deve farne la cassa. Organisti e pittori si avvicendano nell'ingresso anche nel 1594, e mastro Domenico Morra può entrare otto giorni per dipingere l'organo. Non mi attarderò oltre, considerando sufficiente questa rapida panoramica per mostrare come le mura dei chiostri non costituissero di fatto una barriera invalicabile.

La semplice enumerazione di figure di professionisti, artigiani, operai che si avvicendavano quotidianamente nei chiostri, talvolta

per settimane, mi pare sufficiente a far intendere quanto la pratica della stretta clausura fosse problematica, anche nel caso in cui, come nella diocesi di Ferrara, il controllo da parte del vescovo era stato attuato. Senza pensare necessariamente alla novella boccaccesca di Masetto da Lamporecchio, non c'è dubbio che non doveva mancare alle monache l'occasione di frequentare persone che vivevano oltre la soglia del monastero e quindi potevano avere la possibilità di ricevere notizie dall'esterno o scambiare messaggi. L'opportunità di interrelazione con il mondo al di là delle mura era offerta alle religiose anche in modi più direttamente connessi alla vita della comunità. Ne possiamo intravedere forme e tipologie attraverso un'altra fonte peculiare che riguarda l'amministrazione episcopale di Bologna.

Tra il 1621 e il 1632 l'arcivescovo di Bologna fu Ludovico Ludovisi,²⁶ cardinal nepote del pontefice Gregorio XV, Alessandro Ludovisi. Per tutto il periodo del suo episcopato egli conservò i suoi numerosi e importanti incarichi curiali continuando a risiedere a Roma e amministrando la diocesi attraverso un fitto carteggio scambiato con il suo vicario o con un vescovo suffraganeo. La corrispondenza era molto frequente e le lettere, assai numerose, sono conservate in due faldoni contenenti gli scritti degli anni 1621-1625 e 1625-1631.²⁷ Nonostante la cura delle anime comportasse un ampio spettro di settori e soggetti interessati, il compito di vigilanza sulla clausura delle monache richiedeva particolare attenzione. Numerose sono infatti le lettere riservate a questo scopo. Ciò che appare peculiare è il fatto che il vescovo di Bologna fosse costantemente informato di quanto accadeva nei monasteri della città petroniana attraverso memoriali e suppliche rivolte direttamente a lui o consegnate a lui da qualche membro della Sacra Congregazione sopra i Regolari a cui erano indirizzate. Venuto a conoscenza dei fatti, il Ludovisi ne faceva partecipi il suo vicario a Bologna o il vescovo Suffraganeo chiedendo loro di verificare e di provvedere. Possiamo così avere un panorama indicativo delle problematiche relative ai conventi e al loro stato disciplinare.

26 Paolo Broglio, Sabina Brevaglieri, *Ludovisi, Ludovico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 66, 2006, https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-ludovisi_%28Dizionario-Biografico%29/ (21/11/2022).

27 Archivio generale arcivescovile di Bologna (=AAB), *Miscellanee vecchie* 914 (L251) e *Miscellanee vecchie* 915 (L252). Purtroppo le carte sono prive di segnatura e non sono ordinate cronologicamente, così che le singole lettere sono rintracciabili unicamente attraverso la data.

Protezione

Attraverso questa fonte troviamo conferma del persistere, anche dopo il Concilio di Trento e l'inasprimento delle norme sulla clausura, della funzione sociale dei monasteri femminili, considerati come luogo di rifugio e protezione di donne in difficoltà con i mariti o con la famiglia. Altrettanto persiste, anzi si accentua, il ruolo educativo delle monache nei confronti delle fanciulle che solevano essere poste in educazione dall'età infantile fino a un massimo di venticinque anni. È vero che la presenza di bambine o giovani donne tra le mura monastiche era occasione di disordine, e proprio per questo anche gli educandati vennero disciplinati e furono soggetti a norme precise, tuttavia non vennero proibiti perché risultavano funzionali al reclutamento monastico e rispondevano a una istanza sociale. Nella seconda metà del Cinquecento infatti la domanda di istruzione era divenuta maggiore, come dimostra il caso bolognese. Se nel 1597 i monasteri autorizzati a tenere "putte" in educazione erano soltanto 14, nel 1633 i monasteri con educande sono 23 e nel 1690 sono 26, anche se con un numero inferiore di secolari, che potevano a questa data essere educate anche dai nuovi conventi di terziarie.²⁸

Se nel periodo post-tridentino non si preclude l'ingresso in monastero di donne secolari e di educande, come si può parlare di irrigidimento della clausura? Ciò che muta rispetto al periodo precedente è la procedura e, come si è detto, l'imposizione di una autorità maschile: per ottenere l'accesso al monastero da parte di donne in pericolo o di educande non è più sufficiente l'approvazione capitolare delle monache, ma occorre il consenso della Sacra Congregazione, che lo concede attraverso il vescovo. Troviamo così alcuni casi significativi come quello che si apprende da un memoriale accluso alla lettera del 16 luglio 1622: il Cardinal Savelli, legato di Bologna, ha fatto portar via di casa e ha fatto porre in monastero una fanciulla per sottrarla alla non specificata violenza del fratello.²⁹ A un altro tipo di pericolo era incorsa invece una giovane che era stata collocata in monastero per ordine della Sacra Congregazione dei Regolari perché due pretendenti se la contendevano in sposa e, dopo sei anni di reclusione,

28 Gabriella Zarri, *Le monache insegnanti e l'educazione conventuale delle giovani*, in Marta Cavazza, Paola Govoni, Tiziana Pironi (a cura di), *Eredi di Laura Bassi. Docenti e ricercatrici in Italia tra età moderna e presente*, Milano, Franco Angeli, 2014, pp. 41-62.

29 AAB, *Miscellanea vecchie* 914 (L251), Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 16 luglio 1622.

chiedeva di poter uscire.³⁰ Persino le giovani belle avevano bisogno di protezione e un benefattore ne aveva fatto collocare una nel monastero delle Convertite. Non potendo o volendo continuare a pagarne gli alimenti il vescovo scrive al vicario che «essendo il convento pieno e con santa povertà, non giudico che sia bene a gravarlo maggiormente ... perciò si veda di trovar alla giovane altro honesto partito».³¹

Più spesso sono le donne maritate che chiedono di poter entrare temporaneamente in monastero per essere protette. Così Silveria Romanzi fa domanda di entrare nel monastero dei Santi Gervasio e Protasio perché il marito è «fuor di Bologna loro Patria» e afferma di essere «già d'accordo con le monache predette, et della provisione et del donativo solito a farsi da donne maritate a tal effetto».³² Un analogo motivo spinge Diana Marchioni a rivolgersi al vescovo tramite un memoriale che il prelado invia al vicario con alcune raccomandazioni: si accerti se è vero che il marito ha dovuto assentarsi perché ha contratto debiti con molte persone e Diana «ritrovandosi molto giovane, e di qualche aspetto, abandonata dal marito, da parenti, et amici», ha deciso di ritirarsi nel monastero in cui era stata in educazione, luogo che è «solito accettare in simili casi donne maritate» ed è già stata accettata per scrutinio segreto.³³ Anche Elena Dosia Bonasoni si rivolge al Ludovisi per chiedere licenza di entrare nel monastero di San Pietro Martire e il vescovo avverte il Vicario «ch'essendo negotio che potrebbe con violenza esser impedito, sarà bene che con ogni possibile segretezza si tratti e s'esseguisca».³⁴

Come si deduce da queste testimonianze, l'ospitalità nei confronti di donne secolari che avevano bisogno di protezione non si interrompe dopo il concilio di Trento, nonostante si fosse tentato di proibire quest'uso e si fossero promossi istituti come quelli delle malmaritate che avevano lo scopo di proteggere dalla violenza dei mariti.³⁵ Il fatto che in alcuni conventi esistesse una tariffa stabilita

30 *Ibidem*, Il Card. Sauli al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 17 febbraio 1623.

31 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi, vicario di Bologna, 1 ottobre 1625.

32 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 14 gennaio 1623.

33 AAB, *Miscellanea vecchie* 915 (L252), Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi Vicario di Bologna, 19 aprile 1625.

34 AAB, *Miscellanea vecchie* 914 (L251), Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 8 febbraio 1623.

35 Lucia Ferrante, "Malmaritate" tra assistenza e punizione (Bologna, sec. XVI-XVII), in *Gli archivi delle Istituzioni di carità e assistenza attive in Bologna nel Medioevo e nell'Età moderna*, Atti del 4 Colloquio "Forme e soggetti dell'intervento assistenziale

per l'accoglienza di maritate e vedove ne costituisce una prova ulteriore. Recentemente Lucia Ferrante è ritornata sull'istituto delle malmaritate di Bologna, da lei studiato, avendo reperito una nuova fonte che le ha consentito di riflettere sul problema della segregazione nel periodo post-tridentino, inducendola anche a riconsiderare la precedente interpretazione conclusiva. La fonte è costituita da 150 "memoriali", redatti tra il gli anni Novanta del Cinquecento e gli anni Ottanta del secolo successivo dalle donne stesse che chiedevano l'ammissione alle Malmaritate e alla Casa del Soccorso. Questi memoriali certificano la volontà delle richiedenti di entrare nell'istituzione per sfuggire, come nel caso di Giulia Betonci, alla segregazione domestica cui erano costrette dai mariti. Dall'esame di queste fonti Ferrante interpreta gli istituti destinati alle ragazze in pericolo di perdere l'onore o alle donne in discordia con il marito non più soltanto come finalizzati al controllo e al disciplinamento, ma piuttosto come «una via di fuga dalla barbarie dei congiunti e talvolta un'opportunità, nonostante confermassero il destino delle donne a 'stare rinchiusa'». ³⁶

Rientra nell'ambito della funzione sociale dei monasteri anche la presenza in ogni città di un monastero delle Convertite. Attraverso la corrispondenza del cardinal Ludovisi possiamo conoscere direttamente alcune richieste o imposizioni di ingresso e i problemi che ne potevano derivare. In una lettera del 1623 apprendiamo che una prostituta veneziana era entrata nel monastero bolognese e ne era uscita; dopo qualche tempo aveva chiesto di ritornare e il papa le concesse di fare la professione senza attendere il compimento dell'anno di probazione. ³⁷

Nello stesso anno le Convertite non vorrebbero accettare una giovane che il Cardinale di Bologna ordina di introdurre per motivi di ordine pubblico:

Di Giovanna Saraceni intendo ch'è giovane vistosa, e che può essere cagione di molti peccati e scandali, massimamente che, per quanto si dice, s'aspettano alcuni da Siena, che vengono per lei. Credo che sia

in una città d'antico regime", Bologna, gennaio 20-21, 1984, 2, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1986, pp. 65-109.

³⁶ Ead., "Essendo massime avvezza a stare rinchiusa ...". *Fama e segregazione di genere (Bologna, secc. XVI-XVII)*, in Vincenzo Lagioia, Maria Pia Paoli, Rossella Rinaldi (a cura di), *La fama delle donne. Pratiche femminili e società tra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Viella, 2020, pp. 259-277, citazione p. 277.

³⁷ AAB, *Miscellanea vecchie* 914 (L251), Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 25 gennaio 1623.

bene metterla in ogni modo nelle Convertite, e se bene le monache non si contentano, tuttavia perché questo dissenso non ha da pregiudicare alla qualità del luogo, ch'è fatto a posta per queste misere peccatrici, V.S. vedrà di metterla dentro in ogni modo, con far prima capaci le superiore del monastero della giustizia di questa risoluzione.³⁸

Diverso è il caso di Virginia Cimiselli che è accolta volentieri dalle monache, ma non vorrebbe abbandonare la madre novantenne e chiede di poterla portare con sé.³⁹ In quell'anno le richieste d'ingresso nelle Convertite sono molteplici e il vescovo di Bologna autorizza il vicario a dare licenza d'ingresso dopo essersi consultato con il camerlengo Ludovico de Maestri.⁴⁰

Non mi dilungo oltre su questo monastero, la cui funzione sarebbe di accogliere tutte le richiedenti, ma, come apprendiamo da lettere successive, è molto povero e non può più sostenere le professe che vi dimorano.⁴¹ Il monastero di cui si parla in queste lettere è quello dei Santi Filippo e Giacomo delle Convertite, fondato nel 1559 e soggetto alla giurisdizione dell'ordine carmelitano. Questo istituto è solo l'ultimo in ordine di tempo, ma è noto che fin dal secolo XIII gli ordini mendicanti promossero ricoveri per prostitute penitenti cui si diede il nome di monasteri di Santa Maria Maddalena o di Convertite; questi stessi istituti assunsero poi denominazioni diverse dopo un congruo periodo di tempo e in ragione di un reclutamento monastico diverso da quello originario. Nella città di Bologna vari monasteri, come quello di Sant'Agostino di Via Barberie studiato da Vincenzo Lagioia, erano stati inizialmente dedicati al recupero delle prostitute e avevano conservato una notevole irrequietezza e indipendenza.⁴² Pur sottoposte a clausura, le convertite erano soggette a frequenti trasgressioni, come la fuga dal chiostro attuata nel 1644 da due bolognesi che furono trovate morte due anni dopo.⁴³

38 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 17 maggio 1623.

39 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 26 agosto 1623.

40 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 9 settembre 1623.

41 AAB, *Miscellanee vecchie* 915 (L252), Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi Vicario di Bologna, 19 aprile 1625.

42 Vincenzo Lagioia, "Sotto pretesto di riforme": le monache di Santa Maria delle Convertite, tra infamia e santità (Bologna, sec. XVI), in Lagioia, Paoli, Rinaldi (a cura di), *La fama delle donne*, pp. 239-257.

43 Craig A. Monson, *Habitual Offenders: A True Tail of Nuns, Prostitutes, and Murderers in 17th-Century Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016.

Ingressi

La protezione non era il solo motivo che spingeva donne secolari a chiedere l'ingresso in un monastero: a volte si trattava di visite a figlie o parenti, come è il caso della signora Ariosti e di un'amica che ottengono il permesso dal pontefice;⁴⁴ altre volte il permesso è negato dalla Sacra Congregazione sopra i regolari.⁴⁵ Anche per l'ingresso di fanciulle in educazione era necessaria la licenza del vescovo e normalmente le richieste venivano accolte.

Interessante è anche monitorare il via vai dei medici e affini all'interno dei conventi. Questi potevano costituire, o avevano già costituito, motivo di preoccupazione per il vescovo, che nell'ottobre del 1623 dette mandato al vicario di revocare tutte le licenze dei medici delle monache, «lasciandone due soli per monastero, e questi, che abbiano quarant'anni, e siano di buona vita, et amogliati, se sarà possibile».⁴⁶ Infatti si apprende poco dopo che il medico di San Bernardino ha meno di quarant'anni e deve essere rimosso,⁴⁷ mentre il medico Bianchi chiede di essere riconfermato nello stesso monastero.⁴⁸

Come abbiamo visto a Ferrara, anche a Bologna operai e pittori sono a volte impegnati a compiere opere artistiche che richiedono il lavoro di molti giorni. A parte i disordini che possono essere causati al monastero per la presenza di secolari, la badessa delle clarisse del Corpus Domini di Bologna, insieme con altre otto suore, segnala al vescovo un abuso relativo alla povertà che deve essere evitato e rimosso:

L'abbadessa e monache del Sant.mo Corpo di Cristo di Bologna, prostrate ai suoi piedi...la pregano a voler provvedere a un disordine il quale minaccia il diavolo di voler introdurre nel nostro monasterio, il quale senza necessità e contro alla nostra santissima povertà, con scandalo di tutta la città, e gravezza di spesa: il disordine è che li

44 AAB, *Miscellanea vecchie* 914 (L251), Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 8 febbraio 1623.

45 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 25 novembre 1623.

46 *Ibidem*, Francesco Ingoli al vicario Francesco Maria Sinibaldi, 7 ottobre 1623.

47 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 25 ottobre 1623.

48 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 28 ottobre 1623.

superiori li lassiano, e li danno licenze d'entrare nel convento nostro secolari e pittori per far pitture a petitione d'una sol monacha, in tempo che per la penuria del vivere si tratta quasi d'aprir la porta: far simili vanità e superbie troppo da cattivo odore, aver li piedi scalzi e morir di fame, e poi dipingere e refettori e claustru, non basta, di modo che, per quanto costano l'anime a Christo, li facci provvedere che non entri tra noi simili abusi.⁴⁹

Abbiamo fin qui menzionato persone che, per motivi d'ufficio o per necessità della comunità monastica hanno avuto licenza d'ingresso nel chiostro. Si dà anche il caso che la clausura sia infranta deliberatamente approfittando di aperture irregolari o con la complicità di persone all'interno. Al vescovo di Bologna era stato riferito un fatto grave che aveva per protagonista un prete; nel riferirlo al vicario, il card. Ludovisi chiede di procedere segretamente per non causare la vendetta della famiglia disonorata:

M'è pervenuto all'orechie, che don Angelo Theodo da Cento habbia ingravidato suor Anna Uberti, e tenendosi per fermo che andrà seguitando la pratica, havendo alcune fenestre molto basse senza ferrata, o altro riparo, per le quali da suo cortile passa alla casa di detta suora, sarebbe necessario che V.S. desse ordine, che si facessero le ferrate a dette fenestre per levar quella commodità, e per castigar il prete bisognerebbe formar processo; ma perché havendo la suora fratelli, potrebbero nascere scandali, et il fatto si suppone secreto, sarebbe necessario carcerarlo sotto altro titolo; potrà però V.S. informarsi se per altro delitto si potesse carcerare. Quando non vi sia questo titolo, sarà bene chiamarlo a Bologna e fargli un precepto che non pratichi, né parli con quella suora sotto pena grave, e secretamente quanto si potrà, finché con qualche occasione si possa castigare come merita.⁵⁰

Uscite

La clausura poteva essere infranta anche attraverso abusi nelle uscite dal monastero. A volte l'uscita rientra tra i casi legittimi e può contemplare fermate nel suo itinerario. Questo è, ad esempio, il caso di una carmelitana di Cremona, di origine bolognese, in viag-

49 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 1 novembre 1623.

50 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 3 febbraio 1624.

gio per fondare un monastero a Faenza, la quale ottiene il permesso di visitare la sorella, professa in un monastero di Bologna.⁵¹ A volte, pur rientrando nelle circostanze lecite, come quelle dei trasferimenti delle domenicane di San Mattia al santuario di San Luca, le uscite dal chiostro possono divenire motivo di scandalo e abusi quando contemplano tappe a casa di parenti o in altri luoghi.⁵² Ma è causa principale di pericolo e disordine per i monasteri più poveri l'uscita abituale e approvata delle converse, incaricate di raccogliere elemosine in città. Il memoriale inviato al vescovo da alcune monache di San Bernardino denuncia il fatto che suor Marcella, in compagnia di suor Margherita «andava in certe case che non convenivano a loro», causando scandalo tra i secolari,⁵³ mentre è consueta la lamentela che le converse, nel loro andare e venire fuori dai chiostri, riportano notizie dei monasteri e divulgano fatti riservati.

Interrelazione: luoghi e forme

Il parlatorio è il luogo per eccellenza della socialità monastica. Consentite erano le visite di parenti, benefattori e amici. Anche confessori, preti e frati, per esercitare il loro ufficio, dovevano servirsi di luoghi separati dall'interno monastico e parlare alle monache attraverso una grata. Dato l'alto numero di professe in ogni monastero, i confessori dovevano essere numerosi. Non tutti avevano comportamenti onorevoli, e talvolta erano all'origine di gravi contrasti nella comunità. Alle più antiche fazioni familiari, che dividevano i chiostri, nel periodo post-tridentino si aggiungevano i partiti per età. Troviamo così alleanze tra monache giovani e monache vecchie. Vediamone un esempio a proposito del confessore di San Ludovico, secondo il racconto fatto dalle monache vecchie del monastero, che chiedono di tenere segreti i loro nomi «per non essere lapidate»:

Monsignor Sufraganio ...ci diede per confessore uno giovanacio, che crediamo havere più garbo a governare pecore che non ha sore. Questo preto non s'intende de Regole de sore, né de votti, non ha punto di giuditio nel governare sore. Il suo uso è burlare con le sore, ridere, parlare tutto il giorno su le grade rotte de cose d'amore, cose

51 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi al suffraganeo Marco Antonio Gozzadini, 4 gennaio 1623.

52 AAB, *Miscellanee vecchie* 915 (L252), Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 19 aprile 1625.

53 AAB, *Miscellanee vecchie* 914 (L251), Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 20 dicembre 1623.

da far ridere le giovane, adimandandoli fazoletti, colari, camise, cose da mangiare, denari et dice che vuole dui Ducato per sora che si veste e professa. Tute fano a loro modo... Volendo V.S. Ill. ma, come siamo sicure farà la opportuna provisione, per chiarirsi del fatto potrà ordinare a Monsignor Vicario examini le sore vecchie zelanti, che troverà la piaga, perché molte giovane si sono innamorate di lui e non si farete bon examen. La Badessa amorina e divota di don Giovan Battista Mauriti et sor Erminia, queste li piace il Bon tempo, l'innamorate del confessore. Sor Olimpia che tante volte è stata penitentiata per far l'amore a certo Anastasio (?), Sor Regina Maria, Sor Carla Francesca, sor Aura Celleste, Sor Ottavia Camilla dopo che abbiamo questo confesore poco vigilante ha dato libertà ad uno nostro capellano per nome don Biasio, mansionario di San Pietro, giovane bello che ha comentiato domestigarsi con le sore giovane e tuto il giorno sta per il parlatorio con una sore Olimpia di anni 22, bella innamorata et altre suore, e qui si fa della veia assai. Questo nostro convento ha bisogno d'un confessore pratico et galante, sopra li cinquanta anni per tanta gioventù.⁵⁴

Anche nel monastero di San Bernardino il parlatorio è affollato di preti e frati e lo frequenta assiduamente uno studente che parla con una monaca. Lo apprendiamo da un memoriale inviato a Roma, che il vescovo trasmette al vicario per una verifica e relativi provvedimenti:

Da alcuni mesi in qua molte di queste nostre suore giovine se sono rilassate vivendo con poco timore del Signore et la Badessa non le puole attendere per li travagli che ha di provvedere al vivere. La va male al nostro parlatorio e la porta non se cognose l'uno dall'altro del concorso; qui viene preti, frati, secolari e non si ha cura di niente. Alcu mese sino viene un frate di San Giovanni in Monte due volte in parlatorio a parlare a una suora. Innanzi Nadal vide in parlatorio spaseggiar un frate di San Francesco non so che aspettasse il giorno fatto ... Mentre le sore erano in sul coro a dir l'hore, venne su la porta della clausura un frate di San Barbatiano che ha nome fra Cirilo, e parlò assai con una suora giovane di nome sor Celia con la porta serrata, cioè quella ch'è dinanzi alla clausura: questo è stato due volte. Suor Malgarita portinara con la compagna avertano la porta e poi lasorno parlare el frate e la sora soli a porta megia aperta. Son tre mesi che frequenta quasi ogni giorno il parlatorio un Sig. Lodovico Modenese, scolare; quasi tutto il di sta a parlare con

⁵⁴ *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 9 dicembre 1623.

sor Livia Camilla Modanese, dove s'odono parole d'amore, et anco inoneste con gran riso e scandalo assai. Nel parlatorie viene assai spesso un canonico di San Pietro che fa l'amore con una sora che fu penitentiata anno dal Suffraganeo, et un altro prete viene alla porta, non so el nome, et tanti huomini e donne [...].⁵⁵

Come si apprende da questo memoriale, non soltanto i parlatori sono luoghi di colloqui non appropriati, ma anche le porte sono lasciate socchiuse da una portinaia accondiscendente. Conosce questi disordini anche il card. Ludovisi che in una lettera al vicario avverte: «Sono avvisato che non si fa più diligenza alle monache, i parlatorii delle quali sono veduti pieni di frati e d'altri, però V.S. faccia che i ministri stiano vigilanti, et adempiscano il proprio debito».⁵⁶

Se il parlatorio è il luogo per eccellenza che consente alle monache di porsi in relazioni con familiari, parenti e amici, e può divenire spazio privilegiato di trasgressione, esso può divenire anche un tramite di scambi culturali. Ne abbiamo l'esempio più compiuto e più noto nel monastero veneziano di Sant'Anna, dove Arcangela Tarabotti poteva ricevere libri e scambiare opinioni con letterati e accademici libertini, come Giovan Francesco Loredan, che promuovevano l'edizione delle sue opere o con gentildonne aristocratiche che la incoraggiavano a pubblicare le sue lettere.⁵⁷

Nonostante la maggior rigidità delle norme post-tridentine, non si deve credere che i parlatori perdessero il carattere di spazio liminale che consentiva rapporti di scambio e di inclusione. All'inizio del secolo XVIII il tipografo olandese Peter van der Aa pubblicava un *Thesaurus Antiquitatum et Historiarum Italiae* che comprendeva l'immagine del parlatorio delle monache di San Lorenzo di Venezia,⁵⁸ che si presenta affollato di visitatori e di venditori di vario genere, così da non sembrare molto diverso dai pubblici mercati. Altrettan-

55 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 7 febbraio 1624.

56 *Ibidem*, Il Card. Ludovisi a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 22 febbraio 1625.

57 Qui si può soltanto ricordare Meredith Kennedy Ray, *Arcangela Tarabotti*, in *Oxford Bibliographies*, aggiornata fino al 2021: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195399301/obo-9780195399301-0328.xml> (consultata il 10.02.2023) e la bella introduzione al volume: Arcangela Tarabotti, *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, a cura di Simona Bortot, Padova, Il Poligrafo, 2007.

58 *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae ... Cum Praefationibus Petri Burmanni...* Tomi Quinti Pars Secunda, Lugduni Batavorum, Excudit Petrus van der Aa, 1722.

to affollato è il parlatorio delle monache veneziane di San Zaccaria ritratto da Francesco Guardi pochi decenni dopo.⁵⁹ Non solo il teatro dei burattini allestito per intrattenere i bambini consentiva ai parenti delle monache di conversare per ore alle grate, ma la stretta ruota che doveva trasmettere oggetti all'interno del monastero è in entrambi i casi sostituita da una porta che dava a chiunque la possibilità di varcare lo spazio precluso della clausura. Senza parlare delle recite allestite in convento da monache e novizie che avevano spesso il parlatorio come teatro.⁶⁰

Il parlatorio rappresenta dunque lo spazio autorizzato alla socialità e ai rapporti con l'esterno, ma vi è un'altra forma di scambio che non richiede necessariamente la presenza di un altro: la scrittura. Sarebbe troppo lungo aprire il discorso su questo tema, ampiamente trattato anche in relazione alla produzione monastica.⁶¹ Sarà sufficiente ricordare che nei chiostri, anche nel caso delle scritture personali come le autobiografie, o spirituali come le rivelazioni e i racconti di visione, vi sarà sempre un interlocutore a cui il discorso è diretto, o per cui comando è scritto, primo fra tutti il confessore o il padre spirituale. Nei monasteri le scritture e letture indirizzate ad approfondire la spiritualità e la perfezione individuale sono concesse e incoraggiate,⁶² mentre invece sono proibite le lettere che, pur potendo essere strumento di contatti consentiti come quelli familiari, o tramite di rapporti leciti come quelli con i padri spirituali, possono anche avere finalità negative, come nel caso adombrato da un memoriale che ha raggiunto il vescovo di Bologna nel 1625:

59 https://artsandculture.google.com/asset/il-parlatorio-delle-monache-di-san-zaccaria-francesco-guardi/tQE0LqhSS2_YuA (consultata il 10.02.2023).

60 Elissa B. Weaver, *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge (UK) -New York, Cambridge University Press, 2002.

61 Un'ampia rassegna sulla scrittura monastica e la sua capacità di "oltrepassare i confini" è in Thomas M. Carr, *From the Cloister to the World: Mainstreaming Early Modern French Convent Writing: An état présent*, «French Language and Literature Papers», 2007, n. 50, [https://digitalcommons.unl.edu/modlang-french/50\(21/11/2022\)](https://digitalcommons.unl.edu/modlang-french/50(21/11/2022)); con riferimento a Kathleen Ann Myers, *Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America*, «Colonial Latin American Review», 2000, vol. 9, pp.151-165.

62 Xenia von Tippelskirch, *Spiritualités en captivité et circulation d'écrits sur le cloître à l'époque moderne*, in *Enfermements*, III, pp. 71-85; Tiziana Plebani, *Voci, scritture, libri da un convento*, in Concetta Bianca, Anna Scattigno (a cura di), *Scritture carismi istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna: studi per Gabriella Zarri*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018, pp. 151-164; *Les femmes dans le cloître et la lecture (XVII^e-XIX^e siècle)*, sous la direction de Fabienne Henryot et Philippe Martin, Paris, Beauchesne, 2017.

Si manda a V.S. Ill.ma l'inclusa lettera, la quale ella dovrà tener secreta, accioché s'informi del fatto narrato in essa, di suor Leonora Roveglia parimente con la segretezza che ricerca negozio di tanto pericolo, e ritrovando che sia vera, proibisca alla detta suora la grada a suo arbitrio, e dia ordine che non possa scriver fuori del monastero, facendola intanto osservare per sapere ogni particolare che farà. E se in altra maniera migliore paresse alla sua prudenza di poter provvedere a gli inconvenienti che si temono siano per seguire, lo faccia, che così ha ordinato S.S. Ill.ma.⁶³

Non è qui possibile esaurire la documentazione, ma le testimonianze riportate mi paiono confermare che l'inasprimento della clausura tridentina, pur essendo severo, non rappresenta una interruzione dei rapporti delle monache con la famiglia e la città e neppure un totale impedimento di relazione con i secolari che hanno il permesso di accesso per motivi di ufficio, di educazione o per necessità di protezione. È vero che la clausura, al pari del *limes*, resta un confine labile, eludibile nella forma più drastica della fuga, come le sfortunate convertite bolognesi, del ritorno in famiglia, come le poche professe che vengono riaccolte dai parenti, e più spesso con l'immaginazione, come il riporre all'interno della cella e del convento immagini sacre legate ai culti cittadini. È vero anche che la clausura rappresenta per alcuni, ad esempio le educande, una tappa temporanea per ritornare nel mondo preparati ad assumere un nuovo stato di vita, oppure per sfuggire alle violenze familiari o per recuperare l'onore perduto, come è il caso di mogli, sorelle o donne cadute in peccato.

E vi sono molte altre vie ordinarie con cui il confine della clausura può essere superato, non solo per i casi di trasgressione che la letteratura in argomento ha ampiamente documentato, ma anche per la costruzione di nuovi rapporti con le gerarchie ecclesiastiche o dell'ordine religioso, spesso tesi a ottenere benefici a favore del convento e della famiglia; e ancora, per intraprendere nuove forme di relazione con l'esterno attraverso la scrittura, e soprattutto attraverso il canto, su cui non abbiamo potuto soffermarci.⁶⁴

Mi sembra dunque che il concetto di permeabilità applicato alla clausura abbia un fondamento fattuale, anche in presenza di un ina-

63 *Ibidem*, Francesco Ingoli a Mons. Carbonesi vicario di Bologna, 15 ottobre 1625.

64 Angela Fiore, *Una "devotissima città". Musica, ritualità, centri di potere a Napoli (XVII-XVIII sec.)*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée moderne et contemporaine», 2021, vol. 133, n. 2; <https://journals.openedition.org/mefrim/11225>.

sprimento delle norme tridentine, le quali, come detto più volte, non restringono soltanto gli accessi e le uscite dai chiostri, ma comportano una perdita del potere di decisione e negoziazione della comunità monastica, ora totalmente sottoposta al controllo delle autorità vescovili o romane. Il riconoscimento di uno stato di permeabilità nei confini monastici non muta il fatto che la vita monastica precluda la libertà, essendo fondata sull'obbedienza, il voto che consegna ad un superiore la volontà propria di ciascuna professa. Resta tuttavia a ogni monaca la possibilità di eludere o contraddire quel voto, avvalendosi dei margini di libertà che l'interrelazione le offre.

Abstract: Il binomio *limes-clausura* rinvia all'antica usanza romana della strada fortificata che prevedeva lungo il suo percorso degli elementi difensivi (*clausurae*) che permettevano al *limes* di avanzare nel territorio nemico. Lo stesso binomio deve essere tenuto presente nel considerare la clausura monastica: luogo di protezione e di separazione, ma non di interruzione di rapporti con l'esterno. Sul significato della clausura tridentina la storiografia ha indagato in direzioni diverse, di volta in volta assumendo come prioritari gli aspetti che riguardano la protezione o quelli attinenti alla separazione. Nel presente contributo porrò in evidenza gli elementi che caratterizzano la clausura tridentina e le sue conseguenze sul vissuto monastico e mostrerò anche la permeabilità della stretta clausura.

The pair *limes-clausura* refers to the ancient Roman fortified frontier road which included defensive elements (cloister) along its route, thus allowing the *limes* to advance into enemy territory. The same pair must be kept in mind when considering the monastic enclosure - a place of protection and separation, but not of interruption of relations with the outside world. Historiography has investigated the meaning of the Tridentine enclosure in different directions, from time to time assuming as priorities the aspects concerning protection or those pertaining to separation. In this contribution I will highlight the elements that characterize the Tridentine enclosure and its consequences on monastic life, and also show the permeability of strict enclosure.

Keywords: clausura, protezione, interrelazione, permeabilità; enclosure, protection, interrelationship, permeability.

Biodata: Gabriella Zarri è ordinaria di *Storia moderna* in quiescenza ed ha insegnato nelle Università di Bologna, Udine e Firenze. Fa parte di associazioni scientifiche italiane e straniere; è membro eletto dell'Accademia Fulginia di Lettere Scienze e Arti ed è membro della Associazione Il Mulino. Dirige la rivista internazionale «Archivio italiano per la storia della pietà» delle Edizioni di Storia e Letteratura di Roma e la serie «Scritture nel chiostro» per la stessa editrice. I suoi campi di indagine preferenziale riguardano le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa tra Quattrocento e Seicento, con particolare riferimento agli ordini religiosi maschili e femminili e allo studio della condizione femminile e della santità (zarri.gabriella@gmail.com).

Gabriella Zarri is a retired full professor of *Modern History* and has taught at the Universities of Bologna, Udine and Florence. She is a member of Italian and foreign

scientific associations; she is an elected member of the Fulginia Academy of Letters, Sciences and Arts and a member of the Il Mulino Association. She is editor-in-chief of the academic journal «Archivio italiano per la storia della pietà» published by Edizioni di Storia e Letteratura in Rome, and the series “Scritture nel chiostro” for the same publisher. Her preferred fields of investigation concern ecclesiastical institutions and religious life between the fifteenth and seventeenth centuries, with particular reference to male and female religious orders and the study of the female condition and holiness (zarri.gabriella@gmail.com).

STEFANIA ARCARA

Profetesse e predicatrici itineranti nell'Inghilterra rivoluzionaria

Viaggiatrici

Uno dei più antichi trattati sull'arte del viaggio, il *Methodus Apodemica* (1577) del medico Theodor Zwinger, enumera quattro categorie di persone che non possono viaggiare: «Infanti. Persone anziane. Pazzi. Donne».¹ Una simile proibizione è reiterata nel *Pervigilium Mercurii* (1598) di Georgius Loysius, nel quale si legge: «la Natura stessa vuole che le donne stiano a casa. È vero che [...] nessuna donna, a meno che non sia disperatamente povera o di facili costumi, desidera viaggiare».² Nell'Inghilterra della prima età moderna una donna che viaggiasse da sola, senza la protezione di un uomo, si collocava nelle categorie infamanti di prostituta o vagabonda, perseguitate dalla legge.³ In una società in cui la divisione sessuale del lavoro era sostenuta dall'ideologia religiosa e la subalternità femminile era giustificata tanto dalla legge divina quanto dal sapere medico e filosofico,⁴ la maggior parte delle donne abitava uno spazio muto,

1 Theodor Zwinger, *Methodus Apodemica*, in Clare Howard, *English Travellers of the Renaissance*, London, John Lane, 1914, p. 34. Qui e di seguito, tutte le citazioni da fonti in inglese, se non diversamente specificato, sono da me tradotte.

2 Georgius Loysius, *Pervigilium Mercurii in quo agitur de praestantissimis peregrinantis virtutibus ...*, Spira, Impensis Viduae Bernard Albin, 1600, p. 28.

3 Il Vagrancy Act del 1656 puniva «all wandering persons»; Christopher Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1972, p. 49. Questa legge rese estremamente difficili gli spostamenti per i predicatori quaccheri; Rosemary Moore, *The Light in Their Conscience. The Early Quakers in Britain, 1646-1666*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2000, p. 71.

4 Come nota Patricia Crawford, «la divisione sessuale del lavoro nell'Inghilterra della prima età moderna veniva spiegata in termini religiosi. Dio aveva

«politicamente inerte, vincolato a cicli di maternità e mortalità infantile»: la vita delle donne comuni era vissuta per lo più localmente, entro i confini della parrocchia o della contea.⁵

Malgrado non siano mai mancati nella storia inglese esempi di insubordinazione alle norme patriarcali da parte di donne che, con varie strategie, riuscirono a guadagnarsi una relativa libertà di movimento, fu il periodo turbolento della rivoluzione (1640-1660) e del radicalismo religioso a offrire a un numero senza precedenti di donne l'opportunità di spostarsi autonomamente, tanto nel loro paese quanto in terre lontane, e di conquistarsi spazi di azione e di libertà.⁶ Sebbene l'ordine sociale patriarcale non fosse stato sostanzialmente intaccato in quello che Christopher Hill ha chiamato il "mondo alla rovescia" dei rivoluzionari, la religione delle sette radicali (quaccheri, battisti, quintomonarchisti, Ranters) affermava l'eguaglianza di ogni creatura dinanzi a Dio e prevedeva quindi che chiunque potesse predicare e profetizzare, persino le donne e i «mechanicks» (gli uomini non istruiti).⁷ Un trattato anti-quacchero del tempo denunciava con sdegno: «uomini, donne, ragazzi e ragazze, tutti possono trasformarsi in profeti». ⁸ Esplose così, nella seconda metà del Seicento, il fenomeno della profezia e della predicazione itinerante femminile che vede numerose donne appartenenti soprattutto, ma non solo, al movimento quacchero, impegnate a viaggiare e ad affidare alla scrittura la testimonianza delle proprie esperienze in una serie di affascinanti documenti riscoperti dalla storiografia femminista del XX secolo.

Negli studi sulla letteratura odepórica europea, il Seicento viene ricordato come il secolo in cui nasce e si afferma la tradizione del Grand Tour e quella del resoconto di viaggio moderno come genere letterario a sé stante,⁹ entrambe monopolio maschile. Le figure di

assegnato lavori diversi agli uomini e alle donne sin dal tempo della Creazione», istituendo «sfere separate già prima della Caduta». Al tempo stesso, «la Bibbia rendeva la subordinazione della moglie al marito un'ingiunzione divina», «le credenze e le pratiche religiose» rafforzavano le differenze sociali tra i sessi, mentre «tutti i presupposti medici sui sessi [...] rimanevano inalterati»: *Women and Religion*, London, Routledge, 1999, pp. 8-9.

5 Stevie Davies, *Unbridled Spirits. Women of the English Revolution. 1640-1660*, London, The Women's Press, 1998, pp. 33-35.

6 Crawford, *Women and Religion*, pp. 5-6.

7 Nicholas McDowell, *The English Radical Imagination: Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 13.

8 *Querers and Quakers*, 1653, citato in Moore, *The Light*, p. 20.

9 John Stoye, *English Travellers Abroad, 1604-1667*, New Haven, Yale University Press, 1989.

viaggiatori e scrittori di viaggio nominate dagli storici della prima età moderna sono infatti quelle dei *grand tourists* o degli esploratori e colonizzatori fuori dall'Europa.¹⁰ Negli studi sulla letteratura di viaggio femminile in ambito anglofono, inizialmente concentrati sulle viaggiatrici ottocentesche, si è consolidata l'idea, come si legge nella *Guide to Women Travellers* della Oxford University Press, che il primo esempio di resoconto di viaggio scritto da una donna sia da rintracciare non più indietro del secolo XVIII, con la figura della celebre Lady Mary Wortley Montagu.¹¹

Questa prospettiva va necessariamente ampliata, tuttavia, se rivolgiamo lo sguardo alla messe di testimonianze secentesche, alcune scritte in prima persona, di donne inglesi che intrapresero lunghi e pericolosi viaggi sia in patria che all'estero. Né *grand tourists*, né colonizzatrici, furono un fenomeno mai visto prima: donne che viaggiavano spesso in coppia e senza scorta maschile, e che lasciavano mariti e figli per imbarcarsi verso paesi lontani. Giustificavano la propria audacia con un'unica motivazione: l'ispirazione divina. Il viaggio, nella forma della predicazione itinerante dalle connotazioni profetiche, è infatti un tratto distintivo del quaccherismo degli inizi e costituiva la dimostrazione, sia per gli uomini che per le donne, che si era stati scelti da Dio.¹² Presto il quaccherismo si rivolse verso terre lontane e, quando Joseph Besse, uno dei primi storici del movimento, scriverà la sua monumentale opera sulle «sofferenze» dei quaccheri, organizzerà il materiale secondo le aree geografiche da questi visitate: le colonie americane, le Indie occidentali, l'Inghilterra, l'Olanda, il Mediterraneo e l'Asia.¹³

Com'è stato documentato, molte donne parteciparono alle missioni all'estero che accompagnarono l'enorme sviluppo del movimento:¹⁴ oltre che di quacchere inglesi presenti a Venezia, Livorno, Roma, si ha notizia del caso di Ann Gargill che si recò

10 Cfr. Andrew Hadfield, *Literature, Travel, and Colonial Writing in the English Renaissance 1545-1625*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

11 Jane Robinson, *Wayward Women. A Guide to Women Travellers*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 1.

12 Susan Wiseman, *Gender, Cultural Difference and Quaker Women's Travel Narratives*, in Kate Chedzoy, Melanie Hansen, Suzanne Trill (eds), *Voicing Women. Gender and Sexuality in Early Modern Writing*, Keele [Staffordshire], Keele University Press, 1996, pp. 153-171, p.155.

13 Joseph Besse, *A Collection of the Sufferings of the People Called Quakers*, 2 voll., London, L. Hinde, 1753.

14 Per una dettagliata ricostruzione dell'attività missionaria delle donne quacchere, rimando al saggio di Stefano Villani, *Donne quacchere nel XVII secolo*, «Studi storici», 40, 1999, n. 2, pp. 585-611.

in Portogallo e in Olanda, di Mary Fisher che, tra i suoi numerosi viaggi, predicò addirittura al sultano Maometto IV in Turchia, delle infaticabili viaggiatrici Katherine Evans, Sarah Cheevers e Hester Biddle, di cui si dirà più avanti, senza contare il flusso costante di viaggiatrici nel Nuovo Mondo, specialmente nella Nuova Inghilterra, dove i gruppi quaccheri arrivati dalla madrepatria subirono violente persecuzioni da parte dei puritani americani.¹⁵ Dei quaccheri che tra il 1656 e il 1663 si imbarcarono per l'America, quasi la metà erano donne.¹⁶

A differenza dei pellegrini medievali e dei missionari colonizzatori, i quaccheri secenteschi non si prefiggevano una meta precisa da raggiungere, né seguivano un itinerario prestabilito, ma partivano con l'unico obiettivo di proclamare la "Luce" e la verità ovunque il Signore li portasse. Il viaggio è per loro mezzo e fine al tempo stesso e presenta perciò le modalità di un nomadismo mistico, un'imprevedibile erranza governata unicamente dalla volontà divina. Il loro viaggio, piuttosto che appartenere alla tradizione missionaria, rientra nella tipologia del viaggio biblico, come quello di Abramo, motivato dalla decisione divina, un «viaggio-vocazione, in cui tanto è importante il non sapere il "dove", quanto l'uscire "da"».¹⁷

È questa modalità di viaggio avventurosa, quasi picaresca, dettata dall'imperscrutabile volontà divina, a fornire alle profetesse la possibilità di rivoluzionare la propria vita e sperimentare una forma di libertà oltre i limiti della famiglia patriarcale e i confini materiali della casa, della parrocchia e della contea. Tuttavia, le predicatrici, rispetto ai predicatori, erano particolarmente esposte alle punizioni.¹⁸ Autonomia e libertà di movimento per una donna erano spesso pagate al prezzo del martirio: prigionia, fustigazioni e altre atroci punizioni, a volte la morte. Nell'incontro con i "nemici", durante i loro viaggi le quacchere itineranti sembrano ricercare il pericolo,

15 Cfr. Itala Vivan, *La sfida quacchera alla Nuova Inghilterra*, «Studi americani», 1973, nn. 19-20, in particolare pp. 36-43.

16 Barry Reay, *The Quakers of the English Revolution*, New York, St. Martin's Press, 1985, p. 26; Judith Rose, *Prophesying Daughters*, «Critical Survey», 2002, vol. 14, n. 1, p. 95. Sulle missioni quacchere nel Mediterraneo si rimanda agli studi di Stefano Villani, *Donne quacchere; Una quacchera a Lisbona. I viaggi e gli scritti di Ann Gargill*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, serie IV, 1999, n. 1, pp. 247-281 e Id., *Tremolanti e papisti. Missioni quacchere nell'Italia del Seicento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996.

17 Paolo de Benedetti, *Il viaggio nella Bibbia*, in Giovanni Gasparini (a cura di), *Il viaggio*, Roma, Edizioni Lavoro, 2000, p.136.

18 Moore, *The Light*, p. 25.

spesso ritornando testardamente e orgogliosamente nei luoghi dai quali sono state appena scacciate con violenza.

Profetesse e scrittrici

Oltre a quelli spaziali, vi sono altri limiti sociali che le predicatrici secentesche trasgrediscono: l'ingiunzione al silenzio rivolta alle donne e la proibizione della presa di parola pubblica, interdizioni che si estendevano alla scrittura destinata alla stampa. Nella sfera pubblica secentesca, la pubblicazione di un testo rendeva scandalosa la parola femminile e metteva a repentaglio l'"onestà" di chi osasse esibire la posizione di autrice.¹⁹ Dal momento che nell'Inghilterra del Seicento le donne erano il gruppo sociale in assoluto meno alfabetizzato,²⁰ è degna di nota la cospicua presenza femminile nell'ambito della scrittura e della stampa (con tipografie clandestine gestite da donne)²¹ nel movimento quacchero. Le predicatrici quacchere hanno «rivoluzionato la scrittura femminile, pubblicando quasi il venti per cento di tutta la letteratura inglese scritta da donne» del secolo XVII:²² tra i testi religiosi scritti da donne, le opere firmate da quacchere formano il più ampio *corpus* di scrittura femminile prima del 1700.²³

Le quacchere e altre scrittrici delle sette radicali produssero pamphlet, lettere, resoconti di viaggio e di conversione ma, come documenta Elaine Hobby, «più della metà dei testi pubblicati da donne tra il 1649 e il 1688 [gli anni dell'Interregno] furono profezie».²⁴ È

19 Cfr. Elaine Hobby, *Virtue of Necessity. English Women's Writing, 1649-88*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1989. Sulla forza democratizzante della pamphlettistica politico-religiosa nell'Inghilterra rivoluzionaria e sull'estensione del modello habermasiano di "sfera pubblica" alla metà del Seicento, cfr. Sharon Achinstein, *Women on Top in the Pamphlet Literature of Revolutionary England*, «Women's Studies», 1994, vol. 24, nn. 1-2, pp. 131-163, David Zaret, *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 2000 e Marcus Nevitt, *Women and the Pamphlet Culture of Revolutionary England, 1640-1660*, Aldershot, Ashgate, 2006.

20 Davies, *Unbridled Spirits*, p. 34.

21 Arnold Lloyd, *Quaker Social History, 1669-1738*, London, Longmans, 1950, p.150.

22 Michele Lise Tarter, *Written from the Body of Sisterhood. Quaker Women's Prophesying and the Creation of a New World*, in Michele Lise Tarter, Catie Gill (eds), *New Critical Studies on Early Quaker Women, 1650-1800*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 69.

23 Margaret J.M. Ezell, *Writing Women's Literary History*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 133.

24 Hobby, *Virtue of Necessity*, p. 26. Sul rapporto tra donne, religione e scrittura nel Seicento si vedano, tra gli altri, Ezell, *Writing Women's Literary History* e Tarter,

con il genere della profezia che ha luogo «l'irruzione della parola femminile»²⁵ nella sfera pubblica: la profezia, infatti, si inseriva in pieno nel dibattito politico del tempo, saturo di attese millenaristiche e idee rivoluzionarie. Durante la rivoluzione, come scrive Hill, l'Inghilterra si trasformò in una «nazione di profeti»,²⁶ i quali lanciavano predizioni apocalittiche sul futuro del paese incentrate sul ribaltamento delle gerarchie annunciato nei libri di Isaia, Ezechiele e altri profeti biblici. I giorni della rivoluzione, del regicidio e dell'instaurazione del Commonwealth erano considerati da chi li viveva come gli «ultimi giorni» di cui parlava il profeta Gioele, un'epoca straordinaria in cui «i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno» (2: 28). Questa importante legittimazione biblica delle donne come canali del messaggio divino sullo stesso piano degli uomini era uno dei più forti appigli di cui si servivano le profetesse per rimandare al concetto egualitario dell'anima senza genere («ungendered soul».²⁷ La quintomonarchista Mary Cary, per esempio, così avanza la sua straordinaria rivendicazione che annuncia il superamento di ogni gerarchia sociale:

Non solo gli uomini ma le donne profetizzeranno; non solo gli anziani, ma i giovani, non solo i superiori, ma gli inferiori, non solo coloro che possiedono l'istruzione universitaria, ma coloro che non la possiedono, persino le domestiche e le serve.²⁸

Nella profezia convergono diverse forme di insubordinazione femminile e sconfinamento rispetto ai limiti culturali e materiali imposti alle donne nel patriarcato: le profetesse e predicatrici itineranti non solo esercitano, con i loro continui viaggi, una libertà di movimento proibita alle donne, ma osano anche prendere parola nell'arena pubblica (strade, piazze del mercato, chiese, università, persino le porte del Parlamento). Esse hanno l'ardire di rivolgere le proprie profezie, cariche di tagliente critica sociale, direttamente alle auto-

Written from the Body of Sisterhood.

25 Christine Berg, Philippa Berry, *Spiritual Whoredom. An Essay on Female Prophets in the Seventeenth Century*, in Francis Barker (ed.), *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century*, Colchester, University of Essex, 1981, p. 38.

26 Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 87.

27 Hilary Hinds, *God's Englishwomen. Seventeenth-Century Radical Sectarian Writing and Feminist Criticism*, Manchester, Manchester University Press, 1996, p. 50.

28 Mary Cary, *The Little Horns Doom and Downfall*, London, Printed for the Author, 1651, p. 238. <<https://ota.bodleian.ox.ac.uk/repository/xmlui/handle/20.500.12024/A81085>> (12/22).

rità maschili: oltrepassano le barriere sociali basate sul genere e sulla classe sociale interpellando aggressivamente politici, magistrati, militari, ministri della chiesa anglicana, preti cattolici e inquisitori. Per fare ciò, queste donne straordinariamente coraggiose mettono in atto una serie di strategie retoriche, sovvertimenti del testo biblico e acrobazie argomentative che vorrei esaminare attraverso due testi esemplari del periodo: il resoconto di viaggio e di prigionia nelle carceri dell'Inquisizione di Katherine Evans e Sarah Cheevers e l'invettiva di Hester Biddle rivolta alle università di Oxford e Cambridge. Si tratta di autrici appartenenti al movimento quacchero, il quale, come ha sottolineato Stefano Villani, «si distinse per il ruolo assolutamente di primo piano che in esso ebbero le donne», specialmente nell'attività missionaria.²⁹

Katherine Evans e Sarah Cheevers nel Mediterraneo

Nel 1658 Katherine Evans e Sarah Cheevers, rispettivamente di quaranta e cinquant'anni, lasciano mariti e figli per partire dal porto di Plymouth dirette ad Alessandria d'Egitto. Non raggiungeranno la meta iniziale poiché l'itinerario delle due viaggiatrici seguirà le imprevedibili vicissitudini dei passaggi in nave, una sorta di "autostop" secentesco. Sebbene siano di estrazione borghese, indossano vestiti tanto poveri da essere scambiati per abiti francescani e portano con sé poche cose: «un bauletto, et straponto per una con alcune loro mutande», nonché alcuni testi quaccheri tradotti in latino, francese e fiammingo.³⁰ Arrivate a Livorno, si imbarcano su un vascello che fa scalo a Malta dove, ispirate dal Signore, entrano in una chiesa (che loro chiamano «una delle loro case col campanile») e cadono in trance, disturbando la liturgia e volgendo le spalle all'altare. Vengono arrestate per ordine del Sant'Uffizio, processate e incarcerate per tre anni e mezzo. Minacciate di morte e di tortura, sottoposte a interrogatori, sostengono violente discussioni con i frati dell'Inquisizione; nel frattempo praticano lunghi digiuni, si ammalano e pregano, confortate da visioni divine e sogni premonitori. Malgrado i ripetuti sequestri di carta e calamaio da parte degli Inquisitori, in

²⁹ Villani, *Donne quacchere*, p. 587 e p. 591.

³⁰ Si vedano gli atti processuali dell'Inquisizione riportati in Stefano Villani (a cura di), *A True Account of the Great Tryals and Cruel Sufferings... La vicenda di due quacchere prigioniere dell'inquisizione di Malta*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2003, p. 315. Lo «straponto» (o «strapunto») era un sacco imbottito e trapuntato, usato come rudimentale giaciglio, equivalente all'odierno sacco a pelo.

cella Katherine e Sarah affidano alla scrittura il racconto delle proprie esperienze.

Liberate nel 1662, ancora per alcuni mesi rimangono sull'isola, ospiti del console inglese, in attesa di un segno della volontà del Signore e di un passaggio in nave.³¹ Rischiano di essere nuovamente arrestata, il 25 agosto Katherine scrive una profezia rivolta alle autorità maltesi per avvertirle dell'imminente abbattersi dell'ira divina. Le due donne iniziano il loro viaggio di ritorno a bordo della nave inglese *Sapphire* che le trasporta, passando per Livorno (nel febbraio del '63), fino a Tolone. Dopo un'altra tappa a Malaga, la nave approda a Tangeri, presso la guarnigione inglese in quei giorni assediata dai «Mori». Qui Katherine e Sarah, ispirate da Dio, tentano di uscire dal presidio per andare incontro ai musulmani, ma sono trattenute dal comandante. Imbarcatesi infine su un'altra nave inglese, dopo avere rischiato il naufragio «quando il mare era alto come montagne», ritornano in patria.

Nel 1663 viene pubblicato il loro resoconto, dal titolo *A True Account of the Great Tryals and Cruel Sufferings undergone by those two faithful Servants of God, Katherine Evans and Sarah Cheevers in the time of their above three years and a halfs Confinement in the Island Malta*.³² Questo testo scritto a quattro mani offre, dalla prospettiva inedita di donne che viaggiano da sole, un movimentato quadro del Mediterraneo cosmopolita del XVII secolo, popolato da ebrei, portoghesi, «Mori», turchi, inglesi, armeni, luogo di scontro tra potenze nazionali e commerciali e di mescolanze di lingue, culture e religioni: qui le donne entrano in contatto con laici ed ecclesiastici, capitani di nave, mercanti, militari, frati, inquisitori, consoli, medici, carcerieri e compagni di prigionia e divengono di volta in volta oggetto di curiosità, pietà, disprezzo e odio.

Che cosa spinse, dunque, due donne non più giovani, entrambe mogli e madri, a valicare i confini domestici e nazionali per affrontare, da sole, pericolose avventure per mare e per terra, viaggiando in lungo e in largo per il Mediterraneo?³³ Come sottolineano ripetutamente

31 Sulle vicende che portarono alla scarcerazione delle donne cfr. Villani, *A True Account*, p. 65 ss.

32 Katherine Evans, Sarah Cheevers, *Racconto veritiero delle grandi prove e crudeli sofferenze sopportate dalle due fedeli serve di Dio Katherine Evans e Sarah Cheevers durante la loro prigionia di più di tre anni e mezzo nell'isola di Malta*, tr. it., in Stefania Arcara, *Messaggiere di luce. Storia delle quacchere Katherine Evans e Sarah Cheevers prigioniere dell'Inquisizione*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2007.

33 Prima di imbarcarsi per il Mediterraneo, Katherine Evans aveva visitato l'Irlanda e varie parti dell'Inghilterra, tra cui la città di Salisbury dalla quale fu

tamente nel loro *Racconto*, Katherine e Sarah intraprendono il viaggio per ispirazione divina, per portare la «Luce del Signore» dove regnano le tenebre dell'apostasia. Affermano di professare la vera religione cristiana, quella degli «apostoli e santi padri antichi», e si definiscono «vere cristiane». Per chi non è della loro religione, invece, esse non sono altro che due quacchere, pericolose rivoluzionarie in patria, schegge impazzite dell'eresia protestante fuori dall'Inghilterra: inglesi della setta «de' tremolanti», come vengono chiamate nei verbali dell'Inquisizione.³⁴

Consapevoli di sconfinare oltre gli spazi loro assegnati in quanto donne, Katherine e Sarah giustificano la propria trasgressione di fronte al pubblico e a se stesse con una manipolazione retorica del discorso religioso: il loro viaggio, la loro intraprendenza, ogni iniziativa di cui si rendono protagoniste sono da loro riconfigurati come nient'altro che passività e obbedienza – virtù femminili – di fronte alla chiamata divina. Si dicono perennemente *moved of the Lord*, «mosse dal Signore». L'espressione ricorre quasi ossessivamente nel testo, insieme ad altre simili: «I was made to...», «we were made willing to...», «it was laid upon us to...» («fui spinta a...», «fummo convinte a...», «ci fu imposto di...»), in cui prevale la forma passiva o impersonale.

Possiamo ascoltare la voce delle protagoniste anche dai verbali del processo intentato contro di loro nel tribunale del Sant'Uffizio a Malta, in cui le risposte delle imputate furono tradotte in italiano dal console Giovanni Giacomo Watts che faceva da interprete.³⁵ Interrogata dagli Inquisitori che chiedono il perché del loro viaggio, Sarah Cheevers così risponde:

Un anno in circa fa ritornando in casa mia di giorno per strada senti un grandissimo fuoco interno che mi batteva come un martello su il cuore e mi ispirò di partire dal mio paese et andare in Alessandria d'Egitto in Levante, il che ho conferito con detto mio marito, et altri miei parenti, quali furono contenti che jo eseguiessi tale inspiratione, et facessi detto viaggio. [...] Et dieci mesi sono in circa essendo andata in Londra ivi hò trovato Catherina quale è qui meco, et insieme ci siamo imbarcate sopra un Vascello inglese.³⁶

espulsa dopo essere stata fustigata nella piazza del mercato. Per nulla scoraggiata, l'indomani tornò indietro passando inosservata dalle porte della città. Nell'Isola di Man era stata buttata giù dal letto nel cuore della notte da un soldato con la spada sguainata e fatta imbarcare a forza, cfr. Villani, *A True Account*, p. 4 ss.

³⁴ *Ibidem*, p. 316.

³⁵ *Ibidem*, p. 26.

³⁶ *Ibidem*, p. 316.

La stessa travolgente esperienza è descritta da Katherine:

Un anno in circa fa essendo jo nel mio paese un giorno stando in casa d'un nostro vicino, et amico, sentì un grandissimo calore interno, che per un pezzo restai fuor di mei sensi, et doppo sentì esser ispirata di partire dal mio paese et andare in Alessandria di Levante dove sarebbi ispirata da Dio il viaggio che dovevo proseguire, et quello che dovevo fare.³⁷

«Un martello sul cuore», «un grandissimo calore interno»: la giustificazione per essere uscite dal loro paese e avere lasciato le proprie famiglie è formulata dalle due donne attingendo ai codici della materialità corporea e della passionalità delle Sacre Scritture. Le profetesse affermano di non essersi spostate per proprio volere, bensì perché i loro corpi hanno ricevuto la chiamata di un'autorità superiore. Il comando divino –sembrano dire– va oltre l'obbligo sociale per una donna di rimanere sotto la protezione di padri o mariti: il loro viaggio senza accompagnamento maschile viene presentato come una forma di ubbidienza cristiana alla massima autorità concepibile, quella divina.

Nel loro testo Katherine e Sarah giustappongono continuamente immagini di forza e debolezza, attività e passività: se a volte esaltano la debolezza, riproducendo il discorso patriarcale, come qualità che si addice loro particolarmente in quanto donne, in altre occasioni, di fronte al pericolo, rivendicano per se stesse la forza di un leone:

Ci sono molti Portoghesi, Ebrei e Irlandesi che ci avrebbero potuto tranquillamente bruciare, come avrebbero potuto bruciare del legno. Ma il nostro puro, santo, saggio, forte e potente Signore Iddio ci protesse in mezzo a loro e ci liberò da ogni paura meschina: perciò eravamo coraggiose come leoni.³⁸

Come altre profetesse del periodo, le autrici adottano spesso la veemenza espressiva e il lessico tratti dalla profezia biblica maschile, come quando Katherine si rivolge all'Inquisitore con le parole di Isaia, facendo risuonare la sua verità «come il grido di un re».³⁹ L'identità che le quacchere assumono è basata sull'archetipo culturale dell'aggressivo eroe-profeta dell'Antico Testamento: Isaia, Geremia,

37 *Ibidem*, p. 319.

38 Evans, Cheevers, *Racconto veritiero*, p. 165.

39 *Ibidem*, p. 107. Il riferimento è a *Isaia*, 58,1.

Ezechiele. Scelgono, cioè, di autorappresentarsi attraverso gli unici modelli ai quali la società riconosceva potere e autorevolezza, quelli maschili, e non alludono nel testo a figure femminili bibliche (se non in un'unica occasione, alla donna vestita di sole dell'Apocalisse). Dall'alto di questo modello registrano con orgoglio il timore che, quando profetizzavano, esse suscitavano nei loro nemici: «vennero e ci guardarono con stupore, ma non sapevano cosa dire poiché incutevamo loro terrore».⁴⁰

Agli occhi dei loro antagonisti le due inglesi, più che incutere «terrore», appaiono come pazze, eretiche o streghe. Al loro arrivo sull'isola, l'aspetto esteriore delle quacchere confuse non poco i frati: vedendole, un francescano, insospettito, le denuncia all'Inquisitore, «dubitando che queste femine fossero heretiche, e senza licenza de superiori portassero vestito di S. Francesco».⁴¹ In questo episodio il conflitto culturale si manifesta con l'equivoco di segni: per le quacchere il sacco è quello che indossava Isaia, è la veste profetica, carica di significati simbolici, che indica l'elezione divina e l'indipendenza dalle norme sociali; per i cattolici, invece, quel sacco non è che la veste dell'ordine francescano scandalosamente fuori posto, inevitabilmente indossata da corpi di «femine».

Con le loro vesti povere, i comportamenti eclatanti, i loro tremori, digiuni, annunci profetici, Katherine e Sarah vennero giudicate folli da chi entrò in contatto con loro, a maggior ragione poiché, quando non profetizzavano, passavano il loro tempo in cella cucendo e lavorando a maglia come qualunque altra brava donna. Le quacchere sono donne ingannate dal diavolo per i frati dell'Inquisizione, che le chiamano con disprezzo *foolish women*, «donne pazze», affermazione abilmente confutata da parte di Katherine con il ricorso al paradosso cristiano in *1 Cor* 4,10: «Siamo le pazze del Signore e i pazzi del Signore sono cari e preziosi ai suoi occhi, e guai a coloro che li offendono».⁴²

Il rapporto delle quacchere con l'autorità è contraddistinto da una ferrea volontà di incontro/scontro, per cui esse ricercano attivamente il confronto verbale con il clero e i magistrati.⁴³ «Il Signore fece sì che rendessi il mio servizio presso quasi tutti gli uomini poten-

40 *Ibidem*, p.151.

41 Villani, *A True Account*, p. 310.

42 Evans, Cheevers, *Racconto veritiero*, p.109.

43 Cfr. Phyllis Mack, *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley-Oxford, University of California Press, 1992, p. 132.

ti in Inghilterra e Irlanda»⁴⁴ (p. 146), scrive con orgoglio Katherine. Sarah le fa eco quando si aspetta di essere mandata a Roma dal Papa: «Il Signore mi riteneva degna di andare a dare la mia testimonianza [...], dinanzi ai potenti e ai grandi della terra»⁴⁵ (p. 127). Nessun timore delle conseguenze trattiene queste donne nel presentarsi al cospetto delle autorità, come dimostra ancora più chiaramente il caso della formidabile Hester Biddle, tra le più temerarie predicatrici quacchere che osarono invadere lo spazio dei potenti.

Hester Biddle contro Oxford e Cambridge

In quanto presa di parola pubblica, la profezia femminile costituiva un atto di insubordinazione, lo sconfinamento delle donne in un territorio proibito. Tuttavia, poiché le profetesse avevano a disposizione, come unico strumento espressivo autorevole, e al tempo stesso universalmente comprensibile, il linguaggio biblico, esse si trovarono costrette a ricorrere ad acrobazie retoriche per governare la carica di misoginia insita nell'ideologia religiosa dalla quale scaturiva il loro discorso.

Un importante ostacolo alla profezia femminile era costituito dalle ingiunzioni paoline sul silenzio delle donne (*1Corinzi* 14, 34-5 e *1Timoteo* 2, 11-12), la cui rilevanza era accresciuta da fattori sociali, nel contesto della società secentesca che non prevedeva che le donne parlassero in pubblico o esprimessero opinioni su questioni religiose e di stato.⁴⁶ Per autorizzare la propria presa di parola alcune profetesse ricorrono a strategie che non negano, ma al contrario enfatizzano i postulati misogini dell'ideologia di genere, in modo da ribaltarli a proprio favore attraverso una lettura metaforica del termine negativo "donna". Katherine Evans, in *A Brief Discovery of God's Eternal Truth* (1663), scritto nel carcere maltese, presenta una difesa della profezia femminile basata su un'ingegnosa logica interpretativa del testo paolino. Evans ne sovverte il significato leggendo figurativamente "donna" come polo negativo astratto, come metafora che indica qualunque persona non possieda lo spirito:

44 Evans, Cheevers, *Racconto veritiero*, p.146.

45 *Ibidem*, p. 127.

46 Cfr. Elaine Hobby, *Handmaids of the Lord and Mothers in Israel*, in Thomas N. Corns, David Loewenstein (eds), *The Emergence of Quaker Writing*, London, Frank Cass, 1995, p. 91.

È vero, Paolo non permetteva che una donna parlasse in chiesa, tanto meno lo permettono i quaccheri. Neanche loro permettono che una donna parli in chiesa, e neanche un uomo nato da donna. Ma chi è nato da Dio, sia maschio o femmina, lasciate che parli liberamente come il Padre suo gli dice di esprimersi.⁴⁷

L'autorità profetica delle donne era dunque vincolata al raggiungimento di una completa trascendenza del proprio sé sessuato: l'invocazione di un'anima senza sesso/genere era un tentativo retorico di trascendere l'identità che costringeva le profetesse nei limiti della categoria sociale "donna".

Una strategia di segno diverso, come si è visto, utilizzata anche da Evans e Cheevers, consisteva nel fare appello alla debolezza e alla passività femminili, qualità che rendevano le donne particolarmente adatte a essere scelte come strumenti della volontà divina. Con questa mossa si legittimavano quelle che, di fatto, erano azioni di grande audacia: non solo il viaggio e la predicazione, ma l'incursione nell'ambito della scrittura e della pubblicazione. Le scrittrici delle sette radicali negano e affermano al tempo stesso la propria funzione di autrici del testo,⁴⁸ ovvero giustificano il proprio ruolo autoriale delegandone la responsabilità a un'autorità superiore e inoppugnabile, quella divina. Nella prefazione alla sua potente opera apocalittico-utopistica *The Little Horn's Doom and Downfall* (1651), la quintomonarchista Mary Cary, consapevole della propria trasgressione nel momento in cui assume la posizione di autrice, nega di essere il soggetto della scrittura e ricorre al topos della passività femminile definendo se stessa «uno strumento molto debole e indegno», come «una matita o una penna», di per sé insignificante, se non c'è una mano che la guidi.⁴⁹

Da una parte, dunque, negli scritti delle profetesse, si sottintende che "la donna" sia solo un canale passivo, e non la vera autrice del testo; dall'altra parte, la personalità dell'autrice erompe con forza dalla pagina scritta, imponendosi con toni particolarmente accesi,

47 Katherine Evans, *A Brief Discovery of God's Eternal Truth*, London, Printed for R. Wilson, 1663, p. 35. Com'è stato notato, la stessa strategia retorica era stata messa in atto da Priscilla Cotton e Mary Cole nella loro arguta demolizione degli argomenti a favore del silenzio delle donne in *To the Priests and People of England*, London, Giles Calvert, 1655; Moore, *The Light*, p. 57; cfr. anche Hobby, *Handmaids*, p. 92 ss.

48 Hinds, *God's Englishwomen*, p. 96.

49 Mary Cary, *Epistle to the Reader*, in Ead., *The Little Horns Doom*, non numerato.

mutuati dal linguaggio dei profeti biblici. Toni violenti e aggressivi, soprattutto rivolti alle autorità costituite, si trovano, oltre che nel quaccherismo, in profetesse come la travolgente quintomonarchista Anna Trapnel e l'aristocratica Lady Eleanor Davies, tra le più prolifiche scrittrici del secolo in assoluto.⁵⁰

Nessuna giustificazione per legittimare la presa di parola femminile si trova nei testi di Hester Biddle, che senza mezzi termini adotta toni ferocemente apocalittici: «Non tacerò, ma ruggirò e farò tuonare la mia voce...».⁵¹ Tra le profetesse, Biddle è forse la più audace nell'affermare la propria determinazione a oltrepassare le gerarchie di genere e di classe. Spesso arrestata, come Evans e Cheevers, Biddle fu un'indomita viaggiatrice: fu la prima a portare la religione quacchera nella remota isola canadese di Terranova nel 1656 (accompagnata da Mary Fisher), visitò inoltre le Barbados, Alessandria d'Egitto e l'Olanda e arrivò in Francia, verso la fine della sua vita, per rivolgersi a Luigi XIV.⁵² Uno dei testi più significativi da lei scritti e pubblicati, tuttavia, riguarda l'Inghilterra. Nella sua incendiaria profezia del 1655, *Woe to thee City of Oxford (Guai a te, città di Oxford)*, e nel testo gemello rivolto a Cambridge, la predicatrice invoca la distruzione attraverso il fuoco delle città sedi del potere universitario.⁵³

Biddle non è la sola in quegli anni rivoluzionari ad attaccare l'Università: la letteratura delle sette dissidenti, prodotta sia da donne che da uomini, metteva in questione ogni autorità terrena e un ricco *corpus* di testi ha come bersaglio i rappresentanti dell'istituzione universitaria e delle professioni colte che detenevano il potere (il

50 Anna Trapnel, *The Cry of a Stone*, ed. by Hilary Hinds, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000. Su Eleanor Davies cfr. Roy Porter, *Lady Eleanor Davies, la pazza*, in Giulia Calvi (a cura di), *Barocco al femminile*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 29-50 e Stefania Arcara, *La donna vestita di sole. Scrittura, visione e rivoluzione in Lady Eleanor Davies*, in Ead. (a cura di), *Scritture visionarie della modernità nella letteratura inglese*, Catania, Quaderni del Dipartimento di Filologia Moderna, 2008, pp. 63-81.

51 Hester Biddle, *The Trumpet of the Lord Soundeth Forth*, in Paul Salzman (ed.), *Early Modern Women's Writing. An Anthology, 1560-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 148-166, p. 138.

52 Cfr. Elaine Hobby, Catie Gill, *Biddle, Hester (1629/30-1697)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004; cfr. anche Villani, *Donne quacchere*, pp. 599-600.

53 Un'edizione critica del testo si trova in Elaine Hobby, *The Prophetic Writings of Hester Biddle*, in Susan Sellers (ed.), *Feminist Criticism. Theory and Practice*, London, Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. 157-70. D'ora in poi i numeri di pagina delle citazioni (in traduzione mia) si riferiscono a questa edizione. La trascrizione del testo inglese si trova anche in *Oxford Text Archive*, [http://hdl.handle.net/20.500.12024/A76695\(12/22\)](http://hdl.handle.net/20.500.12024/A76695(12/22)).

clero, i dottori in legge e in medicina).⁵⁴ Un simile attacco assumeva un significato ancora più rivoluzionario quando proveniva da una donna che, in quanto tale, a prescindere dalla classe economica di appartenenza, era esclusa da quegli spazi di potere e sapere.

Poco prima dell'invettiva di Biddle, Oxford e Cambridge erano state obiettivi di azioni anti-autoritarie da parte di predicatrici quacchere: la quattordicenne Elizabeth Fletcher, ispirata da Dio, nel 1654 si recò a Oxford per parlare agli studenti e smascherare la loro «professione ipocrita», ma fu umiliata e condannata alla fustigazione per blasfemia.⁵⁵ L'anno precedente, Mary Fisher ed Elizabeth Williams avevano subito la stessa punizione per avere predicato rivolgendosi agli studenti di Cambridge.⁵⁶

In *Guai a te, città di Oxford*, Hester Biddle sferra un attacco di inaudita violenza contro gli uomini di potere della città universitaria, rivolgendosi contro di loro la stessa ingiunzione al silenzio che veniva imposta alle donne: «Badate a ciò che dirò, e quando parlerò rimanete fermi, umili e aspettate in silenzio».⁵⁷ Ciò che legittima questo tono autorevole è la fusione che l'autrice realizza nel testo tra la propria voce e quella di Dio, alla maniera dei profeti veterotestamentari. Seguendo questa tradizione, Biddle costruisce la sua argomentazione sull'opposizione “alto” e “basso” e sulla loro paradossale inversione. Così ammonisce Oxford: «la tua rettitudine e la tua saggezza [...] diventeranno logore come una vecchia veste mangiata dalle tarme».⁵⁸ Paragona gli uomini potenti dell'università a «cani avidi e stupidi» che si annusano a vicenda nella piazza del mercato.⁵⁹ Con un ampio uso di imperativi e domande retoriche, il discorso di Biddle esplose in immagini pirotecniche che riecheggiano il lessico di Isaia ed Ezechiele:

Oh Oxford, sei piena di sporcizia, i tuoi sacerdoti sono tutti corrotti come l'ottone e il ferro è corrotto e scorticato [...]; sei piena di

54 George Fox, leader del quaccherismo, si era scagliato con forza contro le tre categorie di potenti, cfr. *The Journal of George Fox*, ed. by Rufus M. Jones, London, Dent, 1969, pp. 17-18.

55 Mabel R. Brailsford, *Quaker Women 1650-1690*, London, Duckworth, 1915, pp. 103-106.

56 William C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955², pp. 157-158; cfr. anche Villani, *Donne quacchere*, p. 593. Sulla sfida delle predicatrici quacchere alle università, cfr. Stefania Arcara, “Even Servants and Handmaids.” *Prophetic Authority versus University Learning in Seventeenth-Century Radical Women's Writing*, «Textus», 19, 2006, n. 2, pp. 387-402.

57 Hobby, *The Prophetic Writings*, p.164.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*, p. 165.

orgoglio e di cupidigia, sei inquinata nel tuo sangue [...]. I tuoi cuori sono pieni di sporcizia e sudiciume, il tuo orgoglio diventerà come stracci immondi sul letamaio; perciò siediti e ripensa a ciò che sei, non sei che polvere e cenere.⁶⁰

Avendo a disposizione come unico linguaggio autorevole quello della tradizione biblica, l'autrice sceglie di adottare l'aggressiva identità maschile del profeta veterotestamentario: ciò implica che per attaccare i suoi nemici ricorra anche a quella retorica misogina, comune a tutta la polemistica religiosa secentesca, incentrata sulle immagini di Jezebel e della prostituzione⁶¹ come metafore di malvagità.⁶² Ancora attraverso il linguaggio profetico, citando Isaia (5, 8), Biddle denuncia le *enclosures*, aggiungendo però una rivendicazione di classe assente nel testo biblico, quando maledice coloro che delimitano le terre e uniscono «casa con casa e campo con campo, finché non vi è più posto per i poveri».⁶³ Dopo aver così condannato i potenti di Oxford e Cambridge, l'autrice conclude senza compromessi: «Ricordatevi che siete stati avvertiti durante la vostra vita, e lasciati senza scuse. Hester Biddle».⁶⁴

Conclusionione

Le profetesse e le predicatrici delle sette radicali della rivoluzione inglese furono ritenute donne pazze e pericolose dallo Stato, dalla Chiesa e da gran parte della società, e punite per il loro comportamento oltraggioso. La sfida di queste donne all'autorità politica, ecclesiastica e universitaria fu contrastata dalle forze della repressione e presto liquidata come forma patologica di "entusiasmo" religioso,

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*, p. 163.

62 *Ibidem*, p. 162.

63 *Ibidem*, p. 165, corsivo mio. Il riferimento di Biddle alle *enclosures*, ovvero la recinzione e privatizzazione dei terreni agricoli comuni, permette di accostare la sua coscienza politica a quella dei gruppi radicali dei Levellers e dei Diggers, i quali, nel decennio precedente, avevano organizzato moti rivoluzionari di forte opposizione alle *enclosures*, cfr. Hill, *The World Turned Upside Down*, pp. 107-150 e Christopher Hill, *The Century of Revolution 1603-1714*, London, Routledge, 1980. La portata rivoluzionaria delle donne del movimento quacchero è testimoniata anche dalla cosiddetta «Quaker Women's Petition» (*These several papers was sent to Parliament*) del 1659, con oltre settemila firme, che chiedeva al Parlamento l'abolizione delle decime, la confisca delle terre della Chiesa anglicana e la loro redistribuzione ai poveri, cfr. Davies, *Unbridled Spirits*, pp. 91-94 e Nevitt, *Women and the Pamphlet Culture*, p. 160 ss.

64 Hobby, *The Prophetic Writings*, p.167.

come si legge nella parodia misogina del ministero femminile offerta da Jonathan Swift in *A Tale of a Tub* (*La favola della botte*).

La vita e gli scritti di queste donne, relegate per secoli «ai margini della storia e della sanità mentale»,⁶⁵ testimoniano l'irruzione senza precedenti della parola femminile nella sfera pubblica e nell'ambito delle opere a stampa. Oggi la loro storia può essere letta anche –come qui si è tentato di fare– come testimonianza dell'emergere, nell'Inghilterra della prima età moderna, non certo di una coscienza o di un'analisi politica femminista, ma quanto meno di un protofemminismo, pur denso di contraddizioni, insofferente dei limiti imposti alle donne. Con la loro ricerca di un'esperienza del mondo vissuta pienamente e autonomamente, e l'aspirazione a un'anima *genderless*, le profetesse delle sette radicali tentarono in qualche modo di superare i limiti imposti alla categoria sociale “donna”. Nella loro tensione utopistica verso una palingenesi del mondo attraverso lo spirito, attendevano una nuova società in cui, come prefigurato dall'affermazione paolina, «Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina» (*Gal 3, 28*).

Il loro è stato uno straordinario atto di «creatività»:⁶⁶ facendo risuonare le loro voci al cospetto delle massime autorità e sconfinando nel campo della scrittura pubblica, hanno contribuito a spianare la strada alle donne che sarebbero venute dopo, comprese le scrittrici successive, tanto diverse per visione del mondo –si pensi alla “libertina” Aphra Behn del teatro della Restaurazione– ma ad esse accomunate dal coraggio di superare i limiti, materiali e simbolici, imposti alle donne.

Abstract: Il saggio indaga in quale misura, nell'Inghilterra rivoluzionaria del Seicento, l'ideologia religiosa permise alle donne delle sette radicali, in particolare del movimento quacchero, di conquistare spazi di libertà. «Mosse dal Signore», lasciando figli e mariti, esse valicarono i limiti dello spazio domestico nonché quelli del silenzio e dell'obbedienza. Il saggio esamina due testi esemplari del periodo, fornendone anche un'analisi stilistica: il resoconto di viaggio e di prigionia nelle carceri dell'Inquisizione di Katherine Evans e Sarah Cheevers e l'invettiva di Hester Biddle rivolta alle università di Oxford e Cambridge, testi nei quali le autrici mettono in atto una serie di strategie retoriche, sovvertimenti del testo biblico e acrobazie argomentative, confrontandosi con i limiti imposti alle donne dallo stesso discorso religioso. Attraverso la presa di parola pubblica, queste donne sferrarono un attacco diretto alle autorità politiche e religiose e, sconfinando nel campo della scrittura, contribu-

65 Megan Matchinske, *Holy Hatred. Formations of the Gendered Subject in English Apocalyptic Writing, 1625-1651*, «ELH», 1993, vol. 60, n. 2, p. 350.

66 Mack, *Visionary Women*, p. 10.

irono a spianare la strada alle scrittrici successive della letteratura inglese, accomunate dal coraggio di superare i limiti, materiali e simbolici, imposti alle donne.

This essay investigates the extent to which, in 17th-century revolutionary England, religious ideology enabled women of radical sects, particularly of the Quaker movement, to gain spaces of freedom. «Moved of the Lord», leaving behind children and husbands, they crossed the boundaries of domestic space as well as those of silence and obedience. The essay examines two exemplary texts of the period, also providing a stylistic analysis: Katherine Evans' and Sarah Cheevers' account of travel and incarceration in the prisons of the Inquisition and Hester Biddle's invective addressed to the universities of Oxford and Cambridge, texts in which the authors deploy a series of rhetorical strategies, subversions of the biblical text and argumentative acrobatics, confronting the limits imposed on women by religious discourse itself. Through their public speaking out, these women launched a direct attack on political and religious authorities and, by trespassing into the realm of writing, helped to pave the way for later women writers in English literature, who shared the courage to overcome the material and symbolic limits imposed on women.

Keywords: Rivoluzione inglese, sette radicali, quaccherismo, profezia femminile, scrittura femminile, viaggio; English Revolution, radical sects, Quakerism, women's prophecy, women's writing, travel.

Biodata: Stefania Arcara è professoressa associata di *Letteratura inglese* e presidente del Centro Interdisciplinare Studi di Genere "Genus" dell'Università di Catania. Si occupa di critica letteraria femminista, *women's e gender studies*, studi culturali e studi sulla traduzione. I suoi ambiti di ricerca sono: scrittura femminile del Seicento inglese; letteratura di viaggio; poesia vittoriana e preraffaellismo; Ellenismo tardo-vittoriano e discorsi sulla sessualità nell'età vittoriana; documenti del suffragismo inglese e del femminismo anglofono degli anni Settanta; narrativa e saggistica di Virginia Woolf. È autrice di numerose traduzioni e co-curatrice del blog *Manastabal*. *Femminismo materialista* (arcara@unict.it).

Stefania Arcara is Associate Professor of *English Literature* and President of the Interdisciplinary Gender Studies Centre "Genus" at the University of Catania. She uses the approaches of feminist literary criticism, women's and gender studies, cultural studies and translation studies. Her areas of research are: women's writing in seventeenth-century English; travel literature; Victorian poetry and Pre-Raphaelism; late Victorian Hellenism and discourses on sexuality in the Victorian age; documents of British suffragism and 1970s Anglophone feminism; the writings of Virginia Woolf. She is the author of numerous translations and co-curator of the blog *Manastabal*. *Femminismo materialista* (arcara@unict.it).

FRANCESCA FERRANDO

*Vivere ai margini. Accattonaggio, frode e furto sulle strade di Genova
in antico regime*

Premessa

Gli studi di storia dell'assistenza hanno evidenziato come in età moderna il rapporto fra benefattori e beneficiari fosse tutt'altro che statico e unilaterale. Grazie all'apporto di altre discipline come l'antropologia e la storia culturale, sono state messe in luce le dinamiche di reciprocità insite nella pratica del dono, nonché i numerosi vantaggi immateriali (valore escatologico delle buone opere, prestigio sociale, imperitura memoria di sé e del proprio casato) che spingevano gli uomini e le donne a destinare parte delle proprie sostanze ai meno fortunati.¹ Allo stesso tempo i poveri, lungi da essere figure passive dell'azione assistenziale, non si limitavano a ricevere l'aiuto offerto, ma cercavano di sfruttare al meglio tutte le risorse a propria disposizione, creando spazi di dialogo con le istituzioni tramite l'invio di suppliche e sfruttando la frammentazione dei sistemi assistenziali urbani per ricevere tutto l'aiuto possibile.² L'intuizione di

1 Oltre al saggio di Natalie Zemon Davis sul dono (Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 2000) si veda la copiosa storiografia sulle figure dei benefattori: Gianna Pomata, Maura Palazzi, Lucia Ferrante (a cura di), *Ragnatele di rapporti: patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988; Mauro Carboni, Eduard Loss, (a cura di), *Oltre la carità. Donatori, istituzioni e comunità fra Medioevo ed Età Contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2021; Marina Garbellotti, *A perpetua memoria: testamenti e strategie dell'immortalità (secoli XVI-XVIII)*, «Studi Tanatologici», 2006, vol. 2, pp. 270-276; Ead., *Per carità. Poveri e politiche assistenziali nell'Italia moderna*, Roma, Carocci, 2013, pp. 89-93.

2 Sulle suppliche dei poveri: Steven King, *Pauper Letters as a Source*, «Family and Community History», 2007, vol. 10, pp. 167-170; Steven King, Peter Jones

Edoardo Grendi riguardo al ricorso dei bisognosi alla carità elargita da diverse opere pie, trova conferma nelle deposizioni di numerosi mendicanti, colti in possesso di svariate licenze di mendicizia e polizze per il ritiro di pane e minestre.³ L'abilità dei poveri di sapersi destreggiare con i regolamenti delle singole istituzioni non doveva essere dissimile da quella del notaio genovese Placido Gallo che nel XIX secolo diventò un esperto del funzionamento delle opere pie genovesi garantendo uno stile di vita agiato alla propria famiglia.⁴ *Living on the edge*, però, come ha mostrato l'analisi del caso di Quito fornito da Cynthia Milton, poteva significare anche dover varcare i limiti della legalità guadagnandosi il pane con la questua, il contrabbando e piccoli furti⁵. Il teatro dove avveniva la maggior parte degli illeciti era la strada, intesa in senso lato come spazio liminale che comprendeva anche l'ingresso di chiese, botteghe e ospedali.

A partire dai primi anni duemila, l'adozione di un'ottica di genere da parte di alcune studiose ha contribuito a mettere in evidenza la multiforme presenza femminile nelle strade di città.⁶ Le strade della Roma barocca, descritte da Elizabeth Cohen, così come quelle parigine del Settecento di Arlette Farge, sono solcate da nobildon-

(eds), *Pauper Voices, Public Opinion and Workhouse Reform in Mid-Victorian England: Bearing Witness*, London, Basingstoke, 2020; Francesca Ferrando, «Dare panem» nella Repubblica di Genova: le distribuzioni del Magistrato dei poveri tra XVII e XVIII secolo in Marc Ortolani, Stephanie Maccagni, Olivier Vernier (dir.), *Assistance, protection et control social dans les états de Savoie et les états voisins*, Nizza, Serre Éditeur, 2021, pp. 299-308. In ambito italiano: si vedano i saggi contenuti nel numero 53 di «Quaderni storici» a cura di Edoardo Grendi, *Sistemi di carità. Esposti e internati nelle società di antico regime*, «Quaderni storici», 18, 1983, n. 53, fasc. 2; Daniela Lombardi, *Povertà maschile, povertà femminile. L'Ospedale dei mendicanti nella Firenze dei Medici*, Bologna, il Mulino, 1988; Angela Groppi, *I conservatori della virtù. Donne recluse nella Roma dei Papi*, Bologna, il Mulino, 1994.

3 Edoardo Grendi, *Ideologia della carità e società indisciplinata: la costruzione del sistema assistenziale genovese (1470-1670)*, in Giorgio Politi, Mario Rosa, Franco Della Peruta (a cura di), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona, Biblioteca Statale e Libreria Civica, 1982, pp. 59-75.

4 Appartenente a una famiglia del piccolo patriziato genovese, Placido Gallo si dedicò allo studio del funzionamento delle diverse fondazioni genovesi fornendo consulenze specializzate a privati e a istituzioni. Francesca Ferrando, *Quando la beneficenza diventa una professione: il notaio Placido Gallo (1834-1884)* in Francesca Ferrando, Andrea Lercari (a cura di), *Identità familiare e cultura della beneficenza a Genova: la fondazione di Demetrio Canevari*, Genova, Sagep, 2022 (in corso di pubblicazione).

5 Cynthia Milton, *The Many Meanings of Poverty: Colonialism, Social Compacts and Assistance in Eighteenth-Century Ecuador*, Stanford, Stanford University Press, 2007, pp. 35-61.

6 Danielle van den Heuvel, *Gender in the Streets of the Premodern City*, «Journal of Urban History», 2019, vol. 45, n. 5, pp. 693-710.

ne, venditrici ambulanti, serve e mendicanti.⁷ Donne appartenenti a ceti sociali differenti, mosse dalla devozione, da necessità lavorative e dall'adempimento a dettami sociali, che sulla strada entravano in contatto con altri individui creando nuovi spazi di interazione interpersonale e possibilità economiche.⁸ I pericoli per l'onore connessi alla vita in strada, però, rendevano le donne povere delle figure ambigue agli occhi delle autorità di governo e degli istituti di carità. Se la verginità e la virtù femminile erano considerate degne di tutela, le condizioni di vita miserabili gettavano numerose ombre sulla loro moralità, rendendo necessaria una maggior attenzione su comportamenti da correggere e sanzionare.⁹

Il presente contributo intende analizzare questo fenomeno prendendo in analisi il caso della Repubblica di Genova fra Sei e Settecento, attraverso lo studio di un campione di processi conservati nel fondo del Magistrato dei poveri.¹⁰ La trattazione si articola in tre parti tematiche dedicate alle principali attività illecite femminili sanzionate: la questua, la frode e il furto. La prostituzione e i crimini sessuali rimarranno sullo sfondo, poiché il loro giudizio non era di competenza del magistrato. La prima parte prende in analisi il mondo dell'accattonaggio soffermandosi sul vissuto delle mendicanti e sui loro legami con la comunità che in molti casi insorgeva contro la polizia per impedirne l'arresto. La seconda, invece, è incentrata sull'utilizzo fraudolento delle polizze del pane e sui circuiti di scam-

7 Elizabeth S. Cohen, *To Pray, To Work, To Hear, To Speak: Women in Roman Streets c. 1600*, «Journal of Early Modern History», 2008, vol. 12, nn. 3/4, pp. 289-311; Arlette Farge, *La vie fragile: violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1986.

8 Su marginalità femminile, luoghi e strade in età moderna si vedano i saggi contenuti in: Elisa Novi Chavarría, Philippe Martin (a cura di), *Emozioni e luoghi urbani. Dall'antichità a oggi*, Roma, Viella, 2021.

9 Sul valore della verginità in età moderna: Sandra Cavallo, Simona Cerutti, *Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte fra 1600-1700*, «Quaderni storici», 1980, vol. 15, n. 44/2, pp. 346-383; Guido Ruggiero, Nicola Grendi, «Più che la vita caro»: *onore, matrimonio e reputazione femminile nel tardo rinascimento*, «Quaderni Storici», 1987, vol. 22, n. 66/3, pp. 753-775.

10 Sono stati analizzati gli atti conservati nelle due filze criminali del *Magistrato dei poveri* (Archivio storico del comune di Genova, *Albergo dei poveri*, nn. 1152-1153). Lo stesso materiale era stato studiato in precedenza da Cinzia Bonato nell'ambito di un saggio sul funzionamento dell'Albergo dei poveri genovese, in cui le fonti criminali dovevano servire a ricostruire una storia "dal basso" dell'istituzione (Cinzia Bonato, *L'assistenza come risorsa. Il caso genovese*, «Bollettino storico-bibliografico Subalpino», 107, 2009, n. 1, pp. 57-136). Nella trattazione, però, non viene presa in considerazione né la questione del rapporto tra povertà e crimine, né la questione di genere.

bio realizzati da prestatrici di denaro su pegno. L'ultimo tema sono i reati più gravi di cui molte di queste donne si macchiarono per sopravvivere. Sono compresi in questa categoria il furto e la vendita dei beni appartenenti al Magistrato dei poveri e il ricorso occasionale alla prostituzione. L'esercizio di quest'ultima era considerato un crimine solo se avveniva in ambito privato e non ricadeva sotto il controllo amministrativo-fiscale delle magistrature cittadine.¹¹ Chi non era conosciuta come «pubblica meretrice» rischiava di essere processata dal foro secolare e quello vescovile, elemento che comportava un grosso rischio per chi viveva «la sessualità come risorsa».¹²

«Domandare la limosina»

L'Ufficio dei poveri venne fondato nel 1539 da un gruppo di privati cittadini afferenti alla compagnia del Divino Amore, per rispondere alle conseguenze economiche e sociali di una terribile carestia.¹³ Riconosciuta sin dai primi anni dal Senato, subì un progressivo controllo da parte delle autorità di governo, sino a diventare una vera e propria magistratura dotata di giurisdizione civile e criminale nell'ambito di propria competenza. Le politiche assistenziali dell'istituzione erano incentrate su due capisaldi: le distribuzioni domenicali di pane e denaro e il controllo della mendicizia cittadina tramite l'espulsione dei forestieri e l'internamento di quelli locali in strutture preposte.¹⁴ Chiunque fosse stato colto a questuare senza

11 Su questi temi esiste una bibliografia molto vasta, a titolo esemplificativo si vedano: Vincenzo Lagioia, «*Facendo di sé stessa d'ogni erba un fascio*»: sessualità, norma e trasgressione nella Bologna del XVIII, secolo in Domenico Cecere, Anna Rao (a cura di), *Norma e contestazione nel XVIII secolo*, Firenze, Storia e Letteratura (in corso di pubblicazione); Marzio Barbagli, *Comprare piacere. Sessualità e amore venale dal Medioevo a oggi*, Bologna, il Mulino, 2020; Romano Canosa, Isabella Colonello, *Storia della prostituzione in Italia: dal Quattrocento alla fine del Settecento*, Roma, Sapere, 2000, 1989.

12 Lucia Ferrante, *La sessualità come risorsa. Donne davanti al foro arcivescovile di Bologna (sec. XVII)*, «Mélanges de l'École française de Rome», 99, 1987, n. 2, pp. 989-1016.

13 Edoardo Grendi, *Pauperismo e Albergo dei poveri nella Genova del Seicento*, «Rivista storica italiana», 87, 1975, pp. 621-655; Rodolfo Savelli, *Dalle confraternite allo stato: il sistema assistenziale genovese nel Cinquecento*, «Atti Società Ligure di Storia Patria», n. s. 24, 1984, n. 2, pp. 171-216.

14 Sui ricoveri per mendicanti a Genova si veda: Francesca Ferrando, *Assistere, correggere e rieducare. I ricoveri per mendicanti di Genova, Bologna e Venezia (secoli XVII-XVIII)*, Roma, Viella, 2022 (in corso di pubblicazione). Per un confronto con altre istituzioni sorte in altre città italiane: Saverio Russo, *Potere pubblico e carità privata. L'assistenza ai poveri a Lucca tra XVI e XVII secolo*, «Società e Storia», 7, 1984, n. 23, pp. 45-80.

una regolare autorizzazione del magistrato poteva incorrere in una pena detentiva sino a tre anni di galea.¹⁵ Le donne e i bambini, non adatti a essere impiegati come rematori, erano rinchiusi nei quartieri di correzione dell'Albergo dei poveri oppure venivano fustigati pubblicamente lungo un percorso che andava da Porta di Vacca a Porta di S. Andrea.¹⁶

Il bargello e i famigli del Magistrato dei poveri, chiamati nelle fonti «birri», pattugliavano quotidianamente le strade della città in cerca di questuanti, ricevendo una percentuale per ogni arresto effettuato.¹⁷ I resoconti che fornivano per riscuotere la paga rappresentano una fonte preziosa per far luce sul *modus operandi* delle guardie e sull'identità degli arrestati. La quasi totalità di costoro erano donne, garzoni fra gli otto e i quindici anni e uomini anziani, mentre sono rari i casi di vagabondi e furfanti di professione, obbiettivo primario delle gride inerenti lo «spurgo» della città.¹⁸

Per poter giustificare le catture di quelli che apparivano poveri meritevoli, i famigli pedinavano a lungo i sospettati per raccogliere le prove necessarie del comportamento illecito e agivano in squadre composte da più persone. Il percorso delle ronde toccava le principali chiese cittadine: S. Domenico, S. Maria dei Servi, S. Maria delle Vigne, S. Lorenzo. Gli uomini del magistrato potevano entrare liberamente nei luoghi sacri, anche durante le funzioni, ma non era permesso loro compiere arresti all'interno delle chiese.¹⁹ Se i mendicanti non si trovavano sul sagrato, come nel caso di Maria Giovanna Fenocchio, trovata «rannicchiata in un angolo vicino alla chiesa dei reverendi padri delle scuole pie», ai birri non restava che aspettare che uscissero sulla via pubblica.²⁰ Nel giugno del 1719 i birri Alessandro Maria Giacomo e Giuseppe Maria Sorci si recarono nella

15 Sulla pena della galea: Luca Lo Basso, *Uomini da remo. Galee e galeotti del Mediterraneo in età moderna*, Milano, Selene, 2003.

16 Francesca Ferrando, *Adultere, ladre e partorienti. I quartieri di correzione dell'Albergo dei poveri di Genova (XVII - XVIII secolo)* in Francesca Ferrando, Maria Cristina La Rocca et al. (a cura di), *Storie di violenza. Genere, pratiche ed emozioni tra Medioevo ed età contemporanea*, Roma, Aracne editore, 2020, pp. 63-77.

17 *Regole, ordini et capitoli del Molto Illustrre & Prestantissimo Magistrato dell'Ufficio de poveri di questa serenissima Repubblica di Genova fatte fin l'anno 1593*, Genova, Stamperia di Pietro Giovanni Calenzani, 1659.

18 In queste fonti i mendicanti sono spesso assimilati a materiali escrementizi di cui è necessario liberarsi.

19 Carlotta Latini, *Il privilegio dell'immunità. Diritto d'asilo e giurisdizione nell'ordine giuridico dell'età moderna*, Milano, Giuffrè, 2002.

20 Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1152, 23 aprile 1723.

chiesa di S. Maria dei Servi insieme a Nicolò Gandolfo e Bartolomeo Villa «per vedere se verano poveri che questuassero»²¹. Notato che una donna aveva «domandato ad un uomo col ferraiolo turchino ed ad una donna vestita di nero» la dovettero aspettare fuori dalla chiesa per più di un'ora, poiché la mendicante, accortasi della loro presenza, aveva cercato di sviarli entrando in un confessionale e rimanendo su una panca per lo spazio «di due messe e mezza».²² In alcuni casi l'attenzione dei birri era attirata dal vestiario delle mendicanti, poiché se indossavano abiti logori «all'uso di villa» poteva trattarsi di contadine impoverite venute in città in cerca di lavoro e della carità altrui.²³ Il loro aspetto miserevole reso anco più degno di compassione dalla presenza di figli piccoli, spingeva la popolazione a empatizzare con loro ostacolandone la cattura.

Le modalità con cui erano sottratti all'arresto si differenziava non tanto in base al genere del mendicante quanto a quello dei loro soccorritori. Se gli uomini intervenivano per «strappare» figlie e garzoni dalle mani dei birri, minacciandoli con ferri da lavoro e armi improvvisate, le donne non agivano quasi mai con azioni violente.²⁴ Il loro apporto, spesso altrettanto decisivo per la fuga dei mendicanti, si esplicava con grida, strepiti e insulti infamanti contro i birri che spesso lasciavano la presa a causa «dello sciaratto» generale.²⁵ Questi gesti di solidarietà femminile, però, potevano costare molto cari

21 *Ibidem*, 1 giugno 1719.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, 4 gennaio 1723; 3 novembre 1738.

24 I resoconti dei birri erano sicuramente influenzati dagli stereotipi di genere dell'epoca secondo i quali l'esercizio della violenza era di esclusiva pertinenza maschile. Le donne violente erano quindi sottostimate e dipinte come casi eccezionali. Attualmente questi temi sono al centro di un progetto di ricerca coordinato da Annastella Carrino che ha portato alla realizzazione di diversi convegni, fra i quali: *La dignità del male. La violenza delle donne fra passato e presente cantiere di discussione fra saperi esperti*, 17-18 febbraio 2022, Università di Bari, <<https://www.youtube.com/watch?v=qC-dlpp2Ptk>>, (16/10). Su questi temi si vedano anche: Christophe Regina, *La violence des femmes. Histoire d'un tabou social*, Parigi, Max Milo, 2011; Giancarlo Angelozzi, Cesarina Casanova, *Donne criminali: il genere nella storia della giustizia*, Bologna, Patron Editore, 2014, pp. 9-15; Manon van der Heijden, *Women and Crime in Early Modern Holland*, Leiden, Brill, 2016.

25 Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1152, 1 giugno 1719, 1 marzo 1725. Sulla tendenza femminile a macchiarsi di crimini verbali si veda: Cloè Tardivel, *Giudicare la violenza verbale alla fine del Medioevo: il reato di verba iniuriosa nei registri giudiziari bolognesi della seconda metà del Trecento (1350-1390)* in Didier Lett (a cura di), *I registri della giustizia penale nell'Italia dei secoli XII-XV*, Rome Publications de l'École française de Rome, 2021, pp. 301-320. Per l'età moderna si sta occupando di questi temi Roberta Falcetta.

alle soccorritrici poiché la frustrazione per la mancata cattura poteva essere sfogata contro di loro. La venditrice di frutta Margherita Riccia venne brutalmente picchiata dalle forze di polizia e arrestata con l'accusa di aver «dato un calcio a un famiglia facendoli [...] battere la mano contro un marmo di una ferrata» consentendo la fuga a un giovane garzone gobbo.²⁶ La trentaquattrenne riuscì a cavarsela con una contusione alla testa, ma non fu altrettanto fortunata Dorotea Varese, madre di una giovane questuante catturata davanti alla chiesa di S. Maria delle Vigne. Le proteste contro i modi brutali e poco rispettosi con cui i birri stavano trattando la figlia le valsero la prigione e un violento pestaggio.²⁷ Non appena la folla arresasi al duplice arresto si era dispersa, un famiglia aveva iniziato a batterla sul capo e sulle braccia trascinandola sino alle carceri dove fu necessario chiamare un chirurgo per ricomporre le ferite. Quest'ultimo ritrovò sul corpo della donna: «varie contusioni senza sangue alle braccia, nella parte destra del torace e una con sangue alla mandibula superiore con due denti incisivi smossi con qualche pericolo di vita».²⁸ Purtroppo non siamo a conoscenza del destino di Dorotea ma è interessante notare come tali violenze non fossero quasi mai sanzionate e fossero giustificate dagli aguzzini come una conseguenza di una precedente azione violenta. Data la debolezza fisica delle donne coinvolte in questi episodi (Dorotea aveva più di cinquant'anni, mentre in un altro caso la vittima era incinta) non sembra trattarsi di tentativi di autodifesa, quanto di un mezzo per ristabilire l'ordine patriarcale.²⁹

Una volta condotte in carcere, le mendicanti venivano interrogate per capire quali fossero le ragioni della loro povertà e se erano consapevoli delle pene in cui potevano incorrere chiedendo l'elemosina. Il Magistrato dei poveri solitamente si dimostrava clemente nei confronti di chi si trovava al primo arresto, rimandando eventuali condanne in caso di recidive.³⁰ Queste ultime, tuttavia, erano molto frequenti a causa dell'impossibilità di trovare un lavoro in tempi brevi. Chi proveniva dal dominio, inoltre, non aveva alcuna convenienza a ritornare nel paese d'origine e spesso preferiva affrontare la frusta del boia piuttosto che lasciare la città. Nel 1714 furono processate per

26 Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1152, 21 marzo 1725.

27 Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1153, 27 luglio 1746.

28 *Ibidem*.

29 Oltre ai testi citati alla nota 22, si veda: Cécile Dauphin, Arlette Farge, (a cura di), *De la violence et des femmes*, Paris, Albin Michel, 1997.

30 Grendi, *Pauperismo e Albergo dei poveri*

non aver smesso di mendicare «Catarina Dagnino figlia del q. Antonio Maria di Sestri di ponente, Maria Battistina Anselmo q. Giovanni Battista di Arenzano e Maria Nicoletta Pomara moglie di Giorgio Vallebona di San Desiderio di Bavari». ³¹ Le tre ragazze, poco più che ventenni, erano state rilasciate qualche settimana prima dall'Albergo dei poveri, ma invece di tornare alle proprie case, erano rimaste a Genova spendendo l'elemosina concessa loro per il viaggio. Interrogate sul perché avessero preso quella decisione fornirono motivazioni parzialmente diverse. Se la prima cercò di giustificarsi dicendo di essere stata ricoverata all'Ospedale di Pammatone, le due compagne di sventura dichiararono apertamente di non aver alcuna intenzione di eseguire l'ordine del magistrato. Maria Battistina Anselmo affermò di non possedere niente nel paese natio e di non saper dove andare, mentre Maria Nicoletta Pomara non voleva ricongiungersi con il marito perché l'incompatibilità caratteriale era tale che avrebbe potuto ammazzarlo. ³² Nessuna delle tre difese venne accolta e le donne furono rilasciate dopo aver subito la «salutare correzione» prevista ³³.

Imbroglione, usuraie e prestatrici su pegno

Maria Giovanna Fenocchio e Angela Maria Corniglia furono catturate per accattonaggio rispettivamente nel 1714 e nel 1742. ³⁴ A un primo sguardo le due donne non sembrarono avere elementi degni di nota: vedove, originarie del dominio, vestite in modo ordinario. Durante la perquisizione in carcere, però, furono trovati alcuni oggetti che destarono i sospetti del Magistrato dei poveri. Angela Maria nascondeva due chiavi tra le pieghe della gonna, mentre Maria Giovanna portava legato in vita un involto contenente «lire 10 soldi 16 distribuita in tot et varis cartis vulgo di moneta minuta et nonnulla crostula panis e due o tre chiavette». ³⁵ Perché quella don-

³¹ Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1152, 28 aprile 1714.

³² *Ibidem*. La donna affermò: «non essendo io d'accordo con mio marito lo voleva ammazzare».

³³ La fonte non specifica la punizione inflitta, ma probabilmente si trattò di fustigazione come prevedeva la normativa.

³⁴ Il processo contro Maria Giovanna Fenocchio è conservato in Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1152, 23 aprile 1714; quello contro Angela Maria Corniglia, *Ibidem*, n. 1153, 2 luglio 1742.

³⁵ Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1152, 23 aprile 1714. Per avere un'idea sul valore di questa cifra basti pensare che negli stessi anni si poteva comprare una pagnotta da mezzo chilo con 4 soldi, mentre i salari giornalieri di un contadino e di un muratore ammontavano rispetti-

na aveva così tanto denaro con sé? E cosa aprivano quelle chiavi? Temendo che potessero essere «vulgo una birba» e avessero «aliqua summa pecuniarum nonostante quotidiano questue» il magistrato decise di far ispezionare le loro abitazioni.³⁶ Gli inventari redatti dall'aiuto cancelliere e dal visitatore confermarono che le due donne erano delle imbroglione e possedevano della biancheria da letto, numerosi vestiti, del vasellame e delle piccole riserve di cibo. Sebbene si trattasse quasi esclusivamente di tessuti vecchi e di scarsa qualità rappresentavano un discreto capitale, perché potevano essere impegnati o rivenduti sul mercato dell'usato.³⁷ In casa di Maria Giovanna, inoltre, venne trovata anche un'ingente somma di denaro, derivante probabilmente dalle elemosine, abilmente occultata nella lana del cuscino e in un involto di stracci.³⁸ Gli averi delle mendicanti vennero consegnati in cancelleria e Maria Giovanna fu condannata a otto anni di carcere, una pena ragguardevole se si considera che le gride del magistrato prevedevano un massimo di dieci anni.

Tale severità era dettata dalla convinzione che tra la popolazione si nascondessero dei «falsi poveri» che vivevano nell'ozio alle spalle della comunità, sottraendo le elemosine a chi era realmente bisognoso.³⁹ Questa convinzione era largamente diffusa nelle società d'antico regime e portò le istituzioni assistenziali ad adottare criteri sempre più selettivi per evitare frodi e malversazioni: se la scarsità di risorse finanziarie obbligava a «scegliere a chi donare», tale decisione non doveva premiare imbroglioni e individui immeritevoli.⁴⁰ Per impedire quest'eventualità il Magistrato dei poveri di Genova ideò un sistema di distribuzioni domenicali di pane e denaro vincolato al rilascio di una polizza.⁴¹ I richiedenti che avessero avuto le caratteristiche

vamente a 20 e 30 soldi, cfr. Giulio Giacchero, *Economia e società del Settecento Genovese*, Genova, Sagep, 1973, pp. 383-388).

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Su questi aspetti si veda: Renata Ago, *Il gusto delle cose. Una storia degli oggetti nella Roma del Seicento*, Roma, Donzelli, 2006.

³⁸ Nella casa della donna trovarono 239 lire 12 soldi: una cifra considerevole se si pensa che l'affitto mensile di un posto letto era pagato dalle mendicanti fra una e due lire al mese, Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1152, 23 aprile 1714.

³⁹ Sulla figura del "falso povero" esiste una vasta storiografia, a titolo esemplificativo si vedano: Bronisław Geremek, *La stirpe di Caino*, Milano, il Saggiatore, 1988; *Il libro dei vagabondi*, a cura di Piero Camporesi, Milano, Garzanti, 2003.

⁴⁰ Alessandro Pastore, *Scegliere a chi donare. La selezione dell'assistenza nell'Italia moderna*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 2004, n. 30, pp. 49-70.

⁴¹ Ferrando, «Dare panem».

previste dai regolamenti avrebbero dovuto presentarsi insieme alla propria famiglia in cancelleria e superare una serie di controlli. Due «visitatori» pagati dal magistrato dovevano verificare le reali condizioni abitative facendo attenzione che i poveri non invitassero amici e parenti per apparire più miserabili durante le ispezioni. Le polizze erano nominali e quasi sempre intestate alle donne della famiglia che dovevano recarsi personalmente nei punti di distribuzione.

Sebbene i regolamenti vietassero esplicitamente l'alienazione di polizze e pane, esisteva un fiorente mercato secondario (e illegale) che consentiva alle donne più povere di accedere al credito per sopravvivere.⁴² Le numerose denunce, gli arresti e gli interrogatori di chi era stata colta a ritirare il pane con una polizza altrui fanno luce su un'economia sommersa gestita esclusivamente da mani femminili. Nel 1759 venne fermata nei pressi della Fabbrica del Pane Teresa Robello nel mentre che «una donna le porgeva del pane e delle polizze».⁴³ Dopo aver tentato invano di giustificarsi dicendo che si trattava di una commissione per alcune vicine, ammise di averle avute da quattro donne del quartiere di Prè in cambio di «pane e denari» che aveva prestato loro.⁴⁴ Per non insospettire il bargello aveva affidato l'incombenza del ritiro a un'emissaria per poi recuperare il frutto della distribuzione nelle vicinanze dove, però, era stata scoperta. Analogamente nel 1762 la «rivendarola» Giovanna Veronesi incaricò una conoscente di mettere a frutto le polizze avute da alcune donne del Molo per una modesta quantità di castagne.⁴⁵

I generi alimentari tuttavia non erano il solo bene ricavabile impegnando le polizze del Magistrato dei poveri. Quando nel 1768 Maddalena Raffetti fu chiamata a testimoniare contro Bianchetta Zerega raccontò che a spingerla a rivolgersi alla donna era stata la necessità di trovare un impiego:

«Ritrovandomi debitrice di mesi sei di piggione e venendo minacciata dal piggionante che se non pagavo di mandarmi fuori di casa fui avvisata da una certa Maria mia vicina che vi era detta Bianchetta che prestava de denari e che faceva lavorare».⁴⁶

42 Sul microcredito a Venezia si veda: Matteo Pompermaier, *L'économie du 'mouchoir': crédit et microcrédit à Venise au XVIIIe siècle*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2022.

43 Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1153, 30 luglio 1759.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*, 3 marzo 1762.

46 *Ibidem*, 25 ottobre 1768.

Recatasi nell'abitazione della donna aveva ricevuto cinque lire in contanti e «sei libre di bombace turchino filato» per confezionare delle calzette, con la promessa di restituire la somma in rate settimanali.⁴⁷ A garanzia del debito, Maddalena aveva consegnato la propria polizza del pane, ma non riuscendo a pagare puntualmente il dovuto era stata costretta a impegnare anche quelle della figlia e di una vicina, arrivando a consegnare alla creditrice persino una gonna. Se in questo caso il confine fra prestito e usura sembra propendere verso quest'ultima, in altri il magistrato dei poveri si trovò davanti a dei piccoli circuiti imprenditoriali. Bernardina Roscelli per esempio raccontò che le sei polizze che aveva con sé le erano state date dalle proprietarie a cui aveva fatto consegnare «a chi dell'Indiana, a chi della tella, a chi fustanio et altra cosa da una certa Signora Teresa che ha bottega da merciaio».⁴⁸ Non è chiaro se i prodotti finiti fossero rivenduti autonomamente dalle tessitrici sul mercato locale o fossero riconsegnati alla merciaia, né quali fossero i margini di guadagno delle fornitrici della materia prima. Quello che è interessante notare, però, è che probabilmente tale meccanismo rappresentava per queste donne l'unica modalità di accesso al mercato del lavoro. Numerosi studi hanno evidenziato come i mercanti preferissero affidare le proprie commesse a conservatori di virtù e ricoveri per mendicanti o in alternativa delocalizzare la propria manodopera nelle campagne.⁴⁹ Le donne di città escluse dal mondo delle arti erano costrette a investire in prima persona nella propria attività, affidandosi a circuiti clandestini per reperire le materie prime e smerciare i prodotti finiti. Nei confronti di queste donne il Magistrato dei poveri era solitamente compassionevole: restituiva le polizze alle legittime proprietarie e multava le artefici del prestito su pegno.

Nonostante le pene pecuniarie fossero consistenti, il traffico di questi documenti non accennava a scomparire. Il valore di scambio delle polizze era tale da spingere alcuni a falsificarle per ottenere

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*, 30 luglio 1759.

49 Sull'impiego femminile nel settore tessile: Anna Bellavitis, *Il lavoro delle donne nelle città dell'Europa moderna*, Roma, Viella, 2016; Ead., *Donne, cittadinanza e corporazioni tra Medioevo ed età moderna: ricerche in corso* in Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani, Anna Scattigno (a cura di), *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Roma, Viella, 2002, pp. 87-104; Carlo Poni, *Tecnologie, organizzazione produttiva e divisione sessuale del lavoro: il caso dei mulini da seta* in Angela Groppi (a cura di), *Il lavoro delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 269-296. Per il caso genovese: Claudio Costantini, Luigi Bulferetti, *Industria e Commercio in Liguria nell'Età del Risorgimento*, Milano, Banca Commerciale Italiana, 1966.

merce e denaro a credito sfruttando a proprio vantaggio l'ignoranza delle donne a capo di questi traffici che, non sapendo leggere e scrivere, non potevano rendersi conto della truffa. Nel momento in cui il documento veniva presentato al punto di ritiro, però, veniva subito palesato l'inganno e messa in moto la macchina della giustizia. Ritrovare il falsario, però, non era sempre semplice poiché nell'illecito potevano essere coinvolte più persone. La polizza falsa consegnata da Maria Campora nel febbraio del 1700 le era stata affidata dalla prestatrice su pegno Anna Maria che l'aveva avuta a sua volta da una certa Lucrezia Botta.⁵⁰ Quest'ultima venne arrestata e condotta nelle carceri dell'Albergo dei poveri, nonostante fosse chiaro che non poteva essere lei l'artefice materiale della contraffazione in quanto analfabeta. Trovandosi in difficoltà economiche, Lucrezia aveva commissionato il falso a Carlo Corsago un operaio tessile già stato arrestato dal Magistrato per lo stesso reato. Questa volta l'istituzione decise di delegare il giudizio alla Rota criminale, trattenendo nelle proprie carceri solo la committente del misfatto.

Il furto e la prostituzione occasionale

Gli studi sulla storia del crimine hanno mostrato come in antico regime la maggior parte degli illeciti femminili fosse legata alla sfera della sessualità fuori dal matrimonio e della prostituzione legale (prostituzione illegale, lenocinio, adulterio) e al tentativo di porre rimedio alle sue conseguenze (aborto, infanticidio).⁵¹ Gli omicidi e i reati violenti erano nella stragrande maggioranza dei casi compiuti da uomini, così come i furti con scasso e il banditismo in cui le donne ebbero talvolta un ruolo sussidiario. Il numero di procedimenti che coinvolsero donne, però, aumenta vistosamente se si considera la sfera della microcriminalità e si prendono in analisi le querele e i casi incompleti.⁵² Come evidenzia lo studio condotto da Cesarina Casanova e Giancarlo Angelozzi sul tribunale bolognese del Torrione, i furti femminili erano quasi esclusivamente «di lieve o lievissima entità».⁵³ Una parte considerevole di questi ultimi, inoltre, era stato

50 Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1152, 8 febbraio 1700.

51 Giancarlo Angelozzi, Cesarina Casanova, *Donne criminali: il genere nella storia della giustizia*, Bologna, Pàtron Editore, 2014, pp. 9-15.

52 *Ibidem*, pp. 59-71; Pieter Spierenburg, *How Violent Were Women? Court Cases in Amsterdam, 1650-1810*, «Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies», 1997, vol. 1, n. 1, pp. 9-28.

53 Angelozzi, Casanova, *Donne criminali*, pp. 89-111.

compresso da serve ai danni dei propri padroni e da operaie tessili che avevano sfruttato l'occasione fornita dal lavoro per sottrarre del filo. I regolamenti e le «istruzioni» redatte dalle istituzioni assistenziali di antico regime rivelano come quest'eventualità fosse ben presente ai governatori, i quali cercavano di prevenire le appropriazioni indebite tramite un sistema piramidale di controllo.⁵⁴

I laboratori femminili dell'Albergo dei poveri di Genova erano coordinati dalla Superiora delle Figlie del Rifugio in Monte Calvario che doveva vigilare sul lavoro delle ricoverate e delle loro maestre di cucito.⁵⁵ In quest'attività era coadiuvata da una vicaria e da una scrivana che teneva nota delle pezze di tessuto prodotte e dei consumi delle materie prime. Grazie ai controlli di quest'ultima, nel settembre del 1714 fu smascherato un commercio illecito di calzette organizzato da quattro giovani operaie, impiegate nel «lavoriero delle tele».⁵⁶ Accortasi della grossa differenza fra il filo prodotto e quello intesuto aveva dato l'allarme e durante la perquisizione dei dormitori era stata ritrovata parte della refurtiva e individuate le responsabili. Le ragazze raccontarono di aver confezionato una decina di paia di calze per rivenderle ai ricoverati che alloggiavano in altri quartieri, sfruttando l'aiuto di una donna più anziana come staffetta. Trattandosi di un circuito interno all'Albergo dei poveri, il Magistrato decise di punire le ree con una «correzione fisica» e di non allontanarle, in modo da non privarle dell'aiuto di cui avevano bisogno.⁵⁷

Questo atteggiamento misericordioso era ovviamente precluso in caso di vendita di cibo e vestiti all'esterno. Nel 1703 Chiara Bianchetta venne incriminata per aver rivenduto diversi beni di proprietà dell'istituzione.⁵⁸ Approfitrando della posizione strategica della propria stanza, posta sopra lo stanzone dove la sera andavano a dormire le mendicanti, aveva stretto amicizia con alcune di queste donne.⁵⁹

54 Nicholas Terpstra, *Working the Cocoon: Gendered Charitable Enclosures and the Silk Industry in Early Modern Europe* in Kim Kippen, Lori Woods, (eds), *Worth and Repute: Valuing Gender in Late Medieval and Early Modern Europe: Essays in Honour of Barbara Todd*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2011, pp. 59-72; Ferrando, *Assistere, correggere, rieducare*.

55 Sull'organizzazione dei lavorieri dell'Albergo dei poveri: Francesca Ferrando, «Acciò la gente stii occupata». *Le manifatture dell'Albergo dei poveri di Genova*, «Storia economica», 23, 2020, n. 1, pp. 41-72.

56 Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1152, 5 settembre 1714.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*, n. 1152, 27 febbraio 1703.

59 Le informazioni sul «dormitorio delle mendicanti» sono molto frammentarie e derivano quasi esclusivamente dalle deposizioni rilasciate in alcuni processi.

In un primo momento si era limitata a vendere loro gli avanzi delle ammalate delle infermerie poi, una volta che il rapporto si era consolidato, aveva dato loro dei lenzuoli e delle camicie da rivendere in città. Per poter incrementare i guadagni aveva iniziato a rubare i panni che stavano nell'«asciugatoio» e aveva stretto un accordo con una delle lavandaie del ricovero. Alcune incomprensioni sulla divisione dei proventi portarono le donne a litigare e a farsi scoprire dal magistrato il quale dopo un periodo di detenzione decise di cacciarle dall'istituto.

Una volta fuori, però, poteva non essere semplice riuscire a trovare un impiego che consentisse loro di sopravvivere e, come ha mostrato Lucia Ferrante, una risorsa poteva consistere nel ricorso alla prostituzione occasionale.⁶⁰ Il Magistrato dei poveri non perseguiva questo tipo di crimine, anche se i quartieri di correzione dell'Albergo dei poveri ospitavano numerose adulate, prostitute e mezzane arrestate dagli Inquisitori di stato.⁶¹ Leggendo le deposizioni rilasciate da alcune mendicanti, però, si ha l'impressione che questa pratica fosse tutt'altro che rara specie nei momenti di difficoltà. Il caso di Caterina Resana, arrestata come questuante nel 1714, risulta particolarmente emblematico.⁶² La donna originaria dell'entroterra chivarese si era recata a Genova in seguito alla morte del marito e aveva trovato un letto presso Giovanni Battista «lo storto». Le sue compagne di stanza alternavano il lavoro di lavandaie con la questua e con altre attività non meglio specificate che svolgevano nei pressi delle muraglie. Secondo il racconto di Caterina, la sera dell'arresto aveva accompagnato una di loro in piazza Cicala, perché doveva parlare con un uomo, ma arrivata sul luogo dell'appuntamento l'aveva vista prendere del denaro da quest'ultimo e le aveva detto di appartarsi

Sappiamo che intorno ai primi decenni del XVIII secolo venne allestito un dormitorio femminile per ospitare donne senza fissa dimora durante la notte. Il locale si trovava a piano strada sotto «il cavallo» dell'Albergo, ossia sotto lo scalone monumentale in facciata. Sui lavori di costruzione dell'edificio si veda: Erik Belgiovine, Antonietta Campanella, *La fabbrica dell'Albergo dei poveri, Genova 1656-1696*, «Atti societati ligure di storia patria», 1983, 23/2, pp. 158-159.

⁶⁰ Ferrante, *La sessualità come risorsa*.

⁶¹ La magistratura degli Inquisitori di stato si occupava del mantenimento dell'ordine pubblico: Diego Pizzorno, *La cura del «servigio pubblico». Gli Inquisitori di Stato a Genova: il percorso ordinario di una magistratura straordinaria*, in Enza Pelleriti (a cura di), *Per una ricognizione degli «stati d'eccezione». Emergenze, ordine pubblico e apparati di polizia in Europa: le esperienze nazionali (secc. XVII-XX)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, pp. 177-188.

⁶² Archivio storico del Comune di Genova, *Albergo dei poveri, Atti criminali*, n. 1152, 24 aprile 1714.

con lui. Il fatto che la donna si dipinga come una vittima delle trame della mezzana potrebbe essere dettato dalla volontà di migliorare la propria posizione agli occhi del giudice. Palesare l'esistenza di un accordo, o peggio di avere richiesto l'aiuto della sensale per trovare un cliente, avrebbe potuto minare la sua credibilità, insinuando il dubbio che si trattasse di esercizio privato della prostituzione, dunque di un secondo reato che si sarebbe aggiunto alla questua⁶³.

Conclusioni

L'analisi degli atti criminali del Magistrato dei poveri consente di far luce su un mondo caratterizzato da povertà e miseria poco indagato dalla ricerca storica.⁶⁴ Per le donne d'antico regime vivere ai margini significava affrontare quotidianamente lo spettro della fame, barcamenandosi fra diversi lavori, impegnando i propri averi e affidandosi alla carità delle istituzioni. Il *limes* fra lecito e illecito era particolarmente permeabile e veniva varcato nei momenti di maggiore difficoltà economica, sfruttando le occasioni e i contatti offerti dalla comunità. Appartenere a quest'ultima significava poter contare sull'aiuto di vicine e parenti che in caso di bisogno rappresentavano una risorsa indispensabile per capire a chi rivolgersi per ottenere piccoli prestiti e lavori su commissione. Questi circuiti di microcredito erano a loro volta gestiti da donne che contro le regole del Magistrato dei poveri accettavano le polizze a garanzia dei debiti, rivendendo il pane nel caso in cui essi non fossero stati colmati. La carità delle istituzioni si trasformava dunque in moneta di scambio, dando la possibilità ad alcune donne particolarmente intraprendenti di consolidare lo smercio accordandosi con merciaie e venditrici di tessuti usati.

Le mendicanti giunte dal Dominio non potendo far affidamento su questo tipo di solidarietà tendevano a ricreare legami simili con le compagne di sventura incontrate in strada e nelle istituzioni di assistenza. Le occasioni che si presentavano loro riguardavano soprattutto la vendita di tessuti rubati e la prostituzione e consenti-

63 Sull'infamia legata alla promiscuità sessuale: Vincenzo Lagioia, Maria Pia Paoli, Rossella Rinaldi (a cura di), *La fama delle donne. Pratiche femminili e società tra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Viella, 2020.

64 Sulle problematiche dell'utilizzo delle deposizioni giudiziarie come fonte storica: Mario Sbriccoli, *Fonti giudiziarie e fonti giuridiche. Riflessioni sulla fase attuale degli studi di storia del crimine e della giustizia criminale*, «Studi storici», 29, 1988, n. 2, pp. 491-501; Edoardo Grendi, *Sulla «storia criminale»: risposta a Mario Sbriccoli*, «Quaderni storici», 1990, vol. 25, n. 73/1, pp. 269-275.

vano di integrare i proventi derivanti dalla questua e dal «canto» in prossimità delle chiese. Grazie alle elemosine, alcune di queste donne riuscivano a mettere da parte cifre tanto considerevoli da essere considerate dal Magistrato dei poveri delle imbroglione degne di castigo. Questa convinzione, però, non era condivisa dagli abitanti dei quartieri più poveri che spesso insorgevano per impedire che le mendicanti fossero arrestate. L'esperienza della vita in strada dunque creava opportunità e legami, incidendo anche sulla sensibilità di chi la occupava.

Abstract: Il saggio esamina il rapporto fra marginalità femminile e microcriminalità nella società di antico regime partendo dal caso studio della Repubblica di Genova. Attraverso l'analisi di un campione di processi tenuti al cospetto del Magistrato dei poveri fra la fine del Seicento e la prima metà del secolo successivo è possibile far emergere le diverse attività intraprese dalle donne sulle strade della capitale. Le storie di mendicanti originarie del Dominio, si intrecciano dunque con quelle di popolane dedite al contrabbando e alla contraffazione delle polizze del pane rilasciate dall'istituzione. L'esercizio della prostituzione, come fonte integrativa dei tenui guadagni derivati dalla questua e da impieghi nel settore tessile, infine, mostra la spiccata permeabilità del limes fra lecito e illecito.

This essay examines the relationship between female marginality and micro-criminality in the society of Early modern age starting from the case study of the Republic of Genoa. Through the analysis of a sample of trials held by the Magistrate of the poor between the end of the seventeenth century and the first half of the following century it is possible to bring out the different activities undertaken by women on the streets of the capital. The stories of beggars originating in the Dominion, are therefore intertwined with those of women engaged in smuggling and counterfeiting bread policies issued by the institution. Prostitution, as a supplementary source of small profits derived from begging and employment in the textile sector, finally, shows the marked permeability of limes the limit between licit and illicit.

Keywords: Repubblica di Genova, microcriminalità, frode, mendicanti, lecito/illecito, prostituzione occasionale; Republic of Genoa, petty crime, fraud, beggars, licit/illicit, casual occasional prostitution.

Biodata: Francesca Ferrando è cultrice della materia presso le Università di Verona e di Genova, è docente a contratto del corso di *Metodologia e teoria della storia* presso l'Università di Genova e lavora come archivista presso l'Archivio di Stato di Alessandria. I suoi interessi di ricerca riguardano la storia dell'assistenza e la storia di genere in età moderna (francescaferando88@hotmail.it).

Francesca Ferrando is Teaching assistant at the Universities of Verona and Genoa. she is a Lecturer in the course of with a temporary contract she teaches *Methodology and Theory of History* at the University of Genoa. She actually works as an archivist at the State Archives of Alexandria. Her research interests include the history of charity and welfare and gender history in the early modern age (francescaferando88@hotmail.it).

NADIA BOZ

Abitare il limes. Le donne ambulanti della Valcellina

Il movimento delle venditrici ambulanti della Valcellina fu una forma peculiare di migrazione temporanea sviluppatasi tra Ottocento e Novecento in una ristretta valle alpina del Friuli situata al confine con il Veneto.

Gli studi sulla mobilità della popolazione in età moderna, a lungo oscurata dalle più significative migrazioni europee e transoceaniche, hanno dimostrato che la società dell'Italia preunitaria era tutt'altro che immobile e statica. Inoltre, gli studiosi sono oggi concordi nel ritenere che la Grande Emigrazione, avviata nel periodo liberale, non abbia sostituito le migrazioni interne, ma anzi si sia innestata in esse e abbia continuato a svilupparsi intessendo una vasta trama di spostamenti incrociati.¹ Nel periodo risorgimentale, città e campagne della penisola erano popolati da villani migranti, i quali svolgevano una moltitudine di professioni legate ciascuna ad uno specifico ambito territoriale di provenienza. Tra queste si annoverava la vasta schiera dei commercianti ambulanti composta preferibilmente da uomini in quanto, in età prestatistica, le donne partecipavano poco all'emigrazione autonoma e le venditrici, in particolare, erano rare.²

1 Piero Bevilacqua, Andreina De Clementi, Emilio Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana*, I, *Partenze*, Roma, Donzelli, 2001; Angiolina Arru, Franco Ramella (a cura di), *L'Italia delle migrazioni interne. Donne, uomini, mobilità in età moderna e contemporanea*, Roma, Donzelli, 2003; Stefano Gallo, *Senza attraversare le frontiere. Le migrazioni interne dall'Unità a oggi*, Bari, Laterza, 2012.

2 Marco Porcella, *Premesse dell'emigrazione di massa in età prestatistica (1800-1850)* in Bevilacqua, De Clementi, Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione*, pp. 17- 44. Nelle Alpi orientali va ricordata la presenza in Carnia, tra Seicento e Ottocento, del movimento dei *cramàrs*, venditori di spezie e di stoffe; si veda *Cramars*.

Analogamente, in Friuli, dove il fenomeno migratorio ebbe un grande rilievo, fino allo scoppio del primo conflitto mondiale il contributo quantitativo delle donne ai flussi migratori e a quelli temporanei in specie fu piuttosto contenuto. Nel periodo giolittiano il modello migratorio più diffuso era maschile e le donne, quando emigravano, di regola seguivano il marito, i familiari e i compaesani per lavorare nello stesso settore degli uomini, eccezion fatta per alcune realtà contraddistinte da specifiche consuetudini migratorie, quale il caso dei comuni della montagna valcellinese.³ Nella fattispecie, in Valcellina, sulla scia di iniziali partenze maschili, prese forma una corrente stagionale dal carattere prettamente femminile: erano le commercianti ambulanti dedite alla vendita di prodotti dell'artigianato locale e di chincaglieria varia, note come "sedonere", "nerte", "canolàre", a seconda del luogo in cui giungevano.⁴ Meritevoli di approfondimento, anche in chiave comparativa, sarebbero le analogie riscontrate con le "cromere" bellunesi dell'altopiano di Lamon.⁵

A partire da una ricerca di microcontesto, il presente saggio prende in esame tale mobilità con l'obiettivo di ripercorrerne le dinamiche e, in particolare, grazie alle testimonianze orali, focalizzare l'analisi su aspetti della mentalità e dei comportamenti assunti dalle donne nell'ambito dell'esperienza migratoria, per entrare nel merito del concetto di "abitare" la strada, ossia il *limes*, qui inteso come il luogo fisico dove le venditrici agivano e vivevano la quotidianità, e come lo spazio figurato dove esse andavano acquisendo una nuova coscienza di sé. Questo approccio di indagine nel campo degli studi dell'emigrazione

Emigrazione, mobilità, mestieri ambulanti della Carnia in età moderna, Atti del Convegno di Studi, Tolmezzo, 8-9-10 novembre 1996, Udine, Accademia Udinese di Scienze, Lettere e Arti, 1997.

3 Javier P. Grossutti, *Friulane all'estero e in patria nel primo Novecento: le donne come protagoniste e garanti dell'esperienza migratoria*, in Stefano Luconi, Mario Varricchio (a cura di), *Lontane da casa. Donne italiane e diaspora globale dall'inizio del Novecento a oggi*, Torino, Accademia University Press – Centro Altreitalie, 2015, pp. 305-332. Sull'emigrazione delle donne in Friuli si segnalano anche Francesco Micelli, *L'emigrazione temporanea friulana e la mobilità femminile tra 1900 e 1915*, «Studi Trentini di Scienze Storiche», 77, 1983, n. 3, pp. 335-342 e Nadia Boz, Javier P. Grossutti, *Protagoniste o comparse? L'emigrazione femminile dal Friuli*, in Ariella Verrocchio, Paola Tessitori (a cura di), *Il lavoro femminile tra vecchie e nuove migrazioni. Il caso del Friuli Venezia Giulia*, Roma, Ediesse, 2009, pp. 25-42.

4 "Sedonera", dal friulano "sedon", cucchiaino; "nerte", dal toponimo "Nert", Erto; "canolàre" dal veneto "canoi", supporti in legno per i ferri da maglia.

5 Stefano Facchin, *A sbolognar la maroca. I cròmer di Lamon, nomadi per mestiere*, in Francesco Padovani (a cura di), *Con la valigia in mano. L'emigrazione nel Feltrino dalla fine dell'Ottocento al 1970*, Feltre, Agorà Libreria Editrice, 2004; Loredana Corrà (a cura di), *Il dialetto di Lamon. Cultura nelle parole*, Comune di Lamon, 2001.

costituisce un punto di osservazione diverso da cui approfondire anche tratti della storia delle donne e dei loro percorsi di emancipazione.

«Costrette a girare per il mondo»

La Valcellina, posta all'estremo lembo nord-occidentale del Friuli, in un settore montano inospitale, ha incontrato nelle sue caratteristiche orografiche, geomorfologiche e strutturali un grande limite all'insediamento umano e allo sviluppo dell'agricoltura, rilevatasi incapace, specialmente dal periodo post-unitario, di garantire la sussistenza ad una popolazione in costante crescita. Di conseguenza, ne risultò favorito l'innescò di un processo migratorio che ebbe notevole rilevanza, anche per le peculiarità che lo legarono all'ambiente. In continuità con i precedenti assetti sociali ed economici e allo scopo di integrare il modesto reddito familiare, fin dal Settecento, si diffuse il commercio ambulante associato principalmente alla vendita di prodotti dell'industria fabbrile di Maniago.⁶ Come in altre realtà alpine, la diffusa cultura della mobilità, intesa come attitudine allo spostamento unita alla capacità di adattarsi alle trasformazioni e alle crisi ricorrenti, permise di cogliere le occasioni offerte dagli sbocchi migratori, dentro e fuori dai confini nazionali.⁷ Il montanaro «abituato alla vita rude e alle lunghe marce», dunque al «nomadismo pastorale», facilmente poté adattarsi al commercio girovago, anche perché «conforme al suo spirito individualistico e indipendente».⁸ Nella fattispecie dei Comuni di Claut, Cimolais ed Erto e Casso la mobilità assunse caratteri propri: si sviluppò in stretta correlazione con l'artigianato domestico del legno, si intrecciò ai movimenti maschili dalle molteplici forme e ritmi e, soprattutto, conobbe un'inusitata caratterizzazione di genere.⁹

6 Nel 1735 padre Osualdo Mazzoli scriveva che gli abitanti di Andreis «vivono nelli restanti nove mesi, andando pel mondo vendendo corone, forche [forbici], coltelli ed altre merci che le vengono fidate da mercanti di città» in Giuseppe Malattia della Vallata, *Villotte friulane moderne (amorose, sociali, storiche, filosofiche e letterarie)*, Comune di Barcis, 1996 (rist. ed. 1923), p. 155.

7 Dionigi Albera, Paola Corti (a cura di), *La montagna mediterranea: una fabbrica d'uomini? Mobilità e migrazioni in una prospettiva comparata (secoli XV-XX)*, Cavallermaggiore, Gribaudo, 2000, p. 12.

8 Giorgio Valussi, *L'emigrazione in Valcellina (Friuli)*, «Rivista Geografica Italiana», 68, 1961, n. 4, p. 313.

9 La valle contava insediamenti accentrati in tre ampie conche, collegati da un'unica via di raccordo con la pianura: allora come oggi, nella bassa valle sorgevano gli abitati di Barcis e di Andreis, nell'alta valle quelli di Claut e Cimolais e, infine, nella valle del Vajont, si ergevano Erto e Casso.

Le prime attestazioni circa movimenti interni legati allo scambio di utensili in legno risalgono alle inchieste promosse dalla Francia napoleonica. Dalla Statistica del Cantone di Maniago del 1807 risulta che nel Comune di Claut gli uomini:

Nella [in]vernale stagione sino alla primavera vanno girando con della robba di legno per il stato d'Italia ritornando a casa verso il mese di giugno. [...] Nell'emigrazione s'impiegano nella vendita dei loro generi di legno, e qualche picciola chincaglia per farsi qualche provento onde sostentar le loro creature onde dalla fame non periscano.¹⁰

Le donne ancora non emigrano: in estate svolgono i consueti «giornalieri lavori delle terre, e del fieno portandolo tutto sulla testa per lungo tratto», mentre «in tempo d'inverno si esercitano a filare la stoppa per coprirsi miseramente».¹¹

Ai primi dell'Ottocento si registrava una corrente migratoria nella quale gli uomini figuravano come apripista di percorsi di vendita battuti dalle donne pochi decenni più tardi. In quegli anni, le donne, membri della famiglia allargata, avevano il loro perno nella casa e nella piccola proprietà e costituivano ancora un'importante risorsa di forza lavoro al paese: educate alla fatica che la loro valle richiedeva, si dedicavano, con la stessa tenacia, tanto alla gestione domestica e all'accudimento, quanto alle opere agricole e ai lavori più gravosi di trasporto a spalla e di traino che svolgevano come giornaliera nelle vicinanze, assentandosi da casa anche per più giorni. Proprio siffatta instancabile laboriosità valse alle donne l'ingrato paragone con l'animale da soma diffuso nell'Ottocento in tutto l'arco alpino.¹²

Dopo l'Unità, in concomitanza con una significativa intensificazione delle produzioni artigianali del legno,¹³ le donne fecero il proprio ingresso negli spostamenti. Il Registro dei passaporti per l'interno del Comune di Claut relativo all'anno 1867, in un cam-

10 Dino Barattin (a cura di), *1807 Statistica del Cantone di Maniago*, Comune di Maniago, 2000, p. 149. Pressoché sovrapponibili sono le relazioni relative ai Comuni di Erto e Casso e di Cimolais.

11 *Ibidem*.

12 Si vedano, per esempio, Raul Merzario, *Bestie a due gambe. Le donne nelle valli insubriche*, «L'Alpe», 4, 2001, pp. 20-23 e il capitolo *Una donna da soma* in Casimira Grandi, *Donne fuori posto. L'emigrazione femminile rurale dell'Italia postunitaria*, Roma, Carocci, 2007, pp. 147-155.

13 Inchiesta effettuata dal Ministero dell'Agricoltura del 1882 in Istituto Nazionale di Economia Agraria (I.N.E.A.), *Lo spopolamento montano*, Roma, 1938, p. 498.

pione di 39 permessi di libera circolazione nel territorio del Regno, mette in luce una presenza femminile non trascurabile: 13 licenze sono rilasciate a «venditrici di oggetti di legno» o «di poco valore», accanto a «venditori di manifatture in lana e cotone». ¹⁴ Si trattava di ragazze o donne i cui limiti d'età oscillavano tra i 27 e i 45 anni, con una punta di 17 e una di 64 anni; 6 sono dichiarate sposate e 1 vedova; a differenza degli uomini, risultano tutte «illetterate». Da un ulteriore esame di queste licenze emerge come, fin dall'origine del flusso, la condizione di madre non abbia mai costituito un ostacolo alla partenza: Martini Elisabetta maritata Borsatti di 45 anni esercitava «in unione alla figlia Angela di anni 10», mentre Di Giacinti Catterina vedova Davide, di anni 55, figurava «in unione alla propria figlia Luigia».

Solo pochi anni più tardi, per la Valcellina, la corrente appariva già ben delineata e dal carattere marcatamente femminile. Secondo lo studio di Giovanni Cosattini sull'emigrazione temporanea in Friuli, agli inizi del secolo, la percentuale degli emigranti friulani che praticava professioni secondarie, quali «esercenti mestieri girovaghi», corrispondeva all'1,26 % dei migranti, per un totale di 477 unità, 399 uomini e 78 donne, ed era costituita per lo più da venditori ambulanti maniaghesi, intenti a commerciare i prodotti della Società cooperativa delle Industrie fabbrili di Maniago, e dalle venditrici valcellinesi, sulla condizione delle quali lo studioso si sofferma:

Da Claut, da Cimolais emigrano le povere venditrici di oggetti di legno di uso domestico, che vediamo in tutti i mercati e ovunque si incontrano riunite in gruppi di due o tre, coi loro bimbi sul carro e nelle gerle, trascinare il carico della loro povera mercanzia come bestie da soma. I loro uomini l'estate emigrano, l'inverno confezionano nelle stalle il materiale che viene smerciato in questa forma. ¹⁵

Nel 1909, anche l'Ispettore dell'Ufficio Provinciale del lavoro di Udine rilevava che le friulane emigrate occupavano l'11% del totale degli emigranti stagionali, ma nel Distretto di Maniago, Circondario di Pordenone, l'emigrazione delle donne raggiungeva le cifre più

¹⁴ Archivio Comunale di Claut (archivio non riordinato), *Registro di emigrazione*.

¹⁵ Giovanni Cosattini, *L'emigrazione temporanea del Friuli*, Roma, Tipografia Nazionale di G. Bertero, 1903, (ristampa anastatica Trieste-Udine, Regione Autonoma del F.V.G., 1983), pp. 67-68.

elevate, toccando il 15,32%¹⁶ e nel caso di Erto e Casso la loro incidenza raggiungeva il 60%.¹⁷

Le partenze delle donne, inizialmente estemporanee, con il trascorrere del tempo divennero regolari e consolidate. Si trattava di un flusso temporaneo che seguiva il respiro stagionale dei lavori agricoli e conviveva con la mobilità degli uomini, che da inizio secolo andava affermandosi sotto l'influsso della richiesta di manodopera nel settore edile di molti paesi europei.

Nel 1927, il Sindaco del Comune di Erto e Casso si rivolgeva al Prefetto di Udine per chiedere una diminuzione della cauzione, troppo elevata, da versare per l'esercizio dell'attività del commercio ambulante e osservava:

[gli abitanti] con una gerla contenente molte volte non più di cento lire di merce intraprendono lunghi viaggi, qualche volta sino a Napoli, più spesso sulla riviera del Mediterraneo o nell'Alto Adige per guadagnare attraverso stenti, fatiche, privazioni di ogni genere, vivendo molte volte della bontà altrui, dormendo sui fienili, poche decine di lire con le quali comperare l'elemento primo di vita, la polenta con la quale molte volte scambiano le loro merci.¹⁸

Negli anni Venti e Trenta in Friuli si cominciò a rilevare in maniera massiccia il ruolo delle donne come protagoniste del processo migratorio, come soggetti che emigrano, che si spostano, che diventano componenti significative dei flussi. Parimenti, l'esodo delle ambulanti andava ampliando il raggio d'azione, sviluppandosi secondo percorsi tracciati, sia all'interno dei confini nazionali e del Regno, sia all'estero. In un elenco dei passaporti per l'estero rilasciati dal Comune di Erto e Casso tra il 1919 e il 1921 su un totale di 36 nominativi, 8 si riferiscono a donne, di cui: 6 per «girovaga» in Svizzera e Stati d'Europa, 1 per la sola Svizzera, 1 per «ricamatrice» in America del Nord.¹⁹ Nel 1923 il Sindaco di Erto e Casso scriveva al Console di Francia che: «Tre ragazze [...] di età maggiore, di profes-

16 Ufficio Provinciale del Lavoro di Udine, *Inchiesta sulle condizioni di lavoro dei salariati e dei coloni nella provincia di Udine*, Udine, Tipografia Giuseppe Seitz, 1911, p. 4 (estratto dal *Bollettino dell'Associazione Agraria Friulana*, 1911).

17 Picotti Guido, *Le donne e i fanciulli nell'emigrazione d'oltre il Tagliamento*, «La Patria del Friuli», 14 settembre 1909, p. 1. La borgata di Erto si distinguerà per l'alta rilevanza del fenomeno fino alla tragedia del Vajont del 9 ottobre 1963.

18 Archivio Comunale di Erto e Casso (archivio non riordinato), *Licenze Commercio*, faldone 136, 1/2.

19 *Ibidem*, faldone 134.

sione merciaie ambulanti, desiderano di recarsi in Francia per esercitare la suddetta loro professione».²⁰ La partecipazione delle donne ai flussi rimaneva elevata negli anni successivi. In un elenco generale dei rivenditori ambulanti domiciliati nel Comune e relativo all'anno 1930, su 605 nominativi le donne sono 348;²¹ nel 1934 esse sono 148 su 334.²² Nel 1941, nell'elenco dei venditori residenti inviato all'Ente Provinciale Fascista di Assistenza per i Venditori Ambulanti e i Giornalai si contano 104 donne su un totale di 161 nominativi e nell'anno 1943 se ne contano 115 su 202.²³

Secondo i dati ufficiali riportati da Onorato Lorenzon e Piero Mattioni, l'apice «delle friulane fuori del Friuli» si raggiunse nel 1931 con 26.322 unità (in realtà l'anno coincide con il censimento, che «conta» il numero di friulane/i all'estero partite/i nel decennio precedente), quando la maggioranza delle donne era «a servizio».²⁴ Pertanto, la scelta delle venditrici dell'alta valle di mantenere la tradizione del commercio, scartando l'opportunità, colta altrove, di inserirsi nel campo dei servizi domestici, sottolinea la portata culturale dell'evento che non sfuggiva neppure alle autorità locali: il Sindaco di Erto, nel 1930, rimarcava che la popolazione «per antica consuetudine, tramandata di generazione in generazione cerca nell'esercizio del commercio giovogno l'ausilio economico negato dalla terra natale».²⁵

La situazione descritta per Erto e Casso è estensibile ai borghi vicini di Cimolais e di Claut dove la partecipazione delle donne alla mobilità seguì, grossomodo, la stessa evoluzione e i medesimi ritmi. Erto si diversificava per la più vasta gamma di articoli e per una più massiccia presenza di uomini.

A Cimolais i registri degli elenchi delle licenze rilasciate dal Comune per «vendita ambulante di pantofole e oggetti in legno», relativi agli anni compresi tra il 1930 e il 1951, mettono in evidenza un progressivo irrobustimento della corrente in uscita caratterizzata da un'incidenza femminile stabile attorno all'80%.²⁶ Nel 1930 le licen-

20 *Ibidem.*

21 *Ibidem*, *Licenze Commercio*, faldone 137, 2/2.

22 *Ibidem*, *Licenze Commercio*, faldone 136, 1/2.

23 *Ibidem*, *Licenze Commercio*, faldone 136, 1/2.

24 Onorato Lorenzon, Piero Mattioni, *L'emigrazione in Friuli*, Udine, Amministrazione provinciale di Udine, 1962, pp. 62-63.

25 Archivio Comunale di Erto e Casso, *Licenze Commercio*, faldone 136, 1/2, Relazione per la richiesta di contributo per girovaghi alla Confederazione Nazionale Sindacati Fascisti del Commercio di Udine.

26 Archivio Comunale di Cimolais (archivio non riordinato), faldone *Commercio fisso ed ambulante dal 1935 al 1955*.

ze rilasciate erano 33, di cui 26 intestate a donne. Nel 1936 il totale contava 67 rilasci, di cui 54 a donne; nel 1937 esse erano 60 su un totale di 76 e nel 1938 erano 85 su 102; nel 1939 salivano a 108 su 128 licenze e nel 1940 a 108 su 131. Dopo il conflitto il numero di donne coinvolte nel movimento aumentò con l'espandersi del flusso: nel 1946 su un totale di 153 licenze, 114 furono rinnovate a donne e nel 1950 la componente femminile contava 145 unità su 181 rilasci. Infine, nel 1951 i venditori del Comune erano 184, di cui 149 donne. L'analisi dei dati relativi a quest'ultima annata mette in luce che 39 venditrici ambulanti erano nubili e 10 erano vedove; un terzo aveva un'età compresa tra i 20 e i 30 anni, un terzo tra i 31 e i 50 anni, poche superavano i 60 anni e solo 2 avevano meno di 20 anni. All'apice della sua parabola, il flusso stagionale delle ambulanti era dunque composto da una maggioranza di giovani donne sposate.

Nel Comune di Claut, nel registro dell'emigrazione per gli anni 1930-1933, accanto alle «casalinghe» compaiono donne che in qualità di «merciaie» e «rivenditrici ambulanti» si trasferiscono stabilmente in altro luogo entro i confini nazionali.²⁷ Tra il 1934 e il 1952 risultano decine di licenze rinnovate annualmente a «venditrici di manufatti in legno e pantofole con carretto a mano e cesta» e dall'analisi della composizione per sesso emerge una componente femminile prevalente, corrispondente al 70% circa dei rilasci.²⁸

Nel complesso, i dati esaminati, riferibili alle tre comunità, indicano che il commercio ambulante continuò a contare al suo interno una presenza maschile costante, seppur irrilevante, pertanto c'è da ritenere che il mestiere non assumesse un valore gerarchicamente inferiore.

Nel secondo dopoguerra, la necessità di ricostruzione e il depauperamento socio-economico riaccessero le partenze: «era tanta miseria specialmente nei paesi di montagna. Nelle famiglie erano numerosi e noi eravamo costrette a girare per il mondo».²⁹ Allo stesso modo, il Sindaco di Cimolais univa all'elenco dei venditori ambulanti del 1947, richiesto dalla Camera di Commercio Industria e Agricoltura di Udine, una missiva nella quale affermava che la scarsità delle risorse e l'assenza di lavoro faceva sì che l'emigrazione si imponesse «ancora come necessaria», ma l'indigenza era tale che, a causa di «miserabilità», molti ambulanti erano esentati dal paga-

27 Archivio Comunale di Claut, *Registro di emigrazione*.

28 Archivio Comunale di Claut, *Registro licenze di commercio*.

29 Testimonianza scritta risalente al 1984 di Gisella Colman (Claut, 1916-1988; licenza elementare), in archivio privato di Bianca Borsatti di Claut.

mento della cauzione d'esercizio; il commercio era «in maggioranza svolto da donne» perché «buona parte degli uomini del Comune sono disoccupati». ³⁰ Da questo momento, anche l'industrializzazione in Europa e nella penisola e lo sviluppo dei mezzi di comunicazione, primo fra tutti il treno, influirono sulla mobilità: ³¹ la componente maschile dei flussi iniziò ad avviare, nei centri urbani del Friuli e dell'Italia, esercizi commerciali stabili presso i quali certe ambulanti si rifornivano, alcune di esse iniziarono ad affittare piccoli spazi adibiti a deposito, una esigua percentuale emigrò definitivamente. Nella vallata, le partenze stagionali perdurarono, in scala ridotta, fino a spegnersi completamente negli anni Settanta del Novecento.

«Di paese in paese, di casa in casa, questa era la nostra vita»

Le venditrici, per strada, conducevano una vita di ordinaria povertà e strenua fatica:

Ero una ragazza di 14 anni e avevo finito la scuola elementare. Accanto a mia mamma, con un carretto carico di merce di legno, si partiva da Claut alle cinque della mattina. Le strade erano piene di sassi, le ruote erano pesanti e le lame con cui erano ferrate le tengo per ricordo nella mia soffitta. Camminavamo per cinque o sei giorni attraversando Aviano, Sacile, Conegliano, Treviso, Mestre, Marghera, Mirano, Ponte di Brenta per arrivare a Padova che era la nostra tappa. ³²

La merce comunemente venduta consisteva in utensili di legno lavorato greggio o lucido di uso domestico (cucchiai, spine per botti, arcolai, ma anche porta abiti, battipanni ecc.), articoli di merceria e oggetti di chincaglieria, cui si aggiunsero, in un secondo momento, le pantofole in stoffa cucite con lo spago confezionate dalle donne, denominate *scarpets* in lingua friulana. Davanti a un misero carro –la mercanzia stipata in pesanti sacchi– o sotto il peso della sola gerla

30 Archivio Comunale di Cimolais, faldone *Commercio fisso ed ambulante dal 1935 al 1955*.

31 Gallo, *Senza attraversare le frontiere*, p.12.

32 Testimonianza scritta risalente al 1984 di Gisella Colman (Claut, 1916-1988; licenza elementare), in archivio privato di Bianca Borsatti di Claut. Le testimonianze che si presentano in parte sono desunte da ricerca etnografica svolta da Nadia Boz a più riprese dagli anni Duemila ad oggi, in parte sono tratte dall'esigua bibliografia disponibile sul tema: Teresa Borsatti, Tullio Trevisan (a cura di), *Valcellina. Percorsi di memoria*, Pordenone, Geap, 2001; Anna Leo, *Le ultime sedonere della Valcellina*, Trieste, Regione Autonoma FVG, 1994.

ricolma, le trafficanti lasciavano il paese in marzo e vi ritornavano in giugno; ripartivano «dopo la Madonna di settembre» per tornare «ai Morti» oppure a dicembre, poiché il rientro avveniva all'esaurimento della merce. Le venditrici giravano aggregate in gruppi fissi di tre o quattro e ciascuna «squadra» sceglieva una zona, che, il più delle volte, era l'eredità di una tradizione familiare: uno spazio già battuto in precedenza dalle donne della famiglia. Quindi le venditrici si spostavano seguendo una rete di percorsi di vendita che interessavano l'Italia, dall'Adriatico al Tirreno, e le aree limitrofe, coprendo distanze, come si è visto, davvero ragguardevoli.

Non tutte le venditrici rinunciavano alla sedentarietà in modo definitivo. Infatti «andare per il mondo» era il mezzo per raggiungere il traguardo del matrimonio che, assieme alla maternità, coronava il progetto di vita delle giovani valligiane. In seguito, per molte diventava la condanna ineluttabile di una vita intera, per altre rimaneva un'esperienza circoscritta nel tempo: «Cinque anni ho girato, per farmi il corredo, andavo a Pola. Mia mamma pure, ma poi ha preso in gestione il mulino e ha smesso».³³

Gli stenti e le fatiche, alle quali mai in vita loro avevano saputo sottrarsi, non erano affrontati senza riconoscerne la gravità:

Il carretto era pesante, con due forti corde ci si metteva una in mezzo alle stanghe e l'altra da una parte. Tira che ti tira e cammina che ti cammina si metteva cinque giorni interi per arrivare ai nostri giri, 40 chilometri al giorno. Ogni tanto ci si dava il cambio. Fame e sete non ce ne mancava mai. Finalmente si arrivava.³⁴

Una volta raggiunta la destinazione: «Si cominciava a girare di paese in paese, di casa in casa, questa era la nostra vita».³⁵ Era un'esistenza condotta al limite della stessa sopravvivenza, nondimeno, per loro, girare significava dare un senso al vivere e al trascorrere del tempo, malgrado gli sforzi prolungati, la sottoalimentazione e le privazioni. Le varie tappe si snodavano anche in funzione delle condizioni meteorologiche: «Ricordo bene quando le Nerte si fermavano nella stalla di mio nonno [che] chiedeva dove avevano intenzione d'andare e [loro] rispondevano “Varie città e se il tempo ci aiuta

33 Intervista di Nadia Boz a Luigia Protti (nata a Cimolais nel 1925; licenza elementare); 18 giugno 2022.

34 Testimonianza scritta risalente al 1984 di Gisella Colman (Claut, 1916-1988; licenza elementare), in archivio privato di Bianca Borsatti di Claut.

35 Testimonianza scritta risalente al 1984 di Gisella Colman (Claut, 1916-1988; licenza elementare), in archivio privato di Bianca Borsatti di Claut.

anche fino a Milan?».³⁶ Luigia Fornezzo il 4 marzo del 1928 scriveva da Trieste: «Ti fo noto che qui abbiamo un brutto tempo, pioggia e freddo. E così col nostro mestiere non si fa niente».³⁷ La sera chiedevano ospitalità e trascorrevano la notte in promiscuità con gli animali, con le donne del gruppo, con altre compaesane venditrici ospiti presso le medesime famiglie, alle quali, in cambio, non di rado offrivano aiuto nei lavori agricoli: «Si arrivava alla sera nelle case ma per noi era la stalla che ci riceveva. Si dormiva sul fieno, all'aria pura e qualche volta ci portavano nella stalla una misera cena, grazie al Signore. Ma tantissime volte si dormiva senza cena».³⁸

Infine, appaiono significativi alcuni elementi del quotidiano delle ambulanti, per esempio l'uso di un gergo specifico, le filastrocche atte ad avvicinare i clienti, le canzoni intonate in marcia, come espressione di una cultura di mestiere sviluppata nel corso di decenni di partenze.³⁹

Nelle aree di partenza, l'uscita da casa delle donne non sgretolò l'istituto familiare, che era il nucleo alla base della comunità, ma impose, nella maggioranza dei casi, una temporanea riorganizzazione dei ruoli gerarchici interna alla famiglia: gli uomini sostituivano le donne assenti e, assieme alla rete parentale, si facevano carico di accudire la prole. Come si è visto, quando ciò non era possibile, anziché rinunciare alla partenza, le madri portavano con sé i figli. Del resto, neppure la gravidanza costituiva una minaccia per le ambulanti, molte delle quali partorivano lungo il cammino. Maria Filippin di Erto (nata nel 1898), ripercorrendo le tappe della propria vita, ricordava: «Io sono nata a Rivarolo Ligure, perché mia mama la girava da quelle parti» e precisava «sono nata in una stalla come Gesù Cristo a Betlemme in una mangiatoia. L'è stata do tre giorni sulla paia [paglia] e dopo mi ha messo dentro in ta la [nella] gerla e con la roba davanti andava a girar».⁴⁰ I fanciulli, sottratti all'istruzione dall'emigrazione, per strada imparavano a rendersi utili fin da piccolissimi, soprattutto chiedendo la carità, poiché il guadagno delle vendite, nonostante costituisse la principale entrata economica della famiglia, era comunque miserevole.

36 Lettera personale inviata da Rosa Zilli (nata nel 1915 a Polpet, Belluno) nel 1991, in archivio privato di Bianca Borsatti di Claut.

37 Lettera personale in archivio privato di Bianca Borsatti di Claut.

38 Testimonianza scritta risalente al 1984 di Gisella Colman (Claut, 1916-1988; licenza elementare), in archivio privato di Bianca Borsatti di Claut.

39 Per esempio: «Ciolevi alc, femina, ciassa e fus, spinei col bus» [Comprate qualcosa, signora, mestolo e un fuso, spine col buco].

40 Leo, *Le ultime sedonere*, p. 94.

L'analisi dell'intenzione alla partenza porta a considerare che le ambulanti non operavano una fuga definitiva, anzi avevano come scopo il ritorno: «Si vendeva di tutto. Ti davano soldi oppure ti davano roba. Si ricaricava il carro e si veniva su cariche come i muli su per il Fadalto. Non si arrivava più».⁴¹

In emigrazione si perpetuava il modello di lavoratrice portato dal paese, una continuità che aveva antiche radici e che non a caso aveva condotto le friulane a lavorare nelle fornaci come portatrici di mattoni e manovali nell'edilizia.⁴² Il commercio ambulante, a differenza di altre esperienze migratorie, per esempio quella delle domestiche o delle emigranti permanenti, si fondava in gran parte sulla prestanza fisica e imponeva condizioni del tutto coerenti con la vita svolta in paese, se non peggiori. Inoltre era un elemento in linea con lo stato precedente perché garantiva un certo margine di libertà e di autonomia già sperimentato nelle forme di occupazione svolte regolarmente fuori casa.⁴³ Tali fattori di continuità, nelle società di partenza, allontanavano i giudizi sulla moralità delle ambulanti. Infatti, la mobilità reiterata da generazioni era diventata per le donne un fatto naturale, così come lo era per tutti i membri della comunità; era un fenomeno approvato e socialmente condiviso. Contrariamente, l'ampiezza e la novità dell'evento migratorio tra Otto e Novecento provocarono inquietudine e preoccupazione negli ambienti ecclesiastici e in alcuni settori sociali per il "grave danno alla moralità" e per l'instabilità che la permanenza fuori casa delle donne creava nelle famiglie e nelle comunità.

«Si accostano ai SS. Sacramenti nei santuarî che spesso visitano»

L'emigrazione, tanto di uomini quanto di donne, era considerata una forma di disordine sociale guardata con riprovazione in quanto causa di decadenza dei costumi, ubriachezza, bestemmia e indifferenza religiosa. Per esempio, la relazione compilata per la visita pastorale della parrocchia valcellinese di Barcis del 1898 riporta:

Lo stato morale della parrocchia non è punto soddisfacente, essendo che molti sono i fedeli che trascurano i sacramenti nelle feste

41 Intervista di Nadia Boz a Domenica Filippin (1941-2015) di Erto; 17 febbraio 2007.

42 Grandi, *Donne fuori posto*, p. 152.

43 Joan Wallach Scott, *La donna lavoratrice nel XIX secolo*, in Georges Duby, Michelle Perrot, *Storia delle donne. L'Ottocento*, Bari, Laterza, 2002, pp. 355-385.

Pasquali. La causa principale di tanto male è l'emigrazione. I parrochiani girando in Europa e per le Americhe raccolgono ciò che di pessimo imparano, disseminandolo quindi nel proprio paese con danno immenso ed incalcolabile alle povere anime.⁴⁴

I toni allarmistici della sfera ecclesiastica si univano alle parole di una mistificante pubblicistica del periodo che ravvisava nella mobilità delle donne «il lato più purulento della piaga».⁴⁵ Infatti, ai primi del Novecento e nei decenni successivi, una donna per strada era ancora una donna «fuori posto», rispetto allo spazio ritenuto più consono della sfera domestica.⁴⁶ I membri del clero, tutori della pubblica morale, esprimevano il proprio biasimo nelle relazioni sulle comunità montane, come il parroco di Erto nel 1905:

In parrocchia non esistono unioni illegittime, però, causa l'emigrazione sempre crescente della donna la corruzione è grande e minacciosa. [...] La frequenza alla dottrina cristiana è assai scarsa, e ciò per la noncuranza dei genitori e per la continua emigrazione anche dei fanciulli.⁴⁷

E concludeva: «Lo stato morale di questa parrocchia lascia molto a desiderare. Ne è causa continua l'emigrazione specialmente della donna».⁴⁸

D'altra parte, l'«amoralità dei fragili», l'atteggiamento asociale o immorale rispetto ai tradizionali schemi di comportamento in cui cadevano alcuni migranti a causa dello spaesamento, erano eccezioni per una tipologia migratoria, individuale e a breve-medio termine, che per la brevità dell'assenza non consentiva uno sradicamento dal luogo di origine.⁴⁹ Nella vicina parrocchia di Claut, nel corso della Grande Guerra, la descrizione del sacerdote apriva una fine-

44 Archivio Storico Diocesano di Pordenone, *Archivio della Cancelleria, Visite pastorali, Francesco Isola*, busta 29, 1898, *Parrocchia di Barcis*.

45 Pasquale Villari, *L'emigrazione delle donne*, in «Giornale di Udine», 9 febbraio 1907, p. 1.

46 Sul concetto di «fuori posto» si veda Grandi, *Donne fuori posto*; sulla condizione della donna in epoca fascista, Victoria de Grazia, *Il patriarcato fascista: come Mussolini governò le donne italiane (1922-1940)*, in Georges Duby, Michelle Perrot, *Storia delle donne. Il Novecento*, Bari, Laterza, 1992, pp. 141-175.

47 Archivio Storico Diocesano di Pordenone, *Archivio della Cancelleria, Visite pastorali, Francesco Isola*, busta 30, 1905, *Parrocchia di Erto*.

48 Archivio Storico Diocesano di Pordenone, *Archivio della Cancelleria, Visite pastorali, Francesco Isola*, busta 30, 1905, *Parrocchia di Erto*.

49 Grandi, *Donne fuori posto*, p. 57.

stra sulla realtà, ponendo in evidenza come le donne si avvicinasero alle pratiche collettive durante le tappe dei loro tragitti:

Il precetto pasquale è purtroppo trascurato moltissimo fra gli uomini dei quali appena una cinquantina si accostarono ai SS. Sacramenti e si calcola che almeno una metà delle donne, in causa parte (forte) dell'emigrazione interna per la vendita di oggetti in legno, tralasciò la comunione pasquale. Parecchie però si accostano ai SS. Sacramenti nei santuari che spesso visitano di passaggio.⁵⁰

L'essere per strada non scalfiva la solida morale sostenuta dal culto religioso vissuto intimamente come irrinunciabile. La chiesa sulla via era il baluardo dell'integrità: «durante i nostri giri, quando entravamo in un paese, per prima cosa andavamo in chiesa» e «nei paesi la chiesa era il punto di ritrovo del gruppo» e ancora «la domenica andavamo sempre a Messa», la sera «recitavamo sempre il Rosario nella stalla o nella casa degli ospiti». Alcune donne regalavano alle clienti santini religiosi raccolti nei santuari visitati. Pare dunque radicata l'esigenza di salvaguardare le pratiche della tradizione: «La me gabatezà [mi ha battezzata] una levatrice genovese».⁵¹ L'assenza non estraniava le donne dalla propria terra: pur lontane, continuavano ad agire entro lo schema di valori acquisiti, legate alla famiglia e all'area di partenza. L'assenza di matrimoni misti ne è ulteriore conferma. Conclusioni cui giunsero anche studiosi coevi come Novella Cantarutti, la quale, nel suo lavoro sul rapporto tra emigrazione e tradizione a Erto, chiudeva osservando che i luoghi dove le donne emigravano, i tempi di assenza dal paese, la gente incontrata sembravano aver esercitato sul carattere, sul costume e sui codici di comportamento, un'influenza relativa.⁵²

Del resto, era un ripetersi di partenze verso territori noti, lungo percorsi prefissati, e di relazioni che si rinnovavano annualmente: stesso gruppo, stessa clientela che attendeva la venditrice affezionata e la chiamava per nome; persino gli stavoli dove dormivano erano “case lontane da casa”, di cui le testimoni ricordano ancora gli indirizzi. Dunque, il viaggio, lungi dall'essere un evento improvvisato e avventuroso, era ben programmato e accolto come sicuro. Lo era a

50 Archivio Storico Diocesano di Pordenone, *Archivio della Cancelleria, Visite pastorali*, Francesco Isola, busta 31, 1917, *Parrocchia di Claut*.

51 Leo, *Le ultime sedonere*, p. 94.

52 Novella Cantarutti, *Emigrazione femminile e cultura tradizionale a Erto*, Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Udine, 76, 1983, p. 206.

tal punto da incidere sulla percezione delle distanze, per loro sempre insignificanti: «Se chiedevi a una Ertana: “Tu da che parte giri?” lei ti rispondeva: “O cà par Genoa” come se Genova fosse la strada dell’orto».⁵³

Se da un lato, nei vasti itinerari, le girovaghe erano riconosciute, accettate e periodicamente attese, è pur vero che fuori dai monti esse vivevano ai margini delle strade e della società: «Il carretto era pesante, c’erano le salite, talvolta la fatica e il sole cocente ci costringevano a fermarci e a riposare: accostavamo il carretto, ci mettevamo sotto una pianta e, a volte, ci si addormentava» oppure «capitava che nei palazzi fossimo fermate in portineria perché erano ambienti di lusso in cui non si doveva disturbare».⁵⁴

La condizione di miserabilità in cui versavano, al limite dell’indigenza e dell’acconteraggio, comportava il rischio che fossero confuse con altri villani migranti, magari appartenenti alle vituperate categorie degli «oziosi, vagabondi, acconteri, bianchi, pitocchi, mendicanti validi e birbanti»,⁵⁵ oppure, come testimonia un’informatrice, accadeva: «Una volta abbiamo incontrato gli zingari che ci hanno chiesto se avevamo visto uno dei loro. Ci avevano prese per zingare».⁵⁶ Sorvegliare sui forestieri era invece compito della polizia. E poiché i controlli erano frequenti, specie nei periodi di conflitto e nei luoghi di instabilità politica, le ambulanti custodivano con cura passaporti e documenti: «Una volta a Buje [Istria] una delle mie compagne aveva smarrito i documenti, perciò siamo state portate al comando di polizia e interrogate».⁵⁷

Le venditrici erano al centro dell’esperienza che stavano vivendo: sole, lontane ed esposte, facevano fronte a tutto contando esclusivamente sulle proprie forze; di conseguenza le partenze dagli appartati borghi costituirono per loro importanti occasioni di libertà.⁵⁸ Innanzitutto, la lontananza da casa attenuava la sottomissione all’uomo e l’oppressione della gerarchia parentale femminile, poi rafforzava la coscienza di genere attraverso relazioni instaurate

53 Borsatti, Trevisan, *Valcellina*, p. 164.

54 Intervista di Nadia Boz a Luigia Protti (nata a Cimolais nel 1925; licenza elementare); 18 giugno 2022.

55 Porcella, *Premesse dell’emigrazione*, p. 28.

56 Intervista di Nadia Boz a Luigia Protti (nata a Cimolais nel 1925; licenza elementare); 18 giugno 2022.

57 Intervista di Nadia Boz a Luigia Protti (nata a Cimolais nel 1925; licenza elementare); 18 giugno 2022.

58 Michelle Perrot, *Uscire*, in Duby, Perrot (Dir.), *Storia delle donne. L’Ottocento*, pp. 446-482.

quasi esclusivamente tra donne. Inoltre, seppur in misura minore rispetto ad altre esperienze migratorie, anche le ambulanti furono mediatrici culturali delle mode, dei consumi e delle pratiche urbane. Si ricorda, a titolo di esempio, l'acquisto del primo paio di scarpe sulla strada per Riva del Garda dopo il fortuito ritrovamento di un orologio d'oro, i bagni nel mare istriano con il primo costume da bagno e l'inaspettato ingresso al Teatro La Scala dopo la Liberazione. I viaggi creavano altresì la circostanza per riti essenziali: «A Trento ho tagliato le trecce per la prima volta e ho fatto la permanente».⁵⁹

Fuori dalla valle l'ambulante saggiava un nuovo senso di indipendenza, eppure la maggiore autonomia acquisita, pur agendo nella rete di relazioni intessute, continuava ad esplicarsi nei soli ambiti decisionali che investivano la sfera privata: «Una volta mia mamma, prima di partire, ha raccomandato a mio papà di non consumare le patate perché [lei] doveva seminarle».⁶⁰ La donna seguiva ad esercitare il proprio potere tra le mura domestiche e nell'ambito "naturale" della riproduzione e dell'accudimento. Dunque, l'accesso agli spostamenti portava a uscire «fisicamente» ma non «moralmente»:⁶¹ la maggior parte delle viandanti sembra non aspirasse a una vita economicamente autosufficiente e al rientro rimaneva subordinata alle decisioni degli uomini, senza uscire dai ruoli assegnati.

In conclusione, si è visto come in una ristretta valle friulana caratterizzata da aspetti antropogeografici tipici di realtà alpine affini, quali isolamento e scarse possibilità agrarie, si sia manifestata l'emigrazione ambulante in risposta alla crisi post-unitaria, dando luogo ad un fenomeno significativo, non tanto per il suo volume, quanto per le specificità che lo contraddistinsero, in particolare la valenza di genere. Si è descritto il lento processo di femminilizzazione del flusso, che ha visto le donne dapprima affacciarsi nel panorama migratorio accanto agli uomini e, poi, gradualmente, inserirsi e affermarsi come protagoniste di una vera e propria corrente autonoma, specifica e specializzata. Infine si è constatato come "abitare" nello spazio del *limes*, nella strada, da un lato, abbia costituito un elemento di continuità con le precedenti esperienze occupazionali, dall'altro, abbia introdotto elementi di emancipazione nelle vite delle donne,

59 Intervista di Nadia Boz a Luigia Protti (nata a Cimolais nel 1925; licenza elementare); 18 giugno 2022.

60 Intervista di Nadia Boz a Luigia Protti (nata a Cimolais nel 1925; licenza elementare); 18 giugno 2022.

61 Perrot, *Uscire*, p. 446.

offrendo loro la possibilità di sperimentare una inconsueta parità di condizioni rispetto all'uomo e inedite forme di indipendenza. È innegabile che le migranti non rientrassero al paese così com'erano partite, nondimeno gli spostamenti non generarono una rivoluzione nella mentalità. Si può sostenere che i mutamenti ebbero un carattere transitorio e valsero, per lo più, nel *limes*, ossia nello spazio e nel tempo circoscritti del viaggio, pur restando il preludio di più radicali cambiamenti successivi.

Abstract: In Valcellina, la valle più occidentale delle Prealpi Carniche, al confine tra Friuli e Veneto, il commercio ambulante fu una forma peculiare di migrazione temporanea documentata a partire dal XVIII secolo. Quest'esperienza, legata principalmente alla vendita di utensili in legno fabbricati in loco, sul finire dell'Ottocento assunse una marcata caratterizzazione di genere. Le donne, incaricate della distribuzione degli articoli, a cadenza stagionale si spostavano lungo una rete di scambi che dall'Italia centro-settentrionale si allargava oltreconfine. Sulla base dell'analisi di documenti d'archivio e di testimonianze orali, il contributo ricostruisce la storia e le specificità di tale fenomeno migratorio, seguendo le donne nei loro lunghi percorsi di vendita e di emancipazione.

Valcellina is a valley on the extreme western side of the Italian Alps, on the regional border between Friuli and Veneto. In Valcellina there used to be a peculiar form of seasonal migration, historically documented since the 18th century. Towards the end of the 19th century this unique form of migrant labour, based on the door-to-door sale of wooden tools and other locally made artifacts, became markedly genderized and was practiced mainly by women who would travel seasonally along a network of exchanges reaching all over northern Italy and across the national borders. This essay aims to retrieve the history and features of this peculiar seasonal migration on the basis of archival research and oral contributions, thereby exploring its emancipatory effects on the women who undertook it.

Keywords: Valcellina, Prealpi Carniche, Veneto, commercio ambulante, utensili in legno, donne venditrici, migrazioni stagionali, emancipazione femminile; Valcellina, Prealpi Carniche, Veneto, seasonal migration, form of migrant labour, emancipatory effects.

Biodata: Nadia Boz insegna *Lettere* alla scuola secondaria. Studiosa di fenomeni migratori, ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia: culture e strutture delle aree di frontiera presso l'Università di Udine con una tesi sulle migrazioni delle donne in Friuli Venezia Giulia.

Nadia Boz obtained a PhD in *History* from the University of Udine with a thesis on women's migration in Friuli Venezia Giulia. At present she is a high school teacher and is pursuing her research work in the field of migration studies.

CAMILLA CATTARULLA

*Invisibili ma presenti: le domestiche in Argentina fra storia e immaginario (secoli xix-xxi)**



Nel quadro *Tertulia porteña* (1831 ca.) di Carlos Enrique Pellegrini, un ingegnere sabauda naturalizzato argentino che nel paese americano acquisì fama come pittore e ritrattista, un gruppo di persone di classe sociale alta sta

* Il saggio si inserisce nel progetto di ricerca “Archives in Transition: Collective Memories and Subaltern Uses” (Acronimo: TRANS-ARCH), finanziato dalla Commissione Europea per il periodo 2021-2025 nell’ambito del programma Horizon2020 –MSCA-RISE 2019. Grant agreement 872299.

sorbendo il mate. Sulla porta, a destra, si intravede la figura di una donna afro-argentina, sicuramente una delle domestiche che, dal *limes*, forse attende ordini dai padroni di casa senza attraversare la soglia per penetrare in uno spazio che non le appartiene.

Pampa si era addormentata. Rannicchiata sulla soglia. La sua mostruosa testa avvolta nelle sottane di panno giallo, che aveva sollevato da dietro nel sedersi; un piede sull'altro quasi così potessero mutuamente riscaldarsi, entrambi calzati in grossolane scarpe inchiodate; le mani sotto il grembiule bianco, dormiva sulla dura pietra come fosse un comodo materasso a molle. Povera Pampa! Stanca dallo sfregare piatti, lucidare coltelli e lavare bicchieri, portare e riportare, scendere e salire, uscire ed entrare, quel giorno le era stato promesso di accompagnare la signora a una visita privata, cosa che le serviva come scusa per vedere le strade e forse la piazza della Vittoria; perché essendo il 25 maggio, festa della patria, c'era il *te deum*, la lotteria, la parata militare e chissà che altro.²

Nel 1891, Carlos María Ocantos, diplomatico e scrittore esponente della cosiddetta generazione del 1880, pubblica il romanzo *Quilito* il cui *incipit* presenta il personaggio dell'indigena, la *chinita*,³ costretta al lavoro domestico presso una famiglia di Buenos Aires. Seduta sulla soglia del portone, la *chinita* riflette sulla propria condizione e attende di poter attraversare il *limes*, ovvero di trovarsi nelle vie della capitale e così assistere ai festeggiamenti indetti per la celebrazione dell'anniversario della *Revolución de Mayo*, un processo rivoluzionario che si concluse con la destituzione del viceré spagnolo e l'istituzione di una Giunta di Governo locale (25 maggio 1810).

2 Carlos María Ocantos, *Quilito*, París, Librería Española de Garnier Hermanos, 1891, pp. 1-2: «Pampa se había quedado dormida. Acarrucada en el umbral. Envuelta su monstruosa cabeza en el refajo de bayeta amarilla, que había levantado por detrás al sentarse; un pie montado sobre el otro, como para prestarse mutuo calor; calzados ambos en gruesos zapatos claveteados; las manos debajo del delantal blanco, dormía sobre la dura piedra, como sobre un cómodo colchón de muelles. ¡Pobre Pampa! Cansada del fregoteo de platos, del bruñido de cuchillos y del lavado de vasos, de traer y llevar, de bajar y subir, de salir y de entrar, había obtenido la promesa de acompañar la señora a una visita de intimidad aquel día, lo que le serviría de pretexto para ver las calles y quizá la plaza de la Victoria; pues con ser 25 de Mayo, fiesta patria, había *tedéum*, rifa, parada militar y que se yo».

3 Con la parola *china* o *chinita* si indica una donna meticcica o l'indigena riversata nell'ambiente urbano dopo la Conquista del Deserto (1878-1879). Su questo tema si tornerà all'interno del testo.



Il disegno illustra un bozzetto, intitolato *Alarma. Cuadrillo de entrecasa*, pubblicato sul numero 51 (23 settembre 1899) della rivista argentina «Cara y Caretas». Nel quadro, gli abitanti della casa accorrono al grido della donna che tiene in braccio un bebè, per poi scoprire che quello che era stato percepito come un allarme non era altro che l'annuncio del primo dentino spuntato al piccolo. Fra coloro che sono accorsi, vi è anche la cuoca che però rimane in disparte, vicino alla porta, sul *limes*, senza avvicinarsi al gruppo familiare.



ISABEL: Hai appetito?

CHINA: Un po'.

ISABEL: Anch'io. Quelli di sopra ne avranno ancora per più di mezz'ora. E quelli di sotto: gargarismi.⁴

Nel 1925 Armando Discépolo pubblica *Babilonia. Una hora entre criados*, opera teatrale ascrivibile al genere grottesco di cui l'autore è stato uno dei massimi esponenti. L'azione, sviluppata in un atto unico, si svolge nel seminterrato di una casa signorile di Buenos Aires dove sono collocate la cucina e le stanze della servitù. Nella scena⁵ si vede anche la scala che porta ai piani alti. I personaggi appartengono tutti al servizio domestico e sono di varia provenienza (galiziana, madrilenana, francese, napoletana, tedesca, cordobese, *criolla*). Fra le donne, vi sono la cuoca Carlota e le cameriere China, Isabel e Lola. Nei dialoghi si intrecciano varie storie intorno alla principale (il fur-

⁴ Armando Discépolo, *Babilonia. Una hora entre criados*, [1925], Buenos Aires, CEAL, 1981, p. 109.

«ISABEL: ¿Sientes apetito?

CHINA: Algo.

ISABEL: Y yo. Tienen aún para media hora larga los de arriba. Y los de abajo: gárgaras».

⁵ La foto si riferisce alla messa in scena che ha debuttato al Teatro Nacional Cervantes di Buenos Aires l'11 marzo 1995 con la regia di Villanueva Cosse, <<https://www.teatrocervantes.gob.ar/obra/babilonia-2/>> (20/09/2022).

to di un gioiello), ma, soprattutto, si stabilisce un rapporto continuo tra *los de abajo* (la servitù) e *los de arriba* (i padroni di casa) in cui la scala per accedere alla zona patronale costituisce il *limes*.

Ciascuno dei quattro esempi citati, in cui il *limes* è associato al servizio domestico femminile, si riferisce a un particolare momento della storia sociale, economica e culturale dell'Argentina. Vediamo nello specifico come.

Nel quadro di Pellegrini, la domestica afro-argentina è sicuramente una schiava. In Argentina una prima parziale abolizione della schiavitù si ebbe nel 1813 quando l'Assemblea Costituente decretò la cosiddetta "libertà di ventri" con cui si stabiliva che i bambini nati da schiave nascevano liberi. La schiavitù venne poi ufficialmente abolita con la Costituzione del 1853, sebbene una completa abolizione si ebbe solo a partire dal 1860 con la prima riforma costituzionale con cui si dava libertà anche agli schiavi di padroni stranieri, qualora questi li avessero introdotti nel paese. La popolazione nera dell'Argentina è la conseguenza della tratta degli schiavi attuata durante la colonia nel vicereame del Río de la Plata e mantenuta vigente dopo l'Indipendenza e fino alla caduta, nel 1852, dell'allora governatore della Provincia di Buenos Aires e a capo della Confederazione, Juan Manuel de Rosas, il quale, nella guerra civile tra unitari e federali che stava lacerando il paese, godeva del sostegno della popolazione afro-argentina. Fino alla prima metà del XIX secolo le donne nere vivevano nelle case patrizie come schiave e si occupavano di lavare, cucinare, stirare, cucire, ricamare, tessere, andare al mercato, vestire i bambini e seguirli durante la giornata, tutte attività che sono andate a creare nuovi spazi per il lavoro femminile. Figura del *limes* a parte, il dipinto di Pellegrini è di particolare rilevanza perché costituisce una delle testimonianze della presenza della razza nera in Argentina come parte di una comunità nazionale che, nella seconda metà dell'Ottocento, l'*élite* liberale, impegnata a portare a termine il progetto di Nazione moderna, cancellerà dalla memoria collettiva. E così, inconsapevolmente, artisti come Pellegrini,⁶ hanno operato come fossero storici

6 Gli afro-argentini sono fra i soggetti della pittura costumbrista il cui sviluppo è inizialmente dovuto alla presenza di pittori viaggiatori europei, fra i quali vanno ricordati lo svizzero César Hipólito Bacle e l'inglese Emeric Essex Vidal.

sociali e hanno lasciato tracce dei simboli di un passato nazionale che poi nella realtà storica sono andati scomparendo.⁷

Nel secondo esempio, il romanzo di Ocantos, *Quilito*, si apre, inaspettatamente per l'epoca, con la figura della *chinita*. Fino a quel momento la narrativa naturalista urbana si era concentrata soprattutto sull'immigrante europeo, in particolare italiano, con posizioni spesso contrastanti. Infatti, l'alluvione migratoria che stava invadendo il paese aveva portato a riflettere sul ruolo dei nuovi arrivati per la definizione dell'identità nazionale. Romanzi come *¿Inocentes o culpables?*² (1884) di Antonio Argerich o *En la sangre* (1887) di Eugenio Cambaceres sottolineano la carenza di valori morali e sociali nel personaggio del migrante italiano; per contro, *Irresponsables* (1889) di Manuel T. Podestá e *Libro extraño* (1894) di Francisco Sicardi ne mettono in rilievo l'alacrità, l'amore per la famiglia e la capacità di assimilazione. In *Quilito*, romanzo incentrato sulla crisi economica che colpì l'Argentina nel 1890, l'anonima india Pampa (il gruppo etnico e non il suo nome proprio)⁸ rappresenta l'altra faccia dell'invasione migratoria, ovvero quella che ha fatto arrivare diverse migliaia di indios patagonici a Buenos Aires al termine della cosiddetta Conquista del Deserto (1878-1879), la spedizione militare promossa dal ministro della Guerra Adolfo Alsina, dal Presidente della Repubblica Nicolás Avellaneda e dal generale Julio Argentino Roca per portare finalmente a termine il progetto di espansione del progresso e della civiltà nel sud dei territori argentini debellando le popolazioni indigene che li abitavano. Terminata la guerra, si aprì un ampio dibattito, che coinvolse Governo e Chiesa, sul destino finale degli indigeni fatti prigionieri. La decisione fu non di concentrarli in riserve (come negli Stati Uniti), ma piuttosto di distribuirli in diverse zone lontane dalla frontiera e di smembrare le famiglie.⁹ Così, donne e bambini furono inviati all'Hotel de Inmigrantes di Buenos Aires, dove le dame della Sociedad de Beneficiencia si recavano per scegliere coloro da impiegare come personale domestico. È il caso,

7 Sul tema della presenza nera e della sua scomparsa cfr. Daniel Schávelzon, *Buenos Aires negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*, Buenos Aires, Emecé, 2003.

8 Pampa è il nome generico con cui venivano chiamati vari gruppi indigeni o etnie dei territori a sud del Río Salado. Ovviamente ha una connotazione negativa, ma con il tempo le stesse classi alte considerarono il termine un emblema dello "spirito nazionale".

9 Sul tema cfr. Enrique Hugo Mases, *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el Sur del territorio (1878-1930)*, Buenos Aires, Prometeo Editorial, 2008.

appunto, del personaggio di Pampa che, addormentatasi sulla soglia della casa, il *limes* dove si è rifugiata in cerca di tranquillità, sogna il suo traumatico arrivo al porto della Boca:

E come sempre quando sognava, vedeva sua madre, persa come i suoi fratelli nella grande città, l'odiosa scena della Boca si ripresentava con sconvolgente fedeltà: la nave attraccata al molo; il molo affollato di curiosi; sulla coperta il mucchio di indigeni sporchi, arruffati, puzzolenti come un branco di porci da portare al mercato, impacciati e tremanti per ciò che vedono e temono; le donne vicino al marito; le madri che stringono i figli ai miseri seni, mentre cercano di nascondere i più grandi sotto i loro stracci. E un soldatuccio, che trascina la sua spada con arroganza, procede a ripartirli tra conosciuti e raccomandati, separando violentemente la moglie dal marito, il fratello dalla sorella, e ciò che è più mostruoso, più inumano, più selvaggio, il figlio dalla madre. Tutto in nome della civilizzazione. Perché quella torma miserabile è il bottino dell'ultima battuta nella frontiera [...].¹⁰

Con il terzo esempio siamo nel 1899. La cuoca che rimane a distanza dal gruppo familiare potrebbe essere italiana o spagnola, ovvero immigranti per le quali il servizio domestico in quegli anni costituisce la principale forma di accesso al lavoro urbano. In effetti, nonostante il processo di urbanizzazione, modernizzazione e industrializzazione che ha caratterizzato la società argentina negli ultimi decenni del XIX secolo, alle donne erano ancora preclusi molti mestieri e, più frequentemente, il mercato del lavoro le confinava in un numero ristretto di occupazioni, come cameriere, cuoche, sarte, lavandaie, stiratrici, tessitrici, bambinaie, quelle stesse mansioni, ora remunerate, in precedenza svolte dalle schiave. Ma tra il XIX e il XX secolo, il servizio domestico non è più solo privilegio di una famiglia di classe alta (che oltretutto può permettersi un'ampia dif-

10 Ocantos, *Quilito*, pp. 9-10: «Y como siempre que soñaba, veía a su madre, perdida, como sus hermanos, en la gran ciudad, la odiosa escena de la Boca se reprodujo con fidelidad pasmosa: el buque atracado al muelle; el muelle atestado de curiosos; sobre la cubierta el montón de indios sucios, desgreñados, hediondos, como piara de cerdos que se lleva al mercado, cohibidos y temblando, por lo que ven y lo que temen; las mujeres, cerca del marido; las madres, apretando a los hijos juntos a los senos escuálidos y tratando de ocultar a los más grandes bajos sus andrajos. [...] Y un militarote, que arrastra su sable con arrogancia, procede al reparto entre conocidos y recomendados, separando violentamente a la mujer del marido, al hermano de la hermana, y lo que es más monstruoso, más inhumano, más salvaje, al hijo de la madre. Todo en nombre de la civilización. Porque aquella turbe miserable es el botín de la última batida en la frontera [...]».

ferenziazione nella servitù); anche una famiglia di classe sociale più popolare può permetterselo, come dimostra il passaggio a Buenos Aires dalle oltre 20.000 domestiche del 1887 alle oltre 57.000 del 1914 (dati che peraltro non considerano le cuoche).¹¹ In quegli anni, per le donne migranti il servizio domestico costituisce ancora un «impiego-rifugio»,¹² nonché una possibile via d'accesso a una situazione economica più vantaggiosa. Ne è esempio il bozzetto *Poliglottismo doméstico* pubblicato nel 1912 sulla rivista «Cara y Caretas», sempre attenta a registrare le problematiche sociali contemporanee. Nel testo, si illustrano le difficoltà incontrate da un datore di lavoro per riuscire a conservare la stessa domestica senza che questa, dopo solo quindici giorni di lavoro, pretenda uno stipendio più alto:

Don Ventura Tripotenti sbatteva la testa contro il muro, disperato di fronte all'impossibilità di mantenere un servizio domestico per più di quindici giorni: le domestiche che periodicamente andava ad accogliere all'approdo della darsena nord, esternavano pretese favolose quasi a voler da subito dimostrare che arrivavano ben informate sulle brillantissime condizioni economiche dell'Atena del Sud [Buenos Aires].

Galiziane di Pontevedra, napoletane di Sorrento e francesi della frontiera belga, innanzi tutto esponevano al richiedente con iniqua prolissità l'onore di averle al suo servizio, indagando se aveva «moglie, bambini piccoli, cuccioli di cane e un pappagallo che canticchiasse la Marsigliese o l'Inno di Riego». [...] Quella che per problemi fisici non serviva per spazzare e pulire, preparava, però, in modo appetitoso, le «costolette alla Gaditana» e le «coscette d'agnello in salsa Montpensier-Pompadour», conoscendo, inoltre, tutte le ricette della cucina universale, inclusa la paraguaiana. E in tema di pulizia, servizi igienici, economia e altre virtù del mestiere, a ognuna di loro si sarebbe potuta affidare, senza pregiudizi, la libera custodia della Cassa di Cambio.

Nonostante tali referenze e raccomandazioni, don Ventura Tripotenti, invariabilmente, ogni mese, a metà settimana, si recava al nuovissimo Hotel degli Immigranti... Scrupoloso, come colui che più cortesemente prestava attenzione alle nuove arrivate, non si lasciava sopraffare dall'aria spavalda di alcuni passeggeri del «sesso fiero», elevatisi a guardie del corpo delle loro paesane. E, chiuso

11 Cfr. Cecilia L. Allemandi, *Sirvientes, criados y nodrizas. Una historia del servicio doméstico en la ciudad de Buenos Aires (fines del siglo XIX y principios del XX)*, Buenos Aires, Teseo, 2017, p. 72. Al testo di Allemandi si rinvia anche per il corposo apparato bibliografico, pp. 249-272.

12 *Ibidem*, p. 239.

l'accordo, con a volte scoraggianti difficoltà di espressione dialettale da entrambe le parti, Don Ventura si affrettava a casa con l'eletta. Così, accadeva che dopo aver insegnato i primi rudimenti della lingua ad una asturiana di diciotto anni, dotata della maggior buona volontà per apprendere, Don Ventura riceveva il meritato ringraziamento sotto forma di una richiesta di aumento di salario che, categoricamente negato, determinava la defezione dell'ingrata, la quale si dice abbia messo le mani su un posto di maestra di seconda elementare in una scuola comunale di La Quiaca.¹³

L'aspirazione a una miglior condizione economica e sociale (e quindi l'instabilità del rapporto tra domestica e datore di lavoro) narrata in *Poliglotismo doméstico*, si collega all'ultimo esempio, l'opera teatrale *Babilonia* di Armando Discépolo, con cui siamo già nel terzo decennio del XX secolo. La società argentina, grazie ai flussi migratori europei ed extraeuropei, è ormai definitivamente multietnica e

13 Raymundo Manigot, *Poliglotismo doméstico*, «Cara y Caretas», n. 718, 14 de septiembre de 1912, p. 117. «Don Ventura Tripotenti se daba con la cabeza contra las paredes, desesperado ante la imposibilidad de conservar servicio doméstico por más de quince días; las mucamas que periódicamente iba á recibir en el desembarcadero de la dársena norte, exteriorizaban pretensiones fabulosas, cual queriendo demostrar de primer intento que venían bien informadas acerca de las brillantísimas condiciones económicas de la Atenas del Sur.

Gallegas de Pontevedra, napolitanas de Sorrentos y francesas de la frontera belga, inventariaban primeramente con abusiva prolijidad al postulante á la honra de tenerlas á su servicio, indagando si tenía «señora, criaturas menores, perros de cría y loro que tarareara la Marsellesa o el Himno de Riego». [...] La que no servía para barrer ni fregar, por vicio de conformación física, en cambio preparaba sabrosamente las «chuletas á la Gaditana» y las «patitas de cordero en salsa Montpensier-Pompadour», conociendo, además, todas las recetas de la culinaria universal, incluso la paraguayana. Y en tratándose de limpieza, aseo, economía y otras virtudes del oficio, á cada cual hubiérasele podido confiar, sin prevenciones, la custodia á puerta abierta de la Caja de Conversión.

No obstante tales referencias y recomendaciones, don Ventura Tripotenti acudía invariablemente, cada mes, á mediados de semana, al flamante Hotel de Inmigrantes... Escrupuloso, como el que más, atendía cortesmente á las recién desembarcadas, sin dejarse imponer por los aires de bravata que afectaban algunos acompañantes del «sexo fiero», entronizados en guardias-de-corps de sus paisanas. Y, cerrado el trato, con á veces desesperantes dificultades de expresión dialectal por ambas partes, don Ventura arreaba á casa con la elegida.

Así ocurrió que después de haber enseñado las primeras letras á una asturiana de dieciocho primaveras, dotata de la mayor buena voluntad por aprender, recibió don Ventura Tripotenti el merecido agradecimiento, bajo forma de un pedido de aumento de sueldo que, rotundamente negado, determinó la defección de la ingrata; la cual se nos dice ha calzado un puesto de maestra de segunda enseñanza, en una escuela comunal de La Quiaca.»

multiculturale, come dimostra anche il successo del teatro nazionale, i cui personaggi principali sono immigranti: il *tano* (italiano), il *gallego* (spagnolo), il *ruso* (ebreo) e il *turco* (mediorientale). La scala inclusa nella scena dell'atto unico rappresenta il desiderio di ascesa sociale ed economica dell'immigrante, il suo volere *hacer la América* poi disillusivo da una realtà dominata da una concorrenza spietata, come testimonia in *Babilonia* il paradosso di vivere e lavorare in una casa di ricchi diventati tali grazie a un colpo di fortuna. Nell'opera si rappresenta la mescolanza etnica e linguistica dell'Argentina degli anni '20, nonché la lotta dell'immigrante (uomo e donna) per sopravvivere o emergere nella società.

Gli esempi di *limes fin* qui analizzati offrono un contributo alla storia delle domestiche e dei rapporti tra etnia, genere e classe sociale nella vita quotidiana argentina del XIX e del XX secolo. Per dirlo con le parole di Lucía Campanella:

Il servizio domestico è, al contempo, una transazione economica fondamentale per il capitalismo che raramente si considera nelle analisi, un problema per la sociologia del lavoro, un disagio a cui non si pensa nei rapporti di classe, un modo per risolvere la «vita materiale», quella che abilita e permette la vita spirituale; un ulteriore indicatore delle differenze tra uomini e donne, tra le persone ascritte a una razza e quelle che non sono percepite come tali, tra migranti e locali. Il servizio, quindi, instaura un problema ontologico [...], che ricorda e attualizza la permanenza delle gerarchie.¹⁴

Se nella prima metà dell'Ottocento è la schiava afro-argentina ad occupare lo spazio domestico,¹⁵ a partire dalla seconda metà del

14 Lucía Campanella, *La «sirvienta fieb» y el «gran escritor»: la autobiografía ancilar como forma última del servicio*, «Variaciones Borges», 48, 2019, p. 42. «El servicio doméstico es, a la vez, una transacción económica fundamental al capitalismo que pocas veces se toma en cuenta en los análisis, un problema para la sociología del trabajo, un incómodo impensado de las relaciones de clase, una manera de solucionar la “vida material”, aquella que habilita y permite la vida espiritual; un indicador más de las diferencias entre hombres y mujeres, entre personas racializadas y aquellas que no son percibidas como tales, entre migrantes y locales. El servicio plantea entonces un problema ontológico [...], que recuerda y actualiza la permanencia de las jerarquías.»

15 Scrive José Antonio Wilde: «Le nere o le *mulatte* si occupavano di lavare i panni. A quei tempi vedere una donna bianca tra le lavandaie, era vedere una macchia bianca come oggi si vede una macchia nera. Era vedere una nera tra tante donne bianche di tutte le nazionalità del mondo che coprono l'immenso spazio sulle rive del fiume, dalla Recoleta fino a vicino al Riachuelo.» «Las negras ò *morenas* se ocupaban del lavado de ropa. Ver en aquellos tiempos una mujer blanca

secolo due sono le figure femminili che lo abitano: l'immigrante, in prevalenza spagnola, ma anche italiana o francese, conseguenza del fenomeno delle migrazioni di massa, e la *chinita*, l'indigena riversata nelle città in nome della civilizzazione.

A fronte di un fenomeno che coinvolge il mondo del lavoro, la storia del quotidiano, della famiglia e delle donne, nella storiografia; una certa indifferenza nei confronti di un impiego considerato arcaico e non produttivo, la scarsità di fonti, l'interesse per altre tipologie di lavoro e dei suoi attori, la parziale assenza di dati e statistiche ufficiali, le lacune legislative hanno determinato l'invisibilità del servizio domestico. L'attenzione storiografica è andata crescendo, almeno in Europa e negli Stati Uniti, a partire dagli anni Settanta del XX secolo con il progressivo affermarsi degli studi femministi. In Argentina (e più in generale in America Latina) la situazione non è stata dissimile¹⁶ e solo negli ultimi decenni il tema ha cominciato a suscitare interesse soprattutto dal punto di vista sociologico e storico, sia pure in forma discontinua e frammentaria.¹⁷ Lo stesso dicasi per le analisi legate alle arti visuali e alla letteratura che pure hanno iniziato a considerare il personaggio della domestica. Significativo in proposito è il volume collettivo *Los de abajo. Tres siglos de sirvientes en el arte y la literatura de América Latina* (2018) curato da María Julia Rossi e Lucía Campanella,¹⁸ i

entre las lavanderas, era ver un lunar blanco como es hoy un lunar negro, ver una negra entre tanta mujer blanca, de todas las nacionalidades del mundo que cubre el inmenso espacio a orillas del río, desde la Recoleta y aún más allá, hasta cerca del Riachuelo», José Antonio Wilde, *Buenos Aires desde setenta años atrás*, [1881], Buenos Aires, «La Nación», 1908, p. 177.

16 Mirta Zaida Lobato ricorda come mentre nel Censimento Nazionale del 1869 la voce «professioni femminili» rivelava una grande partecipazione delle donne alle attività lavorative, nel successivo Censimento del 1895 si registrava un calo numerico dovuto alla decisione di considerare senza professione le donne impiegate nei lavori domestici. Cfr. Mirta Zaida Lobato, *Pasajes en el mundo del trabajo a lo largo de un siglo*, in Laura A. Arnés, Nora Domínguez, María José Punte (dirs), *Historia feminista de la literatura argentina*, I, Graciela Batticuore, María Vicens (eds), *Mujeres en revolución. Otros comienzos*, Villa María, Eduvim, 2022, p. 539.

Anche i movimenti operai e il primo femminismo di fine Ottocento hanno ignorato il lavoro domestico.

17 Iniziatore di un'analisi dell'evoluzione del servizio domestico, almeno per l'Argentina, è considerato il volume di Isabel Laura Cárdenas, *Ramona y el robot, el servicio doméstico en barrios prestigiosos de Buenos Aires (1895-1985)*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 1986.

18 Di María Julia Rossi si veda anche *Ficciones de emancipación. Los sirvientes literarios de Silvina Ocampo, Elena Garro y Clarice Lispector*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2020. Va ricordato che il già citato *Ramona y el robot* di Isabel Laura Cárdenas ha un capitolo dedicato al servizio domestico nella letteratura argentina. Specificamente rivolto alla letteratura centroamericana è, di Dante Liano, *Servidumbre y literatura:*

cui saggi hanno come obiettivo comune quello di far uscire la figura della domestica dal silenzio e dalla invisibilità in cui è stata relegata, e, per contro, farle acquisire centralità. È probabile che a dare vigore a questi studi sia stata anche la pubblicazione di alcune autobiografie di domestiche per anni al servizio di scrittori famosi. Fra queste quella del 2003 di Jovita Iglesias,¹⁹ in collaborazione con Silvia René Arias, *Los Bioy* (la coppia Adolfo Bioy Casares e Silvina Ocampo) e quella del 2004 di Epifanía Uveda de Robledo, in collaborazione con Alejandro Vaccaro, *El señor Borges*. Si tratta di testi, le cosiddette “autobiografie ancillari”,²⁰ che danno voce alla domestica in quanto testimone diretta della quotidianità di scrittori dei quali, in qualche modo, si ricostruisce una biografia più intima non necessariamente legata alla loro produzione letteraria. Sebbene si tratti di domestiche che arrivano a essere considerate al pari di membri della famiglia,²¹ mantengono tutte le caratteristiche legate al *limes*: sono donne migranti rurali o appartenenti a una specifica etnia, sono povere e senza una particolare istruzione e non godono di alcun diritto alla morte dei loro padroni. Insomma, rimangono in una condizione di inferiorità. Quello di Epifanía Uveda è il caso più eclatante: pur avendo vissuto per più di trenta anni con Borges e la madre, alla morte dello scrittore viene letteralmente buttata sulla strada e subisce anche un processo intentato contro di lei da María Kodama, moglie di Borges, che la accusa di essersi appropriata di beni presenti nella casa. Se l’atteggiamento di Kodama è senz’altro da condannare, pure va detto che rientra in una situazione più generale caratterizzata dalla parziale assenza di una tutela legislativa per l’impiego domestico, tanto che il primo Statuto del Lavoro è data-

entre apocalipsis y revelación, «Altre Modernità», 2013, n. 7, pp. 512-520.

¹⁹ Jovita Iglesias, con Elena Ivulich (segretaria di Silvina Ocampo) è anche la protagonista del documentario *Las dependencias* (1999) di Lucrecia Martel, in cui la regista si avvale del loro punto di vista per tracciare una biografia della scrittrice (v. [https://www.youtube.com/results?search_query=Las+dependencias+\(1999\)+di+Lucrecia+Martel%2C](https://www.youtube.com/results?search_query=Las+dependencias+(1999)+di+Lucrecia+Martel%2C), consultato nel gennaio 2023). È qui che il *limes* acquisisce nuovi significati e rovescia il modello descritto in questa sede. Le due impiegate, infatti, ricordano come la scrittrice amasse rifugiarsi nelle *dépendance* destinate alla servitù, un’abitudine che Ocampo aveva fin da bambina e narrata nella poesia autobiografica *La casa natal* (1962).

²⁰ Si tratta di un sottogenere dalla lunga tradizione che, almeno in Francia, risale al XVIII secolo. Nel 1973, l’uscita di *Monsieur Proust* di Céleste Albaret (in collaborazione con Georges Belmont) ne ha consolidato il modello.

²¹ Sul tema si veda Santiago Canevaro, *Como de la familia. Afecto y desigualdad en el trabajo domestico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2020, in cui l’autore stabilisce un dialogo tra il lavoro domestico e l’affettività (una linea di analisi relativamente recente) mettendo in rilievo le sfumature storico-sociali nella demarcazione tra pubblico e privato.

to 1956 e solo nel 2013, grazie all'allora Presidente della Repubblica Cristina Kirchner, sono stati ampliati i diritti sindacali e di registrazione della professione.²²

L'esperienza vissuta da Epifanía sembrerebbe indicare che non è possibile affrancarsi dal *limes*. E probabilmente così è. Anche quando la letteratura ispanoamericana del XIX e XX secolo ci offre casi in cui le domestiche si appropriano di spazi a loro preclusi, il loro destino è tornare al *limes*, ovvero tornare in quell'invisibilità a cui il ruolo le destina.

Vediamo alcuni esempi. Nell'opera teatrale *Puertas adentro* (1897) di Florencio Sánchez²³ due domestiche di tendenza anarco-sindacalista si vendicano delle padrone –che intrattengono relazioni clandestine– scambiando la corrispondenza diretta ai rispettivi mariti/amanti, azione che considerano rivoluzionaria ed emblema della lotta di classe. Nel romanzo *La casa* (1954) di Manuel Mujica Lainez, due sorelle impiegate come domestiche in una casa prestigiosa ne diventano padrone dopo che una di loro ha circuito sessualmente il legittimo proprietario. In questo caso il romanzo è un'allegoria della decadenza delle classi sociali alte, simboleggiata dalla casa che, finita nelle mani delle domestiche e caduta in rovina, verrà distrutta. Nel racconto *Los buenos servicios* (1959) di Julio Cortázar, una domestica a ore trascorre una giornata da benestante grazie all'incarico temporaneo, e ben remunerato, di recitare il ruolo della madre al funerale di un altolocato modista, morto senza parenti.

Come scrivono María Julia Rossi e Lucía Campanella nel prologo a *Los de abajo*:

Un buon domestico è un domestico invisibile, colui che lascia come traccia di sé un lavoro ben fatto, la cui sostanza quanto a individuo è il meno possibile percettibile, cosa che molto spesso rende la sua figura uno *spazio vuoto di significato*. Tuttavia, perché il domestico sia uno spazio bianco o lo specchio di chi serve, è necessaria un'operazione semiotica spesso ottenuta grazie all'abbigliamento e al codice di comportamento (movimenti, linguaggio, enunciazione di regole) che il domestico deve interiorizzare per portare a termine la propria funzione. Sebbene un annullamento di questo tipo possa arrivare a livelli di perfezione che implicano la negazione completa della persona che serve, in qualche modo manifesta una tensione

22 Su questo tema cfr. Verónica Jaramillo Fonnega, Carolina Alejandra Rosas, *En los papeles: de servidoras domésticas a trabajadoras. El caso argentino*, «Estudios de Derecho», 2014, vol. 71, n. 158, pp. 195-217.

23 Uruguayano, la cui opera teatrale si diffuse soprattutto in Argentina.

tra l'impulso di invisibilità e la presenza dell'individuo, innegabile, irritato e irriducibile sotto l'abito del servitore.²⁴

Quindi, l'invisibilità non è solo la conseguenza di fattori socio-storici, ma ha anche una valenza semiotica insita negli indicatori culturali che definiscono la figura dell'impiegato/a domestico/a. L'immaginario letterario si è avvalso sia di tale invisibilità sia del *limes* come elementi scatenanti la trama delle storie narrate e la loro costruzione. È ciò che succede nel romanzo di Norma Huidobro *El pan de la serpiente* (2009) ambientato in una casa signorile di Buenos Aires in un periodo appena successivo alla già citata Conquista del deserto. La protagonista, una domestica galiziana, grazie all'invisibilità assegnatale dal ruolo, muovendosi nei meandri della casa, riesce a scoprire, e a sventare, una pratica illecita di tratta delle indigene (da destinare ai postriboli dei territori di frontiera)²⁵ in cui è coinvolta una *chinita*, sua amica, impiegata presso la famiglia.

Per concludere, la letteratura e le arti visuali, insomma, hanno rappresentato le domestiche registrandone le ambizioni di mobilità sociale, la sociabilità tra migranti e *chinitas*, l'eventuale rapporto di affettività con i padroni di casa o, per contro, il disprezzo verso di essi, e il loro osservare e commentare le abitudini delle famiglie presso cui lavorano, grazie allo svolgimento di compiti che permettono loro di muoversi, invisibili ma presenti, in tutte le zone della casa.

In questo panorama certamente non esaustivo su quanto e come l'immaginario argentino ha rappresentato le domestiche,²⁶ va riba-

24 María Julia Rossi, Lucía Campanella (eds), *Los de abajo. Tres siglos de sirvientes en el arte y la literatura de América Latina*, Rosario, Editorial de la Universidad de Rosario, 2018, p. 17: «Un buen sirviente es un sirviente invisible, el que deja como huella de sí tan solo una tarea bien hecha, cuya sustancia en tanto individuo es lo menos perceptible posible, lo cual frecuentemente hace de su figura un *espacio vacío de significación*. Sin embargo, para que el sirviente sea espacio en blanco o espejo del que sirve, se requiere una operación semiótica muchas veces lograda a través de la vestimenta y del código de comportamiento (movimientos, lenguaje, enunciación de normas), que el sirviente debe interiorizar a fin de cumplir su función. Si bien una anulación de este tipo puede llegar a niveles de perfección que implican la negación completa de la persona que sirve, de algún modo manifiesta una tensión entre el impulso de invisibilización y la presencia del individuo, innegable, molesto e irreductible, bajo el hábito del servidor».

25 Non ho trovato riscontri storici sul fatto che vi fosse, effettivamente, una tratta delle domestiche indigene.

26 In tale ambito, l'universo domestico offre un'ampia gamma di possibilità di rappresentazione e interpretazione. Qui, a titolo esemplificativo, si ricordano l'opera teatrale di Roberto Arlt, *Trescientos millones* (1933), il racconto di Silvina Ocampo, *Las esclavas de las criadas* (1970) e il romanzo di Sergio Bizzio, *Rabia* (2004).

dito che i personaggi femminili qui presentati incarnano un modello di genere, classe ed etnia che ha la sua corrispondenza nel contesto extra-testuale delle opere di cui sono protagoniste. In questo senso, si tratta di personaggi che, almeno per il *limes*, il più delle volte mettono in discussione lo spazio socio-culturale in cui si trovano ad agire e contribuiscono ad allontanare le domestiche da quel regime di invisibilità, in cui la storiografia e la legislazione le ha a lungo confinate.

Abstract: Le fonti ufficiali hanno a lungo ignorato l'impiego domestico, non così le forme artistiche che, invece, hanno rappresentato le domestiche registrandone le ambizioni di ascesa sociale, la sociabilità tra migranti e *chinitas* e il loro osservare le abitudini delle famiglie presso cui lavoravano, con uno sguardo critico che, dal *limes* degli spazi a loro riservati, attraversa invisibile tutte le zone della casa. Tale produzione artistica, qui analizzata, costituisce un importante contributo per la storia delle impiegate domestiche e dei rapporti tra etnia, genere e classe sociale nella vita quotidiana argentina dal XIX al XXI secolo.

Official sources have long ignored domestic employment, while the arts have represented maids and recorded their ambitions for social advancement, their sociability between migrants and *chinitas*, and their keeping the habits of the families where they worked, with a critical gaze that, from the *limes* of their limited spaces penetrates the whole home. This artistic production, analysed here, constitutes an important contribution to the history of domestic employment and the relations among ethnicity, gender and social class in Argentine daily life from the 19th to the 21st century.

Keywords: Argentina, xix-xxi secolo, servizio domestico, etnia e genere, classi sociali; Argentina, 19th/21st century, domestic employment, ethnicity and gender, social classes.

Biodata: Camilla Cattarulla è ordinaria in *Lingua e letterature ispanoamericane* e Direttrice del Centro di Ricerca Interdipartimentale di Studi Americani presso l'Università Roma Tre. I suoi campi di ricerca riguardano la letteratura di viaggio, delle migrazioni e dell'esilio, la letteratura testimoniale e i diritti umani, le pratiche e rappresentazioni del cibo. Dal 2021, nell'ambito del programma Horizon 2020 - MSCA - RISE 2019, coordina per l'Università Roma Tre il progetto titolato *Archives in Transition: Collective Memories and Subaltern Uses* (camilla.cattarulla@uniroma3.it).

Camilla Cattarulla is Full Professor of *Hispano-American Language and Literatures* and Director of the Interdepartmental Research Centre for American Studies at Roma Tre University. Her research focuses on travel, migration and exile literature, testimonial literature and human rights, food practices and representations. Since 2021, as part of the Horizon 2020 - MSCA - RISE 2019 programme, she has coordinated the project *Archives in Transition: Collective Memories and Subaltern Uses* for the University Roma Tre (camilla.cattarulla@uniroma3.it).

DINORA CORSI

*A Chiara Frugoni**



Foto di Oskar Cecere

Era la fine di dicembre del 2021 quando il postino mi consegnò un pacchetto, ben confezionato e il mittente scriveva: “Spedisce Chiara Frugoni”. Conteneva il libro *Donne medievali. Sole, indomite, avventurose* (il Mulino, 2021) con la sua dedica affettuosa e gentile.

Bene, pensai, Chiara ha abbandonato il suo antico preconetto verso la storia delle donne. In realtà non era proprio così, nel libro presentava con la consueta, magistrale competenza cinque famose figure femminili che esemplarmente rappresentavano donne vissute nel Medioevo, ma non si trattava di “Storia delle Donne”. Sarebbe però un grosso errore pensare che Chiara Frugoni non abbia tenuto nella dovuta considerazione le donne nelle sue ricerche e nei suoi lavori: sempre ha studiato invece, e con molta attenzione e sensibilità, le donne *nella* storia. Le ritroviamo nei suoi libri sia che affrontino temi legati alla religione, alla quotidianità o alla storia del costume o delle invenzioni.

Le donne medievali, dicevamo. «È stato un libro che mi ha appassionato e divertito, però anche molto coinvolto perché continuamente sentivo quanto di Medioevo ci portiamo dietro», diceva Chiara in un'intervista a proposito di questo volume.¹ E proseguiva affermando di avere scritto il libro per far sentire la voce delle donne «non

* Non sarà, questa, una rassegna dei numerosi libri che Chiara Frugoni ha scritto. Sarà un ricordo di lei attinto dalla sua stessa voce attraverso le molte interviste che negli anni ha concesso per presentare e discutere i suoi libri (citate in nota). Ma saranno anche i miei ricordi a farla conoscere a chi non l'ha conosciuta.

¹ Caterina Visco, «Mangialibri», 20 marzo 2022: <https://tinyurl.com/5e7wt8af>

trasmessa sempre da quella di un uomo e far sì che dopo aver letto questo libro si possa avere un'idea diversa di sé». Nel prosieguo della sua intervista le fu chiesto quando non sarebbero stati più necessari i libri sulle donne e perché ancora oggi si studi e si insegni una storia senza donne.

«Purtroppo, rispose, ancora oggi la donna non è parte della narrazione e questo fatto è stato notato e fatto notare da tempo. Una citazione che riporto spesso, viene da Jane Austen, da *L'abbazia di Northanger*, in cui due dame che passeggiano parlano e una delle due confessa di non amare la Storia, di trovarla noiosa, un racconto inventato in cui ci sono solo uomini buoni a nulla, e praticamente nessuna donna». ² Già allora dunque si osservava come delle donne nella Storia non si parla mai. «Non si trovano, proprio non ci sono. Le donne, intendo, le donne nei libri di storia. Certo tutti ricordiamo qualche imperatrice o regina particolarmente famosa –come Maria Teresa D'Austria, Caterina de Medici– o qualche nome indimenticabile come quelli di Giovanna D'Arco o Ipazia, ma le donne nella quotidianità del racconto storico sono assenti. Come se questa metà del mondo non avesse mai partecipato alla vita del passato e allo svolgersi degli eventi».

Chiara Frugoni presenta ne *Le donne medievali* la vita di cinque donne non comuni: Radegonda, moglie di Clotario I, Matilde di Canossa, Christine de Pizan e Margherita Datini, una figura, quest'ultima, esemplificativa della vita di tante donne nel Medioevo: «Ma d'ogni chosa mi darei pace, pure che fosi chognosciuto la metà di quello che io fo», scriveva Margherita in una sua lettera. ³ E infine la papessa Giovanna: mai esistita, ma soggetto di una leggenda nata in ambito ecclesiastico che toccava temi dibattuti dalla chiesa lungo tutto il Medioevo: infallibilità papale, continuità della tradizione romana da san Pietro in poi, esclusione delle donne dal sacerdozio, celibato del clero ...

Ero ben lontana dall'immaginare che quello sarebbe stato l'ultimo libro che Chiara mi avrebbe regalato. Sì, c'è stato il volume *A letto nel Medioevo. Come e con chi* (il Mulino, 2022), uscito dopo la sua morte, che subito ho comprato. Anche in questa sua ultima “creatura” –probabilmente non finita–, il sapiente accordo tra fonti scritte e immagini non viene meno, ma io l'ho sentita “diversa”, come se mancasse quella passione che Chiara sapeva sempre trasmettere con

² *Ibidem.*

³ Margherita Datini, *Lettera* del 28 agosto 1398.

la sua scrittura. Ma forse era solo commozione, la mia. Perché Chiara non c'era più.

Ho conosciuto Chiara Frugoni a Roma, alla presentazione del suo libro *San Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto* (Einaudi, 1993). Era il 1993. Il volume consegna un'originale lettura della vita di Francesco attraverso il virtuoso intreccio tra fonti scritte ed iconografiche. Ma il tratto più rilevante è costituito da una nuova e suggestiva spiegazione delle stimmate ricevute da Francesco: «suscitò sensazione, ammirazione e scandalo, a seconda degli ambienti, perché relativizzava e storicizzava un'icona vera e propria del panorama religioso italiano e un oggetto di fede». ⁴

Il libro naturalmente non piacque al Vaticano e tantomeno piacque quello che lo seguì di lì a poco: *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi* (Einaudi, 1995). Su «L'Osservatore romano» del 24 luglio 1996, Biagio Buonomo bollava l'intera ricerca di Chiara Frugoni quale «concentrato di luoghi comuni. Una pregiudiziale e datata posizione ideologica che inficia anche l'indagine più puntuale e completa. [...] Un frutto di un metodo storiografico arcaico, sospeso tra razionalismo e dietrologia non diverso dal metodo che spingeva certi esegeti di fine secolo a dubitare della resurrezione di Gesù».

Pochi giorni dopo Frugoni rispondeva su «la Repubblica» (26 luglio 1996) con un articolo dal titolo *All'Osservatore Romano non piace la storia* nel quale illustrava le sue ricerche sulle fonti francescane e le ragioni di queste ricerche. Non mi dilungo oltre su questa contesa, mi limito a ricordare la recensione di George Duby, lunga, articolata e ricca di riconoscimenti scientifici per l'autrice. ⁵ A questo illustre storico se ne aggiunse un altro, Jacques Le Goff, il quale scrisse nella *Prefazione a Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*: «Storia di un uomo miracoloso, questo piccolo libro somiglia a un miracolo». ⁶

⁴ Francesco Stella, *L'addio giocoso di Chiara Frugoni*, «il manifesto - Alias», 27 novembre 2022

⁵ Riporto qui solo un brano della lunga recensione di George Duby: «Eminente specialista di storia dell'arte o, più esattamente, di iconologia medievale, Chiara Frugoni, per interpretare l'immagine, non si limita principalmente, come certi suoi colleghi [...], a considerazioni estetiche. Chiara Frugoni è una storica. E di conseguenza cerca di scoprire non soltanto i modelli ai quali si sono ispirati i pittori, gli scultori, gli orefici che foggiano sette o otto secoli fa le rappresentazioni del visibile, ma anche ciò che quegli artisti avevano nello spirito. Ella si interroga soprattutto sulle intenzioni, sui pregiudizi, sulle credenze dei committenti [...]», George Duby, *L'eroe di Assisi*, «la Repubblica», 7/8 novembre 1993.

⁶ Jacques Le Goff, *Prefazione a Chiara Frugoni, Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Torino, Einaudi, 1995.

Chiara Frugoni non avrebbe abbandonato gli studi su Francesco e sull'Ordine Franciscano che rimasero un soggetto centrale – ma non unico, naturalmente – delle sue ricerche per i successivi trent'anni. Prova ne è, fra l'altro, la scoperta nel 2011 del profilo del demonio, Lucifero con corna nere, fatto di nuvole e celato nell'affresco *Morte e ascensione di San Francesco* della Basilica superiore di Assisi. Gli affreschi, attribuiti a Giotto, risalgono alla fine del Duecento (1285 - 1290). Quanti occhi, vuoi di semplici fedeli, o di visitatori o di storici dell'arte, si saranno alzati in ottocento anni verso quella figura senza vederla? La scoperta di Chiara Frugoni non è di poco conto, non è un particolare aggiunto all'affresco giottesco, ma un rivolgimento di grande rilevanza nella storia dell'arte che ha fatto il giro del mondo: si era sempre pensato che il primo pittore ad aver usato il trucco delle nuvole per nascondere un'immagine fosse stato Andrea Mantegna nel quadro che raffigura *San Sebastiano* dipinto nel 1460. Duecento anni dopo Giotto!

Naturale quindi che siano stati tanti gli incontri in cui fu chiamata a spiegare che cosa rappresentasse questo diavolo e perché stesse lì.

San Francesco e l'invenzione delle stimmate, questo volume di oltre quattrocento pagine e centottanta immagini fu, ed è rimasto, una pietra miliare nella storiografia francescana. Vinse il Premio Viareggio 1994 per la saggistica. Non mancarono peraltro sussurrati dissensi di colleghe e colleghi nella Sala dell'Ercole nel Palazzo dei Conservatori in Campidoglio il giorno della presentazione: «Non si può fare la storia con le immagini ...». Invece Chiara Frugoni ha scritto eccellenti libri di storia adoperando *anche* le immagini. Infatti era solita affermare che le immagini hanno pari dignità dei testi, ma che senza i testi le immagini non si possono capire: «le immagini [...] non vanno mai scisse dalle fonti scritte coeve, ma intese assieme a queste come due fonti di pari statuto in una reciproca interazione; la separazione di figura e parola è una mutilazione rispetto alla ricostruzione storica di una realtà in cui esse erano naturalmente fuse, nella coscienza di quegli uomini e nel quotidiano scorrere di quelle vite che si vogliono ridestare».⁷

Chiara ha scritto a questo proposito un bel volume che ha intitolato *La voce delle immagini. Pillole iconografiche dal Medioevo* che viene così compendiato nella quarta di copertina: «Affreschi, sculture,

7 Francesco Stella, *L'addio giocoso di Chiara Frugoni*, «il manifesto - Alias», 27 novembre 2022.

mosaici e pale d'altare, tornano ad essere, grazie a questo viaggio meraviglioso in un lungo Medioevo, quello che erano: storie di incontri, emozioni, sentimenti. Immagini che trovano una parola che racconta».

E ciò che lingua esprimer ben non puote, /
muta eloquenza ne' suoi gesti espresse.
Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata*, IV, 85.

Sono i due versi della *Gerusalemme liberata* che Chiara ha voluto porre in esergo a questo suo libro.

Si può senz'altro affermare, con Francesco Stella, che

In Italia Chiara Frugoni è stata la punta di diamante dell'iconologia relativa all'arte medievale, che costituisce una parte amplissima del patrimonio artistico europeo. È stata anche fra le prime a divulgare magistralmente la semiotica dei gesti, e la rappresentazione della voce, seguendo ispirazioni promosse dalla storiografia delle «Annales» e da storici della letteratura romanza come Paul Zumthor.

Centinaia di illustrazioni policrome arricchiscono i suoi libri, illustrazioni che spesso provengono da codici miniati: sono immagini altrimenti quasi irreperibili perché una parte ingente del patrimonio artistico medievale è conservata nei manoscritti, che non si trovano nei musei e non si possono vedere.

Ogni tanto la sua popolarità ha impegnato Chiara su temi molto attesi e più convenzionali. Così *Paure medievali* (2020) e ora il postumo *A letto nel Medioevo*, pubblicato senza un profilo dell'autrice e senza la sua abituale prefazione, dunque forse non finito, eppure degno di attenzione come alcuni celebri non-finiti della storia dell'arte.⁸

L'attitudine a usare le immagini le era venuta dal padre Arsenio, diceva, ma, aggiungeva, il grande spirito di osservazione glielo aveva trasmesso Ernesto Giussani, il padre di famiglia di contadini che abitava vicino alla casa dei suoi nonni materni, a Solto, nell'alta bergamasca, dove la famiglia di Chiara passava tutte le sue estati. «Mi faceva notare, Giussani, tutta la grande intelligenza che c'era negli attrezzi agricoli o nelle abitudini dei contadini, e mi faceva sempre osservare e osservare».⁹

8 *Ibidem*.

9 Chiara Frugoni, *Perfino le stelle devono separarsi*, Milano, Feltrinelli, 2013.

E, quasi a voler trasmettere il suo metodo di lavoro e di ricerca, aggiungeva che è fondamentale esaminare molti libri e memorizzare; non aveva un archivio di immagini che, in grande quantità, custodiva ... nella memoria. Naturalmente era necessaria molta pazienza, guardare le immagini, capirle: «ci vuole molto tempo e molta capacità di memorizzare». È comunque un passaggio ineludibile perché nelle immagini si trovano informazioni che mancano invece nei testi, per esempio sul significato dei gesti, oppure informazioni sulla vita pratica, sulla vita quotidiana: cosa si mangiava, come si dormiva, come si stava a tavola.

In una intervista le fu chiesto il motivo per cui, nei suoi studi, aveva privilegiato la storia e il racconto di due santi: Francesco e Chiara. «Mi sono interessata a loro per una ragione di fonti storiche rispetto all'agiografia ufficiale, da cui ho intrapreso nuove ricerche e approfondimenti. E ho scoperto due figure di grande fascino e ampiezza di vedute. Sapevano ascoltare gli altri. Mi sarebbe piaciuto incontrarli». Come mai questa lunga convivenza, nonostante non sia credente? «È vero, sono atea e per tutta la vita mi sono occupata di studi sulla Chiesa, ricordava Frugoni, ma rispetto a Chiara e Francesco, parlerei di fedeltà. Mi appassiona il loro mondo. Lasciavano libertà di coscienza, permettendo all'individuo di avere un progetto. Ponevano al centro della loro vita il Vangelo. E il Vangelo è un testo bellissimo, scritto per tutti. Non per i cristiani. È una regola di vita».¹⁰

La ricerca scientifica e l'orizzonte culturale di Chiara Frugoni non si fissarono solo su Francesco e sull'Ordine Franciscano, anche se per Francesco e Chiara d'Assisi ebbe una indubbia predilezione.

Il motivo della centralità di Francesco e Chiara nei suoi studi, lo faceva risalire all'educazione che aveva ricevuto: mio padre, diceva, ci ha educati nel più totale disprezzo della ricchezza e aveva talmente orrore del possedere che, appena finiva un lavoro, dava via tutti i libri che aveva letto. Forse è questa una delle ragioni che «mi hanno fatto scegliere Francesco, poi è subentrato il fascino ed è arrivata Chiara. I due santi avevano un rapporto fortissimo con la società che li circondava, rivoluzionario. Nella regola non approvata dal Papa, ma che vigeva nella comunità c'era scritto che l'elemosina era restituire in parte quello che era stato portato via ai poveri».

¹⁰ *La mia? Un'infanzia medievale*, intervista a Chiara Frugoni, «Corriere della sera», 30 novembre 2014.

Con gli studi su Francesco e Chiara, uniti alle altre numerose ricerche, il lungo Medioevo che emerge dalle sue pagine non corrisponde in niente a quell'epoca oscura e buia che per secoli ha segnato questo tempo storico. Chiara Frugoni ha rivolto uno sguardo più attento e diverso sul Medioevo e i secoli bui hanno avuto nuova luce e parole e gesti.

Una considerazione molto risoluta la rivolse ad una intervistatrice la quale aveva osservato che, secondo il suo parere, il Medioevo era periodo buio, carico di violenza e di distruzioni: a dir la verità, rispose Frugoni, a me sembra molto più buio o per lo meno non luminoso il secolo scorso con le sue due guerre mondiali, i campi di sterminio, la bomba atomica.... E comunque è impossibile *parlare* di “un” Medioevo e mettere a confronto il tempo dei Longobardi con il Trecento.

«Frugoni ci ha accompagnato, scrive Virtus Zallot, nelle cucine o nello *scriptorium*, in viaggio o entro le città; ci ha descritto i giochi dei piccoli e il lavoro dei grandi, le relazioni famigliari e gli scontri sociali, il nascere e il morire, la paura della guerra e della malattia (argomenti quanto mai attuali), la concezione dello spazio e del tempo, l'invenzione dei bottoni o del Purgatorio».¹¹

Il Medioevo, sosteneva, è un periodo ricco di scoperte e invenzioni: ne aveva diffusamente parlato nel volume: *Medioevo sul naso. Occhiali, bottoni e altre invenzioni medievali* (Laterza, 2014). Il titolo le venne dall'idea che tutti quelli che portano gli occhiali hanno un po' di Medioevo sul naso, perché è quello il periodo in cui sono stati inventati, nel 1280 circa. Sono tantissime le invenzioni che possiamo far risalire al Medioevo e tutte fondamentali, come i bottoni, la forchetta, la pasta, lo stare a tavola, le lettere di cambio, il mulino a vento, tutte le macchine che sfruttavano l'acqua. E anche Babbo Natale.¹²

Mi piace qui ricordare la sua risposta data all'intervistatore che le aveva chiesto se il mestiere di storico fosse ancora attuale: «Direi proprio di sì, la storia è la nostra ombra e uno dei guai del mondo moderno è proprio quello di essere pieno di uomini senza ombra».¹³

Un suo interessante profilo lo tratteggia Gianni Sofri quando scrive di lei:

11 Virtus Zallot, *Ricordando Chiara Frugoni, voce delle immagini del Medioevo*, «Rivista Limina», 2022.

12 Visco, «Mangialibri», <https://tinyurl.com/5e7wt8af>

13 Intervista a Claudio Barchesi, *La storia è la nostra ombra*, «Almanacco della scienza», pubblicata l'11 giugno 2014.

Se qualcuno mi chiedesse di definire con una sola parola la figura di Chiara Frugoni storica dell'arte e storica tout court, iconografa, divulgatrice e molte altre cose, non avrei alcun dubbio. La parola che meglio la definisce è "entusiasmo".

Non riesco a concepire che Chiara si mettesse a studiare un tema senza che questo corrispondesse a una sua passione, improvvisa o più antica che fosse. Certamente non le era sufficiente avere delle ragioni esterne, del tipo di voler colmare una lacuna storiografica, o meno che mai solo perché richiesto da un convegno (benché ne frequentasse molti). Era, infatti, passionale, generosa, mai avara di sé. Portava l'entusiasmo non solo nella ricerca, ma anche nella voglia di trasmetterne i risultati. C'era un nesso molto preciso tra ciò che la spingeva con molta forza a studiare un certo argomento e a scrivere un certo libro, e la voglia di parlarne, farlo conoscere, discuterne.¹⁴

Chiara Frugoni è nata a Pisa nel 1940; ha insegnato Storia medievale nelle Università di Pisa, Roma Tor Vergata e Parigi. È stata autrice di un significativo numero di testi accademici cui si aggiungono quelli divulgativi, molti dei quali tradotti nelle maggiori lingue europee e anche in giapponese e coreano. Ha collaborato con diverse testate giornalistiche da «la Repubblica» a «il manifesto».

Era figlia del medievista Arsenio. Nel libro autobiografico scritto quando aveva ormai più di settant'anni, *Persino le stelle devono separarsi* (Feltrinelli, 2013), parla del suo problematico rapporto col padre, «uomo integerrimo, una persona rigida, molto esigente, e con me conflittuale», da cui aveva imparato «l'onestà e il senso del dovere. Ma al prezzo di una grande infelicità».¹⁵

Finché è vissuto mio padre, diceva, io ho fatto la bibliotecaria. Non volevo essere schiacciata dal peso di essere sua figlia o di fare carriera perché "figlia di". Quando avevo 30 anni mio padre morì in un incidente automobilistico assieme a mio fratello. «Dopo il dolore, mi son detta, a questo punto sono uguale agli altri. Non ho avuto maestri né mentori e questo mio non essere legata a nessuno mi ha dato grande libertà. Così quando, dopo la riforma, l'Università ha iniziato a non piacermi più, l'ho lasciata».¹⁶

14 Gianni Sofri, *Introduzione a Gianni Saporetti* (a cura di), *Cosa intendi dire? Interviste a Chiara Frugoni*, Ed. Una Città, 2023; Gianni Sofri era stato allievo di Arsenio Frugoni e fu amico di Chiara.

15 Barchesi, *La storia è la nostra ombra*.

16 *Ibidem*.

Nel libro autobiografico richiamava, con vivi ricordi, il tempo e la casa della sua infanzia a Solto dove aveva trascorso tutte le estati della sua vita. La sua infanzia, era solita ripetere, era stata un'infanzia medievale e, ridendo, aggiungeva di essere l'ultima testimone del Medioevo.

Aveva scritto quel piccolo libro certo per ragioni personali, ma aveva anche voluto lasciare una testimonianza storica perché, pensava, tante tradizioni orali che aveva conosciuto si sarebbero perdute, come si era perduto il paesaggio di Solto, come non esisteva più la società della sua infanzia.

Alla sua età, diceva, aveva sentito il bisogno di guardarsi indietro, ma il suo libro non era solo una storia personale, un'autobiografia: era la testimonianza di una società scomparsa, un pezzetto di storia vissuta in un piccolo paese della bergamasca dove passava le sue estati, divisa tra i nonni materni molto ricchi, proprietari terrieri, e una nonna paterna poverissima: «Quando mio padre si trasferì a Roma, dopo la guerra, i nonni materni ci ospitarono nel loro bellissimo palazzo di Brescia, ma ci offrirono una sola stanza, e a cena un solo piatto di minestra».

«Giunta sulla soglia, ho cercato di non lasciare scivolare come sabbia fra le dita il passato delle tante persone che mi sono state affidate, chiedendo di vivere attraverso la memoria che di loro ho conservato. Sento le loro voci, le voci della casa scomparsa, e vorrei che per qualcuno continuassero ad essere care [...]».

La casa scomparsa cui Chiara si riferisce è quella dei nonni materni che, alla loro morte, fu divisa verticalmente in due dai figli: «e per rimodernarla distrussero l'eredità del suo passato».

La paletta del focolare di quella amata casa scomparsa è ora nel mio camino. Chiara me la portò un giorno in cui ci incontrammo alla Biblioteca Nazionale di Firenze e mi disse con la dolcezza profonda dei suoi occhi, velati talvolta di malinconia: «Vorrei che la tenessi tu». Fu il suo modo di passarmi l'eredità di un mondo contadino che aveva molto amato.

