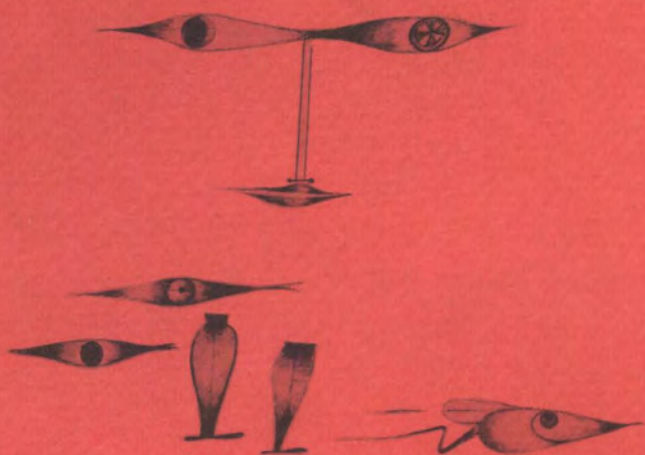


sacro e profano

memoria

rivista di storia delle donne, numero 5



Rosenberg & Sellier

Sia le illustrazioni della copertina sia quelle che accompagnano le singole rubriche sono tratte dall'opera:
Paul Klee, 1923, 198 *Ein Hexenblick (sguardo di strega)*
Federzeichnung, schwarze Tusche,
Briefpapier, 29:22,5
signiert rechts oben
© 1981, Copyright by COSMOPRESS, Genève

memoria

rivista di storia delle donne

redazione: Maria Luisa Boccia, Gabriella Bonacchi, Marina D'Amelia, Michela De Giorgio, Paola Di Cori, Yasmine Ergas, Angela Groppi, Margherita Pelaja, Simonetta Piccone Stella.

comitato di redazione: Angiolina Arru, Ginevra Bompiani, Anna Bravo, Eva Cantarella, Manuela Fraire, Nadia Fusini, Mariella Gramaglia, Raffaella Lamberti, Luisa Passerini, Michela Pereira, Tamar Pitch, Gianna Pomata, Anna Rossi Doria, Mariuccia Salvati, Chiara Saraceno.

pubblicazione quadrimestrale, autorizzazione del tribunale di Roma n. 75/81 del 16 febbraio 1981
direttore responsabile Mariella Gramaglia, stampa Rosada arti grafiche, Torino

per corrispondenza, lavori proposti per la stampa, libri per recensioni, riviste in cambio, informazioni, scrivere a:
"memoria", presso **Fondazione Basso, via della Dogana Vecchia 5, 00186 Roma, tel. 659953.**

per abbonamenti, cambi di indirizzo, informazioni, scrivere a:
Rosenberg & Sellier, Editori in Torino, via Andrea Doria 14, tel. 532150.

abbonamento 1983: (7, 8, 9) Italia L. 16.000, estero L. 24.000.

Inviare assegno bancario sbarrato o effettuare versamento sul ccp 11571106 intestato a Rosenberg & Sellier Editori in Torino, via Andrea Doria 14, 10123 Torino. Specificare la causale del versamento: "Memoria - Abbonamento 1983".

memoria

rivista di storia delle donne, numero 5, novembre 1982



sommario

il tema

interpretazioni

- 5 Anna Scattigno, Simone Weil. La volontà di conoscere.
- 23 Andreina De Clementi, Una mistica contadina: Caterina Paluzzi di Morlupo.
- 34 Michela Pereira, Le visioni di Ildegarda di Bingen.
- 46 Sherrill Cohen, Convertite e Malmaritate. Donne « irregolari » e ordini religiosi nella Firenze rinascimentale.
- 64 Carrol Smith-Rosenberg, Il Grande Risveglio. Religiose radicali nell'America jacksoniana.
- 82 Paola Di Cori, Rosso e bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo dopoguerra.

un'esperienza di ricerca

- 108 Marion Kaplan, Continuità religiosa e tradizioni familiari nelle comunità ebraiche tedesche (1871-1918).

fonti e documenti

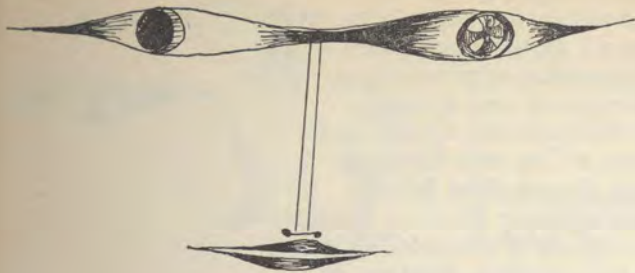
- 115 Teresa Viziano Fenzi, Il « Fondo Giuliano Capranica del Grillo ».
- 118 Carla Dappio, I periodici femminili dell'800 in due biblioteche romane.

i materiali del presente

- 122 discussioni e dibattiti: Rita Cavigioli, La nuova critica femminista americana.
- 131 centri di ricerca e documentazione
- 132 i libri: recensioni a cura di Anna Bravo, Michela De Giorgio, Maria Del Sapo, Angela Groppi, Luisa Passerini, Mary Wilkins.
- 144 le riviste

151 notiziario

153 libri ricevuti



il tema

La felice naturalezza che sembra caratterizzare il rapporto delle donne con l'esperienza religiosa cela una insondabile complessità. Non solo per le molte sfaccettature che questo rapporto ha assunto nella storia, ma anche per i molti fili di cui esso è di volta in volta intessuto. Lo spazio religioso è stato a lungo l'unico in cui donne di origine diversa hanno trovato possibilità di espressione e relativa autonomia di azione, insieme a un effettivo esercizio di potere. Fino a che punto questo spazio era veramente libero, o non invece reso impraticabile anch'esso da opposizioni e resistenze? L'esame di scritti e l'analisi di vicende può rivelare aspetti dell'esperienza religiosa femminile non riducibili agli stereotipi del sentimentalismo, del bigottismo e della visceralità.

Due sono dunque i versanti su cui si cimentano le *interpretazioni*: da un lato l'indagine storico-sociale sulla dimensione secolarizzata del sacro, sedimentata nelle sue istituzioni più solidamente visibili; dall'altro la riflessione sull'esperienza, più sfuggente e misteriosa, del rapporto con il divino, che nelle istituzioni non sempre trova una dimora adeguata, pur intrattenendovi a volte una complessa rete di relazioni.

Il dato esterno, quasi profano, delle istituzioni religiose come agenti di controllo e reinserimento sociali è ampiamente messo in luce dal saggio di Sherril Cohen sulle case per le donne « irregolari » nella Firenze del Rinascimento: luogo di segregazione e di tutela al cui interno le prime donne moderne imparano a comprare e a vendere, dunque a possedere, modificando così il loro modo di esistere nella società. Carrol Smith Rosenberg legge la presenza femminile nel Grande risveglio come indicatore di una percezione/reazione di fronte ai mutamenti in atto nell'America jacksoniana. Indicatore inquieto, sovraccarico di tensioni e sfaccettature che increspano il placido quadro della ricostruzione d'epoca, mostrando la possibilità di esiti diversi di fronte al ricomporsi di nuove strutture sociali: da un lato riassimilazione nelle tradizionali forme di rito, dall'altro scelta di una contestazione permanente.

I problemi lasciati aperti da questo saggio segnalano la difficoltà a stabilire una linea di demarcazione troppo netta tra l'analisi delle istituzioni del sacro e il rapporto personale con il divino: la qualità sfuggente dell'esperienza religiosa emerge talora con paradossale evidenza proprio là dove appaiono all'opera puntigliose strategie di ritualizzazione. Questo nodo viene alla luce nella ricerca di Paola di Cori sulla Gioventù femminile di Azione Cattolica, che dei paradossi della « ragione » del sacro offre una lettura inedita. Tutela e rifugio, ma anche « contenimento » del sovrappiù di affettività ed espressione che le donne vivono nell'esperienza religiosa: il sacro come delimitazione visibile del divino può presentarsi come vincolo che consente a domande indistinte di precisarsi e definirsi.

Sull'aspetto liminale, molteplice e sfaccettato delle « visioni » di Ildegarda di Bingen si sofferma Michela Pereira che mette bene in luce la riduttività di letture univoche – strumentalità pura o autenticità pura – di una esperienza che intrattiene rapporti complessi, di potere, di tradizione culturale, di filtro e complicità con determinati settori delle gerarchie ecclesiastiche. L'elemento visionario di Ildegarda è esaltato in funzione antimoderna dal suo contemporaneo Bernardo da Chiaravalle. In epoca contro-riformistica anche il misticismo di Caterina Paluzzi trova un canale nelle istituzioni grazie alla sensibilità e allo zelo di un discepolo di Filippo Neri. Nel suo saggio su questa mistica contadina Andreina De Clementi focalizza un nodo di fondo della ricerca storica sull'esperienza religiosa: il rapporto con le istituzioni non è mai a senso unico, né a senso unico sono le domande delle donne e le risposte istituzionali. La mancata canonizzazione di Ildegarda di Bingen e di Caterina Paluzzi si accompagna a un fitto intreccio di riconoscimenti, tributi e culti che complica il quadro del dare e dell'avere di questo secolare scambio.

Apparentemente spostato sul terreno della dimensione più squisitamente interiore della religiosità come ricerca e *volontà di conoscere*, lo scritto di Anna Scattigno su Simone Weil non manca di sollevare a sua volta interrogativi che investono anche l'esterno, e il sacro appare ceppo e martirio da cui prende quota la libertà interiore. Insegnante e operaia, ebrea e cristiana, militante e schiva, Simone Weil è ossessionata da un'ansia: la ricerca del *ritmo* profondo del cosmo, per acquietarvi e trovarvi dimora. Ma non è questa, anch'essa, una ricerca del sacro?

Il numero è frutto del lavoro collettivo di un gruppo di cui hanno fatto parte, oltre alla redazione della rivista, Anna Benvenuti, Michela Pereira, Anna Scattigno e Maria Vasaio Zambonini.



interpretazioni

Anna Scattigno

Simone Weil La volontà di conoscere

« La sagesse, il en a ouvert la voie pour les mortels, en posant comme loi souveraine: " Par la souffrance la connaissance " ».

Quel sentimento ineguale, di simpatia e profonda adesione, ma anche di inquietudine o di invincibile fastidio che molti di noi hanno per gli scritti e per la vita di Simone Weil, sono forse il segno più evidente di una difficoltà, tuttora viva, a comprenderne unitariamente il percorso intellettuale e spirituale, a superare cioè quella divaricazione di « letture » che a suo tempo ne furono proposte, quando si cominciò a pubblicarne gli scritti.

È attualmente in corso, presso Adelphi, l'edizione italiana dei *Cahiers*, fra gli scritti di Simone quelli che presentano forse maggiore problematicità a questo riguardo, mentre in Francia è ormai avviata la messa a punto critica dell'intero corpus weiliano: molti sono ancora gli inediti e assai parziali o arbitrarie talune delle raccolte a stampa. Così la figura e l'opera di Simone Weil sembrano destinate a incontrare un rinnovato interesse da parte della cultura contemporanea, e forse maggiore attenzione critica. Ma intanto, e quasi inevitabilmente, riprendono vigore nel rileggere i *Cahiers* le diverse ragioni dell'« adesione » come del « rifiuto », e appare comunque tuttora difficile, e forse non necessario, accostarvisi con « imparzialità ». Simone tendeva infatti a configurare il proprio pensiero, con consapevolezza crescente negli ultimi anni, come scoperta e proposta di una *paideia* che, imperfettamente compiuta in lei, essa tuttavia avvertiva come condizione necessaria dell'orientamento al bene, nell'individuo e nell'ordinamento sociale: per una piena esplicazione della vita terrena, non mutilata nei bisogni vitali e nelle radici dell'agire e della speranza.

La volontà di conoscenza mi pare il tratto più significativo dell'esistenza di Simone Weil, perché ne improntò costantemente il percorso intellettuale e, per sua stessa testimonianza, le scelte di vita. La sua ricerca si proponeva come oggetto la realtà. *Conoscere la realtà* ha in Simone molteplici significati, ma soprattutto mi pare indicare la necessità di restituire al pensiero il suo oggetto proprio; quella capacità cioè di aderire alle cose e trasformarle che la separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, e la crescente specializzazione e astrattezza della scienza e della cultura contemporanea le parevano avere irrimediabilmente compromesso, con conseguenze funeste per la vita degli uomini. Restituire allo sguardo quella capacità di *attenzione* che gli permetta di superare lo schermo che l'immaginazione frappone tra il pensiero e la realtà, fino a percepire e a pensare con fermezza, come condizione stessa dell'esistente, la contraddizione, il vuoto, il *limite*. È la sola conoscenza in grado di avviare fra gli uomini rapporti non dominati dalla falsa immaginazione, e dalla forza. Ma inevitabilmente essa passa attraverso la sofferenza.

L'«intuizione», di per sé non originale, del valore della sofferenza ai fini della conoscenza, divenne in Simone motivo di riflessione particolarmente fecondo. La sua analisi della realtà contemporanea, fra le più lucide e coerenti nell'intento di una «lettura» di essa non immaginaria, e perciò impietosa, ha per tema centrale la riflessione sulla sofferenza: circa i modi in cui si produce, le alterazioni che provoca nel rapporto fra l'uomo e le cose, e degli uomini fra di loro, ma soprattutto come condizione dell'esistenza, aspetto della *necessità*. Senza farne ricerca, gli uomini dovrebbero amarla e acconsentirvi: per non giungere a morire senza aver mai veramente colto l'oggetto dei propri pensieri e dei propri sentimenti, l'universo delle cose. Per sofferenza Simone non intendeva il tormento interiore, l'angoscia: ella provava anzi nei confronti di queste «affezioni», così diffuse nella cultura contemporanea una sorta di fastidio, di repulsione; parte in fondo di quell'insofferenza che provò sempre per gli intellettuali, uomini non «veri», ma anche tratto significativo della sua personalità, così schiva nella manifestazione della propria vita interiore, e «regolata» negli affetti e nei sentimenti.

Preferiva esprimere la sua immagine della sofferenza con il termine *malheur*, piuttosto che *douleur*: le pareva tradurre con maggiore proprietà quel sentimento della sofferenza come *sventura*, male subìto, *pathos*, che trovava espresso nei Greci con insuperata semplicità e purezza. Per questa via era stata concessa loro la conoscenza: «Elle coule goutte dans le sommeil, auprès du / coeur, / la peine de la mémoire douloureuse; et sans qu'on / le veuille vient la sagesse. / De la part des dieux, c'est une grâce violente, / eux qui sont assis au gouvernail céleste». È un passo dell'*Agamennone* di Eschilo, nella traduzione di Simone Weil (SG 43). Sono un esercizio costante di lettura e di approfondimento dei Greci anche questi frammenti di traduzione, talora assai belli, che si incontrano spesso nei *Cahiers*. La «memoria dolorosa», commentava Simone, è la sofferenza che l'uomo deve subire perché sottoposto al limite,

alla necessità. Nel tradurre più avanti il passo la *Justice accorde de comprendre à ceux qui ont souffert*, osservava: « Vorrei quasi mettere: coloro che hanno subito (...) per ben sottolineare che coloro che sanno, sono quelli che hanno subito la sventura, non quelli che si tormentano... » (SG 45).

L'esperienza della sventura, nella breve esistenza di Simone Weil (morì nel '43 all'età di trentaquattro anni), fu la stessa che sconvolse, al pari della sua, la vita di tanti suoi contemporanei: l'avvento di Hitler al potere, il trapasso dalla rivoluzione d'ottobre al regime staliniano, la guerra civile in Spagna, infine la seconda guerra mondiale. Ma i Weil erano ebrei, e per quanto la cultura ebraica non sia così facilmente rintracciabile nella formazione intellettuale di Simone, certo non dovette essere estranea alla sua sensibilità, al suo modo di vivere e riflettere gli avvenimenti.

Nel marzo del '33, quando Hitler ascese al potere in Germania, Simone aveva ventiquattro anni. Brillante ed amata allieva di Alain al liceo parigino Henry IV, poi figura di rilievo fra gli studenti della Normale, aveva superato nel giugno del '31 l'esame di aggregazione in filosofia e insegnava dal settembre di quell'anno al liceo femminile di Le Puy. Nell'agosto del '32 si era recata a Berlino, per seguire da vicino gli avvenimenti politici in Germania. Le riflessioni di quei mesi comparvero in forma di articoli su « *La Révolution Proletarienne* » e « *L'École émancipée* »: Simone vi conduceva un'analisi particolarmente lucida delle conseguenze di ordine politico e sociale che la crisi economica aveva determinato in Germania. Ma è significativa, e sarà poi costante nel suo modo di riflettere gli avvenimenti, quell'attenzione particolare rivolta ai riflessi prodotti dalla crisi nella vita affettiva degli uomini, soprattutto fra gli operai e i giovani. Nell'alterazione del senso del tempo Simone colse uno degli effetti più terribili della sventura, e al tempo stesso il suo significato più profondo. Il *tempo*, nella sua natura, nel suo rapporto con l'uomo e con la realtà, fu uno dei temi più rilevanti nel pensiero di Simone: lo percepiva spesso come violenza, perché è il limite che si oppone al desiderio, la lacerazione più profonda fra il pensiero e la realtà, l'oggetto costante della falsa immaginazione. Scriverà nei *Cahiers*: « Il tempo propriamente non esiste (se non il presente, come limite), e tuttavia noi siamo sottomessi a esso. Tale è la nostra condizione. *Noi siamo sottomessi a ciò che non esiste*. Si tratti della durata sofferta passivamente — dolore fisico, attesa, rimpianto, rimorso, paura — o del tempo regolato — ordine, metodo, necessità — in ambedue i casi, ciò a cui siamo sottomessi non esiste. Ma la nostra sottomissione esiste. Realmente legati da catene irreali. Il tempo, irreal, vela ogni cosa e noi stessi d'irrealtà » (*Quaderni*, 295). E tuttavia esso è la condizione reale di esistenza delle cose; tutto il tessuto della vita di un uomo è nel suo rapporto con il tempo, e tutto ciò che lo turba, lo turba nel suo sentimento del tempo.

È questo che aveva colto in Germania, nel '32, e che le pareva portare in sé le più gravi minacce per il futuro: perché la crisi, privando il presente del progetto dell'avvenire, coartava

violentemente l'esistenza di ciascun uomo, privando soprattutto i giovani del sentimento della realtà: « La crisi ha spezzato tutto ciò che impedisce a ogni uomo di porsi fino in fondo il problema del proprio destino, cioè le abitudini, le tradizioni, la stabilità dei cardini sociali, la sicurezza; soprattutto la crisi, nella misura in cui non la si considera, in generale, come una interruzione passeggera nello sviluppo economico, ha chiuso per ciascun uomo, considerato isolatamente, ogni prospettiva d'avvenire (...) Ma il tragico della situazione risiede meno in questa miseria stessa che nel fatto che nessun uomo, per quanto energico sia, può formarsi la minima speranza di sfuggirvi con le proprie forze. I giovani soprattutto, che appartengano alla classe operaia o alla piccola borghesia, — e per i quali la crisi costituisce lo stato di cose normale, il solo che abbiano conosciuto, — non possono neanche formarsi un pensiero di avvenire qualsiasi che si rapporti a ciascuno di essi personalmente (...). Il pensiero degli anni futuri non è riempito per essi di alcun contenuto » (EHP 126-127).

Un altro aspetto che colpì particolarmente Simone durante la permanenza a Berlino era la riduzione della vita individuale sotto l'urgenza della necessità collettiva: « In Germania, in questo momento, il problema politico è per ognuno il problema che lo tocca più da vicino. Per dire meglio, nessun problema concernente ciò che vi è di più intimo nella vita di ciascun uomo è formulabile, se non in funzione del problema della struttura sociale » (EHP 126). Questa dipendenza dell'individuo dalla società, costantemente affermata dal pensiero rivoluzionario a livello di teoria, pareva a Simone che trovasse in Germania una quotidiana e dolorosa verifica: fin da allora, la costrizione esercitata sugli uomini dall'organizzazione sociale le appariva come una fonte permanente di sofferenza. Per il suo carattere di necessità, e per la violenza con cui per lo più si esercita, la *contrainte sociale* assumerà più tardi nel suo pensiero il significato preciso di *malheur*, come una delle sue espressioni più radicali.

La conclusione tragica dei fatti di Germania fu avvertita da Simone come disfatta del movimento operaio, in particolare di quella classe operaia tedesca di cui aveva ammirato e amato, nell'estate del '32, il coraggio e la dignità. Nell'avviare con forza il pensiero di Simone ai grandi temi degli anni successivi, la crisi tedesca portò a maturazione in lei quel dissenso nei confronti del partito comunista francese, latente fin dall'inizio della sua attività politica e sindacale a Le Puy. Fin dagli anni del liceo Simone si era dichiarata comunista, ma nutriva diffidenza nei confronti del partito: « Perché il potere possa passare effettivamente ai lavoratori, questi devono unirsi non con il legame immaginario che crea la comunità delle opinioni, ma con il legame reale che crea la comunità della funzione produttrice » (SP I 184).

Negli articoli sulla crisi tedesca, la sua analisi delle forze politiche e sociali in Germania non aveva mancato di rilevare, e in modo drammatico, le carenze del partito comunista tedesco, colpito dalla crisi economica nella sua stessa composizione sociale, indebolito dall'apparato burocratico e da una politica ver-

bosa e illusoria: « Ma la rivoluzione non è una religione, in rapporto alla quale un cattivo credente vale più di un incredulo; è un compito pratico (...) È rivoluzionaria soltanto l'azione che prepara una trasformazione del regime; o anche le analisi e le parole d'ordine che non predicano semplicemente, ma preparano tale azione » (EHP 188). Pareva invece a Simone che il proletariato tedesco avesse come avanguardia solo uomini « devoti e coraggiosi », ma sprovvisti di esperienza e cultura politica, e quasi tutti respinti fuori dalla produzione e dal sistema economico: « Un tale partito può propagare sentimenti di rivolta, non proporsi la rivoluzione come compito » (EHP 174).

Oltre che come collaborazione a varie riviste militanti, l'impegno politico di Simone si era svolto nella partecipazione attiva al movimento sindacale, in particolare fra i minatori di Saint Étienne e i disoccupati di Le Puy. Questo impegno proseguì ancora per qualche tempo: è del '33 l'incontro con Boris Souvarine (radiato nel '24 dal PCF per la sua opposizione al processo di bolscevizzazione del partito), con il quale manterrà a lungo un profondo rapporto di amicizia e collaborazione. Entrata nella Federazione unitaria dell'insegnamento, vi sostenne le posizioni del sindacalismo rivoluzionario ed ebbe scontri violenti con la componente allineata sulle direttive del Partito comunista. Nel marzo del '34, scrivendo all'amica Simone Pétrement, le annunciava la decisione di ritirarsi del tutto dall'attività politica, « salvo per quel che riguarda la ricerca teorica », e aggiungeva: « Ciò non esclude per me nel modo più assoluto l'eventuale partecipazione a un grande movimento di massa spontaneo (nei ranghi, come soldato), ma non voglio nessuna responsabilità, per quanto piccola, neppure indiretta, perché sono sicura che tutto il sangue che verrà versato verrà versato invano, e che si è battuti in partenza » (SP I 401).

Nella ricerca teorica, di cui avvertiva con drammaticità l'urgenza, dopo la sconfitta del movimento operaio in Germania, Simone individuerà il « compito » prioritario della propria esistenza. Proprio nella riflessione di questi anni affonda le radici quell'esercizio dell'*attenzione*, difficile e dolorosa virtù, che la severa lezione dei fatti imponeva ormai come questione di vita o di morte; Simone si proporrà costantemente, nella riflessione teorica come nei rapporti umani, l'applicazione di questa virtù, tanto da farne il tratto forse più originale e più proprio del suo modo di pensare. I suoi scritti sono spesso rivolti, negli anni fra il '33 e il '38, al disvelamento critico dei miti diffusi nel movimento comunista europeo: dall'immagine quasi « religiosa » della rivoluzione (« come se la rivoluzione tendesse a divenire un mito — scriveva nel '33 — che avrebbe semplicemente per effetto, come gli altri miti, di far sopportare una situazione intollerabile »; EHP 175), alla inadeguata concezione del fascismo e del regime staliniano: l'uno ritenuto, in base ad una errata immagine della lotta di classe, l'ultima carta della borghesia prima dell'avvento rivoluzionario; l'altro un regime di transizione, in sostanziale continuità con lo stato operaio. Simone affermerà ben presto l'analogia tra il fascismo e il regime staliniano, e la loro estraneità nei confronti della concezione tradizionale della lotta di classe.

Al di là delle rappresentazioni immaginarie, ciò che ormai le premeva era capire a fondo la natura dell'oppressione, i cui effetti aveva colto fra gli operai e i giovani, in Germania soprattutto, come una violenza estrema, che svelle fin dalle radici le ragioni dell'attività della speranza e della felicità. Con uno sforzo teorico proseguito con continuità nel corso di due anni, Simone riuscì a concentrare in due saggi, *Perspectives* (1933) e soprattutto *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934) i risultati della sua ricerca. Non giunse mai a pubblicare le *Réflexions*, ma le considerò a lungo come il frutto migliore del proprio lavoro intellettuale, ed attese continuamente a migliorarne la forma. L'analisi verteva sull'organizzazione della produzione in fabbrica. Accanto alle forme « storiche » dell'oppressione, esercitata prima dalla forza armata, poi dalla ricchezza trasformata in capitale, Simone notava nell'organizzazione produttiva l'emergere di una nuova oppressione, « esercitata in nome della funzione » (OL 21). Introdottasi a ritmo accelerato nel dopoguerra, questa nuova forma dell'oppressione ha il suo momento determinante nell'organizzazione del lavoro in fabbrica, con l'emergere della funzione di coordinamento come funzione primordiale e la progressiva scomparsa dell'operaio qualificato a favore dei tecnici di direzione. Individuata nella specializzazione l'origine della nuova burocrazia industriale, lo stesso meccanismo le sembra riprodursi in tutti gli ambiti della società contemporanea, fin nella stessa cultura: per cui la fabbrica razionalizzata è l'immagine della società medesima, e la nuova oppressione che vi si esercita le appare il tratto più significativo della propria epoca. Le sue forme, d'altra parte, sono autonome dal capitalismo, e tanto più grave la minaccia che essa porta ai valori individuali, in quanto l'oppressione burocratica tende alla totalità dei poteri.

La concezione marxiana dello sviluppo delle forze produttive appare a Simone insufficiente a spiegare il fenomeno, e più ancora la deformazione mitologica fattane nella letteratura socialista: essa attribuisce alla materia quell'aspirazione al meglio, propria dello spirito. La natura dell'oppressione le appare tale che nessun progresso delle forze produttive può radicalmente eliminarla: essa accompagna sempre le forme più elevate dell'economia, si esercita con la forza, e ogni forza ha la sua origine nella natura, procede cioè da condizioni oggettive. La validità del marxismo le appare piuttosto nel suo metodo di conoscenza e di azione: poiché nella società come in natura tutto si esercita per trasformazioni materiali, occorre conoscere le condizioni materiali della trasformazione e dell'azione, cioè il modo di produzione. Simone si chiedeva, ed è in questo senso che intendeva rivolgere la propria ricerca, se fosse possibile un'organizzazione della produzione che permettesse alla duplice oppressione sull'uomo della natura e della società, di esercitarsi senza schiacciare corpi e spiriti; se no, sarebbe stata almeno possibile una legittima rassegnazione.

Nel dicembre del '34 Simone entra in fabbrica, a Parigi; ha chiesto un anno di congedo dall'insegnamento « per studi personali ». L'esperienza si protrae fino all'agosto del '35 ed è per lei

particolarmente dura. Scrivendo a un'allieva diceva: «È questo il "contatto con la vita reale" del quale vi parlavo. Ci sono arrivata solo per via di favori (...) Ai nostri giorni è quasi impossibile entrare in una fabbrica senza libretto di lavoro – soprattutto quando si è, come me, lenti, maldestri e non molto robusti» (CO 31). E più avanti: «... sono in fabbrica principalmente per informarmi su un certo numero di problemi molto precisi, che mi preoccupano e che non posso enumerarvi». La interessava lo studio della produzione e in particolare la macchina, nel processo di trasformazione della materia e nel rapporto tra lavoro e automatismo.

La fabbrica era anche, finalmente, la sensazione di essersi sottratta a un mondo di astrazioni, di trovarsi tra uomini «reali», buoni o cattivi, «ma di una bontà e di una cattiveria vera». E d'altra parte la realtà della vita, proseguiva nella lettera, «è l'attività – intendo l'attività e nel pensiero e nell'azione» (CO 34). C'era, in Simone, una difficoltà grande a percepire la realtà, difficoltà che la seguirà tutta la vita, e che lei chiamava la sua prima *tentazione*, la tentazione della pigrizia (*parebbe*): «Fuga davanti alla vita reale, con le sue limitazioni, e la limitazione essenziale, il *tempo* (...) In me la pigrizia significa innanzitutto un panico davanti al pensiero del *tempo* – quell'obbligo in quel momento: insopportabile. (Che sollievo il lavoro in fabbrica!). E questa pigrizia è la fonte di rimorsi e di disperazioni che bruciano. Ma il tempo è il primo limite, l'unico, sotto forme diverse» (*Quaderni* 182-183). Capace di grandi sforzi nell'esercizio del pensiero, sentiva d'altra parte con sofferenza come propria inferiorità nei confronti degli amici e compagni delle esperienze di quegli anni la propria mancanza di costanza, l'incapacità di attenzione e applicazione alle «piccole cose» della vita quotidiana e del lavoro («è la virtù dei bravi operai»), i lunghi periodi in cui si lasciava andare, soprattutto la resistenza allo scorrere del tempo, limite necessario della condizione di esistenza delle cose. Ma vi era un'altra tentazione, nefasta per la vita degli uomini come individui e come esseri sociali. Simone la chiamava tentazione della *vita interiore*: «Tutti i sentimenti che non sono immediatamente bevuti dal pensiero metodico e dall'azione efficace. Bisogna annoverarvi tutti i pensieri, tutte le azioni che non raggiungono l'*oggetto*» (*Quaderni* 182). Questa tentazione la tormentava spesso in quegli anni: «Non venire alle prese se non con difficoltà che incontri effettivamente. Non permetterti, in fatto di sentimento, se non ciò che corrisponde agli scambi effettivi, o è assorbito dal pensiero a titolo d'ispirazione. Troncare senza pietà quanto v'è d'immaginario nel sentimento» (*Quaderni* 111). Era questo il «secondo schermo» tra lei e la realtà, molto più difficile a vincere perché richiedeva una disciplina più dura e più incerta dell'addestramento che si acquisisce attraverso il lavoro. L'unica disciplina che Simone riconosceva di possedere «un poco» era inerente al pensiero: «Un essere completo le possiede tutte e tre. Tu devi essere un essere completo» (*Quaderni* 119).

Al fondo di questo severo esercizio di educazione interiore vi era in lei una precisa aspirazione di bene: «la gioia altro non è che il sentimento della realtà» e Simone tendeva a possederlo

con tutte le sue forze. Strumento fondamentale di contatto e di conoscenza della realtà le appariva il lavoro. Non il lavoro specializzato della fabbrica moderna, ma il lavoro manuale reintegrato nella sua dignità mediante una diversa organizzazione della produzione: solo esso pone in contatto l'intelligenza con il mondo, restituendole così il suo oggetto proprio. Soprattutto, il lavoro è rapporto con il tempo; scriverà nei *Cahiers*: « Il lavoro manuale. Il tempo che penetra nel corpo (...) Chi deve lavorare tutti i giorni sente nel suo corpo che il tempo è inesorabile » (*Quaderni* 310-311). Nel tempo e nello spazio, è l'intero universo delle cose materiali che l'uomo afferra mediante la prova del lavoro: « il tempo come condizione, lo spazio come oggetto della mia azione » (SP I 146). Così il segno che il lavoro, quando non sia inumano, è fatto per noi, è la gioia.

Così attenta nel discernere la natura dei sentimenti, Simone non pensò mai l'amore come una diversa possibile fonte di gioia. La sua riflessione vi si sofferma spesso in questi anni: « amore: sentire in tutto il proprio essere l'esistenza di un altro essere? » (*Quaderni* 116). Ma occorrerebbe che nell'amore non vi fosse desiderio, che è bisogno di dominio e fonte di soggezione; che l'amore fisico potesse, almeno teoricamente, essere « puro », amore dell'altro per la sua esistenza in sé, per la sua realtà: « Che altri esseri, esseri particolari, esistano senza dominarli, né esserne dominati ». Pareva a Simone che le condizioni della vita moderna avessero rotto ormai ovunque l'equilibrio dello spirito e del corpo « nel pensiero e nell'azione – in tutte le azioni: il lavoro, la lotta... e l'amore, che è volontà, più gioco (di ciò necessariamente risente la vita effettiva...). La civiltà in cui viviamo, sotto tutti i suoi aspetti, schiaccia il corpo umano » (*Quaderni* 149). Sostanzialmente, nella riflessione di Simone, l'amore non si sottrae al potere: è una forma del potere, « o piuttosto della ricerca del potere », e ha un rapporto troppo diretto con il bisogno e il desiderio, che di per sé infinito, genera falsità nella speranza di trovare appagamento in cose finite. Nemmeno con l'amicizia Simone ebbe facile rapporto, o meglio con il proprio bisogno, « sogno » dell'amicizia. « Desiderare l'amicizia è una colpa grave. L'amicizia deve essere una gioia gratuita, come quelle che dona l'arte, o la vita (come le gioie estetiche) ». Sapeva distinguere il senso della solitudine dalla disponibilità all'amicizia: « L'amicizia non si cerca, non si sogna, non si desidera; si esercita (è una virtù) » (*Quaderni* 156-157); ma non riusciva ugualmente a liberare i propri sentimenti da un margine che sentiva come « impuro », « torbido ». A questa sua insufficienza a superare quello che definiva « stato adolescenziale » attribuiva la ragione di non essere mai stata amata: occorreva imparare, « serenamente e gioiosamente », a vivere la solitudine: « In questa tempesta – scriveva nei *Cahiers* – è già molto conservare la nozione della direzione (la nozione concreta) » (*Quaderni* 149). E ancora: « la vita non ha bisogno di mutilarsi per essere pura » (*Quaderni* 117). D'altra parte, scrivendo di questo nel '34 a un'allieva, aggiungeva: « Non vi do ciò come un esempio; ciascuna vita si svolge secondo le sue proprie leggi; ma potete trovarvi materia di riflessione » (CO 35).

Nell'estate del 1936 Simone Weil raggiunse la Spagna per prendere parte alla guerra civile. In una successiva lettera a Georges Bernanos, preciserà i motivi che ve l'avevano indotta: « Nel luglio del 1936 ero a Parigi. Non amo la guerra; ma ciò che nella guerra mi ha sempre fatto più orrore, è la situazione di quelli che si trovano nelle retrovie. Quando ho capito che, malgrado i miei sforzi, non potevo impedirmi di partecipare moralmente a questa guerra, cioè di desiderare tutti i giorni, tutte le ore, la vittoria degli uni, la disfatta degli altri, mi sono detta che Parigi era per me la retrovia, e ho preso il treno per Barcellona, con l'intenzione di arruolarmi. Era ai primi di agosto del 1936 » (EHP 221). L'esperienza, in un gruppo internazionale di volontari agli ordini dell'anarchico Buenaventura Durriti, fu breve: un incidente costrinse infatti Simone a rientrare a Parigi alla fine di settembre. Ma le cose viste in Spagna si imprimeranno con forza nella sua mente, e la riflessione vi tornerà con frequenza, fin nei *Cahiers*.

La lettera a Bernanos rievoca ancora con precisione i sentimenti di allora: la delusione nei confronti di un conflitto che non le appariva più, come all'inizio, una guerra di contadini affamati contro i proprietari terrieri e un clero complice dei proprietari, ma piuttosto opera di « mercenari », al servizio di diversi stati; il disamore nei confronti degli anarchici spagnoli, che le erano parsi un tempo la naturale espressione delle tare e delle grandezze di quel popolo (il cinismo, il fanatismo, la crudeltà, « ma anche l'amore, lo spirito di fraternità, e soprattutto la rivendicazione dell'onore, così bella presso uomini umiliati »); il disprezzo verso i volontari stranieri, per lo più intellettuali deboli e inoffensivi nei quali Simone aveva scoperto con orrore l'indifferenza e anche la condivisione nei confronti del sangue e delle atrocità che necessariamente accompagnano la guerra civile. Ma soprattutto la crudeltà degli uomini, più ancora che dei fatti in sé, le pareva eccedere in Spagna il limite di ogni possibile adesione. Partita dunque suo malgrado e con l'intenzione di tornarvi, non avvertì più in seguito quella necessità interiore che già l'aveva motivata, e non vi fece più ritorno.

Il periodo che seguì fu per Simone di grande sofferenza fisica; già dal '30 soffriva di gravi emicranie, che le rendevano spesso dolorosa l'attività intellettuale e particolarmente difficile l'applicazione al lavoro. I mesi di fabbrica erano stati a questo riguardo particolarmente penosi. Ad Albertine Thévenon, cara amica e compagna di quei tempi, scriveva: « Tu vivi a tal segno nell'istante – e ti amo per questo – che forse non immagini nemmeno cosa vuol dire concepire tutta la propria vita davanti a sé e prendere la risoluzione ferma e costante di farne qualcosa, di orientarla da cima a fondo con la volontà e con il lavoro, in un senso determinato. Quando si è così – e io sono così, e allora so cosa vuol dire – la peggior cosa al mondo che un essere umano possa farti è quella di infliggerti sofferenze che spezzino la vitalità e quindi la capacità di lavoro (...) So anche troppo (a causa dei miei mal di testa) che cosa significa assaporare così la morte da viva; vedere gli anni stendersi innanzi a sé, avere mille volte di che riempirli, e pensare che la debolezza

fisica costringerà a lasciarli vuoti, che sarà un compito schiacciante anche solo percorrerli, un giorno dopo l'altro » (CO 23-24).

A parte un breve tentativo, nell'inverno fra il '37 e il '38, Simone non tornerà più a insegnare. Il 1938 fu l'anno peggiore, lo ricorderà talvolta anche nei *Cahiers* come il momento più duro. E tuttavia la sua scrittura si infittisce, lucida e appassionata, in uno sforzo estremo di disvelamento della realtà contemporanea, nel suo aspetto più significativo, di *sventura*, e di processo verso la « catastrofe »; uno sforzo che se anche non le appare utile ormai a scongiurare quella catastrofe, vale tuttavia a conoscere almeno il male di cui si muore: « Tutti, anche i più giovani, siamo in una situazione analoga a quella di Socrate, quando attendeva la morte nella sua prigione e imparava a suonare la lira » (*Quaderni* 159). Nazione sicurezza capitalismo comunismo fascismo ordine proprietà autorità democrazia, tutte le parole insomma del vocabolario politico e sociale, le appaiono prive di contenuto reale: sono degli assoluti, astrazioni, frutto di una civiltà tecnica raffinata, ma incapace di applicare i metodi elementari del pensiero razionale: « In ogni campo sembriamo aver perduto le nozioni essenziali dell'intelligenza, le nozioni di limite, di misura, di grado, di proporzione, di relazione, di rapporto, di condizione, di legame necessario, di connessione fra mezzi e risultati » (EHP 258-259). La spiegazione dei conflitti fra nazioni in termini di antagonismi capitalistici le appare del tutto inintelligibile, e carica di conseguenze nefaste: « Chiarire le nozioni (...) un lavoro che potrebbe preservare delle vite umane » (EHP 258). Così anche l'opposizione tra fascismo e comunismo le appare, alla luce dell'evoluzione in URSS del regime staliniano, altrettanto astratta e densa di minacce: « il fatto che questa opposizione determini oggi per noi una doppia minaccia di guerra civile e di guerra mondiale è forse il sintomo più grave, fra quelli che possiamo constatare intorno a noi, di carenza intellettuale » (EHP 261). Fra i conflitti che oppongono dei gruppi umani, la lotta di classe le appare il più fondato, il solo serio, purché non intervengano entità immaginarie: « Ciò che è legittimo, vitale, essenziale, è la lotta eterna di quelli che obbediscono contro quelli che comandano, quando il meccanismo del potere sociale comporta l'annientamento della dignità umana di quelli che sono in basso » (EHP 264). Questa lotta le appare eterna, perché quelli che comandano tendono sempre, più o meno consapevolmente, a umiliare la dignità umana: essa può trasformarsi in una guerra, ma non vi è in ciò alcuna fatalità.

La guerra accompagna ormai costantemente la riflessione di Simone. Nella storia del movimento operaio, ella ravvisa un'ambiguità di fondo a questo riguardo, soprattutto nell'insufficienza di analisi teorica che aveva accompagnato il linguaggio pacifista del dopoguerra, e nell'assenza di una posizione netta di rifiuto. Il suo pensiero sulla guerra appare come un coerente sviluppo di quel discorso sull'oppressione che in anni precedenti l'aveva portata a studiare l'organizzazione del lavoro in fabbrica. Nella guerra moderna Simone ravvisò infatti la forma più radicale

dell'oppressione: lungi dall'essere un fatto di politica estera, come vuole la maggior parte degli studi ad essa dedicati, la guerra riproduce ad un livello molto più acuto i rapporti sociali che costituiscono la struttura stessa del regime. Di qui l'impossibilità teorica di concepire una guerra « rivoluzionaria ». In pace come in guerra, l'umiliazione continua e metodica è il fatto essenziale della nostra organizzazione sociale: « che le guerre siano fatte da schiavi è proprio della nostra epoca » (EHP 247). L'analisi approfondita della guerra come ingranaggio essenziale nel meccanismo dell'oppressione, porta Simone ad appuntare con forza l'attenzione su un aspetto che, già rintracciabile negli scritti degli anni precedenti, vi restava però in qualche modo sfuocato a causa dell'interesse prevalente portato sull'organizzazione del lavoro. Ed è l'aspetto del *potere*.

Nelle *Perspectives* aveva rilevato l'inadeguatezza della letteratura marxista a cogliere la reale essenza della società: già allora questa appariva a Simone, e ormai sempre più, come una forza della natura, « cieca come le altre e altrettanto pericolosa per l'uomo se non giunge a padroneggiarla ». Le rivoluzioni sono fenomeno secondario nella storia, mentre i lenti rivolgimenti delle trasformazioni sociali sono opera di forze cieche fluttuanti in una sorta di equilibrio instabile, dove l'oppressione, determinata in fondo dalla lotta per il potere, ha il carattere della necessità. La lotta per il potere racchiude una fatalità cui non sfuggono quelli che obbediscono, ma neppure quelli che comandano. Ora, osservava Simone, vi è nella natura del potere un'assurdità, fonte a sua volta di tutte le assurdità che fanno assomigliare la storia a « un lungo delirio »: il potere è necessario, ma la sua attribuzione è arbitraria, sebbene tale non debba apparire. « Il prestigio, cioè l'illusione, è al cuore stesso del potere ». La contraddizione essenziale della società umana è che « ogni situazione sociale riposa su un equilibrio di forze, un equilibrio di pressioni analogo a quello dei fluidi; ma i prestigii non si equilibrano, il prestigio non comporta limiti » (EHP 272). E d'altra parte il prestigio è inseparabile dal potere, per cui la difficoltà non appare risolubile. Priva di limite, la ricerca del potere non raggiunge mai il suo oggetto: inapplicabile dunque come mezzo, il potere è fine a se stesso. Proprio in tale sostituzione dei mezzi ai fini, inerente alla natura stessa del potere, Simone scorgeva l'origine di quella « follia » dei rapporti sociali, che pesa come una fatalità esterna sugli individui ed è fonte di doloroso squilibrio nella vita privata. In tutto il corso della storia pareva a Simone di trovare verifica di questo terribile paradosso: che le guerre più sanguinose fra gli stati sono quelle di cui non è dato individuare il fine. « Questo paradosso, una volta scorto chiaramente, è forse una delle chiavi della storia; esso è senza dubbio una delle chiavi della nostra epoca » (EHP 256).

Ma ormai la guerra era inevitabile; Simone si convinse della necessità che essa non fosse subita, ma piuttosto affrontata consapevolmente, al fine di introdurre già, nel modo stesso di conduzione della guerra, i germi di quei principi che avrebbero dovuto costituire i fondamenti del nuovo ordinamento internazionale: principi che, travalicando l'intera tradizione della cul-

tura occidentale, limitassero i poteri dello Stato sui cittadini e ne impedissero il ricostituirsi come potenza aggressiva. A questo progetto Simone dedicò, letteralmente, le sue ultime forze. O almeno, le forze che le erano rimaste disponibili per gli altri, per un progetto di avvenire comune.

Perché in questi anni, successivi all'esperienza di Spagna, e forse anche a partire da quell'esperienza – di una rivoluzione trasformatasi in guerra civile – sembra che anche in Simone vengano esaurendosi le fonti dell'attività, della gioia e della speranza; e che la sua energia abbia ormai cambiato segno.

Scrivendo a Georges Bernanos nel '38, e confrontando con quella di lui la propria esperienza della guerra di Spagna, gli diceva: « Io non sono cattolica, benché (...) nulla di cattolico, nulla di cristiano mi sia mai parso estraneo » (EHP 220). Le ragioni della sua « adesione » al cristianesimo sono già contenute in quella esperienza della *schiavitù* che del periodo trascorso in fabbrica è l'aspetto più rilevante, ai fini del suo percorso intellettuale e spirituale. Nella costrizione « brutale e quotidiana » subita allora le pareva che fossero andate distrutte in lei tutte le ragioni esteriori, « che prima credeva interiori », su cui poggiava il sentimento della sua dignità. « Lentamente, nella sofferenza, ho riconquistato attraverso la schiavitù il sentimento della mia dignità di essere umano, un sentimento che questa volta non si appoggiava su nulla di esterno, e sempre accompagnato dalla coscienza di non avere alcun diritto a niente, che ogni istante libero dalla sofferenza e dalle umiliazioni doveva essere ricevuto come una grazia, come il semplice effetto di casi favorevoli » (CO 20-21). L'immagine dello *schiaivo* richiama una delle forme storiche dell'oppressione, ma esprime anche con la più alta efficacia quanto Simone Weil andava comprendendo della reale condizione umana nei confronti della natura e più ancora della società: questa immagine entrò con forza nel pensiero di Simone e la sua riflessione vi torna in questi anni con particolare pregnanza. Nell'esperienza della schiavitù, così come l'aveva vissuta in fabbrica, era nato in lei il sentimento di una profonda simpatia per il cristianesimo. Durante un viaggio compiuto in Portogallo nel settembre del '35 si era trovata a contatto con la vita dei pescatori: « Ho avuto all'improvviso la certezza che il cristianesimo è per eccellenza la religione degli schiavi, che gli schiavi non possono non aderirvi, e io con loro » (AD 36-37). La lettura del Vangelo, come più tardi la liturgia e le preghiere cristiane, si accompagnano ormai costantemente all'esercizio di lettura e meditazione dei Greci. Le due fonti si intrecciano nella riflessione mediante richiami continui e Simone vi scorge analogie profonde; nel cristianesimo ella percepisce affinità di ispirazione e continuità con lo spirito greco, mentre ai Greci si accosta ora con rinnovata capacità di lettura e penetrazione.

Nasce così, nell'inverno '39-'40, l'alta meditazione sull'*Iliade*. L'opera, *L'Iliade, ou le poème de la force* è fra gli scritti di Simone, sempre ugualmente nitidi e tesi, forse il più bello: l'unico, a ben vedere, in cui ella abbia veramente raggiunto quella forma della bellezza cui aspirava tutta la sua scrittura. Non so se ne sia stata consapevole. Attraverso una mirabile

traduzione e un originale commento vi meditava il terribile potere della *forza*, l'unica reale costante della storia: « Quelli che avevano sognato che la forza, grazie al progresso, apparteneva ormai al passato, hanno potuto vedere in questo poema un documento; quelli che sanno discernere la forza, oggi come un tempo, al centro di ogni vicenda umana, vi trovano il più bello, il più puro degli specchi » (SG 11). La forza che è maneggiata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti a cui la carne degli uomini si ritrae; la forza è ciò che fa di chiunque le è sottomesso una *cosa*. « Strano essere una cosa che ha un'anima; strano stato per l'anima (...) Essa non è fatta per abitare una cosa; quando vi è costretta, non vi è più nulla in lei che non soffra violenza » (SG 13). L'eroe Ettore, trascinato dai cavalli nella polvere, lontano dai bagni caldi che Andromaca andava apprestando per il suo ritorno, è una cosa, senza che nulla, gloria patria immortalità possa riscattare questa realtà. Ma non era il solo: « Quasi tutta l'Iliade si svolge lontano dai bagni caldi, quasi tutta la vita umana si è svolta sempre lontano dai bagni caldi » (SG 12). Vi è contraddizione nel pensare che un uomo sia una cosa « ma quando l'impossibile è divenuto una realtà, la contraddizione diviene nell'anima lacerazione » (SG 16). La forza, al pari della natura quando entrano in gioco i bisogni vitali, cancella ogni vita interiore, rende incapaci di percepire la propria miseria. Ma nessuno possiede veramente la forza: quelli che la maneggiano ne ignorano il limite e lo oltrepassano, inevitabilmente; così sono anch'essi esposti « nudi » alla sventura. A colui che la impone, come a colui che la subisce, la forza appare dunque estranea: nasce così l'idea di un destino, che nel suo cieco imperversare stabilisce una sorta di giustizia. « Questo castigo di un rigore geometrico, che punisce automaticamente l'abuso della forza, fu il primo oggetto della meditazione dei Greci » (SG 22). Simone pensava che questa nozione greca, divenuta familiare dovunque è penetrato l'ellenismo, sussistesse ancora in Oriente, nei paesi impregnati di buddismo, sotto il nome di *kharma*. « Ma l'Occidente l'ha perduta e non ha nemmeno più, in nessuna delle sue lingue, parola per esprimerla; le idee di limite, di misura, di equilibrio, che dovrebbero determinare la condotta della vita, non hanno più che un impiego servile nella tecnica. Noi non siamo geometri se non davanti alla materia. I Greci furono prima di tutto geometri nell'apprendimento della virtù » (SG 22-23). Il Vangelo è ancora animato dello spirito della Grecia; secondo Simone Weil ne è anzi l'ultima, « meravigliosa espressione ». Perché vi è ordinato di ricercare, ad esclusione di ogni altro bene, « il regno e la giustizia del nostro padre celeste », ma anche perché vi è esposta in modo pregnante la miseria umana, in un essere che è divino e umano allo stesso tempo: « I racconti della Passione mostrano che uno spirito divino, unito alla carne, è alterato dalla sventura, trema dinanzi alla sofferenza e alla morte, si sente, nel fondo del suo abbandono, separato dagli uomini e da Dio. Il sentimento della miseria umana dà loro quell'accento di semplicità che è il segno del genio greco, e che è tutto il pregio della tragedia attica e dell'Iliade » (SG 39-40).

Vi era ormai in Simone la convinzione che vi fosse nei Greci un'ispirazione che, ancora operante nel Vangelo, si era poi persa

nel corso della storia, a causa di un'azione violenta per opera dell'Impero Romano; riapparsa poi in modo misterioso nella civiltà occitanica, e ancora percepibile nei suoi frammenti, è forse in questa ispirazione, nella possibilità di ritrovarla, che Simone intravede la speranza, unica, di salvezza per la vita collettiva, di limitazione e contenimento degli effetti distruttivi della forza. Vi sono nel Nuovo Testamento una quantità di testi «meravigliosamente belli e oggi totalmente inintelligibili», come molte tracce di ciò che è scomparso, distrutto dai vincitori.

La storiografia contemporanea non le appariva di alcun aiuto a ritrovarne il senso, per quell'idea di *progresso* inteso come miglioramento per gradi «dal meno buono al più buono» (EHP 75), che ne costituiva il presupposto metodologico e che a Simone appariva «superstizione», sottoprodotto della «menzogna» con cui si è trasformato il cristianesimo in religione romana ufficiale. L'idea di progresso è legata alla distruzione della cultura e della spiritualità dei popoli conquistati da Roma, alla «dissimulazione» della continuità esistente fra tali culture e il cristianesimo. Soprattutto le pareva che essa fosse connessa a quella concezione storica della redenzione, che nel farne un'operazione temporale e non più eterna, aveva privato il cristianesimo del suo afflato universale. Occorre, secondo Simone, superare l'involucro storico che fa da schermo tra il passato e l'uomo contemporaneo, per ritrovare del passato «la carne e il sangue». Al fratello André, che la sollecitava a vivere e pensare per il proprio e l'altrui avvenire, ella rispondeva: «l'avvenire (...) per come me lo raffiguro, non ha bisogno di me più di quanto io di lui». Avrebbe voluto ripercorrere il tempo verso il passato, anche oltre i Greci, fino all'epoca egeocretese: «come un miraggio per un uomo perduto nel deserto. Ciò mi rende assetata. Meglio non pensarci, dal momento che si è chiusi in questo minuscolo pianeta e che esso non tornerà più a essere grande, fecondo e vario, che molto tempo dopo di noi — se mai tornerà a esserlo» (SP II 260-261).

Ora, il proprio di quell'ispirazione che Simone ritrovava nel passato e nei Greci riletti alla luce del Vangelo, è il contatto con il sovrannaturale. Essi ebbero la forza d'animo di contemplare la sofferenza senza il velo dell'immaginazione, e ne furono ricompensati con il dono della conoscenza. Conobbero la *nécessité* come armonia disarmonica che regola la materia e i rapporti tra la materia e l'uomo: condizione unica della giustizia e dell'amore perché è già, nell'atto conoscitivo, *obbedienza*. Fu però dono della grazia: perché, ed è un punto di particolare rilievo nella storia intellettuale di Simone, segnandone ormai un diverso orientamento, quella facoltà dell'attenzione a lungo esercitata ai fini di una conoscenza reale del mondo, non le appare più sufficiente. Scriverà nei *Cahiers* che la conoscenza ci è interdetta: «Sempre troppa o troppo poca attenzione» (*Cahiers* II 52). La miseria dell'uomo è la sua modificabilità nel tempo, condizione necessaria dell'esistente: non vi è nulla di più intollerabile che la coscienza di ciò: «Per contemplarla fissamente, occorre la luce della grazia». Per questo è importante il passato: «... se le facoltà puramente umane dell'uomo sono sufficienti, non c'è nessun inconveniente a far tabula rasa di tutto il pas-

sato e a contare sulle risorse della volontà e dell'intelligenza per vincere ogni specie d'ostacoli. È ciò che si è creduto, ed è ciò che nel fondo nessuno crede più (...) Se l'uomo ha bisogno di un soccorso esterno e se si ammette che questo soccorso è di ordine spirituale, il passato è indispensabile, perché esso è il deposito di tutti i tesori spirituali. Senza dubbio l'operazione della grazia, al limite, mette l'uomo in contatto diretto con un altro mondo. Ma l'irraggiamento dei tesori spirituali del passato può solo mettere un'anima nello stato che è la condizione necessaria perché la grazia sia ricevuta (...) La perdita del passato equivale alla perdita del sovrannaturale » (EHP 375).

Simone non fece del sovrannaturale l'oggetto della sua riflessione: « Non si deve osare di farne un oggetto, o lo si abbassa » (*Cahiers* II 47). Esso le apparve piuttosto come la luce necessaria a illuminare la sua ricerca, orientata ormai a ritrovare, fuori del divenire storico e nel presente, il contatto con l'eternità. Nel tempo, questa contraddittoria condizione della realtà delle cose e della loro irrealtà, Simone trova finalmente, e proprio all'interno di questa lacerazione, il punto di superamento, il passaggio fra il divenire e l'eterno. Esso è nel tempo come *ritmo*: ritmo del corpo nella respirazione, ritmo del mondo nella rotazione diurna del cielo e nelle stagioni. È possibile sentire costantemente questa associazione, « sentire anche il perpetuo scambio di materia mediante il quale l'essere umano è immerso nel mondo » (*Quaderni* 262). Sentire attraverso il ritmo, « come con un bastone da cieco » (*Quaderni* 229) il sole e le stelle. Il ritmo non si definisce per la sua regolarità, bensì per i suoi *arresti*. L'immagine del divenire è il moto alterno del punto che va e viene sul diametro chiuso del cerchio, « fatto di rotture di equilibrio successive e contrarie, equivalente mutevole di un equilibrio immobile e in atto » (GIP 275). Negli arresti del tempo entra l'eternità: perciò il ritmo assume nel pensiero di Simone la figura di « intermediario », di μεταξύ, « punto di contatto tra il reale non-esistente e il divenire. Qualcosa di sensibile, la cui realtà non è che relazione. Interamente passato e futuro, e dà solo il presente. Uniforme e non-ripetizione. Fonte di un'energia che eleva » (*Quaderni* 348).

L'energia che arresta. Il potere di arrestarsi. La leva può essere nella natura contraddittoria del desiderio, « illimitato nel suo oggetto, limitato nel suo principio » (*Quaderni* 338). Il desiderio, come ogni attività che ne procede, cessa per la fatica: essa lo limita in partenza, è una contraddizione essenziale, irrimediabile. Ritmo e alternanza di dispendi e recuperi: occorre sospendere mediante il ritmo il desiderio, « costringerlo a far cerchio su se stesso e a volgersi sul presente. I moti dei corpi celesti (...) sono (...) il nostro modello, perché i ritorni vi sono così regolari che per gli astri l'avvenire non differisce in nulla dal passato. Se contempliamo in essi questa equivalenza dell'avvenire e del passato, noi penetriamo attraverso il tempo fin nell'eternità, e liberati anche dall'immaginazione che lo accompagna e che è l'unica fonte dell'errore e della menzogna (...) partecipiamo della rettitudine delle proporzioni, ove non è nessun arbitrio... » (GIP 132).

A ciò Simone dedicò quanto le restava di energia intellettuale e di vita. Nel settembre del '39 c'è la dichiarazione di guerra; Simone avrebbe voluto prendervi parte attiva, per quel bisogno di condivisione della sventura collettiva che sempre ne aveva determinato le scelte, e di verifica mediante l'esperienza diretta di quanto andava meditando e scrivendo. Invece nel giugno del '40 le truppe tedesche entravano a Parigi e Simone dovette partire con i genitori, per porli in salvo. A Marsiglia attesero a lungo di poter abbandonare la Francia; nel maggio del '42 si imbarcarono per l'America, ma solo due mesi dopo giunsero a New York.

Nei *Cahiers*, scritti in parte a Marsiglia ed in parte in America, Simone andava appuntando giorno per giorno il progredire della sua riflessione verso quella realtà che è altra dall'esistenza e che è il bene: nella sua scrittura esso ha ormai il nome di Dio. Ma il termine « appunti » è improprio per i *Cahiers*: essi non hanno il carattere di una scrittura privata, per quanto ne conservino talora il fascino, né lo scrivere è quello consueto a Simone, per cui tante volte sembrava voler materializzare con le parole, mediante la loro « fisicità », il proprio rapporto con il mondo. I *Cahiers* sono piuttosto graduali manifestazioni di verità, testimonianza di un percorso spirituale, ma soprattutto comunicazione di conoscenza. In tal senso essi costituiscono, fra le opere di Simone, accanto alle *Réflexions*, il testo più impegnativo, perché vi riprende tutti i temi del suo pensiero in uno sforzo estremo di sintesi teorica e di ricerca di verità.

La riflessione vi procede per antinomie: anima corpo, spirituale naturale, peccato virtù, alto basso, bene male. Ma il pensiero entra in profondità nell'unica reale contraddizione che le altre ripetono in modi diversi, e che da sempre era oggetto della sua indagine: la distanza, e la coincidenza al tempo stesso, del *bene* e della *necessità*. La contraddizione è reale, ma il pensiero è insufficiente a coglierla, perché l'immaginazione tende a mitigarne la natura e vela lo sguardo. Il peccato è in fondo questo, il tentativo di colmare il vuoto che si apre nella contraddizione; ma se si sospende il lavoro dell'immaginazione e si fissa l'attenzione sui rapporti tra le cose, « una necessità appare, a cui non si può non obbedire » (*Cahiers* II 24). La cultura contemporanea doveva apparire a Simone quasi interamente impregnata di peccato, perché incapace di usare il linguaggio nella funzione che gli è propria: per Simone, quella di esprimere i rapporti tra le cose.

Solo il distacco opera in noi la distruzione delle false immagini e rende possibile percepire la « realtà reale » del mondo esterno, finché il pensiero giunga a coglierne, senza ritrarsi, la radicale condizione di *impossibilità*. Il sentimento di impossibilità è il sentimento del vuoto: esso pareva esprimere a Simone nel modo più puro, benché con sofferenza, l'unico rapporto reale, e perciò giusto, tra il pensiero e il mondo. Sopportare l'impossibilità è – e la parola stessa, supporto, lo indica – « essere in equilibrio » (*Cahiers* II 22). Sono quegli istanti di arresto del pensiero, di vuoto morale e mentale, di intuizione pura, in cui l'uomo è alfine capace di cogliere il sovrannaturale. La sofferenza, meglio di ogni altra pratica, inizia nell'anima il

distacco. Tutta la riflessione di Simone si era sempre scontrata ed esercitata su questo aspetto della sventura, lo sradicamento che opera nell'uomo alterandone il senso della realtà. Nei *Cabiers* il pensiero torna quasi quotidianamente su questi temi; la guerra di Spagna, la prigionia, i campi di concentramento, le esecuzioni capitali, tutti i paurosi incubi del presente occorrono con frequenza nelle pagine di Simone, quasi scarnificati, oggetto di una riflessione attenta e rigorosamente aliena da ogni distrazione emotiva. Su questa via, Simone trova però il passaggio per una nuova e più alta sintesi, che ha nella meditazione della Passione di Cristo narrata dai Vangeli e nell'immagine della Croce il suo momento più significativo. Esse offriranno a Simone l'intuizione del valore della sofferenza, del suo *uso sovrannaturale*: usare la sofferenza come esperienza della contraddizione, solo così essa diviene mediatrice, e opera la redenzione.

Seguire il procedere dei *Cabiers* nell'approfondimento di questo tema non è possibile in breve spazio. Esso passa tra l'altro per la meditazione della Bhagavad Gītā, di cui Simone possedeva dal '40 una copia in sanscrito e che arricchirà il suo pensiero di una fonte nuova e particolarmente feconda. Se un termine è possibile individuare nella sua riflessione, esso è forse nell'inizio di quel nuovo percorso che sufficientemente delineato nella scrittura era forse già parte della sua esperienza di vita: la *decreazione*. Cessare di essere per amore, rendersi mezzo trasparente dell'amore di Dio: è l'annientamento della volontà, il silenzio interiore, la morte fisica al limite, quando il processo giunga ad intaccare l'energia vegetativa. È allora che l'uomo « passa una porta, entra sulla via della perfezione che rende capace di sofferenza redentrice » (*Cabiers* II 241). Non è grato sostenere fino in fondo la lettura di queste pagine, dove la sofferenza è così continuamente e impietosamente riproposta al pensiero, senza che la martellante quasi ossessiva ripetizione del tema permetta mai alcuna distrazione in uno scorcio narrativo, in un brano di biografia. L'effetto è quasi intollerabile.

Qualche mese dopo il suo arrivo in America, Simone si imbarcò di nuovo per l'Europa: voleva infatti tornare in Francia per partecipare alla Resistenza. Visse a Londra durante l'inverno '42-'43, senza tuttavia poter realizzare il progetto. La sua salute già da qualche anno era assai precaria: Simone non vi aveva mai posto attenzione, se non costretta; usava piuttosto affrontare gli stadi di crisi con un tenace sforzo di applicazione pratica e intellettuale. La tubercolosi l'aveva colpita probabilmente già da tempo, ma la fine fu rapida, anche per una non volontà di curare il corpo malato che, se era da sempre nel suo carattere, divenne allora consapevole determinazione. Morì nell'agosto in un sanatorio ad Ashford, nel Kent. Nei *Cabiers* questa scrittura così fitta, quasi quotidiana, degli ultimi anni, il pensiero ha ormai l'andamento di un procedere forte e sereno, nella sua eguale tensione, di grado in grado lungo la via di una conoscenza che Simone sapeva esserle stata alfine concessa. Al tempo stesso la morte vi è presente quasi in ogni pagina, anche la sua morte: non come presagio, né come aspirazione, ma piuttosto come fine, atto di obbedienza, elemento necessario di un'armonia, di un equilibrio che essa andrà a ricomporre. Nel

rileggere i *Cahiers*, ciò desta un'inquietudine che l'attrazione per il rigore e la lucidità della scrittura non basta a dissipare.

Gli scritti di Simone Weil editi in volume sono, secondo l'ordine di pubblicazione: *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947; *Attente de Dieu*, Paris, La Colombe, 1949 (2ª ed. 1950; 3ª ed. Fayard, 1966); *L'enracinement. Prélude à una déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1949 (2ª ed. accresciuta 1950); *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950; *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951; *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, La Colombe, 1951; *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, 1951; *Cahiers I*, Paris, Plon, 1951 (2ª ed. riveduta e accresciuta, 1970); *Cahiers II*, Paris, Plon, 1953 (2ª ed. riveduta e accresciuta, 1972); *Cahiers II*, Paris, Plon, 1953 (2ª ed. riveduta e accresciuta, 1972); *Cahiers III*, Paris, Plon, 1956 (2ª ed. riveduta e accresciuta 1974); *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953 (2ª ed. accresciuta 1963); *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, 1955; *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957; *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*, Paris, Plon, 1959; *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960; *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962; *Sur la science*, Paris, Gallimard, 1966; *Poèmes, suivis de Venise sauvée*, Paris, Gallimard, 1968.

Opere editi in italiano: *L'ombra e la grazia*, traduzione di Franco Fortini, Milano, Edizioni di Comunità, 1951; *La condizione operaia*, traduz. di Franco Fortini, Milano, edizioni di Comunità, 1952 (2ª ed. 1965; 3ª ed. 1974; 4ª ed. 1980); *Attesa di Dio*, traduzione di N. D'Avanzo Puoti della prima edizione, Roma, Casini, 1954 (traduz. di O. Nemi della terza edizione, Milano, Rusconi, 1972); *La prima radice*, traduz. di Franco Fortini, Milano, Edizioni di Comunità, 1954 (2ª ed. 1973); *Oppressione e libertà*, traduz. di C. Falconi, Milano, Edizioni di Comunità, 1956; *Venezia salva, tragedia in tre atti*, traduz. di Cristina Campo, Brescia, Morcelliana, 1963; *La Grecia e le intuizioni precristiane*, traduz. di M. H. Pieracci e C. Campo, Torino, Borla, 1967 (2ª ed. Milano, Rusconi, 1974); *L'amore di Dio*, traduz. di G. Bissaca e A. Cattabiani, con un saggio di A. Del Noce, Torino, Borla, 1968; *Sulla scienza*, traduz. di M. Cristadoro, introduzione di V. Cappelletti, Torino, Borla, 1971; *Lettera a un religioso*, traduz. di M. Bettarini, Torino, Borla, 1970.

È uscito presso Adelphi il volume primo dei *Quaderni* (Milano, Adelphi Edizioni, 1982) a cura di Giancarlo Gaeta. Contiene, oltre a un saggio introduttivo del curatore stesso (I « *Cahiers* » storia di un'opera postuma), e a un profilo biografico della Weil, un'accurata bibliografia e l'indicazione dei principali studi su Simone Weil. Nel rimandare a quest'opera chi desideri maggiori indicazioni, mi limito qui a segnalare la biografia di Simone Weil uscita di recente in Italia, Gabriella Fiori, *Simone Weil, biografia di un pensiero*, Milano, Garzanti, 1981, e i contributi apparsi su « *Quaderni Piacentini* » n. 1, 1981 (Filippo La Porta, *Riflessioni su S. Weil, E. Bloch e altri*) e « *Aut-Aut* » n. 144, 1974 (Anna Treu, *Esperienza di fabbrica, teoria della società e ideologia in Simone Weil*).

Sigle

(CO) *La condition ouvrière*

(EHP) *Écrits historiques et politiques*

(GIP) *La Grecia e le intuizioni precristiane*

(Q) *Quaderni*

(SG) *La source grecque*

(SP) Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*

Una mistica contadina: Caterina Paluzzi di Morlupo

Nella comunità di Morlupo, feudo degli Orsini, a una trentina di chilometri da Roma, nacque, il 7 marzo 1573, Francesca Paluzzi, meglio nota come Caterina. La famiglia viveva in condizioni modeste, c'erano otto figli da allevare e il lavoro dei campi bastava appena a garantire il necessario.

Caterina rivelò fin dalla più tenera età un temperamento ipersensibile e introverso. Più tardi, dirà di aver cominciato ad aspirare al paradiso e alla vita monastica verso i 4-5 anni e indicherà una prima avvisaglia della sua vocazione in un improvviso trasalimento che la colse in campagna di fronte all'armonia delle bellezze naturali e alla multiforme e varia individualità delle persone che erano con lei.

Visse questi primi anni in uno stato di apatia, schivava le compagnie ed era preda di ansie senza nome, tormentata da interrogativi senza risposta. Carpiva brandelli di discorso e cercava affannosamente di risalire al significato complessivo, ma era prigioniera di un muro di sordità e di incomprensione. Una sera, alle sue insistenti domande sul modo di guadagnarsi il paradiso, il padre, rientrato stanco dal lavoro, reagì spazientito con uno schiaffo. Riuscì poi a intuire l'utilità del rosario e richiese di impararlo, ma venne ignorata o derisa.

L'infanzia di Caterina fu segnata da un mortificante divario tra esigenze e risorse. La sua appartenenza sessuale le negava l'accesso alla scuola, i coetanei maschi che la frequentavano erano oggetto d'invidia, ella credeva che la scuola sopprimerse ai quesiti che l'assillavano, li sottoponeva ai ragazzi all'uscita dalle lezioni e leggeva nel loro silenzio una prova di sfiducia e disistima nei suoi confronti. Viveva poi in una piccola comunità di non oltre un migliaio di abitanti, lontana dal centro della cristianità molto più dei trenta chilometri indicati sulle mappe, dove i parroci ignoravano i giovani e viveva una più generale indifferenza religiosa. Apparteneva infine a una famiglia povera e numerosa e gli obblighi domestici sarebbero stati a lungo d'ostacolo alla realizzazione dei suoi desideri.

Tutte queste avversità venivano recepite in modo drammatico, con un senso di sconfitta e insignificanza che le fece balenare perfino fantasie suicide e la predisponneva a una confusa ricerca di rivalsa e di autoaffermazione.

Frattanto, reagiva a questo stato di insoddisfazione e di indefinità con l'aridità emotiva e il rifugio nella solitudine.

Cominciò poi a frequentare la chiesa, lì evadeva ai pesanti oneri domestici e fu confortata dalle prime visioni; prese quindi a digiunare e ad autoflagellarsi con cilici e catene.

La madre era contrariata da queste lunghe assenze che la sottraevano ai suoi doveri; i suoi rimproveri non suscitarono

proteste, ma inaugurarono una fase di latente conflitto con la famiglia che conoscerà anche momenti di scontro aperto. Caterina intendeva praticare l'obbedienza, ma la sua volontà non riusciva sempre a reprimere un temperamento ribelle, che le costerà fatica dissimulare e dominare.

A tredici anni, le venne attribuito un mestiere. Caterina divenne tessitrice, un'occupazione ben accetta perché le consentiva di estraniarsi da una socialità sgradita, e che continuerà a svolgere per tutta la vita: garantirà l'autosufficienza alla prima comunità religiosa da lei fondata e sarà più tardi l'unica risorsa del suo monastero.

Poco dopo, da un giovane compaesano che aveva compiuto i suoi studi a Siena, sentì parlare per la prima volta di Santa Caterina: « Mi fermai a sentire — racconta —, e intesi che era zitella e che era santa e mi parve di sentire una cosa nuova ». Poté apprendere solo più tardi che le sarebbe stato impossibile incontrarla perché la santa era morta da tempo. Presa dal desiderio di conoscerne la vita, volle imparare a leggere — aveva già quindici anni — e ricorse all'aiuto degli scolari del paese.

Fu l'inizio di un rapporto di fervida identificazione. La giovane contadina elesse la santa senese a sua protettrice. Da questa parentela spirituale trasse un suo personale sistema normativo, l'imitazione dell'altra ne modellò i comportamenti e le aspirazioni. Decise di entrare nel suo stesso ordine, ne assunse il nome quando divenne terziaria domenicana e a lei dedicò il monastero di Morlupo. Tanta devozione venne ricambiata con frequenti apparizioni, colloqui, consigli e segni di predilezione.

Caterina intensificò le sue pratiche penitenziali e comunicò ai genitori la decisione di entrare in convento. Questi non nascosero il loro disappunto: il sollievo che avevano sperato da lei sarebbe in tal modo venuto meno e le negarono il loro consenso. Superato il primo momento di sorpresa, la ragazza ebbe un'impennata di orgoglio e rispose « esser lei determinata servire a Dio (...) ch'era tempo che ormai pensasse alla sua anima e preparasse opere buone per l'altro mondo, poiché quando essa fosse stata tepida e negligente per se medesima non trovaria che altri affaticassero e negoziassero i beni eterni per lei ».

Si pentì subito di queste parole e ne portò il rimorso per tutta la vita, tanto da incolparsi ancora, ormai settantenne, con l'ultimo confessore.

La delusione fu cocente e la fece cadere in un profondo stato di prostrazione. Caterina attraversò il più lungo periodo di crisi della sua vita; durò un intero triennio. Meditò l'abbandono dei suoi progetti e fu assalita dal dubbio di aver perseguito obiettivi troppo ambiziosi. I suoi conflitti interiori, filtrati dal simbolismo della cultura religiosa, assunsero la forma dissociata della persecuzione diabolica. Il demonio la tentava « di pusillanimità » e le consigliava di desistere perché non sarebbe mai riuscita nell'intento di imitare Santa Caterina.

La gravità delle sue condizioni e l'impossibilità di confidarsi con chicchessia la fecero sprofondata nel delirio: era atterrita da visioni orrifiche, tormentata dalle percosse dei diavoli e inseguita da allucinazioni che popolavano il pavimento di serpi, draghi, vipere. Caterina somatizzava le sue sofferenze, il corpo

le si ricoprì di pustole e vesciche, la carne le si piagò. Dovette soffocare di nuovo l'impulso di togliersi la vita per troncare una situazione tanto penosa.

Per un mese, fu in preda alla febbre, i medici non riuscirono a guarirla e a Morlupo cominciò a spargersi la voce che fosse indemoniata. L'opinione comunitaria le aveva finora attribuito lo stigma della santità, ma questi fenomeni inspiegabili indussero al ripensamento e le si fece attorno un vuoto carico di sospetto. La giovane non tardò ad accorgersene e traspose la sua percezione nello scherno del demonio: « Ricordati, le diceva, quando tutti ti tenevano per santa, e per il gran credito di tua persona si giudicava felice chi potesse teco parlare; si sono adesso mutate le cose, abbiamo il rovescio della medaglia; sei diventata la favola di Morlupo, l'opproprio del mondo. Ogn'uno ti sprezza, ti fugge, e tenendoti per ossessa da diavoli ti aborrisce ».

Fu quello il momento di maggior rischio; il capovolgimento della sua immagine sociale avrebbe potuto compromettere irrimediabilmente il significato della sua vicenda interiore.

Furono anni di dubbio, sentì vacillare la sua fede e subì il richiamo delle cose terrene, ma trovò la forza di resistere. Fu questo forse il periodo in cui si addensarono le prove più ardue prima di intraprendere definitivamente il suo cammino di avvicinamento a Dio. Fu una sorta di rito di passaggio, un'esperienza iniziatica che avrebbe mutato il corso della sua vita.

Si trovava già nel vivo di questa difficile congiuntura, quando giunse a Morlupo un nuovo arciprete, don Alessandro Migliacci, discepolo di Filippo Neri. Era dunque costui un personaggio di tutt'altra pasta rispetto ai predecessori accidiosi e distratti che avevano avuto in cura la comunità; la prima confessione gli rivelò subito la levatura superiore di Caterina e ne divenne la guida.

Il rapporto col Migliacci fu, specie all'inizio ricco e gratificante. Le somministrò la prima comunione e, dopo qualche tempo, le concesse di accostarvisi quotidianamente; la istradò nell'orazione, « la porta, nella definizione di Teresa d'Avila, per cui entra nelle nostre anime il Signore », e le insegnò a praticarla in tutti i momenti della giornata, dimodoché le visioni soprannaturali la sorprendevasi anche mentre sedeva al telaio. Ma, soprattutto, cercò di smorzare l'ansia penitenziale di Caterina antepoendo a quella sorta di furore autopunitivo una rigorosa disciplina interiore: l'annientamento della volontà e l'obbedienza incondizionata, la repressione dell'amore per se stessa e per ogni altra cosa terrena valevano, nell'insegnamento dell'arciprete, assai più delle sofferenze fisiche.

Per Caterina le « porte » d'accesso al mondo sovrasensibile divennero quindi due, l'orazione e l'eucarestia. La prima rientrava nel novero delle attività coscienti e della progettazione volontaria, verso l'eucarestia ella provava invece un trasporto irresistibile, una dipendenza fisica che le astinenze forzateolgevano in indecifrabili stati morbosi. Quest'anelito si fece ancor più traboccante e incontrollabile quando, secondo un motivo ricorrente anche in altre esperienze mistiche, nel corso di un'apparizione il Cristo cambiò il cuore di lei con un altro di prove-

nienza divina. È il caso comunque di ricordare che l'enfasi eucaristica era una reazione del cattolicesimo controriformistico alla polemica protestante al riguardo.

A differenza dalle irruzioni diaboliche, legate in genere a momenti di crisi esistenziale, le apparizioni celesti delineavano una sorta di itinerario teologico disancorato dalla vicenda umana di Caterina. La sua attitudine visionaria la proiettò più volte nell'ambito spazio-temporale della chiesa trionfante: assistette alla morte e all'assunzione in cielo di un francescano del vicino convento e di Filippo Neri, noto soltanto dai colloqui col confessore; partecipò, tra l'estate e l'autunno del 1595, a un intero ciclo di feste religiose, celebrate tra sfolgorii di luci, teorie di angeli e di santi, celestiali salmodie, evocatrici di scenografie e rappresentazioni barocche.

Le apparizioni più frequenti mobilitavano i protagonisti della vicenda salvifica cristiana e le protettrici di Caterina, la santa eponima, Santa Maria Maddalena, patrona dei Predicatori, e Santa Teresa, di cui la Paluzzi conobbe gli scritti: una congrega femminile che fungeva da tramite con i vertici della gerarchia celeste. In questi casi, il ruolo di Caterina non era di semplice spettatrice, ma di partner di un rapporto vario e multiforme: consolatorio nei frangenti di maggior contrarietà e smarrimento, altre volte familiare e colloquiale, pervaso di gestualità affettiva, oppure pedagogico, allorché le venivano svelati i misteri della fede. Questi incontri definivano una gamma di situazioni emotive ricca di diapason drammatici, raggiunti con la visione del Cristo crocefisso piagato e sanguinante, fulcro e modello dell'identificazione mistica. Le reazioni di smarrita stupefazione del risveglio si accompagnavano spesso a un profondo disgusto di sé e ad un'«abbominazione» della realtà terrena, che rappresentavano i momenti più critici della perdita dell'io.

L'intensa attività visionaria fruttò a Caterina un bagaglio di conoscenze teologiche di tipo, diremmo, sperimentale e un fervore espressivo che avrebbe di lì a poco conquistato l'élite socio-religiosa dell'ambiente romano.

La sua vita spirituale non era comunque affatto confinata alla sfera intellettuale. Essa pervadeva anche la sua fisicità corporea; il corpo era anzi il luogo di una sensibilità esaltata e dispiegata in tutte le sue capacità espressive. L'abbassarsi della soglia di vitalità che preludeva agli stati estatici e coincideva con la perdita di coscienza oppure un'immobilità attonita e stuporosa, implicava anche una dilatazione dell'universo sensoriale. Le sensazioni di pacificante quiete o di calore, le vampate di rossore, gli struggimenti, rivelavano, come altri hanno identificato il lessico della possessione diabolica, il linguaggio corporeo dell'ascesi mistica.

L'intensificazione della reattività sensoriale apparteneva ai momenti di assenza dalla storia; la pratica penitenziale aveva, dal canto suo, riorganizzato e ridefinito, ma non soppresso, la sensualità di Caterina, soprattutto incanalata in una prorompente oralità. Il gusto era probabilmente il senso più manipolato e trasfigurato dalla lunga autodisciplina, ed esso era il veicolo delle gratificazioni più sublimi. Era stato sottoposto a un'incessante e spietata mortificazione, punito non tanto coi digiuni

quanto colla costante astinenza dal vino – a quanto pare ritenuta allora sicuro canone di santità – e coll'insulsaggine dei cibi che Caterina si rassegnava a trangugiare: « Cominciai – racconta nella sua prosa scarna e allusiva – a lasciare il vino, e il mangiare voleva che fosse amaro per non sentirci gusto essendo costretta a farlo per necessità ». Questo disinvestimento libidico raggiungeva le punte di parossismo, evidenziate da una sequenza miracolistica, quando succhiò la ferita purulenta di una donna che ne aveva implorato le virtù taumaturgiche. In compenso, nel corso di una delle sue visioni, le fu dato di accostare la bocca al costato di Cristo « e il sapore il gusto e la sostanza che mi parse di averne non c'è lingua che lo potesse raccontare, e tale atto capire senza l'aiuto di Dio particolare ». Nessuna rinuncia, nessuna sofferenza si esaurivano in se stesse; ogni sacrificio di una parte di sé le veniva restituito, moltiplicato, in un profluvio di sensazioni psico-fisiche più ricche e pregnanti.

L'incontro con Don Migliacci accelerò e orientò il suo itinerario spirituale, ma fu anche fonte di inenarrabili angosce. La lotta alla stregoneria e poi alla possessione avevano reso la gerarchia ecclesiastica e alcune delle maggiori personalità religiose del tempo, più che diffidenti. L'obbedienza di Caterina dovette per diversi anni sottostare a prove durissime, necessarie, secondo il confessore e i suoi autorevoli consiglieri, primo fra tutti Filippo Neri, a smascherare le simulazioni diaboliche e a saggiare l'autenticità delle visioni. Durante una settimana di passione, venne costretta ad astenersi dalle pratiche penitenziali e le furono minacciati pranzi a base di carne. Le si proibì l'orazione e anche la comunione, una volta in circostanze particolarmente umilianti perché negata con ostentazione al cospetto dell'intera comunità. Questo esercizio di raffinato sadismo raggiunse il culmine nella prescrizione di scacciare le apparizioni celesti con gesti osceni e di scherno, fino, cosa che Caterina eseguì scrupolosamente tra le lacrime, a sputare sul volto del Cristo, sceso a dilettarla della sua compagnia.

Ella dovette dunque in questo periodo subordinare il rapporto col trascendente a quello con l'istituzione ecclesiastica, timorosa del potenziale eversivo intrinseco al misticismo e pronta a chiedere un prezzo esoso in pegno della sua legittimazione. La donna era costretta a far violenza a se stessa, ma non riuscì a tacitare del tutto la sua intima ribellione; di nuovo divenne preda delle raffigurazioni diaboliche, più accattivanti che mai nel solleticarne l'autostima e nel suggerirle di emanciparsi dalla tutela dell'arciprete. Esse le rivelarono anche l'ambiguità dei suoi sentimenti verso di lui: venne assalita da visioni di prepotente erotismo, assistette ad accoppiamenti infernali e visse la sua deflorazione simulata fin nei particolari più realistici.

Le irruzioni diaboliche assolvevano dunque alla funzione di portare alla superficie i conflitti inconsci; il loro travestimento simbolico, anziché integrarli, ne sanciva l'alterità, ne prescriveva e avviava la risoluzione.

Dopo l'ingresso nel terz'ordine domenicano, che le consentiva di non abbandonare l'ambiente familiare, alle aspirazioni originarie si frapposero ulteriori ostacoli. A breve distanza

l'una dall'altro morirono entrambi i genitori. Caterina, prima femmina di una così numerosa famiglia, dovette ereditarne tutto il peso. Divenne « balia e serva di tutti » e lo fece assai a malincuore. In altre circostanze della sua vita dovette assoggettarsi a incombenze forse più faticose, ma solo ricordando questo periodo si sarebbe poi lasciata sfuggire un'esclamazione di autocommiserazione: « Dio sa se ci ebbi da fare ». Neppure questo sacrificio la lasciò senza ricompensa; l'ultimo scorcio del secolo fu, a suo dire, prodigo più di grazie che di giorni.

Caterina cominciava ormai a farsi alquanto attempata; a ventisette anni, era ancora una contadina ignorante dall'aspetto dimesso, che faceva di tutto per dissimulare una forte personalità e una traboccante spiritualità. Non aveva mai messo piede, se non nelle sue visioni, fuori da Morlupo. Don Migliacci decise che era tempo di rompere quest'isolamento e, in occasione dell'Anno Santo, le propose un soggiorno a Roma. Nei vent'anni che precedettero la fondazione del suo monastero, la vicenda terrena di Caterina mutò radicalmente.

I dubbi, le perplessità e l'esigenza di condividere con altri la responsabilità di una guida così impegnativa spinsero l'arciprete, che non poteva più contare sulla supervisione di Filippo Neri, a metterla in contatto con alcune tra le maggiori personalità religiose dell'epoca.

Il primo incontro significativo, tra i tanti fatti a Roma, fu col carmelitano scalzo fra' Pietro della Madre di Dio, poi generale dell'ordine, che ne fu conquistato e, disapprovando l'operato del Migliacci, la sciolse dalle sue assurde imposizioni. Suggerì anche a quest'ultimo di indurla a mettere per iscritto i dati salienti della sua esperienza, un compito cui ella si acconciò con riluttanza, lasciando un documento di sorprendente efficacia e sincerità.

Il Migliacci, dal canto suo, aveva già iniziato a raccogliere appunti desunti dalla consuetudine con Caterina e prima di morire li consegnò al fratello che avrebbe preso il suo posto perché li utilizzasse e li continuasse. Questa sorta di catena non venne interrotta da nessuno dei confessori che si avvicendarono alla guida della donna. A questo insieme, già notevole, di scritti, va aggiunto un libro sulle sue estasi, opera dell'agostiniano Giacomo della Marca, andato perduto durante un naufragio. La vita di Caterina venne dunque attentamente osservata, vagliata e registrata dall'età di quindici anni, data del suo incontro col Migliacci; al periodo precedente supplivano le sue stesse annotazioni autobiografiche. Su queste fonti si basò il suo primo biografo, il teologo carmelitano Filippo Maria di San Paolo.

Come si spiega questa provvidenziale grafomania cresciuta intorno alla figura della mistica contadina? Lo scopo dichiarato era l'esigenza di fornire una mappa orientativa ai nuovi direttori spirituali; c'era poi forse il disegno inconfessato di preconstituire la futura canonizzazione, ma questa decisione sembrava affondare le radici nella progrediente penetrazione dello spirito scientifico del tempo. La singolarità della sua vita interiore non rendeva Caterina soltanto oggetto di ammirazione e venerazione, induceva anche all'osservazione e alla disamina critica. L'occhio clinico e indagatore dell'intellettualità laica sembrava aver con-

quistato, almeno in parte, anche l'ambiente ecclesiastico e l'aristocrazia romana. Quest'ultima, che aveva spalancato a Caterina le porte dei suoi palazzi, indulgeva a volte ad interrogarla sulla tipologia visionaria rivelando una qualche assimilazione di un quadro mentale proteso alla catalogazione della diversità.

Inoltre, il suo atteggiamento complessivo lasciava trapelare, al di là della deferenza per la sua virtuale santità, un misto di curiosità e di dissimulata arroganza verso un'appartenenza sociale inferiore. Da lei si pretendeva una sottomissione indiscriminata all'impulso di averla presso di sé e su di lei incombeva una sorta di prelazione possessiva rivelata tra l'altro dalla condotta del marchese Crescenzi, che le era assai devoto e che, quando venne informato della sua morte, mandò subito un messo a Morlupo perché ne riportasse il cuore onde arricchirne il reliquiario di famiglia.

Questa pressante richiesta di disponibilità costringeva Caterina a frequenti viaggi a Roma, che suscitarono in breve le calunnie e le maldicenze dei compaesani. Si prese a stigmatizzare la sconvenienza di queste assenze, indizi di un poco limpido spirito vagabondo, e poiché i favori dell'aristocrazia romana le fruttavano continue offerte per il monastero che aveva in animo di fondare, fu tacciata di ipocrisia, si insinuò che il suo scopo recondito fosse quello di accumular denaro e arricchire i parenti.

La comunità vedeva nella mobilità e nelle inconsuete, incontrollabili relazioni sociali di Caterina un'oscura minaccia, il pericolo di una turbativa esterna e reagiva ricorrendo a questi meccanismi di autodifesa. L'eccezionalità della donna non bastava a depurare l'ammirazione da una venatura di diffidenza né ad esimerla dalle regole della vita comunitaria e da un controllo sociale più rigido verso un anticonformismo femminile. Sulla base dell'intreccio di questi elementi, si potrebbe ipotizzare che la decisione di fondare a Morlupo il suo monastero, rifiutando anche proposte assai più vantaggiose, sia scaturita dall'insofferenza per un ambiente comunitario asfittico che l'aveva ripetutamente frustrata e più volte ferita, ma di cui era rimasta prigioniera, e che ella intendesse in tal modo ripagarsi dell'incomprensione e della svalutazione sociale di cui era stata vittima fin dall'infanzia.

Gli abitanti di Morlupo erano tuttavia anch'essi persuasi della santità di Caterina e l'ininterrotto controllo della sua condotta non contraddiceva quest'opinione; a dettarlo era una superiore sollecitudine per la coesione e le certezze collettive e, per altro verso, una rappresentazione tipicamente antropomorfa della santità, a maggior ragione applicabile ad una persona vivente.

Anche le doti paranormali della Paluzzi, quest'effetto secondario un po' imbarazzante dell'ascesi mistica, venivano disarticolate dall'appartenenza sociale dei postulanti. Alle sue capacità di veggente ricorse più volte la società romana: Caterina indicò l'esatta ubicazione degli introvabili resti di Santa Cecilia e dette risposte anche a quesiti meno impegnativi, l'esito della canonizzazione di Teresa d'Avila o la sorte di una missione religiosa in Medio Oriente di cui si erano perse le tracce. I poveri di Roma e i contadini di Morlupo preferivano invece impetrarne

la guarigione delle loro infermità, cancrene, piaghe purulente, stigmi di una vera e propria condizione sociale. Gli attributi della santità consentivano agli uni un controllo supplementare di dati reali o la rassicurazione sull'efficacia di condotte strategiche; rientravano per gli altri nel rigido schema protettivo dell'intervento taumaturgico.

A circa vent'anni dall'ingresso nel terz'ordine domenicano e dalla creazione in Morlupo di una piccola comunità femminile, dopo aver superato ostacoli d'ogni sorta ivi compresa l'implacabile opposizione del feudatario locale, Caterina riuscì finalmente, ormai quasi cinquantenne, a fondare il suo monastero, retto dalle regole della più rigorosa clausura. Con dispensa speciale, la Congregazione dei Vescovi e Regolari la nominò priora a vita. Lì trascorse l'ultimo venticinquennio della sua esistenza. Alternava il lavoro di filatura alla lettura di trattati spirituali e alla direzione della comunità, un compito che svolgeva con grande efficacia rifuggendo dall'esibizione d'autorità, attingendo alle profonde cognizioni psicologiche acquisite nella consuetudine introspettiva e nel lungo addestramento al dominio di sé e della propria emotività.

La sua vita psichica registrò qualche mutamento; non cessarono né le visioni né le aggressioni diaboliche, scomparvero però gli stati estatici e fu Caterina stessa a volerlo perché l'avrebbero intralciata nelle sue nuove funzioni.

Gli ultimi due anni trascorsero tra i più atroci tormenti, preannunciati da un'apparizione del Cristo che le cedeva la sua croce. Fu di nuovo abbandonata alla persecuzione diabolica, in un'alternanza di deliri, allucinazioni e sofferenze fisiche che la costringevano a letto per lunghi periodi e misero a dura prova la dedizione e la salute psichica delle consorelle.

Questo lungo calvario al termine di un'esistenza tutta protesa all'ascesi mistica poteva sembrare il suggello di una sconfitta. In realtà, secondo il modello culturale di riferimento, esso non faceva che evidenziare la dislocazione ultraterrena della meta finale, definiva una teleologia rovesciata ricomponibile e decifrabile solo nell'aldilà.

Caterina riacquistò la sua serenità tre mesi prima della morte, che sopraggiunse il 19 ottobre 1645.

Le sue spoglie mortali conobbero quasi un supplemento di vitalità. Sottoposte ad autopsia, il bisturi del chirurgo ne fece sprizzare sangue e mise a nudo un cuore palpitante e piagato. Il giorno dopo, il corpo di Caterina venne esposto alla pubblica venerazione nella chiesa del monastero.

La popolazione di Morlupo e dei paesi vicini affluì in massa e le guardie poste a custodia del catafalco vennero travolte da una folla incontenibile, ansiosa di invadere lo spazio del sacrificio individuale e di trasformarlo in rito di espiatione collettiva. Si appropriò di tutti gli oggetti disposti sul cadavere e minacciò di strappargli di dosso anche le vesti.

La morte di Caterina generò un clima di sovreccitazione, parallelo, e quasi legato da reciprocità, con gli eventi prodigiosi che ne seguirono. Inspiegabili bagliori notturni illuminarono la chiesa seminando lo spavento tra i più curiosi; dopo la sepoltura, si verificò ininterrottamente per quindici giorni un

trasudo di sangue che costrinse alla riesumazione, ne tornò alla luce un corpo odoroso e mobile di persona appena spirata.

Per impedire manifestazioni di culto popolare che, secondo recenti disposizioni pontificie, avrebbero compromesso la canonizzazione, la nuova inumazione avvenne in segreto, i presenti vennero vincolati da giuramento a non rivelarne il luogo a nessuno.

Sembrava dunque che la canonizzazione dovesse essere il logico coronamento della vicenda terrena di Caterina. Gli ambienti sociali con cui aveva intrattenuto rapporti non le avevano lesinato la loro venerazione e altrettanto aveva fatto la sua comunità di appartenenza; una parte cospicua del suo apostolato si era svolta a Roma, dove aveva goduto della devozione di cardinali come Sfondrati e Rusticucci e della protezione dei papi; la Paluzzi apparteneva infine a un ordine religioso di immutato prestigio nella costellazione controriformistica. Tutte queste premesse costituivano i requisiti più efficaci e idonei ad una sanzione formale di santità per la quale l'opinione, il riconoscimento e l'iniziativa sociale avevano un peso decisivo.

I preliminari vennero quindi sbrigati immediatamente. Il vescovo di Nepi provvide alla raccolta della documentazione sulla sua vita, ma la pratica si arenò quasi subito. Gli ostacoli sopraggiunti, ancora poco indagati da chi scrive, sono stati riferiti a varie circostanze; qualcuno li ha attribuiti alla necessità di approfondire alcuni aspetti dell'indagine, altri alla povertà delle monache, impossibilitate a sostenere i pesanti oneri finanziari richiesti dall'impalcatura processuale.

La causa di Caterina rimase a giacere per quasi due secoli. Il suo culto però non si estinse e la sua fama di santità, i miracoli che le furono attribuiti aggregarono a più riprese la pressione sociale sufficiente a far riprendere le fila del processo. Ciò avvenne nel 1852 per mano di Pio IX e nel 1912 a seguito della casuale riscoperta della sua sepoltura, di cui s'ignorava l'esatta disposizione, interpretata come evento miracolistico, messaggio di provenienza divina. Neanche questa volta, tuttavia, il processo riuscì ad andare in porto, probabilmente insabbiato dagli eventi bellici.

Scomparsa da tempo la società romana che l'aveva accolta e circondata di mille attenzioni, la canonizzazione della Paluzzi poteva ormai contare soltanto sull'ordine domenicano e sul paese d'origine. Nella scala delle priorità, il primo posto spettava a quest'ultimo, in quanto referente di una devozione popolare ritenuta indispensabile prerequisito di richieste del genere.

La comunità di Morlupo non ha dimenticato la sua antica concittadina e non ha cessato di insistere perché ne venga riconosciuta la pubblicità del culto. Si è mobilitata ancora in questo secondo dopoguerra e nel 1971 ha curato la pubblicazione dei suoi appunti autobiografici.

La causa è dunque tuttora aperta, ma anziché abbandonarsi ad improbabili congetture sul suo esito definitivo, è preferibile riconsiderarne il primo insuccesso, il più imprevedibile, dal momento che allora la fama di Caterina era viva in un ambiente sociale ampio e qualificato e che autorevoli personaggi dell'epoca si erano pronunciati a suo favore.

Anzitutto, il fatto che la sua peculiare religiosità non sia stata di per sé sufficiente a promuoverne la santificazione può apparire, a tutta prima, sorprendente. In realtà, i criteri che presiedono a questo riconoscimento formale danno largo spazio a valutazioni d'altra natura, coinvolgono l'orientamento politico della gerarchia ecclesiastica e del papato, la loro attenzione alla congiuntura storica attraversata dalla Chiesa. Inoltre, un'istituzione consolidata da secoli non poteva che guardare al misticismo con qualche sospetto, con la diffidenza della struttura gerarchizzata verso le manifestazioni di anticonformismo religioso. Che la religiosità estatica non implichi una canonizzazione automatica è dimostrato dal fatto che non tutti i mistici l'hanno ottenuta. Ciò non significa certo che vada annoverata tra le controindicazioni, ma neppure tra i requisiti privilegiati.

I motivi della tiepidezza verso il riconoscimento della santità di Caterina vanno dunque ricercati altrove e sembrano rinviare alla sua strategia comportamentale, all'appartenenza sociale e culturale, a quell'ininterrotta integrazione nell'universo comunitario del paese natale cui erano legati i più vividi ricordi infantili.

Ad onta della sua straordinaria vicenda esistenziale, ella rimase per tutta la vita una contadina e consumò anche nelle sue scelte il radicamento in una cultura subalterna. La decisione di ancorare il suo apostolato a Morlupo e, ancor più, quella di dedicarsi alla vita claustrale, finirono col renderla una figura anacronistica e di secondo piano, lontana dalle correnti riformatrici, specie femminili, che proliferarono in epoca controriformistica e che decretarono la crisi definitiva della comunità monastica. Le sante del 5-600 furono espressione di questo clima; avevano militato preferibilmente nei terzi ordini, liberi dalle regole conventuali, o ne avevano fondati di nuovi più moderni ed erano state accomunate dall'intervento attivo e spregiudicato nella vita sociale del tempo.

Un atteggiamento spesso ostile non impedì alla Chiesa di indicare alla comunità dei credenti questi nuovi modelli di religiosità femminile, modelli cui Caterina, assorbita dalla sua vocazione claustrale, non volle o non seppe contribuire.

Su Caterina Paluzzi si veda:

Filippo Maria di San Paolo, *Vita e virtù della Venerabile Serva di Dio la Madre Sor Caterina Paluzzi fondatrice delle monache domenicane in Morlupo*, Roma, 1667.

Angela Anastasia Tosi, *Compendio della vita, virtù e miracoli della Ven. Madre Suor Caterina Paluzzi fondatrice del monastero di Morlupo dell'ordine di San Domenico*, Roma, 1731.

— *La Ven. Serva di Dio suor Caterina Paluzzi domenicana fondatrice del monastero di S. Caterina in Morlupo diocesi di Nepi (1573-1645). Cenni biografici*, Firenze, Tip. Domenicana, 1909.

P. Sebastiano Nanni da Morlupo (a cura di), *Appunti autobiografici della Ven. Caterina Paluzzi, fondatrice del monastero delle domenicane in Morlupo*, Marino, Tip. Palozzi, 1971.

Sulla problematica affrontata in questa sede si veda tra l'altro:

H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. II. L'invasion mystique (1590-1620)*, Paris, Colin, 1967.

P. Delooz, *Sociologie et canonizations*, La Haye, 1969.

— *La possession de Loudun, présentée par Michel de Certeau*, Paris, Gallimard, 1970.

L. Gardet, *La mystique*, Paris, P.U.F., 1970.

I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. An anthropological study of spirit possession and shamanism*, Harmondsworth, Penguin, 1971.

R. Bastide, *Sociologia e psicologia del misticismo*, Roma, Newton Compton, 1975.

Le visioni di Ildegarda di Bingen

Ildegarda nasce nel 1098 a Bockelheim, nella contea di Spanheim, dal cavaliere Hildeberth e da Mechtilde. Secondo il racconto della *Vita*, fra il 1101 e il 1103 ha le prime « visioni », di cui acquisisce una confusa consapevolezza; nel 1106, all'età di otto anni, viene accolta nel convento benedettino di Disibodenberg, ove riesce a confidare le visioni alla *magistra* Jutta, alla cui morte, avvenuta nel 1136, Ildegarda ne eredita la funzione di *magistra sponsarum Christi*. Continua in questi anni ad avere visioni, ma senza parlarne ad alcuno finché, nel 1141, « costretta dalla volontà divina » inizia a scrivere lo *Scivias* (il titolo è una contrazione della frase: *Scito vias domini*, conosci le vie del signore). Nell'opera di scrittura è costantemente affiancata da un segretario (Volmar fino al 1173, poi Godefridus e in ultimo Wibert di Gembloux) con il compito di trascrivere in buon latino quanto essa detta. Nel 1147-48 si trasferisce con diciotto monache nel nuovo convento di St. Rupertsberg, poco distante da Disibodenberg; il trasloco non avviene senza contrasti, ma la nuova comunità fiorisce in maniera inaspettata e, negli anni successivi alla morte della fondatrice, conta una cinquantina di monache, due sacerdoti e sette *pauperes matronae*, mentre il monastero di Eibingen, fondato in seguito, comprende una trentina di monache. Nel 1148 si verificano due fatti importanti: la corrispondenza con Bernardo da Chiaravalle e l'esame degli scritti di Ildegarda (il primo libro dello *Scivias*) da parte del papa Eugenio III, di passaggio a Treviri. Lo *Scivias* è terminato nel 1151; nel 1153 la fondazione di Rupertsberg è definitivamente assestata. Prima del 1159 (forse anche prima del 1155) Ildegarda si incontra ad Ingelheim con Federico Barbarossa. Fra il 1150 e il 1160 compie un viaggio in Franconia e visita le benedettine di Kitzingen. Fra il 1160 e il 1167 si reca a Colonia. Visita vari monasteri e abbazie benedettine; a queste visite spesso fanno seguito scambi epistolari con abati, badesse e semplici monaci o monache. Compie numerosi altri viaggi (a Treviri, in visita ai monasteri della diocesi moguntina ecc.) senza tralasciare di scrivere. Fra il 1151, anno in cui termina lo *Scivias*, e il 1174, termine ultimo per la conclusione del *Liber Divinorum Operum*, si colloca infatti tutta la sua produzione maggiore e la gran parte delle lettere. Prima del 1170 fonda il monastero di Eibingen, dove nel 1632, a seguito di un incendio, si trasferì anche la comunità di Rupertsberg e furono traslate le sue reliquie. Verso il 1170 viaggia ripetutamente in Svevia: le sue visite ai monasteri sono legate al programma di riforma monastica intrapreso dalla chiesa. Le profezie che dettò in quegli anni, che nel periodo della Riforma si ritennero previsioni dell'avvento del luteranesimo, sono in realtà correlate coi muta-

menti della vita monastica del XII sec. Di un preteso viaggio a Parigi nel 1173 non si hanno prove ed è più probabile che quanto riferiscono i documenti per la canonizzazione debba riportarsi ad eventi accaduti dopo la morte di Ildegarda (forse l'esame dei suoi scritti in vista del processo di canonizzazione). Nel 1179 muore; il tentativo di canonizzazione è attestato dagli *Acta Inquisitionis* (1233). Nei secc. XIV-XV fiorisce un culto locale, che culmina con l'inserimento di Ildegarda come Beata nel Martirologio Romano.

Le notizie sulla vita di Ildegarda, narrate estesamente nei tre libri della *Vita* e negli *Acta Inquisitionis*, sono in larga misura di origine autobiografica. Sappiamo infatti che negli ultimi anni della sua vita essa dettò una propria autobiografia a Volmar; quest'opuscolo, oggi perduto, che si inserirebbe benissimo nella consistente tradizione autobiografica monastica, capitò nelle mani di Wibert de Gembloux, che ne parla come di « un libretto che narra la vita di lei, scritto da quello (Volmar) con semplicità, nel cui racconto si dava notizia della sua origine e delle grazie che aveva ricevuto da Dio fin dalla più tenera infanzia, e di alcuni miracoli che Dio aveva operato per mezzo di lei » (Anal. Boll. I, 603).

Egli se ne serve per il breve resoconto biografico di Ildegarda (incompleto) contenuto in una sua lettera all'abate Bovone (Pitra, 407-14). Di tale opuscolo poté servirsi anche Teodorico, autore dei 11.2 e 3 della *Vita* di Ildegarda; mentre l'autore del 1.1, il monaco Godefridus, scrisse le sue pagine negli anni 1174-1176, quando Ildegarda era ancora in vita, con un tono che sembra molto vicino a quello del perduto opuscolo di Volmar. Il primo libro della *Vita* è infatti particolarmente attento agli aspetti meravigliosi della biografia di Ildegarda, quasi inteso a costruire una leggenda che ricalchi il prototipo delle antiche *mulieres sanctae*, operando in maniera caratteristica l'interazione fra l'immagine biografica tipica degli scritti agiografici e la vita individuale.

L'elemento di maggior rilievo nella vita di Ildegarda può essere individuato nella sua percezione delle visioni, che l'accompagnano costantemente, come essa attesta, fin dalla più tenera infanzia. Quello che qui mi propongo di esaminare in breve è il carattere di queste visioni e il loro ruolo nel complesso dell'esperienza di Ildegarda. Alle visioni essa riconduce sia gli episodi salienti della sua vita, sia la redazione delle sue opere più famose, la trilogia costituita dal *Liber Scivias*, dal *Liber Vitae Meritorum* e dal *Liber Divinorum Operum*. Non si richiamano invece a questa forma di conoscenza i due libri conosciuti come *Physica* e *Liber Causae et Curae*, o anche sotto il titolo comune di *Liber subtilitatum diversarum creaturarum*. Ciò non è senza significato, per diverse ragioni: la trilogia è l'espressione pubblica di Ildegarda, sono i testi in cui essa si pone di fronte ai suoi contemporanei come la portatrice di una parola veridica, e per i quali ottenne dai contemporanei (e dai posteri) un riconoscimento insolito per una donna. Nelle due parti del *Liber Subtilitatum*, invece, il sapere che viene esposto è una conoscenza enciclopedica e pratico-magica dei vari ele-

menti naturali e una dettagliata conoscenza empirica del corpo umano, specialmente di quello femminile, dei suoi processi patologici, delle risorse offerte dalla medicina del tempo per la guarigione delle malattie; anche se, nel *Causae et Curae*, non manca una vera e propria descrizione dei rapporti del corpo umano con le forze del cosmo. Non sembra del resto privo di significato il fatto che queste opere non siano state comprese nella raccolta compilata dopo la morte di Ildegarda nello *scriptorium* di Rupertsberg, presumibilmente in vista del processo di canonicizzazione.

La stessa Ildegarda dal canto suo è sempre perfettamente consapevole del fatto che sono le visioni a legittimare la sua presa di parola su argomenti di non poco rilievo per la vita pubblica del suo tempo: dalla riforma monastica, ai rapporti fra papato e impero (al tempo di Barbarossa!) alla lotta contro l'eresia. Infatti nei passi autobiografici tende a mettere in risalto alcuni elementi della propria esperienza visionaria, che cercheremo di valutare dettagliatamente nelle pagine che seguono. Essa si definisce in primo luogo una donna non istruita, contrariamente a quanto la sua funzione nel monastero e la ricchezza delle fonti utilizzate nelle opere attestano; le affermazioni esplicite di Ildegarda al riguardo sono comunque univoche, sia nella pagina introduttiva allo *Scivias* (*Protestificatio*) sia nelle formule introduttive e conclusive delle varie altre sue opere; dice infatti di essere *timida ad loquendum, simplex ad exponendum, indocta ad scribendum*. La lettera a Bernardo da Chiaravalle, probabilmente la prima da lei scritta, concorda con queste definizioni: « Io, misera creatura e più che misera perché porto il nome di donna, fin dall'infanzia vidi cose grandi e mirabili, che la mia lingua è impotente a pronunciare, se non fosse che mi insegna lo Spirito Divino e mi istruisce come debbo narrarle... Conosco infatti il significato interiore del testo del Salterio, del Vangelo e degli altri libri, che mi sono mostrati in questa visione... ma so leggerli soltanto in maniera semplice, non commentarli suddividendo il testo (non in abscissione textus), perché sono una persona incolta, e non ho avuto alcuna scuola che mi desse le conoscenze esteriori; ma nell'interno della mia anima sono dotta » (PL, 189).

Ma in effetti questa donna « semplice e incolta » non fa altro che mettere in risalto l'eccezionalità della propria comprensione e il carattere non scolastico dell'apprendimento. Si può affermare con certezza che la cultura di Ildegarda non è quella che si viene affermando nelle scuole all'avanguardia nel XII sec. (Parigi, Chartres, Tours ecc.): la sua conoscenza del testo non è simile a quella dei grammatici (in abscissione textus) né dei filosofi, è appunto la conoscenza data dalle visioni, dall'illuminazione interiore in esse concretizzata.

Una lettera di Volmar contrappone la « turba modernorum scholasticorum », che abusano della scienza donata loro da Dio ed estinguono la scintilla divina loro inviata, allo spirito profetico in Ildegarda, una donna (« in organo massae fragilioris »), che è la vera conoscenza interiore secondo il volere divino (Pitra, 346-7). Di questa differenza abbiamo un esempio in una lettera di Ildegarda scritta ai « teologi di Parigi », che l'avevano

interpellata a proposito delle concezioni su Dio espresse da Gilberto de la Porrée, uno dei maggiori teologi del secolo: « quod paternitas et divinitas Deus non sit ». Ildegarda risponde con una costruzione piuttosto elaborata dei temi con cui normalmente introduce le sue visioni, affermando che Dio stesso le ha rivelato di essere padre e negando che di esso si possa avere una conoscenza analoga a quella che si ha dell'uomo o di altri elementi naturali (in cui si può riconoscere un tentativo di definire il metodo della teologia delle scuole).

La peculiarità della conoscenza di Ildegarda è espressa anche dal fatto che i suoi testi non vivono senza l'immagine e il simbolo, fattore avvertito dai suoi contemporanei e che è all'origine di due capolavori della miniatura medievale: il manoscritto di Wiesbaden dello *Scivias*, miniato nello stesso *scriptorium* di Rupertsberg, e il manoscritto di Lucca del *Liber Divinorum Operum*. La simbologia delle immagini e dei colori è parte essenziale delle idee espresse da Ildegarda; essa si rivela così partecipe di quella cultura che finirà col soccombere all'avvento di Aristotele, ma che nel XII sec. non ha ancora definitivamente lasciato il campo all'avversario.

La conoscenza mediante le visioni ed il modo in cui si manifestano sono in effetti un tema dibattuto a lungo nella cultura medievale e spesso avvicinato al tema del sogno e della rivelazione onirica. Ildegarda nega tuttavia recisamente di avere le proprie visioni in sogno o in uno stato di alterazione mentale: « le visioni che ho avuto, non le ho percepite in sogno, né durante il sonno, né in delirio, né con gli occhi e le orecchie esterni né in luoghi nascosti, ma da sveglia le ho ricevute, cauta e con la mente pura, con gli occhi e le orecchie interiori, in luoghi aperti, per volontà di Dio le ho ricevute. Come ciò avvenga, all'uomo carnale è difficile saperlo esattamente... E tu, creatura umana (ora è Dio che parla), poiché queste cose le hai viste non nell'inganno e nell'inquietudine, ma nella purezza e nella semplicità, scrivi le cose che hai visto e udito, per rivelare le cose nascoste » (*Scivias*, Prot.).

In termini simili, come vedremo, la qualità delle proprie visioni è descritta nella lettera a Wibert de Gembloux « de modo visitationis suae ».

Nei fenomeni profetici in età medievale la necessità di discriminare la provenienza dei fenomeni extrasensoriali è in primo piano, a motivo della possibilità, sempre presente, di inganno da parte del diavolo: la profezia, in quanto conoscenza soprannaturale di cose occulte, rivelata da Dio (sia o no ad esse collegata la previsione del futuro e/o l'interpretazione della Scrittura), tocca alcuni inquietanti confini di cui Ildegarda è certamente consapevole: Nell'*Ordo virtutum* come nel *Liber Vitae Meritorum* la tentazione diabolica è spesso identificata con la volontà di conoscere oltre le umane possibilità; ancora nel *Liber Vitae Meritorum*, nel capitolo sul *Maleficium*, a proposito di « Mercurio et aliis philosophis » afferma che « questi uomini fortissimi e sapientissimi scoprirono la conoscenza naturale in parte per opera di Dio, in parte per opera degli spiriti maligni » (Pitra, 186).

Ecco la ragione per cui, oltre a escludere i luoghi nascosti, l'impurità di cuore, la sensibilità esteriore (elementi che favoriscono l'inganno diabolico) Ildegarda esclude anche, senza possibilità di equivoci, che le visioni le si presentino in sogno; nonostante una lunga riflessione infatti i pensatori cristiani erano stati costretti a constatare che è difficile sapere se un sogno è di origine naturale, diabolica o divina; tale capacità è concessa solo ai santi riconosciuti come tali. Forse per questo, nonostante le sue recise affermazioni, ci fu chi affermò che Ildegarda « in mirabile rapimento spesso ha appreso nel sonno non solo ciò che doveva diffondere con le sue parole, ma anche ciò che doveva dettare perché fosse scritto in lingua latina » (Vincenzo di Beauvais, cit. In *Acta Sanctorum*, PL, 73).

L'estasi in realtà è esclusa dall'affermazione che Ildegarda nelle visioni si trova sveglia, attenta e non perde il contatto con il mondo esterno; carattere notevolmente diverso hanno le estasi delle due celebri mistiche a lei contemporanee, Matilde di Magdeburgo ed Elisabetta di Schönau, che oltre al modo differiscono da Ildegarda anche nel contenuto delle visioni: mentre infatti per loro si tratta di colloqui interiori con un Dio che si occupa della loro vita spirituale, un Dio vissuto nei termini di affettività che caratterizzano da quel momento la mistica femminile, per Ildegarda il contenuto delle visioni consiste in un annuncio da portare all'intero mondo ecclesiastico e laico, un annuncio di riforma centrato sulla figura dell'incarnazione del figlio di Dio, elemento centrale della creazione (*Divinorum Operum*) della storia della salvezza (*Scivias*), della fine dei tempi (*Vitae Meritorum*). È ben vero che le profezie di Elisabetta di Schönau finiranno per assumere una valenza del genere, soprattutto sotto l'influsso del fratello Ecberto e della stessa Ildegarda, con cui intrattenne uno scambio epistolare; ma in Ildegarda si deve sottolineare la mancanza assoluta del colloquio e dell'espressione sentimentale.

Mediante la negazione della propria capacità di mediazione culturale e la definizione della propria conoscenza come extra-umana ma di indubbia origine divina, Ildegarda si presenta come strumento di Dio; nella lettera « de modo visitationis suae », che è il documento autobiografico più significativo, cerca di spiegare, in termini che richiamano la concezione agostiniana dell'illuminazione interiore, come le viene mostrato ciò che deve annunciare.

« O servo fedele, io, povera creatura d'aspetto femminile (paupercula feminea forma) ti dico queste parole rivelatemi nella visione veridica... Dio opera dovunque vuole, a gloria del suo nome e non di quello delle creature terrene. Perciò io sono sempre in trepidazione e timore; perché so di non avere in me stessa sicurezza di potere alcunché; ma offro a Dio le mie mani, perché come una penna, che è priva di ogni forza e peso e vola portata dal vento, egli mi sostenga; né posso comprendere perfettamente le cose che vedo, finché sono composta di corpo e anima invisibile, perché in questa composizione duplice risiedono le mancanze della creatura umana.

Fin dall'infanzia, quando ancora i miei nervi, le ossa e le vene non avevano raggiunto la pienezza della forza, e sino al

tempo presente, ho sempre avuto nell'anima queste visioni, ed oggi ho più di settantadue anni; in queste visioni la mia anima, come piace a Dio, ascende fino agli estremi del firmamento e segue le correnti di venti diversi, e si espande fra diverse genti, per quanto lontane e sconosciute. E poiché nell'anima vedo tutte le cose in questo modo, nella mia visione subisco le vicende delle nubi e degli altri elementi del creato. Queste cose non le percepisco con le orecchie esteriori, né le penso segretamente fra di me, né le apprendo mediante l'uso congiunto dei cinque sensi; posso dire soltanto che le vedo nell'anima, e che i miei occhi esteriori sono aperti, cosicché mai in esse ho subito il mancamento dell'estasi; io le vedo di giorno e di notte, ma sempre da sveglia. E sempre sono oppressa dalle infermità, e spesso soffro di così gravi dolori, che mi pare che minaccino di uccidermi; ma fino ad oggi Dio mi ha guarita.

La luminosità che vedo non è racchiusa in un luogo, ma ha uno splendore maggiore di quello della nube che porta il sole; non so distinguere in essa altezza, lunghezza e larghezza; ed essa per me ha nome *Umbra viventis luminis*. E come il sole, la luna e le stelle appaiono riflessi nell'acqua, così le scritture, i discorsi, le virtù e le opere degli uomini risplendono per me in quella forma.

Tutto quello che vedo e apprendo nelle visioni, lo conservo nella memoria per lungo tempo; cosicché ricordo ciò che una volta ho visto; e contemporaneamente vedo, ascolto e apprendo (scio), e quasi nello stesso momento, ciò che apprendo, lo comprendo (disco); ma quello che non vedo, non lo so, perché sono indotta ed ho imparato soltanto a leggere. Le cose che scrivo delle visioni, le ho viste e udite; e non aggiungo altre parole oltre a quelle che sento e che riferisco in un latino imperfetto, come le ho udite nella visione; poiché nelle mie visioni non mi si insegna a scrivere come scrivono i filosofi, e le parole udite nella visione non sono come quelle che risuonano sulla bocca degli uomini, ma come fiamma che abbaglia o come una nube che si muove nella sfera dell'aria più pura.

Di questa luminosità non posso conoscere la forma, più di quanto possa guardare direttamente la sfera del sole. Talvolta, non di frequente, vedo all'interno di questa luminosità un'altra luce, che per me ha nome *Lux vivens*; ma non so dire quando e come io la veda; e nel tempo in cui la vedo, si allontanano da me tristezza e angustie, e mi comporto allora con la semplicità di una fanciulla, e non come una donna ormai vecchia » (Pitra, 332-3).

Si potrebbero sottolineare molti aspetti di quello che Ildegarda scrive in queste pagine; ciò su cui voglio ora tornare è la sua definizione di se stessa come « paupercula femminea forma », penna portata dal vento, strumento passivo di una potenza indicibile. Questa donna dotata di indiscutibili doti organizzative, di una chiara comprensione di quanto la circonda e di un prestigio evidente in numerose manifestazioni dei suoi contemporanei, nel momento in cui si trova a riassumere la propria esperienza, quasi in un testamento spirituale (la lettera citata risale infatti agli ultimi anni della sua vita, dopo il 1170), non fa altro che porsi in un ruolo totalmente passivo rispetto

alla divinità, negando addirittura di comprendere appieno ciò che vede. Occorre ribadire come Ildegarda non si presenti mai coinvolta in un dialogo con la divinità: ciò che essa afferma, non è che la voce di Dio che attraverso di lei si manifesta al mondo. Nel mondo spirituale di Ildegarda essa, come soggetto, non ha diritto di cittadinanza. È interessante vedere a questo proposito in quanti modi personali Ildegarda parla nei testi delle visioni: talvolta è Dio, l'*imago* o la *vox* che si esprime in terza persona, talvolta in prima (anche rivolgendosi alla profetessa, che però non ha facoltà di replica); talvolta infine è una prima persona che sembra riferirsi a Ildegarda stessa; ma non c'è differenza sostanziale fra ciò che in questi modi diversi viene detto, e spesso i passaggi, specialmente nei capitoli di commento alle visioni vere e proprie, sono estremamente sfumati e difficili da cogliere. Il massimo della dissimulazione del proprio Io coincide in queste pagine con il massimo della possibilità di esprimere di fatto propri giudizi.

Si potrebbe pensare, applicando a Ildegarda dei criteri di lettura tesi ad una razionalizzazione della sua esperienza, ad un uso *strumentale* del tema della profezia e delle visioni, cioè ad un suo modo di presentarsi come « agita » da Dio coscientemente, per ottenere determinate cose (o un determinato tipo di attenzione). Alcuni elementi invitano a prendere in considerazione questo aspetto, e prima di tutto la vicenda della fondazione del convento di Rupertsberg. Nel prologo alla *Explanatio symboli S. Athanasii* (una delle opere minori di Ildegarda, scritta per l'uso delle monache che vivevano nel suo convento, che contiene una succinta esposizione dei principi cosmologici e teologici di Ildegarda) le vicende che hanno accompagnato la fondazione del convento sono ricordate con grande libertà e semplicità, anche se la legittimazione di tutta la vicenda è comunque affidata all'ispirazione divina e ai miracoli: « Questo luogo, dove riposano le reliquie del beato Roberto confessore, sotto la cui protezione vi siete rifugiate, lo scoprii per volontà di Dio, che me lo indicò con miracoli evidenti, vi giunsi col permesso dei miei superiori, e lo scelsi liberamente per me e per coloro che intendevano seguirmi, con l'aiuto di Dio » (PL, 1065).

Dopo di che, tuttavia, emergono questioni molto terrene; la volontà di Ildegarda di essere del tutto libera da ogni vincolo di soggezione al convento di origine, Disibodenberg (che si trovava a brevissima distanza, sull'altra sponda del fiume Nahe), aveva dato origine a non pochi contrasti, di cui la *Vita* dà un resoconto molto accurato. Ildegarda riporta le parole che in nome di Dio rivolse allora all'abate: « Tu sei il padre responsabile del bene e della salvezza delle anime delle mie figliole, piantagione mistica. Le offerte fatte a loro non spettano né a te né ai tuoi fratelli, cionondimeno il vostro convento sia per loro un rifugio... E se alcuni di voi indegnamente hanno detto: « Vogliamo prendere loro parte dei loro allodi », allora io, che sono colui che sono, vi dico che siete dei malvagi predatori. Se poi cercherete di astenervi dal fornire loro la guida della medicina spirituale, allora vi dico che siete simili ai figli di Belial... » (PL, 1066).

Si tratta, in breve, del fatto che le donazioni fatte a Ildegarda e alle sue monache (fra i donatori spicca la figura della marchesa Von Stade, che ebbe una figlia e una nipote fra le seguaci di Ildegarda e con essa intrecciò uno scambio epistolare di grande interesse) dovevano rimanere di proprietà delle monache di Rupertsberg, che nondimeno volevano vedersi riconosciuto il diritto a scegliere liberamente fra i monaci di Disibodenberg la guida spirituale di cui avevano bisogno.

Contrasti fra i conventi maschili e le fondazioni femminili ad essi legate sono un elemento caratteristico della vita religiosa del XII sec., in stretta relazione con l'accresciuta esigenza delle donne di una esperienza religiosa con caratteri propri. Per Ildegarda l'episodio della fondazione del proprio convento deve essere comunque stato un elemento di affermazione e autoconsapevolezza anche perché, legato a un successo notevole presso le popolazioni locali, si rivelò con gli anni un'esperienza positiva sul piano della gestione economica, come testimonia una lettera di Wibert de Gembloux (Pitra, 406-7), che descrive la vita armoniosa e laboriosa di Ildegarda e delle sue monache, nonché la fioritura del convento, non protetto da grandi personaggi ma fondato « a femina paupere, advena et infirma ». È da presumere che la fondazione di Rupertsberg, avvenuta negli anni 1147-48, sia uno degli elementi che hanno conferito a Ildegarda importanza crescente sul piano locale (si meritò gli appellativi di Debora e di Sibilla del Reno), ma anche su un raggio più vasto e che probabilmente attirò su di lei l'attenzione di quel grande personaggio della chiesa del XII sec., Bernardo da Chiaravalle, che sottopose al papa lo *Scivias* e ottenne per lei, con una procedura insolita, il riconoscimento del dono profetico.

L'aver mantenuto il silenzio sulle visioni fino alla stesura del *Liber Scivias*, silenzio che non impedì tuttavia a Ildegarda di scrivere poesie intessute di un fine e suggestivo simbolismo, nonché il primo *moralità play* della letteratura latina medievale, l'*Ordo virtutum*, potrebbe spingerci anch'esso verso una interpretazione delle visioni come elemento strumentale, messo in campo esplicitamente da Ildegarda al momento del suo primo, vero impatto con la gerarchia maschile della chiesa. Prima di allora, essa narra di essere stata inconsapevole del pieno significato delle visioni, finché non ha trovato nella badessa cui era stata affidata, Jutta, una confidente col cui aiuto ha cominciato a vedere chiaro in se stessa: « nacqui in quel tempo e i miei genitori fra le lacrime mi offrirono a Dio; quando avevo appena tre anni, vidi una luce così forte che la mia anima tremò: ma non potei parlarne a nessuno, a motivo dell'età infantile. A otto anni fui oblata, entrando in convento, e da quel momento fino ai quindici anni vidi molte cose, e talvolta ingenuamente le raccontavo, cosicché quelli che ascoltavano si meravigliavano, non sapendo quale fosse la loro provenienza e di cosa si trattasse. Anch'io ero sopraffatta dalla meraviglia, perché ciò che vedevo nell'interno dell'anima lo vedevo anche all'esterno; e poiché di nessuno avevo sentito dire cose simili; cercai di nascondere, per quanto potevo, le mie visioni: del mondo esterno ignoravo molte cose, perché spesso ero colpita dal male che

soffro dalla nascita e che ancora mi tormenta, un male che indebolisce il mio corpo e mi fa mancare le forze » (PL, 103).

Tutto questo finché « la nobildonna, cui ero stata affidata perché mi educasse, se ne accorse » (ivi).

I cenni al rapporto con Jutta, ma soprattutto il tema della malattia, gettano sull'esperienza delle visioni una luce che ci impedisce di vederle in un contesto esclusivamente di opportunità. Le visioni, la realizzazione delle opere maggiori, la fondazione di Rupertsberg, si accompagnano a manifestazioni patologiche che rendono tutta la vita di Ildegarda un corpo a corpo continuo fra la sua fragilità fisica e la potenza da cui si sente agita, senza tuttavia impedirle di esplicare una mole enorme di attività organizzativa e letteraria, né di viaggiare in età già molto avanzata. « Non le vennero mai meno, fin dall'infanzia, dolori frequenti e duraturi languori, cosicché raramente poté alzarsi e camminare » (PL, 94).

È la malattia che spinge Ildegarda a uscire dal suo silenzio: dice infatti, nonostante il suo tempo fosse molto recettivo rispetto alle profezie, di aver esitato a lungo prima di scrivere manifestando le proprie visioni: « Io tuttavia, benché vedessi e udissi queste rivelazioni, a motivo della sospettosità e delle cattive opinioni e dei diversi modi di parlare degli uomini, non già per ostinazione, ma per umiltà, mi rifiutavo di scrivere; finché non caddi ammalata, spinta a quel punto dalla punizione divina » (*Scivias*, Prot.).

Le visioni sono addirittura legate, spesso, all'acutizzarsi dello stato di malessere: « ebbi una visione che mi fece tremare in tutto il mio essere e per la fragilità del mio corpo caddi ammalata » (ivi).

In un tentativo, compiuto negli ultimi anni della sua esistenza, di determinare il carattere della propria malattia, Ildegarda (che, non dobbiamo dimenticare, possiede un'ampia cultura medica) la definisce in termini di metereopatia: « essa infatti è venuta all'esistenza per adempiere il dovere assegnatole dall'ispirazione dello Spirito Santo, ed ha una *complexio* aerea; pertanto risente a tal punto dell'aria stessa, della pioggia, del vento, da ammalarsi, cosicché mai può avere in se stessa la sicurezza del proprio corpo; diversamente, l'ispirazione dello Spirito Santo non potrebbe dimorare in lei » (PL, 1038).

Nelle descrizioni della malattia si possono rilevare tuttavia alcuni aspetti diversi a seconda delle varie situazioni: nelle introduzioni alle opere maggiori si accompagna alle visioni, quasi a dimostrare in maniera sovrabbondante come la fragilità femminile di Ildegarda le impedisca ogni intervento personale nella recezione della parola divina, funzionando così come uno strumento di convalida della verità dei suoi enunciati; si tratta però in genere di una malattia solo accennata, non precisata, descritta per allusioni, cui ben si adatta lo stilizzato paragone adottato in *Vita*, 2: « la beata Ildegarda, benché sopportasse spesso in sé, come Lia, i dolori del parto, nondimeno pasceva i suoi occhi chiari, simili a quelli della bella Rachele, col lume dell'interna speculazione » (PL, 98).

Molti più vivaci e dettagliati sono invece i resoconti della malattia che accompagna tutti i momenti della fondazione del

nuovo convento: ascoltiamone un passo: « In quel tempo, avendo gli occhi caliginosi, non potevo vedere la luce ed ero così schiacciata dal peso del mio corpo che non potevo alzarmi e giacevo sopraffatta da fortissimi dolori; questo mi accadeva, perché non volevo render nota la visione, che mi era apparsa per annunciarmi che avrei dovuto allontanarmi dal luogo in cui ero stata offerta a Dio, portando con me le mie vergini. Sopportai queste sofferenze, finché non mi fu fatto il nome del luogo in cui ora mi trovo (Rupertsberg); subito, recuperata la vista, mi sentii sollevata, ma non fui del tutto libera dal malessere. Il mio abate, i fratelli e la popolazione del luogo si meravigliarono molto quando vennero a sapere che volevamo andarcene da quel bel luogo, fertile di campi e di vigne, per recarci qui, dove non c'era acqua né agio alcuno; perciò si misero d'accordo per far sì che questo non accadesse, opponendosi alla nostra volontà. Dicevano che io ero tratta in inganno da qualche illusione. Quando venni a sapere questo, il mio cuore fu oppresso e la mia carne e le vene si seccarono; per molti giorni, mentre giacevo nel letto, udii una voce che mi vietava con forza di parlare ancora o di scrivere le mie visioni in quel luogo (Disibodenberg) » (PL, 106).

Anche i contrasti successivi alla fondazione del convento sono accompagnati da manifestazioni patologiche (fra cui l'impossibilità di muoversi), che si risolvono in maniera quasi miracolosa allo sbloccarsi della situazione.

L'attribuzione della malattia agli spiriti maligni non è frequente in Ildegarda; c'è tuttavia un esempio in cui questo avviene, la malattia viene definita *poenalis* e il momento della guarigione è annunciato da un sogno sfolgorante, nel quale Ildegarda prevede il proprio destino glorioso e si autodefinisce (naturalmente mediante la *vox* soprannaturale) col simbolo dell'aquila: simbolo di grande rilievo, che altrove utilizza per indicare Bernardo da Chiaravalle. Tutto questo ci spinge a considerare la complessità di questo elemento nella vita dell'autrice; e sembra suggerire la possibilità di considerare questi fatti nella loro somiglianza con i fenomeni che, in figure quali gli sciamani, precedono o accompagnano la rivelazione delle facoltà profetiche.

È interessante sottolineare che ciò che consente a Ildegarda di crederci e di presentarsi come strumento debole nelle mani di Dio è l'exasperazione della dimensione corporea della fragilità e della dimensione mentale dell'ignoranza: caratteristiche generalmente attribuite al sesso femminile dalla tradizione cristiana e legate al tema dell'*insicurezza*, che compare spesso nelle pagine autobiografiche; ricordiamo, nella lettera a Wibert de Gembloux « sono sempre in trepidazione e timore; perché so di non avere in me stessa sicurezza di potere alcunché ».

E nel *Liber Divinorum Operum* « mai può avere in se stessa la sicurezza del proprio corpo ».

Se ora tentiamo di rileggere in quest'ottica le notizie cui abbiamo accennato sui vari aspetti della vita di Ildegarda, possiamo forse sperare di cogliere il punto d'innesto del tema delle visioni nel complesso delle sue esperienze. Si distinguono infatti

chiaramente (anche se qui, necessariamente, in maniera alquanto schematica) le attività nel cui svolgimento essa si dimostra sicura: sono in primo luogo quelle connesse alla vita interna del convento, la sua organizzazione, i rapporti con le altre monache, le opere scritte in funzione della vita conventuale (in primo luogo il commento alla Regola di San Benedetto; poi le poesie, le vite di S. Disibodo e S. Rupert, l'*Ordo virtutum*). L'altro aspetto è l'attività medico-empirica, quella per cui la stessa Ildegarda si definisce « una *vetula* che abita dalle parti del Reno », testimoniata da numerosi episodi di guarigione, in gran parte da casi di sterilità femminile, malattie isteriche, « possessioni » ecc., e dalla redazione delle due parti del *Liber Subtilitatum*, scritte senza l'aiuto del segretario-amanuense e senza che intervengano elementi tipici della conoscenza visionaria. Al contrario, il massimo dell'insicurezza possiamo coglierlo agli inizi dei rapporti con la gerarchia ecclesiastica (nell'episodio della fondazione di Rupertsberg, che non a caso è scandito dalle manifestazioni più vistose della patologia ildegardiana), della sua attività profetica, dell'allargarsi della rete di relazioni al di fuori dell'ambito più strettamente conventuale e locale in cui fino a quarant'anni (un'età avanzata, per la sua epoca) Ildegarda si era mossa. Dico all'inizio, perché nelle lettere, che Schröder e Führkötter hanno cercato di ordinare anche cronologicamente, si assiste a una crescita graduale « dal timido risveglio della consapevolezza della propria missione all'assoluta fermezza ». L'insicurezza sembra soprattutto visibile nell'addensarsi delle manifestazioni patologiche proprio in questi momenti.

Tuttavia l'adesione profonda a una cultura, in cui le malattie continue e la percezione visiva anomala, manifestatasi probabilmente in Ildegarda fin dall'infanzia, potevano venir interpretate come segni di una particolare missione affidatale da Dio, sembra permetterle di risolvere la tensione fra quanto essa ormai sapeva e « vedeva » del mondo circostante (non dimentichiamo che le tematiche dello *Scivias* sono fortemente legate ai profondi mutamenti sociali ed ecclesiastici del XII sec.) e il timore di esprimersi, con la decisione di non « tradurre » la conoscenza delle visioni in un discorso, ma di riprodurla mediante l'uso delle immagini e dei simboli: « scrivi le cose che hai visto e udito, per rivelare le cose nascoste ».

L'insicurezza si trasforma nella certezza di essere il tramite della parola divina, la malattia diventa *argumentum certitudinis*, la peculiarità delle percezioni alterate dà luogo al gioco di luci, colori e movimento, che anima le potenti immagini costruite, i frammenti di conoscenza e di giudizio si inseriscono in un tessuto apocalittico che li trasforma in segni, elementi salienti dapprima condensati nelle visioni, poi spiegati, con metodo analogo all'esegesi scritturale allegorica, nei passi di commento, dove l'analogia con il procedimento esegetico scritturale è sottolineata dal richiamo di passi biblici fortemente evocativi, come le profezie di Isaia, l'Apocalisse, il Prologo del vangelo di Giovanni.

Bernardo da Chiaravalle ed Eugenio III, che si occuparono di lei e presero in considerazione i suoi scritti, riconobbero in lei la chiara dimostrazione dei *nova miracula* compiuti da Dio;

coogliendo probabilmente nelle sue parole elementi utili alla politica ecclesiastica, e nello stesso tempo attenti alla risonanza di una voce singolarmente in contrasto con le tendenze culturali più nuove (che Bernardo osteggiava), la definiscono secondo le categorie della profezia e del *miraculum*, cui essa sembra adeguarsi assai bene, facendone uno strumento di mediazione fra la gerarchia ecclesiastica e la rivelazione divina; questo carattere informa la trasmissione delle sue opere e il ricordo della sua figura presso i posteri: dagli *excerpta* di Gebeno nello *Speculum futurorum temporum* (XIII sec.) all'ammirazione che ancora provano per lei Tritemio, Osiander e Lefèvre d'Etaples alle soglie dell'età moderna.

Gli scritti sulla figura e le opere di Ildegarda di Bingen sono numerosissimi; una bibliografia completa, addirittura ridondante, è quella di W. Lauter, *Hildegard-Bibliographie*, Alzey, Verlag der Rhein Hessischen Druckwerkstätten, 1970. Lo studio bibliografico di M. Schrader-A. Führkötter, *Die Echtheit des Schrifttums des heiligen Hildegard von Bingen*, Köln-Graz, Böhlau, 1956, costituisce ormai l'indispensabile punto di partenza per ogni ricerca. Per ulteriori indicazioni bibliografiche e per una iniziale precisazione degli aspetti dell'opera di Ildegarda che sembrano più rilevanti rispetto alle tematiche della storia delle donne, mi sia permesso rinviare al mio lavoro su *Maternità e sessualità femminile in Ildegarda di Bingen. Proposte di lettura*, « Quaderni Storici », 44, 1980 (*Parto e maternità: momenti della biografia femminile*); ed a B. L. Grant, *Five liturgical songs by Hildegard von Bingen (1098-1179)*, « Signs », Spring 1980.

Le fonti per la vita di Ildegarda sono principalmente la *Vita*, gli *Acta Inquisitionis* e gli *Acta Sanctorum* (17 sett.), tutti contenuti nel vol. CXC VII della *Patrologia Latina* (PL). Inoltre numerose lettere scritte a lei e da lei (per i problemi di autenticità e datazione v. Schrader-Führkötter), parte pubblicate in PL, 145-382, parte da J. B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata*, vol. VIII, Parigi, 1883; fra queste ultime spicca in particolar modo la corrispondenza con Wibert de Gembloux. Il cardinal Pitra pubblicò una breve appendice alla sua raccolta nel primo volume degli « Analecta Bollandiana ».

Le opere di Ildegarda sono tutte raccolte in PL, ad eccezione del *Liber Vitae Meritorum*, pubblicato per la prima volta dal Pitra, e del *Liber Causae et Curae*, edito da P. Kaiser nel 1903 (Teubner, Lipsia). La *Physica* e lo *Scivias* erano stati editi nel '500: la *Physica* assieme al *De morbis mulierum* attribuito a Trotula e ad altre opere mediche, nell'*Experimentarius medicinae*, 1544; dello *Scivias*, preparò un'edizione assieme ad opere di altri mistici Jacques Lefèvre d'Etaples a Parigi nel 1513 (*Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*). Del *Liber Scivias*, è stata pubblicata di recente l'edizione critica a c. di M. Schrader, « Corpus Christianorum Continuatio Medievalis » 152/152A, Brepols, Turnhout 1978.

Convertite e Malmaritate

Donne « irregolari » e ordini religiosi nella Firenze rinascimentale.*

Sin dalle sue origini l'*establishment* religioso ed ecclesiastico cristiano in Europa ha offerto alle donne possibilità di scelta, cercando nello stesso tempo di controllarne il comportamento. Le opportunità offerte erano il matrimonio santificato, le comunità religiose e la possibilità di ricoprire ruoli carismatici. Il controllo passava attraverso una dottrina prescrittiva sul ruolo della donna e l'apparato delle leggi e dei tribunali canonici rivolto contro le violazioni della morale. La religione esercitava la propria influenza sulla vita delle donne in questi due modi, servendosi dell'ideologia, della socializzazione e delle istituzioni. Questo articolo verterà principalmente su un aspetto di queste ultime.

Nell'Europa medievale e rinascimentale esisteva una varietà, poco nota, di istituti religiosi e semi-religiosi per donne: case per prostitute pentite o « convertite », orfanotrofi e case di lavoro per fanciulle abbandonate, ospizi per vedove e donne povere, e ricoveri per donne con problemi coniugali. I motivi che ispiravano queste iniziative variavano tra: 1) il proposito di proteggere le donne che rischiavano di cadere nel peccato, le « pericolose » e 2) il proposito di punire o redimere quelle che erano già « cadute ».

In alcune di queste residenze, basandosi su una percezione dualistica del carattere femminile, si perseguivano entrambi questi propositi. Esse fornivano a centinaia di donne — che vi si recavano spontaneamente o perché costrette — prive di una propria collocazione nella società, un posto dove vivere e un ambiente sociale formativo. Uno sguardo più ravvicinato a questi istituti, prendendo ad esempio le due case fiorentine da me studiate, il Monastero delle Convertite, conosciuto anche come Santa Elisabetta, e le Malmaritate, può aiutarci ad ampliare le nostre conoscenze sul mondo delle prime donne protomoderne (Pullan, 1971; Prelowski Liebowitz, 1978; Trexler, 1981).

Lo statuto della *Compagnia di Santa Maria Maddalena sopra le Malmaritate*, una confraternita fiorentina della fine del secolo sedicesimo — o organizzazione per attivisti religiosi laici —, in questo caso sia uomini che donne, inizia così: « Considerando alcune persone da bene la gran moltitudine di donne di mala vita, nella città di Firenze, et che molte ritornerebbero à penitentie se havessero un luogo, dove ritirarsi... Perché se bene ci è il Monastero delle Convertite, non di meno non vi s'accettano se non per monache, donde che molte restano nel peccato, per

* Traduzione dall'americano di Barbara Verni

non poter "esser" monache, havendo marito, et per diversi rispetti... vogliamo che la casa nostra si dica delle Malmaritate... ». Più avanti c'è un ammonimento: « Perché l'esperienza ha dimostrato che alcuni mettano da noi delle convertite, con le quali hanò qualche obbligo di sposarle, ò di monacarle, ò di levarle altrimenti dal peccato, non per aiutarle, ma per copertamente abbandonarle, et dare questo carico à noi... » (ESF, Bigallo 1691). In queste dichiarazioni abbiamo il nucleo della storia delle case delle convertite fiorentine. Esse erano destinate alle prostitute convertite e a una varietà di altre donne « irregolari », per le quali i singoli e lo stato non avevano altre soluzioni.

La vita delle donne nella prospera Firenze del Rinascimento era limitata da una rete di restrizioni di ruoli e di proprietà. La maggior parte si sposava o si faceva monaca; entrambe queste scelte dipendevano dal possesso di fondi per la dote. Solo poche rimanevano nubili e vivevano in famiglia o per proprio conto. In ogni caso, molte di loro lavoravano: come domestiche, nelle botteghe o ai telai delle manifatture. Ma l'appartenenza alle forza lavoro non conferiva loro l'indipendenza finanziaria né autonomie di altro tipo; né fruttava abbastanza fiorini e non poteva neutralizzare quei secolari meccanismi legali, che negavano alle donne pieno diritto alla proprietà. Le donne fiorentine rimanevano sempre nella precaria posizione di dipendere dagli uomini – padri, fratelli, mariti o parenti – per il loro sostentamento. In periodi di carestia o di sconvolgimenti sociali, spesso restavano coinvolte nel fallimento di chi le manteneva, e il governo non poteva occuparsi di loro. Fu proprio questo bisogno economico a spingere molte donne, definitivamente od occasionalmente, verso la prostituzione, superando così la linea che separa una condizione onorevole da una disonorevole. Anche questo era oggetto di attenzione da parte dello Stato: a Firenze i consigli civici ed ecclesiastici fecero tutta una serie di tentativi, di solito inutili, per tenere separate, idealmente e spazialmente, le donne onorate da quelle malfamate, per mantenere basso il livello delle tensioni che nascevano quando il confine diventava poco netto. Le case delle convertite offrivano un posto alle donne che non avevano una chiara identità sociale e che a volte mancavano perfino dei collegamenti sociali necessari alla sopravvivenza (Herlihy-Klapisch Zuber, 1978).

La più antica, fra le case delle quali ci stiamo occupando, è il Monastero delle Convertite o Santa Elisabetta, la cui fondazione risale ai primi del '400 e che è esistito ininterrottamente fino a tutto il diciassettesimo secolo. Essa fu fondata, come più tardi anche la casa delle Malmaritate, almeno in parte, dai membri di una confraternita, Santa Maria delle Laudi, della vicina chiesa di Santo Spirito. Santa Elisabetta, trascurata casa agostiniana nel quattordicesimo secolo, spesso sull'orlo del fallimento economico e piena di suore che possedevano solo il nome di battesimo, si sviluppò fino a diventare nel diciassettesimo secolo un convento molto agiato e rispettabile che godeva della protezione delle donne della famiglia dei Medici. Mentre Santa Elisabetta era un vero e proprio convento, la casa delle Malmaritate, fondata oltre un secolo dopo in Via della Scala, era sem-

plicemente para-conventuale. Essa costituì un primo passo verso gli istituti di beneficenza laici, per uomini e per donne, che sarebbero venuti più tardi e ai quali assomigliava. Non mi soffermerò in questa sede sui cambiamenti avvenuti a Santa Elisabetta nel corso di oltre quattro secoli e sulla storia dei rapporti dei due istituti con la Controriforma a Firenze. Presenterò invece una rassegna che riguarda: a) il modo in cui queste istituzioni si inseriscono nella struttura socio-politica di Firenze, b) i membri « difficili » del corpo politico che esse ospitavano, c) la soluzione che queste case offrivano in teoria e nella pratica (Cohen, 1983).

1. Le case e la vita civile di Firenze

Queste case non erano marginali da un punto di vista socio-politico. Esse infatti non erano promosse da frange sociali desiderose di fare qualcosa di radicalmente diverso dallo *status quo*. Al contrario, fondate da predicatori e cittadini riuniti in confraternite — membri altamente rispettabili della società civile del Rinascimento — si inserivano senza scosse nell'ordine costituito di Firenze, un mondo in cui il potere e le risorse della politica e di quella ecclesiastica erano intrecciati. Gli istituti delle convertite collaboravano con le strutture consolidate dell'autorità ricevendone in cambio forti appoggi. Al pari di altre comunità religiose fiorentine, le case si rifugiavano sotto l'ala protettrice dello stato e intrattenevano vantaggiosi rapporti con altre corporazioni religiose e laiche della città.

Fin dall'inizio, fra gli istituti delle convertite e il governo di Firenze si stabilirono rapporti di sovvenzioni, anche se le case non erano soggette al pagamento delle tasse. Il potere esecutivo civile provvedeva a sostenere economicamente gli istituti in due modi: con regolari donazioni di generi alimentari e devolvendo il ricavato delle multe giudiziarie. Le *Provvisioni* del quindicesimo secolo, registri dei decreti della Repubblica fiorentina, elencano i contributi annuali di grano, vino e sale dati dal comune a Santa Elisabetta. Esse indicano inoltre il modo in cui determinate multe dovessero essere erogate alle case delle convertite, una pratica che durò per tutto il diciassettesimo secolo. Una parte delle multe riscosse dagli « Ufficiali della Notte » per reati di sodomia, dagli « Otto di Guardia » per infrazioni alla morale comune e per gioco, e dall'« Onestà » per la prostituzione, finivano nelle casse delle convertite. A volte, ai fiorentini giudicati colpevoli per qualche reato veniva offerta la possibilità di fare una donazione a una delle case anziché scontare la condanna. Il governo della Repubblica si faceva anche garante degli istituti in situazione di emergenza economica. Il convento di Santa Elisabetta vi fece ricorso quando, nel 1504 e nel 1515, si trovò in gravissime difficoltà finanziarie; e l'amministrazione uscì dalla difficile situazione creatasi per il sempre crescente numero delle donne presenti — 118 nel 1504 — grazie alla garanzia di concessioni e di ulteriori multe (ASF, Registri delle Provvisioni; Conventi Soppressi; Ufficiali dell'Onestà; Otto di guardia Repubblica).

La protezione statale non venne mai meno nonostante i

mutamenti nelle forme di governo a Firenze. La Signoria così come la Repubblica, cercò di proteggere gli istituti delle convertite e di collaborare con loro; nel 1580 emise un bando nel quale, pena il pagamento di multe, ordinava a « ogni, & qualunque persona di qual'si voglia stato, grado, qualità, ò conditione, che per l'avvenire non ardisca in modo alcuno, ne sotto alcun quesito colore andare, ne entrare dentro alle porte del nuovo Monastero fatto da S.A.S. in via della Scala, dove sono congregate le donne maritate convertite... » Le autorità civili usavano le case come alleate per esercitare il proprio controllo sulla popolazione. Se ne servivano alternativamente come carceri o rifugi per donne sbandate e come fonti di informazioni su prostitute sospette. Gli istituti contraccambiavano la beneficenza ricevuta dall'oligarchia ammettendo le figlie impoverite di persone un tempo benestanti (Sommario, 1583).

Un altro aspetto della vita civile delle convertite riguarda i rapporti con il settore ecclesiastico. L'arcivescovado si interessava molto alle case delle convertite. Sottoscriveva i rapporti delle visite apostoliche condotte negli istituti ed è possibile che abbia effettuato delle ispezioni per proprio conto. Alcune persone cercavano di essere ammesse nelle case attraverso l'ufficio arcivescovile. Nel 1577 un certo Antonio Serguidi scrisse all'arcivescovo Alessandro de' Medici per chiedere un favore a cui lui e numerosi amici a corte tenevano molto: che le due figliuole di Maria Marrocchini, probabilmente una cortigiana, fossero sistemate, dietro richiesta, nel Monastero delle Convertite, dove le loro due zie avrebbero potuto dar loro una migliore educazione di quella che avrebbero ricevuto vivendo con la madre. La confraternita che poco dopo fondò la casa delle Malmaritate fece appello all'arcivescovo per ottenerne consenso e protezione. Le donne sposate che desideravano entrare venivano accettate solo esibendo una sentenza di separazione emanata dal suo ufficio. Esso poteva anche condannare le adulate ad entrare nell'istituto. Il controllo e l'autorizzazione alle visite nella casa ricadevano in parte sotto la giurisdizione dell'arcivescovo. Un caso giudiziario del 1580 testimonia del coinvolgimento attivo dell'ufficio: Pier Francesco da Diacceto, cittadino fiorentino, fu condotto di fronte agli Otto di Guardia perché si ostinava a compiere atti di disturbo fuori dalle Malmaritate – gridava e tirava pietre contro le finestre nel tentativo di parlare a una ex-prostituta – nonostante che il vicario dell'arcivescovo gli avesse intimato di smettere (ESF, Conventi soppressi; Mediceo Avanti il Principato; Bigallo 1691; Acquisti e Doni).

Verso la metà del secolo diciassettesimo, l'ufficio arcivescovile emette sentenze di separazione coniugale per le nuove ammesse non solo delle Malmaritate ma anche di Santa Elisabetta. In uno di questi documenti si dichiara nullo il matrimonio perché la moglie è schedata nel registro delle prostitute dell'Onestà. Alla donna viene ordinato di ritirarsi nel Monastero delle Convertite per condurvi la vita religiosa. Anche precedentemente, nel Seicento, il convento e l'ufficio arcivescovile lavoravano in tandem, specialmente per la regolamentazione della prostituzione, di cui l'autorità religiosa si occupava al pari di quella civile. Scrivendo al vicario dell'arcivescovo per chiedere il rila-

scio di una donna incarcerata, Michele Dati, amministratore di Santa Elisabetta, ricorda al collega che in base all'accordo vigente, ella è una delle 34 prostitute che versano regolarmente delle somme al monastero in cambio dell'immunità dall'arresto, e ne ottiene il rilascio desiderato (ASF, Conventi soppressi; Acquisti e doni).

I predicatori e le preghiere nei dintorni di Firenze furono importanti, fin dal loro inizio, per le case delle convertite. Alcuni documenti riferiscono che un certo Simone Fidati da Cascia fu ispirato a fondare Santa Elisabetta da prostitute penitenti. Anche le persone abbienti che fondarono le Malmaritate collegarono il loro progetto alla conversione di numerose prostitute che aveva avuto luogo durante la preghiera della Maddalena in Duomo nella Quaresima del 1579. L'annuale preghiera della Maddalena continuò ad essere un'occasione importante per l'accettazione di novizie da parte degli istituti. I patroni delle Malmaritate sfruttavano a fondo gli aspetti cerimoniali della circostanza offrendo, fra le altre attrattive, un banchetto di iniziazione. Essi promettevano un trattamento particolare alle donne ammesse il giorno della festa religiosa e, per questa ragione, temevano che molte tentassero di farsi passare, con mezzi disonesti, per le più meritevoli di essere accettate. Una volta stabilitesi nelle case, queste moderne Maddalene ascoltavano sermoni che le esortavano a persistere nella loro redenzione. I regolamenti delle Malmaritate raccomandano frequenti sermoni da parte del governatore della casa e di religiosi chiamati da fuori, specialmente i «reverendi padri praedicatori», che erano molto numerosi. Avvenimenti di questo genere nei pressi della città a volte si risolvevano in beneficenza a favore degli istituti (ASF, Acquisti e Doni; Bigallo 1691).

I rapporti delle case con altre istituzioni civili coprivano un'ampia gamma. Esse investivano nel debito pubblico e in progetti specifici, i Monti, e ricevevano elargizioni di danaro sotto forma di azioni del Monte. La carità arrivava dalle gilde fiorentine e da associazioni filantropiche, dalle *tarti*, dalla parte Guelfa e da Orsanmichele. Davano asilo ad alcuni degli stessi ospiti del carcere delle Stinche e di altri ospizi. Alle volte, gli istituti collaboravano con le case religiose fiorentine in attività sacre, come in un caso del sedicesimo secolo, in cui i frati di S. Maria Novella si impegnarono a dire quotidianamente messa nella cappella di Santa Elisabetta. Potevano dividere con monasteri o con gli ospedali cittadini lasciti testamentari e speculazioni finanziarie e, in altri momenti, litigare furiosamente con queste istituzioni per gli stessi bottini (ASF, Conventi soppressi).

Gli istituti offrivano una visibile presenza nella vita e negli avvenimenti pubblici. Nel 1497, Santa Elisabetta cominciò a inviare le proprie sorelle in giro per la città alla ricerca di contributi monetari, e, nel sedicesimo secolo, impiegati e membri della confraternita delle Malmaritate fecero altrettanto. Nel gennaio del 1620 Santa Elisabetta mise in scena una grandiosa rappresentazione sacra con l'intenzione di radunare la cittadinanza affinché pregasse per il Granduca Cosimo II ammalato. Dopo che un prezioso crocefisso, di proprietà del convento, era rima-

sto esposto in chiesa per cinque giorni e tutta la città era andata a vederlo — ed era stata raccolta una gran quantità di offerte per la casa — gli amministratori ordinarono che fosse portato in processione con una fiaccolata. Raggiunto dai *frati* di Santo Spirito con una delle loro croci, e con la gente che invocava a gran voce il privilegio di portare l'immagine, il corteo passò per gli altri quattro monasteri della zona. In ognuno venne salutato da voci e strumenti che eseguivano arie sacre e da quadri viventi di devozione e preghiera. Dopo due ore, il rito culminò con una visita presso il Granduca e la Granduchessa a Palazzo Pitti, e nello scoprimento del crocifisso nella chiesa di Santo Spirito.

Questi istituti *ad hoc* per donne godettero del sostegno dei vari governi fiorentini e non mancarono di svolgere la loro parte nel ciclo rituale di onore e dovere tradizionalmente svolto dalle organizzazioni consacrate (ASF, Conventi soppressi, Bigallo 1691).

2. Le donne « irregolari »

Santa Elisabetta e le Malmaritate esistevano per accogliere donne problematiche della società fiorentina, donne che avevano perduto la loro abituale posizione sociale. Il loro scopo principale era di incoraggiare le prostitute che intendevano redimersi e di aiutare queste donne « fresche dal male » a vivere rispettabilmente come domestiche, monache o persino come mogli. I fondatori delle Malmaritate ritennero necessario che, oltre al Santa Elisabetta, che appianava la strada alle ex-prostitute che volevano prendere il velo, ci fosse un altro istituto specializzato in donne maritate che conducevano una vita dissoluta. Le prime ad essere accolte nella nuova casa sono le meretrici pubbliche coniugate, prostitute in attività cui è fatto divieto di vivere nelle « strade oneste » e che non hanno altro luogo in cui andare (Bigallo 1691).

Le due case delle convertite collaboravano con l'ufficio dell'arcivescovo e la magistratura dell'Onestà, che insieme regolavano la prostituzione a Firenze. Le autorità civili avevano istituito l'Onestà nel 1403 per amministrare i bordelli pubblici patrocinati dal governo nel tentativo di debellare la sodomia. Obiettivo dell'Onestà non era semplicemente quello di lottare contro la prostituzione; come nel caso dell'usura molti cittadini rispettabili volevano invece, se possibile, sfruttare a loro vantaggio il fenomeno, controllarlo e, in caso di vittoria della lotta contro il cosiddetto peccato, ricavarne un credito morale. La magistratura cercava di mantenere la prostituzione esercitata in città entro dei limiti, con un proprio sistema di schedatura, di multe e di punizioni. Gli istituti delle convertite servivano sia come luoghi di punizione per chi violava le ordinanze dell'Onestà, sia come luoghi in cui le prostitute potevano andare con lo scopo di redimersi e essere così cancellate dai registri di questa pubblica amministrazione dei bordelli pubblici.

L'inizio del sedicesimo secolo, dopo un decennio di scandali che avevano scosso la reputazione dei conventi fiorentini, portò ad un inasprimento nell'applicazione delle disposizioni dell'Onestà. I suoi funzionari dimostrarono un accresciuto interesse a di-

stinguere fra donne buone e cattive. Le società rinascimentali continuavano a vedere la vita delle donne limitata a determinati ruoli: buone mogli e monache, oppure indegne professioniste della malavita e puttane. Ciononostante il confine fra queste condizioni contrapposte non sempre era chiaro, e le donne sembravano capaci di passare bruscamente dall'una all'altra. Quando, all'inizio del nuovo secolo, ci fu un inasprimento del controllo sulla morale pubblica, sia le donne sposate che conducevano una vita dissoluta, sia le prostitute da bordello che quelle indipendenti, divennero soggette alla pena del bando o a essere ricoverate negli istituti. Indizi di questa situazione li troviamo nel desiderio dei patroni delle Malmaritate di aiutare sia le « peccatrici occulte », che quelle « pubbliche ». Se un aspetto della redenzione riguardava questo attraversamento della linea della virtù, un altro era di carattere economico. La meretrice giocava una partita sottilmente calibrata con l'Onestà: poteva cercare di evitarne le multe e le confische, facendo una donazione alle case delle convertite o affermando di essersi pentita ed entrare in uno degli istituti. Le case e l'Onestà erano alleate nell'impedire alle prostitute di sfuggire alle tasse cui erano soggette e nel decidere la politica più lucrosa relativa alle dispense, alla permanenza o meno sulla lista ufficiale, alle pene da imporre ai trasgressori. A volte gli alleati diventavano avversari, come quando in una lettera spedita nel diciassettesimo secolo da alcuni funzionari di Santa Elisabetta al Granduca si suggeriva, ai fini di una maggiore efficienza, la totale o parziale eliminazione dell'Onestà come intermediario nelle transazioni monetarie. Nemmeno con la morte le peccatrici sfuggivano alla rete. In un'ordinanza dell'Onestà del 1533 veniva predisposto che un quarto dei beni delle prostitute decedute fosse devoluto alle case delle convertite (Trexler, 1981; ASF, Bigallo 1691; Conventi soppressi).

Un'altra questione da considerare prima di abbandonare l'argomento relativo alle ex prostitute residenti, riguarda la genuinità e la durata della loro conversione. I patroni delle Malmaritate credevano che alcune si volessero sinceramente redimere. In questi casi cercavano di farle tornare alle loro famiglie, se rispettabili, di trovar loro un marito adatto, un lavoro, oppure la possibilità di entrare in convento e offrivano loro l'assistenza dell'avvocato e del notaio della Compagnia presso l'ufficio dell'arcivescovo per evitare vessazioni da parte dell'Onestà. Però i patroni sapevano anche che altre sarebbero venute di malavoglia o con intenzioni insincere. Essi si aspettavano che le « convertite soltanto in nome » avrebbero presto colto un'occasione per andarsene, se non fossero state cacciate prima. In effetti, gli Otto di Guardia dovevano occuparsi spesso di uomini che cercavano di far uscire le loro ex amanti dalle case. Bastiano il sarto non solo persuase l'ex-meretrice Maria a scappare con lui da Santa Elisabetta, ma commise una colpa ancora più grave portandosi via anche la dote che le aveva dato il padre. Nei registri di quell'istituto si riscontrano anche casi di donne che entravano per la seconda volta. I regolamenti delle Malmaritate prevedevano un margine di recidività da parte di donne temporaneamente prive di un lavoro onesto e da parte di quelle che

se ne andavano in « malo modo » e ricadevano nel peccato. Le prime sarebbero state riacettate subito, per le altre si sarebbe fatta una votazione. Certamente la seconda volta avrebbero dovuto mostrarsi più umili ed essere pronte a svolgere i lavori più servili nella casa (ASF, Bigallo 1691; Acquisti e doni; Conventi soppressi).

Ed ora una domanda molto importante: chi erano le altre donne che entravano a Santa Elisabetta o alle Malmaritate? Poche, come le vedove, vi andavano per volontà propria. Nel 1642 la signora Bartolommea Bracciolini messa, da colui che aveva promesso di farle da benefattore, di fronte alla scelta tra prendere l'abito monacale o vivere una onorevole vedovanza, entrò a Santa Elisabetta, presentata da persone rispettabili della sua parrocchia, e divenne Suor Felice Angiola. Ad una sua contemporanea fu offerta un'opportunità simile, solo che si trattava di una donazione solo temporanea. Precedentemente, in un altro caso, l'Ufficio dei Pupilli, che soprintendeva alle proprietà dei minori sotto tutela dello Stato, mise a disposizione dei fondi per completare la dote della vedova Mona Margherita, che desiderava entrare nel convento (ASF, Conventi soppressi).

Erano molte di più le donne che, volenti o nolenti, erano mandate alle Convertite dalle parti interessate o dalle autorità religiose o civili. Per tutta la durata dell'esistenza delle case, le autorità civili dovettero affrontare il problema di che fare con le donne « irregolari », quelle che erano uscite dai ruoli previsti per loro o che non riuscivano a inserirvisi. Le autorità risolsero il problema in modi che appaiono piuttosto confusi e casuali: mandando la vittima di un rapimento nel carcere delle Stinche, confinando un'uxoricida in monastero, e collocando a Santa Elisabetta una decenne sodomizzata. In questo modo le case delle convertite si trovarono ad ospitare una varietà eterogenea di donne, che si trovavano lì per ragioni diverse. Per alcune, si trattava di una sistemazione temporanea, come nel caso di due viaggiatrici che vi erano state mandate dagli Otto essendo state assalite mentre erano dirette a Roma, o nel caso di una ragazza per la quale Ginevra de' Medici chiese ospitalità finché suo padre non fosse tornato a prenderla. La fanciulla preferiva Santa Elisabetta alla vita con il padre e fece un tale trambusto al momento di andarsene, che la badessa disse che le ci sarebbero volute mille lingue per descriverlo. Per altre, la casa era una prigione. Nel 1537 gli Otto di Guardia chiusero Betta di Michele per due anni nella prigione del Monasterio delle Convertite per aver tentato di avvelenare la sua padrona. L'istituto nel suo complesso fungeva da prigione in senso figurato, quale che fosse la durata della condanna. Ed anche in senso letterale: i regolamenti delle Malmaritate prescrivevano che nella casa ci fosse una prigione munita di ceppi, sostenendo che « dato che nei monasteri ci sono, a maggior ragione ne avremo bisogno noi » (ASF, Acquisti e doni; Otto di Guardia Repubblicana; Medico avanti Principato; Bigallo 1691).

Problemi coniugali di ogni sorta facevano finire le donne fra le convertite. Nell'Italia rinascimentale non sempre i legami del matrimonio erano definitivi. Essi erano soggetti in misura sorprendente ad ambiguità ed eccezioni legali. Il governo spesso

interveneva di propria iniziativa e in risposta a petizioni per risolvere le controversie. Verso la fine del quindicesimo secolo troviamo Santa Elisabetta ospitare temporaneamente una fanciulla di buona famiglia sospettata di essere stata indotta al matrimonio contro la sua volontà, e una moglie fuggita di casa alla quale era stato ordinato di tornare dal marito oppure di farsi monaca. L'istituto fungeva anche da ricovero per mogli maltrattate. Gli Otto comandarono a una donna particolarmente turbolenta di restare chiusa in convento, minacciandola di rispedirla dal marito se se ne fosse andata. Molto più tardi, Donna Lucrezia di Lorenzo Ferrini, abbandonata dal marito da molti mesi e con la garanzia addirittura di un marchese, entrò a Santa Elisabetta per vivere *la vita religiosa* (ASF, Medico avanti Principato; Otto di Guardia Repubblicana; Conventi soppressi).

In quanto istituto destinato a donne sposate, le Malmaritate facevano parte di un più ampio fenomeno contro-riformistico. Anche altrove in Italia, i riformatori post-tridentini consideravano la necessità di controllare la violenza intrafamiliare, come una caratteristica della propria epoca turbolenta. In quella che essi intendevano un'ampia categoria, gli amministratori delle Malmaritate volevano che la casa accogliesse, oltre alle meretrici coniugate, donne « che con pericolo della vita stanno con i loro mariti ». Così, al fine di non incoraggiare le donne oneste ad abbandonare con leggerezza i loro sposi, due fratelli della compagnia avrebbero sempre cercato di riunire la coppia. I fondatori vedevano il proprio ruolo come quello di pacificatori di famiglie o di coppie in lite, ma facevano attenzione a non far ritornare una donna a dei parenti che, dopo aver fatto promesse solenni, sarebbero stati capaci di ucciderla una volta riavutala tra le mani. In teoria, fra quelle da ammettere erano incluse le donne in grado di ottenere dall'arcivescovo una licenza di separazione per giusta causa, le adulate condannate a essere rinchiuso nella casa e mogli i cui mariti desideravano mettervele per *più humiliarle*, anche queste ultime costrette ad arrivare con la licenza in mano. In pratica, in una delle poche testimonianze che abbiamo che ciò sia realmente avvenuto, si racconta che un certo Giambattista Tozzi, dopo aver fatto ricorso alle cure mediche di Domenico Pellegrini, un farmacista fiorentino, ed aver riguadagnato la salute, prese a frequentare la moglie del farmacista, Margherita, senza nessun riguardo per l'onore di Domenico o della donna. Si incontrò con Margherita nella casa del marito e la convinse a scappare con lui, portandola in giro qua e là a suo piacimento e infine abbandonandola alle Malmaritate senza il permesso del marito (ASF, Bigallo 1691; Acquisti e doni).

I fondatori delle Malmaritate vietarono l'accettazione di donne vergini. Comunque, vedevano di buon occhio il fatto di ricevere fanciulle alle quali era stata tolta la verginità. Alcune persone consideravano Santa Elisabetta un ambiente adatto in cui sistemare delle innocenti per una educazione decente. In precedenza, il convento aveva dato asilo a fanciulle che erano state sodomizzate. Esso fornì lo scenario in cui una sedicenne, trovata colpevole di incesto con il padre, fu murata viva per cinque anni. I patroni delle Malmaritate si aspettavano di avere fra la

propria clientela anche ragazze di nobile famiglia che erano state traviate. La cosa più importante è che le case delle convertite servivano come luoghi di raccolta delle donne difficili, comprese quelle che non potevano trovare rifugio presso altri monasteri. Anche se riempivano alla rinfusa gli istituti di innocenti e di colpevoli, i funzionari del governo e del convento si preoccupavano di mantenere una qualche sorta di limite. Santa Elisabetta rifiutò a volte di accettare donne che erano state condannate ad andarvi, e i magistrati ordinarono ad altre di tenere lontana dalla casa la propria presenza contaminante. Nella seconda edizione dei loro regolamenti, gli amministratori delle Malmaritate dimostrarono grande cruccio per la politica di mescolare donne oneste e convertite. Non vedevano l'ora che arrivasse il giorno in cui avrebbero potuto tenere due istituti distintamente separati (ASF, Bigallo 1691; Otto di Guardia Repubblicana; Otto di Guardia Granducale; Sommario 1583).

3. La vita all'interno delle case

Diamo ora uno sguardo alle intenzioni dei fondatori delle case delle convertite e a ciò che accadeva realmente dentro gli istituti. Gli attivisti religiosi e laici che fondarono le case delle convertite predisposero che le donne che vi si trovavano fossero guidate e controllate con mano ferma dagli uomini. Le case avevano delle gerarchie amministrative come quelle dei monasteri. Un consorzio formato da fratelli della confraternita e da un governatore nominato dal clero, dirigeva le Malmaritate, con l'aiuto di donne in posizione subalterna: la *priora* e la *portinara*. Santa Elisabetta era sotto la soprintendenza di un governatore e di un procuratore, anche qui con una base di assistenza femminile. Queste donne che ricoprivano posizioni di una certa autorità non erano prive di potere. Una lettera oltraggiosa spedita a un estraneo da una badessa nel diciassettesimo secolo, riuscì a creare ai suoi superiori un complesso dilemma che fu risolto molto politicamente limitandosi ad aspettare la scadenza dei termini dell'incarico, che doveva avvenire presto. Ma in definitiva, il potere estremo, l'ultima parola, rimanevano nelle mani dei fiorentini rispettabili, preti e mercanti, che ricoprivano gli incarichi di operai, governatore e procuratore. Ci fu il caso di un prete che ricoprì a lungo il posto di procuratore a Santa Elisabetta, e il quale, oltre agli altri doveri confessava le donne, combinazione questa che ne faceva una figura particolarmente influente (ASF, Bigallo 1691; Conventi soppressi).

L'ammissione alle case era soggetta all'approvazione da parte degli istituti e al raggiungimento di un accordo economico. A Santa Elisabetta questo significava la stesura di un contratto di iscrizione e di una convenzione sulle tasse o la dote da versare a seconda del grado attribuito. Come altri conventi fiorentini, Santa Elisabetta offriva alle proprie ospiti diverse possibilità. Nei documenti si fa riferimento a *secolari*, cioè vedove residenti e gentildonne; semplici *convertite*; *suore servigiali* che servivano le proprie compagne; e *suore e monache* di vari tipi: dalle monache converse, al grado inferiore, fino alle superiori monache *professe/velate* che prendevano pienamente parte alla

gestione e ai profitti del convento, e sopra di loro le *madri del titolo*. Quelle che intendevano seguire la carriera religiosa da *conversa a professa/velata*, con i costi, i riti e i voti che l'accompagnavano, potevano farlo sin dall'inizio o per gradi nel corso del tempo. Il punto di partenza scelto dalla donna al momento del suo ingresso in convento, sembrava dipendere da due fattori: la preferenza personale o quella del benefattore, e la quantità di denaro di cui poteva disporre. In seguito a un processo si scoprì che la « povera puttanuccia » Margherita di Pavolo Giardinieri, entrata a Santa Elisabetta nel 1638 grazie alla carità di alcune gentildonne, aveva abbastanza denaro per diventare *monaca servigiale/conversa*, ma non *monaca velata*. Alcune sue contemporanee, dieci prostitute registrate all'Onestà, entrarono il giorno della preghiera della Maddalena del 1661, si comprarono l'accesso al grado — *conversa* o *velata* — che potevano permettersi, costando il secondo circa quattro volte più del primo. Il possesso o meno della somma necessaria non era sempre una determinante esclusiva. In alcuni casi le autorità o rinunciarono a esigere la dote o concessero un rinvio. E le donne potevano cambiare il proprio grado dopo un certo periodo trascorso nell'istituto. Una ex-prostituta convertita del sedicesimo secolo rimase a Santa Elisabetta per due anni prima di diventare monaca, dando come dote la sua unica proprietà: la casa (ASF, Conventi soppressi).

Le donne che volevano entrare alle Malmaritate dovevano rivolgersi all'assemblea della confraternita e poi aspettare una indagine e spesso una votazione. Quale che fosse la condizione sociale delle donne ammesse, si esigeva che tutte quelle in grado di farlo, pagassero in parte o per intero le spese per il cibo, la legna, ecc., che ammontavano mensilmente a tre scudi. Da quelle che veramente non possedevano nulla, il contributo a queste spese veniva ottenuto tassando i loro lavori, oppure con lo svolgimento di lavori domestici extra. Allo scopo di cautelarsi contro i benefattori che potevano sottrarsi alle promesse di aiuto, i fondatori richiedevano un deposito in denaro da usarsi per le spese della convertita e, in seguito, per aiutarla a diventare suora o a sposarsi. La casa delle Malmaritate offriva un percorso diverso da quello di Santa Elisabetta. Le sue ospiti, alla fine, potevano diventare domestiche o suore fuori dell'istituto, ma non al suo interno. Oltre a un noviziato che durava da uno a due mesi, non esistevano altre differenze ufficiali di grado fra le abitanti. Tuttavia, sforzandosi di tenere una condotta particolarmente buona, le donne delle Malmaritate potevano migliorare la loro posizione. A quelle particolarmente virtuose veniva promessa come premio l'esenzione dai pagamenti per brevi periodi e un aiuto sotto forma di rendita, dote e altri mezzi quando, con il beneplacito della Compagnia, lasciavano la casa (ASF, Bigallo 1691).

La vita quotidiana delle convertite era più comoda che ascetica. Alle Malmaritate, dove mangiavano tutte insieme nel refettorio, avevano carne tre giorni e mezzo alla settimana; uova, pesce, verdure e cereali gli altri giorni; e cibi particolari, come la frutta, in occasioni speciali. Non venivano sollecitate a digiunare più di una volta a settimana, di venerdì, come richiesto

dalla Chiesa. Ad eccezione di brevi periodi iniziali di precarietà finanziaria, le sorelle di Santa Elisabetta condividevano una simile abbondante dieta, compreso il vino (ASF, Conventi soppressi).

Oltre a mangiare bene, le donne vivevano in ambienti relativamente gradevoli. Le residenti alle Malmaritate occupavano tre piani di un grande appartamento in Via della Scala. Avevano una cappella a pianterreno, una cucina, un refettorio, un dormitorio, una zona separata per le novizie, una prigione e una sala per le udienze dove avevano luogo le riunioni della confraternita. Dai regolamenti si ricava l'impressione che la casa fosse adeguatamente ammobiliata e attrezzata; fra gli altri articoli, c'era una cassa chiusa a chiave per ogni residente.

In inventari aggiornati ogni sei mesi si teneva nota degli oggetti di uso domestico comprati, donati e imprestati per le necessità delle convertite (ASF, Bigallo 1691).

Il convento di Santa Elisabetta era composto da una cappella, un refettorio, una cucina, una dispensa, una prigione, un parlatorio e da altri ambienti di uso comune, e da molte stanze singole e appartamentoini dove vivere e dormire. Alcune suore vivevano in appartamenti fuori dal monastero, ma la maggior parte soggiornava all'interno, in stanze che avevano ereditato, acquistato al momento di entrare o subaffittato da altre. Le stanze erano proprietà sulle quali qualcuno – una singola persona o il monastero – vantava sempre un diritto legale. Spesso quelle che entravano acquistavano l'alloggio di suore decedute da poco. Così, in un caso del diciassettesimo secolo, le stanze di Suor Andrea, monaca defunta, furono vendute a Filippo di Baccio Castellani, affinché le mettesse a disposizione di Caterina di Salvetti detta la Bigia, che doveva entrare nella casa entro l'anno, con la clausola che dopo 12 mesi la proprietà delle stanze sarebbe tornata al convento. Le sorelle approfittavano di ogni possibilità offerta per migliorare la propria condizione, traslocando in alloggi migliori non appena le circostanze e le finanze lo permettevano e arrivando perfino all'imbroglio per ottenere gli spazi preferiti. Opere d'arte minore, soprattutto immagini pie della Madonna e della Maddalena ingentilivano la casa, nelle stanze comuni o in quelle private (ASF, Conventi soppressi).

Com'era prevedibile, soprattutto nell'epoca post-tridentina di riforma dei conventi femminili, la clausura era destinata a regnare in queste case. Ambedue gli istituti cercavano di tenere le donne chiuse dentro e i visitatori fuori. A parte i rari estranei autorizzati, le residenti alle Malmaritate potevano aspettarsi di ricevere, occasionalmente, il governatore e tre volte la settimana le gentildonne della confraternita, che calavano su di loro per esortarle, incoraggiarle e ammonirle. Le donne convertite non potevano lasciare gli edifici tranne che in situazioni di estrema emergenza e, in quel caso, dovevano essere accompagnate da membri della Compagnia. Il regolamento delle Malmaritate prescriveva che: i magazzini fossero ispezionati mensilmente; la corrispondenza fosse controllata – in effetti carta e inchiostro erano tenuti sotto chiave –; nessun visitatore fosse ammesso senza autorizzazione, nemmeno membri della famiglia, e nessun

colloquio con visitatori autorizzati si svolgesse senza sorveglianza. Il fervore con cui i fondatori accumulavano precauzione su precauzione nel regolamento sembra testimoniare una implicita timorosa consapevolezza che la pratica non si sarebbe mai adeguata a una prescrizione così severa (ASF, Bigallo 1691).

Persino nel convento di Santa Elisabetta, sottoposto a un regime di clausura ufficiale, una certa rilassatezza e un margine di manovra mitigavano, a volte, l'atmosfera. Vi si verificò l'interessante caso di Suor Antonina Ferrante Vannucci, le cui spese venivano pagate da un benevolo sacerdote, anche perché ella svolgeva mansioni di sagrestana, a condizione che vivesse da brava monaca e che non se ne andasse al cancello a chiacchiere con visitatori non autorizzati, specialmente con i genitori o i parenti. Negli anni seguenti, sorsero numerosi contrasti quando il sacerdote accusò Antonina di aver contravvenuto alle sue raccomandazioni. Una volta, dimostrando una notevole inclinazione ai cavilli, ella negò che i contatti per corrispondenza costituissero una violazione, perché scrivere lettere non era stato specificamente proibito e arrivò a mettere in discussione le clausole generali poste dal sacerdote con la motivazione che esse interferivano con l'autorità legale, e in alcune circostanze anche con i desideri dei suoi superiori al monastero.

A volte gli uomini irrompevano nelle case e convincevano le donne a seguirli. Altre se ne andavano con sorprendente facilità sotto lo sguardo benevolente degli amministratori. Un documento del diciassettesimo secolo registra dettagliatamente le numerose partenze — spesso autorizzate — che avvengono ogni anno sia prima che dopo la *monacazione*, di donne che scoprivano improvvisamente che i loro mariti erano vivi o che semplicemente decidevano di non poter tollerare la vita del convento (ASF, Conventi soppressi, Acquisti e doni).

Il programma di rieducazione che i fondatori avevano in mente per le convertite poneva l'accento sull'attività di devozione e sul rinnovamento spirituale. Esse prendevano parte agli uffici divini e adempievano ai doveri religiosi alle cui osservanze le case erano obbligate per via delle beneficenze godute. A Santa Elisabetta le suore dovevano occuparsi del *culto divino*, e nella cappella delle Malmaritate si celebravano messe per i membri della Compagnia vivi e defunti, per le convertite e i loro benefattori, e per tutte le feste. Le convertite assistevano alla messa almeno due volte a settimana. Dovevano ascoltare sermoni, confessarsi e comunicarsi. Soprattutto i loro superiori si aspettavano che pregassero, per gli altri e come penitenza, o per le azioni cattive commesse di recente nella casa. Alcune donne prendevano molto a cuore questi compiti e il ruolo stesso. Una delle sorelle di Santa Elisabetta, Madre Suor Maria Lorenza Giordani, pare abbia svolto la funzione di guida spirituale di una famiglia: riceveva una devota corrispondenza da una coppia di marito e moglie. L'uomo, Pier Lorenzo Bracciolini, nel 1669 le scrive di aver avuto l'intenzione di farle visita per confessarle i suoi peccati, ma di non aver potuto, e acclude il contratto di una donazione a suo favore.

Altre invece si sottraevano alle pressioni e alle richieste cui venivano sottoposte: nel 1661, a Santa Elisabetta le suore « non

fanno la musica ». Negli istituti era possibile infatti cavarsela con un minimo di osservanza religiosa e seguire l'inclinazione a uno stile più laico, secolare, e occuparsi di altre attività (ASF, Conventi soppressi, Bigallo 1691).

Secondi in ordine di importanza nel riempire la giornata delle donne venivano i lavori domestici. Alle Malmaritate le regole esigevano che a ognuna fosse assegnato un compito nel ruolino di servizio settimanale. Oltre ad essere una necessità pratica, il lavoro domestico serviva a rendere umili. Alcune potevano farne più di altre a parziale contributo delle spese. Probabilmente, le convertite si assistevano fra di loro, così come facevano le suore a Santa Elisabetta, con l'aiuto di un medico e di un'infermiera. Inoltre le donne alle Malmaritate lavoravano. I loro lavori – organizzati in base alle loro capacità e con materiali forniti dal provveditore – costituivano probabilmente una sorta di industria a domicilio. I fondatori destinavano al lavoro una collocazione precisa nel regime della casa. Sarebbe servito a tenere a bada il diavolo e avrebbe costituito una risorsa tassabile per il rimborso delle spese di sostentamento e per pagare necessità particolari delle abitanti. Essi fecero molta attenzione che le convertite non fossero sfruttate, dando istruzioni ai funzionari della casa di usare le conoscenze della Compagnia per trovare loro dei lavori, preferibilmente per estranei, con i quali gli accordi sarebbero stati presi al giusto prezzo. Proibirono alle gentildonne « sorelle » di obbligarle anche a piccoli lavori, come piegare i panni, senza compenso. Da alcuni accenni è lecito pensare che anche le monache di Santa Elisabetta possano aver lavorato (ASF, Bigallo 1691; Conventi soppressi).

Le convertite difficilmente si staccavano dall'ambiente del commercio e delle transazioni finanziarie. In una certa misura, gli amministratori degli istituti le incoraggiavano ad affinare, per conto proprio e delle case, quella sensibilità economica che avevano acquisito con la prostituzione o in qualunque altra situazione. Per dirla in un altro modo, è innegabile che molte donne approfittarono delle possibilità che si offrivano negli istituti per sviluppare questo acume. Nella casa delle Malmaritate i funzionari da un lato desideravano veder soddisfatte le esigenze delle abitanti e perciò ripartivano le donazioni speciali fra tutte in modo egualitario, riconoscevano dall'altro anche il principio di una considerazione differenziata dei redditi e delle proprietà delle inquiline. Dopo una completa dichiarazione dei propri beni richiesta per stabilire il pagamento, colei che entrava poteva trattenere tutto quello che aveva portato con sé per uso personale. Poteva conservarlo in una cassa chiusa a chiave ed esigere la restituzione delle cose prestate alla casa, se se ne andava dietro autorizzazione. Gli amministratori delle Malmaritate incoraggiavano le donne a ricorrere al loro aiuto per proteggere o aumentare i loro beni. Persone appositamente incaricate di tale compito le avrebbero aiutate a rientrare in possesso di proprietà impegnate o rimaste presso terzi, oppure a venderle in contanti, se la convertita lo desiderava. Funzionari della compagnia avrebbero assistito le donne con cause in corso, che avessero voluto fare pressione su chi le aveva frodate, chi

si era sottratto alla promessa di fornire una dote o « preso » la loro verginità (ASF, Bigallo 1691).

Le monache di Santa Elisabetta si occupavano delle questioni finanziarie del monastero. Esse avevano una partecipazione agli affari che riguardavano l'istituzione nel suo complesso come le donazioni, le rendite delle proprietà della casa e il prestito dei suoi fondi. I contratti standard per simili transazioni, come quelli usati da altri conventi, elencavano uno per uno i nomi delle suore congregate; la maggioranza dei due terzi delle *moniales professae* aveva pieni poteri di rappresentare il capitolo e di agire nel suo interesse. A volte la badessa esponeva questi progetti finanziari alla comunità riunita in refettorio, dove venivano discussi e poi accettati o respinti. Le suore, oltre a chiedere la carità nelle strade, cercavano di arricchire le finanze dell'istituto in altri modi. All'inizio del diciassettesimo secolo, troviamo due monache che provvedono al pagamento di alcune case acquistate dal convento. Esse dovevano essere rimborsate con azioni del Monte delle Graticole e con messe celebrate per loro prima e dopo la morte. Le proprietà appartenenti a suore potevano finire a beneficio della comunità, come entrate che esse desideravano spartire collettivamente o lasciare in eredità (ASF, Conventi soppressi).

Alcune delle proprietà possedute dalle donne di Santa Elisabetta potevano restare nettamente private. Contravvenendo direttamente alle prescrizioni del Concilio di Trento, le suore non incorporavano tutti i loro beni nel convento. Al contrario, si tenevano ben stretti i loro palazzi e le loro terre e si facevano aiutare dai procuratori ad affittarli e amministrarli. Apparentemente questo fenomeno sfuggì all'attenzione e alla collera dell'unica visita apostolica del sedicesimo secolo. Dall'abbondante corrispondenza riguardante affari economici, contratti e processi legali, che è rimasta da Santa Elisabetta, possiamo farci un'idea delle prime donne moderne che lottano per la sicurezza economica. Dalle più povere e ignoranti a quelle capaci di far sfoggio di eloquenza, tutte cercavano di proteggere se stesse e di aumentare il loro benessere. Esse intentavano cause o venivano citate in giudizio per debiti, proprietà e validità delle opere di beneficenza. Esse commerciavano, vendevano, investivano e lasciavano in eredità, le loro terre, stanze, possedimenti e capitale. Le monache imprestavano denaro a persone esterne, civili, e l'una all'altra. Questo spirito imprenditoriale non risparmiava nemmeno le analfabete, che si impegnavano in manovre finanziarie e speculative. Nel '600 tre appartenenti al convento strinsero un patto per dividere una specie di progetto di assicurazione sulla vita — *le spoglie*. Suor Francesca Zenobia Strozzi, loro contemporanea, faceva il cambio di valuta per tre fratelli e rimase implicata in una causa per falso. Una vedova consegnò una grossa somma di denaro a un nobile fiorentino, forse il suo *mundualdo*, o tutore, e si accordò con lui in modo che il denaro le fosse versato in quote annuali. In breve, abbiamo qui un'ulteriore possibilità di correggere l'antiquata immagine che le donne nella società Rinascimentale fossero non possidenti. Persino quelle che erano prive di tutto all'esterno, potevano trovare in convento nuove opportunità per sviluppare il proprio talento

manageriale (Archivio Vaticano, Roma; Archivio Sacra Congregazione del Concilio, Visite Apostoliche; ASF, Conventi soppressi).

Per quanto riguarda la qualità della vita nelle case delle convertite, le aspettative e l'esperienza non divergevano di molto. I fondatori speravano in un'atmosfera fatta in gran parte di armonia e di reciproco conforto. Nelle loro intenzioni, amministratori e personale dovevano avere rapporti di assistenza, sebbene a distanza, con le donne degli istituti. Essi speravano che le convertite particolarmente virtuose servissero da esempio alle loro compagne. I fondatori cercarono di limitare certe forme di intimità: vecchie e nuove familiarità fra amministratori e residenti e contatti fisici fra le convertite. Era ammesso l'uso di dividere le stanze, ma non i letti. Alle Malmaritate l'accettazione delle nuove dipendeva dalla disponibilità di un letto privato, sia che fosse della casa o loro personale. I funzionari vi imposero l'uso di tenere accese tutta la notte le luci nel dormitorio e dei controlli periodici da parte della priora per assicurarsi che ogni convertita fosse nel proprio letto. A parte queste limitazioni, in effetti si supponeva che le donne conducessero una vita comune sul lavoro e negli svaghi. Sebbene non sembra che si siano spinte così lontano come le abitanti della casa delle convertite di Milano nel sedicesimo secolo, dove quasi metà delle ospiti aveva formato delle coppie per darsi sostegno emotivo e sessuale, le donne degli istituti fiorentini certamente traevano giovamento e conforto nella reciproca presenza. Vincoli familiari e legami di affetto e dipendenza univano molte donne nelle case. Come Suor Bartolomea Leonora Corsini, che nel 1695 lasciò in eredità una somma di denaro e la sua stanza alle suore Maria Stella e Laura Francesca che l'avevano assistita durante la malattia, molte monache di Santa Elisabetta facevano nel testamento dei lasciti in ringraziamento per l'amicizia e l'assistenza (ASF, Bigallo 1691; Conventi soppressi; Liebowitz 1978).

I patroni degli istituti previdero un certo grado di conflittualità interna. Il regolamento delle Malmaritate offre dei suggerimenti per evitare gelosie, favoritismi e lotte di potere fra quelle che ricoprono ruoli direttivi. È possibile che le donne di quella casa abbiano trovato pesante il tono paternalistico dell'istituzione. Appartenere alla confraternita di Santa Maria Madalena sopra le Malmaritate significava al tempo stesso partecipare allo spirito della fratellanza cristiana e poter riaffermare la superiorità di classe; per lo meno così doveva essere, se i membri seguivano le esortazioni dei fondatori a instillare sentimenti di umiltà e sottomissione nelle convertite e ad assicurarsi che esse fossero adeguatamente riconoscenti per le attenzioni loro rivolte da persone che, in passato, le avrebbero abbandonate al loro stato di peccato.

I fondatori intuirono che se le convertite fossero state trattate finanziariamente con troppa disparità, non ci sarebbe mai stata pace fra di loro. Infatti questo accadeva a Santa Elisabetta. Nel 1619 gli amministratori vi introdussero due riforme destinate a diminuire le occasioni di litigio fra le donne. Essi cominciarono a servire vino puro oltre che alle *velate*, anche alle *servigiali*, che prima lo ricevevano allungato con acqua; e fa-

cendo qualche taglio sugli approvvigionamenti di carne e di altri viveri, eliminarono l'annuale riscossione di tasse. Un funzionario manifesta il proprio sollievo per il nuovo progetto, raccontando che «ogni volta che si havevano à risquiere le dette tasse si faceva sempre una comedia, perche chi diceva io ho hauto, et ho male, chi diceva io non ho da lavorare, chi diceva io sono in ufizio, e chi una caso, e chi un altra, è tal che era sempre romore e contestazione fra loro...» (ASF, Bigallo 1691; Conventi soppressi; Trexler 1973).

Davanti alle convertite che non riuscivano ad adattarsi alla vita nella casa, si aprivano due strade: la punizione e l'abbandono dell'istituto. Il convento di Santa Elisabetta usava la propria prigione. Gli amministratori delle Malmaritate escogitarono una varietà di punizioni come severi ammonimenti di fronte all'intera Compagnia, e atti di penitenza, fra cui la condanna a restare in piedi davanti alle altre che mangiavano, con un bastoncino in bocca – imitando atteggiamenti di donne virtuose; per atti di disobbedienza gravi, brevi periodi in una cella sprangata. Già all'epoca in cui redassero il regolamento, gli organizzatori delle Malmaritate si trovarono ad affrontare minacce di abbandono da parte del gruppo di convertite volontarie. Le donne convertite avevano cercato di procurarsi l'aiuto di altre – sorelle della Compagnia e una religiosa esterna – contro dei superiori che esse consideravano eccessivamente zelanti. Esse affermarono di aver resistito molti mesi per il desiderio di salvarsi l'anima, ma di non poterlo più fare, e minacciarono di andarsene. In un caso, l'aver dato sfogo alla collera fu sufficiente per dissiparla; in un altro, il governatore andò a «vedere» il bluff dicendo «noi non le vogliamo così inquiete, et che però chi non ci vuol stare satisfaccia per le sue spese et se ne vadia...» e non trovando nessuna che accettasse, concluse che si era trattato di finte minacce. Da Santa Elisabetta le ospiti potevano congedarsi con un permesso. Alcune invece fuggivano illegalmente, spesso con l'aiuto di uomini. Una simile azione era soggetta a punizione per ambo le parti e a volte le donne venivano rimandate nell'istituto. Sia Santa Elisabetta che le Malmaritate ammettevano la recidività. Le case fiorentine delle convertite, non facendo richiesta di voti perpetui, mantenevano dunque aperta una via di ritorno nel mondo per quelle che erano decise ad affrontare le incertezze della vita all'esterno (ASF, Bigallo 1691; Acquisti e doni; Conventi soppressi).

Queste dunque erano le case delle convertite, istituti con funzioni molteplici. Esse fornivano ai membri della società l'occasione di fare opere buone; ad alcune delle loro abitanti, l'ambiente in cui vivere una vera vita spirituale; ad altre una intollerabile prigionia, o un semplice rifugio. Nel breve periodo, e per la loro epoca, gli istituti delle convertite si dimostrarono più normalizzanti che sovversivi. Essi collaborarono con le sovrastrutture socio-politiche fiorentine e operarono in base alla concezione dualistica della femminilità, all'epoca prevalente, divulgata specialmente dalla religiose. Ma, viste alla luce dell'eredità che avrebbero lasciato per il futuro, queste istituzioni recavano il seme di mutamenti di paradigmi. Essi offrivano in

una certa misura un'alternativa all'autorità e al dominio patriarcali, così come questi si manifestavano specialmente nella famiglia. Molte donne trovavano dentro le case la libertà e l'opportunità di sviluppare capacità di amministratrici di proprietà, che non avrebbero mai trovato all'esterno. Le case offrivano anche una quarta alternativa alla scelta fra monastero, matrimonio o prostituzione, sia che vi si andasse per propria scelta o per costrizione. La segregazione negli istituti non era necessariamente permanente: essi offrivano alle donne la possibilità di essere restituite alla società per un secondo tentativo o con una nuova identità. Infine, gli istituti delle convertite erano comunità femminili solo in parte religiose: le loro abitanti avevano, o si prendevano, la facoltà di scegliere il proprio stile di vita, decidendo a volte perfino di abbandonare l'istituto. Sotto questo aspetto, le case costituirono il prototipo per alcuni modelli di istituti laici che conosciamo oggi: scuole, collegi, ospedali e ospizi.

Archivio di Stato di Firenze: *Bigallo 1691; Registri delle Provvisioni; Conventi soppressi; Ufficiali dell'Onestà; Otto di Guardia Repubblicana; Mediceo Avanti il Principato; Acquisti e doni; Otto di Guardia Granducale.*

Archivio Vaticano, Roma: *Archivio sacra congregazione del Concilio. Sommario de Capitoli della venerabile compagnia di Santa Maria Maddalena sopra le mal maritate*, Firenze, Bartholomeo Sermartelli, 1583.

J. C. Brown-J. Goodman, *Women and Industry in Florence*, «The Journal of Economic History», 1, 1980.

S. Cohen, *The Convertite and the Malmaritate: Women's Institutions, Prostitution, and the Family in Counter-Reformation Florence*, tesi di Ph. D. di prossima pubblicazione, Princeton University, 1983.

D. Herlihy-Ch. Klapisch-Zuber, *Les Toscans et leurs familles*, Presses de la Fondation Nationale des sciences politiques, Paris, 1978.

J. Kirshner-A. Molho, *The Dowry Fund and the Marriage Market in Early Quattrocento Florence*, «Journal of Modern History», 50, 1978.

Liebowitz Ruth Prelowski, *Conversion or Confinement? Houses for Repentant Prostitutes in Late Renaissance Italy*, comunicazione presentata alla Fourth Berkshire Conference on the History of Women, 1978.

L. Martines, *A way of looking at women in Renaissance Florence*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», 1, 1974.

B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

R. Trexler, *Le célibat à la fin du moyen age: Les religieuses de Florence*, «Annales E.S.C.», 6, 1972.

R. Trexler, *Charity and the Defense of Urban Elites in the Italian Communes*, in *The Rich, the Well Born and the Powerful*, a cura di F. Jaher, University of Illinois Press, Urbana, 1973.

R. Trexler, *La prostitution florentine au XVe siècle*, «Annales E.S.C.», 6, 1981.

Il Grande Risveglio

Religiose radicali nell'America jacksoniana *

Questo saggio affronta due problematiche: innanzitutto analizza i motivi della maggiore attrazione che la religione esercita sulle donne piuttosto che sugli uomini. Non mi riferisco tuttavia alla morale ritualizzata, all'ordinamento gerarchico religioso, e nemmeno al potere politico e sociale che la religione esercita come agenzia centrale dell'organizzazione sociale. Questi aspetti della religione fanno presa sugli uomini più che sulle donne. Sono piuttosto le manifestazioni entusiastiche, sfrenate, mistiche e tumultuose che associamo ai *revival*, ai movimenti millenaristi e ad una religiosità individuale estremizzata che costituiscono la materia di analisi di questo articolo, in quanto esse attirano con molta maggiore intensità le donne piuttosto che gli uomini. Ammesso dunque che lo zelo religioso al di fuori di una struttura e in contrasto con il potere, cioè l'antiritualismo religioso, costituisca un'attrazione speciale per le donne, dobbiamo chiedercene il perché.

Tale interrogativo ci porta ad affrontare una seconda, fondamentale e più ampia problematica: qual è il rapporto tra l'esperienza sociale e l'adozione di forme culturali specifiche? La premessa di quest'articolo è che le forme culturali, come ad esempio le credenze religiose, i rituali e l'antiritualismo, nascono e danno voce ad esperienze legate alla posizione sociale. In questo senso le forme culturali sono linguaggi, sistemi simbolici, espressioni necessariamente distorte di realtà e tensioni sociali. Ma struttura sociale significa diversità di posizioni e di ruoli all'interno di un sistema, per cui ogni singola struttura sarà caratterizzata da una diversità di forme culturali che riflettono tale molteplicità di posizioni ed esperienze sociali.

Durante i periodi di relativa stasi sociale, rituali di coesione e di mediazione contribuiranno a unificare tali diversità, smussando le punte più conflittuali. Durante i periodi di rapida trasformazione strutturale, invece, individui e gruppi si spostano rapidamente da una posizione sociale all'altra; le forme culturali si moltiplicano, i diversi gruppi sviluppano linguaggi diversi con cui esprimere le loro esperienze di cambiamento; l'indiscusso consenso verso i tempi andati diventa il grido di battaglia con cui i gruppi che resistono al cambiamento si chiamano a raccolta. Quelli che abbracciano tale cambiamento, a loro volta, sperimentano nuovi rituali, nuove immagini e cosmogonie, che riflettono e razionalizzano la loro esperienza dell'ordine sociale emergente. I rituali di coesione perdono di efficacia; diversità e conflitti si intensificano; la società è in movimento e nessuno può prevedere dove il cambiamento sfocerà. In circostanze

* Traduzione dall'americano di Patrizia Paggio.

simili le forme culturali diventano come i vetri di un caleidoscopio, le componenti frammentate e diverse di un tutto che non è mai armonioso e compatto, oppure danno luogo a un'elaborazione che sottolinea i cambiamenti strutturali in atto, la trasformazione della struttura del potere, le aree di conflitto emergenti.

L'antiritualismo è alla base di tale elaborazione, poiché è nei momenti di trasformazione della struttura sociale che l'antirituale emerge come linguaggio dell'antistruttura. Ma questa assenza della struttura è ben diversa a seconda che sia vissuta come movimento o come marginalità e inferiorità. Perciò l'antiritualismo, in quanto espressione dell'antistruttura, parla con voci divergenti. Quando è espressione dei soggetti che si trovano al centro dei mutamenti sociali e della loro esperienza di movimento, di paura e di attesa, è una voce asessuata, la voce di tutti coloro, uomini o donne, che sperimentano tali cambiamenti. Ma l'antiritualismo possiede un'altra valenza linguistica, che fa presa particolarmente sulle donne. È il linguaggio di chi è perennemente in posizione marginale ed inferiore rispetto alla struttura economico-sociale. Quando un rapido cambiamento sociale sgretola l'ordine costituito, questi gruppi, nella speranza di un rivolgimento, gettano parole di rabbia e disordine, inneggiano al caos, progettano di mettere il mondo sottosopra, aspirano al potere. In questi momenti le donne, che in tutte le culture e in tutti i tempi personificano l'Altro, il Marginale, si accosteranno al linguaggio dell'antiritualismo, facendolo proprio. Attraverso le parole di tale linguaggio le donne condanneranno non soltanto la struttura patriarcale, ma la struttura in quanto tale, e reclameranno il loro diritto alla soddisfazione individuale e a una liberatoria riconsiderazione delle idee di comunità e di famiglia, nonché di quella che per definizione maschile, è la biologia femminile.

L'antiritualismo attrae le donne solo fugacemente, in quei rari momenti in cui la società stessa è sospesa ed esitante tra due strutture; ma l'attrazione sparisce non appena una nuova struttura prende piede, e le donne si ritirano in recessi socialmente accettabili all'interno di quel mondo. Tuttavia, mentre la maggior parte delle donne sono assorbite dalla struttura sociale, per quanto alterata nella forma, alcune di esse ne rimangono al di fuori. Ai margini della forma, esse si appiglieranno all'antiritualismo e ne useranno il linguaggio per combattere continuamente contro l'ordine.

È essenziale distinguere tra queste due voci dell'antiritualismo: da una parte quella provvisoria di gruppi in movimento tra diverse posizioni sociali e dall'altra quella di chi riesce a resistere all'assimilazione, e quindi riferirle entrambe ad una diversa esperienza di antistruttura. L'intero fenomeno va inquadrato sullo sfondo realistico, anche se complesso, di una società negli spasmi di una fondamentale riorganizzazione strutturale.

Il mio intento è di studiare il complicato rapporto delle donne con l'antiritualismo religioso come un esempio dei modi in cui diverse forme culturali vengono originate da esperienze sociali differenti e a loro volta le riflettono. Nel periodo considerato, cioè i primi quarant'anni del XIX secolo, ha luogo una

massiccia trasformazione strutturale in America, che vede la nascita del capitalismo borghese, lo sviluppo di un dilagante, sfrenato entusiasmo religioso e di movimenti revivalistici, e una fondamentale riorganizzazione delle strutture familiari e sessuali.

Tra il 1790 e il 1850, tre rivoluzioni economiche distrussero in America la società agraria tradizionale. Tali rivoluzioni trasformarono i meccanismi di comunicazione, trasporto e produzione economica (Henretta, 1973). I giovani muovevano a frotte dai tradizionali e statici villaggi agricoli del New England rurale verso l'ovest e, più significativamente per la nostra analisi, verso la nuova frontiera urbana, i grandi porti della costa orientale e i nuovi centri commerciali che fiorivano lungo i canali e le strade ferrate verso l'ovest e il cuore agricolo americano. Pochi potevano sapere per certo dove avrebbero trovato, all'interno di questo mondo sconosciuto ed in continua evoluzione, spazi di potere o di sicurezza. Nel nuovo mondo borghese difatti, instabilità economica e mobilità verso il basso erano più frequenti della mobilità verso l'alto. La funzione e la struttura della famiglia e della conduzione familiare, le dinamiche di potere tra padri e figli, il ruolo e lo spazio delle donne cambiarono drammaticamente quando la prima famiglia borghese, isolata ed economicamente non produttiva, fece la sua comparsa nel paesaggio urbano. L'esperienza che di questi cambiamenti ebbero le donne fu intensa e conflittuale. Le giovani donne che si spostavano tra fattoria e città sperimentavano la stessa insicurezza dei loro fratelli, inoltre le rivoluzioni economiche trasformarono la vita delle donne, sposate e non, in modo molto più radicale che non quella degli uomini.

Com'era da prevedere questi anni furono testimoni del dilagare dei *revival* e dei frequenti tumulti religiosi del secondo Grande Risveglio. Con l'emergere di nuove sette, le vecchie confessioni sperimentavano una frammentazione conflittuale. Comunità utopiste e millenariste si misero a praticare forme di visionaria idealizzazione dei rapporti familiari, sessuali e razziali, su cui l'individualismo era sovrano (McLoughlin, 1964). La fede seguiva gli stessi percorsi tracciati dalla rivoluzione del commercio e dei trasporti, si spostava verso ovest lungo il canale Erie e si irradiava attraverso tutto il bacino del fiume Ohio. L'entusiasmo religioso contava le sue maggiori vittorie nei nascenti centri commerciali: tumulto religioso e ripudio di legami costrittivi e gerarchici accompagnarono la trasformazione economica dell'America (Johnson, 1978; Cross, 1950).

All'interno delle diverse chiese, uomini nuovi e nuove regole lottavano per imporsi. Il movimento era guidato da chierici e riformatori maschi, ma numericamente furono le donne a dominare nei *revival* e nella crescente partecipazione alla vita ecclesiastica del secondo Grande Risveglio. Fin dai tempi di San Paolo, le donne erano state subordinate e messe a tacere all'interno dello spazio sacro. Ora invece esse cominciavano a interrompere il servizio divino per pregare a voce alta per le proprie anime, per le anime dei mariti, dei figli e degli uomini a capo della comunità, come anche per conoscenti e parenti donne. Alcune perdevano il controllo del proprio corpo, gridavano, si

mettevano a girare vorticosamente o a danzare; altre cominciavano a parlare lingue sconosciute; sante donne si sentivano chiamate da Dio a pregare e profetizzare. I ribelli religiosi di sesso maschile incoraggiavano decisamente le proprie donne ad organizzare incontri di preghiera, a criticare i ministri, a pregare a voce alta in chiesa, perfino a lasciare la casa per andare per il mondo a preparare il millennio. I Battisti del Libero Volere, per esempio, e perfino alcune congregazioni presbiteriane, al colmo del loro entusiasmo revivalistico, permettevano alle donne di salire sul pulpito o di alzarsi in piedi per parlare durante il servizio divino. Le donne, nuove elette, erano la voce ed il simbolo della rivolta teologica degli uomini.

Le donne convertite nei *revival* formarono delle Bande Sacre per assistere l'evangelista uomo nei suoi sforzi revivalistici. Esse si incontravano con lui all'alba per la preghiera e poi lo aiutavano a pianificare le strategie revivalistiche della giornata; affiggevano manifesti nei luoghi pubblici chiamando al servizio divino, premevano sui commercianti perché questi chiudessero i negozi per partecipare al culto, agguantavano i peccatori e li facevano pregare con loro. Benché fossero « soltanto » delle donne, esse tenevano veglie di preghiera nelle loro case fino a tarda notte. Rivestite di zelo millenarista, membri sposati e rispettati delle comunità, queste donne violavano restrizioni imposte per tradizione al comportamento femminile, si appropriavano dello spazio sacro e portavano coraggiosamente il messaggio di Cristo nelle strade.

Per raggiungere una maggiore efficacia esse oltrepassarono l'individualità dell'ispirazione e formarono un gran numero di organizzazioni non tradizionali e addirittura iconoclaste. Spinte dalla religione, alcune donne attraversavano i precisi confini tra le razze per fondare scuole per bambini e adolescenti neri, provocando nella comunità violente reazioni. Facendo proprio l'ideale radicale di William Lloyd Garrison, esse diventarono membri attivi dell'Associazione Americana Antischiavista, collaborarono al giornale della società e ne costituirono di gran lunga il nucleo più consistente dei suoi affiliati nei singoli centri locali. Sulle pagine del giornale si reclamava il diritto per le donne a parlare in pubblico, ad avere posti di responsabilità nelle organizzazioni maschili, a presentare petizioni agli organi statali e federali, e tutto ciò in nome di una maggiore luce interiore. Le donne parlavano liberamente di prostituzione e doppia morale, facevano irruzione nei bordelli per discutere con le prostitute e ammonire i protettori; formarono inoltre un'organizzazione femminile separatista ed un bollettino che pubblicava i nomi degli uomini licenziosi, senza badare al loro prestigio sociale o potere economico, e appoggiavano le donne della classe operaia contro i borghesi. Tutto ciò nonostante la vigorosa opposizione dei capi religiosi, della stampa laica, e perfino delle Poste degli Stati Uniti, che misero al bando la pubblicazione dell'Associazione dichiarandola oscena. Nel 1835, il Consiglio di Amministrazione della società spiegò il senso della propria missione con queste parole: « Non dobbiamo curarci delle opinioni e delle influenze mondane, poiché esse sono pervertite e sba-

gliate; individualmente dobbiamo agire come se fossimo al cospetto di Dio».

La maggior parte di queste donne rimasero legate al mondo tradizionale del matrimonio e della maternità; ma non tutte. Visioni apocalittiche e voci selvagge attirarono alcune di loro lontano da famiglie e comunità e le chiamarono a fondare nuove religioni radicali: esse si consideravano le annunciatrici di un mondo nuovo, al di là di restrizioni morali e norme comunitarie.

Fin dal 1780, due furono le figure femminili carismatiche dei nascenti entusiasmi religiosi, che guidarono migliaia di donne e di uomini nei movimenti religiosi rivoluzionari.

L'« Amica Pubblica Universale », Jermina Wilkinson, figlia di un facoltoso agricoltore del Rhode Island, credeva di essere morta e che Dio l'avesse resuscitata e mandata di nuovo sulla terra come la Nuova Incarnazione. Già il nome che si era scelta enfatizzava i valori universalisti e comunitari che dominavano il movimento. Chiamandoli a ripudiare il mondo materiale e ad affidarsi all'ispirazione diretta dello Spirito Santo, essa guidò i suoi seguaci verso la frontiera dello stato di New York per fondare una nuova Gerusalemme dove la civiltà non era arrivata. Mescolando dottrine quacchere e credenze mistiche, il suo movimento andava al di là delle denominazioni confessionali e faceva a meno di una teologia formale e di ministri specificatamente istruiti. L'Amica Universale chiedeva di rinunciare al peccato, condannava la guerra e la schiavitù, predicava il celibato e la semplicità nella vita comunitaria, nel linguaggio e nel modo di vestire. In quanto reincarnazione di Cristo, essa personificava i nuovi poteri che l'entusiasmo religioso dava alle donne e provocò un rovesciamento nel mondo religioso del diciottesimo secolo.

Madre Ann Lee, fondatrice degli *Shakers* (Andrews, 1953), predicava un messaggio simile ed altrettanto radicale. Come l'Amica Pubblica Universale, Madre Ann credeva di essere la reincarnazione di Dio in terra. Proclamandosi « Madre della Nuova Creazione » e « Signora Vestita di Sole », la Lee fondò una serie di comunità religiose tra le città che punteggiavano le colline del Berkshire. La Madre predicava l'uguaglianza di tutti i credenti, femmine e maschi, ricchi e poveri, insisteva sul celibato assoluto e sulla vita comunitaria. Seconda apparizione di Cristo, Madre Ann impersonava la parte femminile di Dio: per gli *Shakers* Dio era allo stesso tempo il Padre del Potere e la Madre della Sapienza. Convinti della presenza interiore dello Spirito Santo, i seguaci di Madre Ann gettarono al vento la liturgia tradizionale. Quando si incontravano per pregare e celebrare il servizio divino, essi non seguivano nessun ordine: ognuno cantava, danzava, parlava lingue straniere, sedeva in silenzio o girava vorticosamente in tondo per ore a seconda di quello che decideva lo Spirito. Essi credevano che la loro fede potesse curare le ossa rotte e renderli immuni dal freddo, dalla fame e dal dolore. In particolare negli anni tra il 1830 e il 1850, da essi chiamati « i Giorni di Madre Ann », gli *Shakers*, soprattutto le donne, furono caratterizzati da un intenso spiritualismo, espresso in libelli, frequenti messaggi delle « Donne Vestite di Sole » e selvagge pratiche liturgiche; il vino dello

spirito intossicava, le vesti dello spirito seducevano. Le bare dei morti erano trasportate insieme alle vesti dello spirito, e Il Padre del Potere, La Madre della Saggezza, Cristo e Madre Ann erano visti danzare sulle tombe. Così gli *Shakers*, riuniti in comunità praticanti il celibato, avevano letteralmente scavalcato le barriere normative di comunità e famiglia. Il mondo in cui vivevano aboliva confini e categorie codificati: quelli tra donne e uomini, tra tempo ed eternità, tra spirito e materia.

Ma un'altra fonte di fervore entusiastico cominciava a profilarsi sull'orizzonte spirituale; i Perfezionisti Cristiani credevano che il paradiso potesse essere raggiunto sulla terra. I Perfezionisti erano convinti che il fatto di esser stati scelti da Cristo li poneva al di là dei limiti della Legge, e unica guida era la parola di Dio che si manifestava attraverso l'ispirazione diretta. Né il peccato, né una moralità di routine, né le tradizionali aspettative della comunità o della famiglia potevano legare coloro che Cristo aveva reso liberi. Secondo John Humphrey Noyes, Perfezionista di Yale e capo spirituale carismatico del movimento, lo Spirito Santo aveva abolito i legami tradizionali del matrimonio e la proprietà sessuale. Gli eletti da Dio formavano un'unica famiglia indivisibile.

Negli anni 1840, Noyes aveva condotto il suo entusiastico gruppo di seguaci, femmine e maschi, ad Oneida, nello Stato di New York, dove egli fondò una comunità perfezionista basata sull'amore libero, l'uguaglianza tra i sessi, la crescita comunitaria dei bambini, che non appartenevano ai genitori ma alla comunità, e la limitazione nella frequenza degli orgasmi maschili (ma non di quelli femminili). Altri Perfezionisti, che si erano dati una struttura anche più semplice, cercarono soddisfazione spirituale e sessuale in gruppi più piccoli e più informali. Altre donne, prese dall'entusiasmo religioso, ripudiarono il cristianesimo tradizionale e la famiglia per unirsi ai Mormoni. Altre ancora aprirono la mente e il cuore al mondo dello spirito: erano molte più le donne che non gli uomini a diventare medium dello spirito. Queste donne ripudiavano non solo la Trinità ed il clero regolare, ma anche tutte le divisioni tra maschio e femmina, tra corporeo e spirituale, tra passato e futuro.

I ribelli religiosi di sesso maschile avevano inizialmente sostenuto gli entusiasmi religiosi delle donne. Ma ad un certo punto la spinta rivoluzionaria della religione si esaurì: nuovi uomini e nuove regole arrivavano per costituire una nuova norma; rituali e simboli fornivano di nuovo una tranquillità spirituale. Una pubblica moralità sempre più in armonia con l'individualismo economico e con la fiducia in se stessi predicata dai testi laici prendeva piede al posto dell'ispirazione religiosa. A questo punto i ribelli maschi cominciarono a dissociarsi dalla ribellione socialmente iconoclasta delle donne.

Ripudiando le loro profetesse, questi uomini glorificavano la nuova figura vittoriana della madre paziente e legata alla casa e la nuova istituzione costituita dal nucleo isolato della famiglia borghese. Svalorizzando l'intensa religiosità delle conversioni revivalistiche, i sacerdoti sostenevano ora che la salvezza fioriva nella pratica dell'educazione cristiana, ed era il risultato dell'amorosa disciplina materna. Ristabilendo i decorosi confini che

la tradizione aveva tracciato attorno alla figura della donna, i ministri evangelici ricondussero il gregge femminile verso una contenuta femminilità familiare e tradizionale. Quelle donne che da poco si erano abbeverate di attivismo a una fonte religiosa dovettero rinunciare alle loro speranze in un cambiamento radicale di ruoli sociali e religiosi o rimettere in discussione la loro aderenza al Protestantismo evangelico.

Le donne scelsero entrambe queste strade. Molte seguirono i loro ministri per riacquistare una rispettabilità: con lo scemare del loro fervore revivalistico si avvicinavano ad organizzazioni filantropiche strutturate gerarchicamente e socialmente accettabili, distribuivano Bibbie e opuscoli religiosi, fondavano case protestanti per orfani cattolici e cercavano di portare la parola di Dio alle larghe masse di poveri nelle città. Le ausiliarie femminili, che al colmo del *revival* avevano assunto ruoli innovativi ed autonomi, dovettero nuovamente sottomettersi alla guida delle associazioni maschili. Organizzazioni di donne una volta iconoclaste e radicali cominciarono a glorificare il focolare domestico e ad agire in modo da riconoscere ed infine rafforzare i nuovi rapporti di classe.

La storia di alcune istituzioni illustra questa tendenza. La Female Moral Reform Society, fondata da donne mosse da profondo zelo religioso al culmine dei *revival* newyorkesi di Charles Finney per denunciare la prostituzione e l'egemonia sessuale ed economica dell'uomo che essa rappresentava, entro la metà degli anni 1840, era cambiata significativamente unendosi alle « Associazioni Materne ». Il suo scopo era ora quello di salvare il mondo attraverso la materna manipolazione dei bambini e il controllo sessuale sulle donne della classe operaia, in particolare le domestiche. Nata come organizzazione femminile separatista, i cui membri avevano violato ogni norma sociale in nome delle richieste immediate di Cristo e del millennio ormai prossimo, essa divenne un baluardo dei principi sociali e sessuali vittoriani (Smith-Rosenberg, 1971).

Ma altre donne ispirate reiterarono le loro rivoluzionarie visioni religiose e sociali. Incapaci di rinunciare sia alla loro partecipazione religiosa intensa ed individualista sia alla loro esperienza di un nuovo ruolo femminile libero da restrizioni, esse continuarono il loro assalto all'ordine costituito sia dentro che fuori i confini religiosi.

Un decennio di millenarismo religioso riformista le aveva portate a fondere antistrutturalismo e femminismo. Gli anni 1830, '40 e '50 le avevano viste impegnate in un'intensa egira religiosa. Così quando il Protestantismo Evangelico riaffermò la necessità di un'organizzazione gerarchica e ritualistica, queste donne cercarono la purezza intellettuale e spirituale in un comportamento religioso sempre più antistrutturale e riformista.

Femministe quacchere come le sorelle Grimké, Susan B. Anthony e Lucretia Mott ripudiarono il Quaccherismo ortodosso e la sua organizzazione sempre più moderata e formale. La Anthony, insieme con l'ex-ministro congregazionalista Antoinette Brown Blackwell, abbracciò l'Universalismo. La congregazionalista Sally Holley denunciò il Trinitarianismo per diventare un'Unitaria. Altre, in cerca di affiliazioni religiose che sotto-

lineassero rivelazione individuale, fluide strutture democratiche e attivismo individuale, si avvicinarono prima ai Quaccheri di Hicksite e poi ai non ortodossi e non strutturati Amici Progressisti. Elizabeth Cady Stanton, con l'aiuto di Mary Livermore, si costruì una propria Bibbia femminista che rigettava sia la cristianità tradizionale sia i presupposti sessuali. Le sorelle Grimké, Abby Kelly Foster e molte altre femministe volsero le spalle alla cristianità tradizionale per abbracciare decisamente lo spiritualismo. Tanto più si trattava di femministe decise, tanto meno esse rimanevano entro i confini della cristianità tradizionale o di organizzazioni riformiste strutturate gerarchicamente o socialmente accettabili.

Benché rappresentassero un ampio spettro di alternative confessionali e politiche, le proteste religiose delle donne, e di quelle che rappresentavano i quadri testardamente radicali, al colmo della loro partecipazione entusiastica, e delle loro sorelle meno costanti, avevano in comune alcune caratteristiche basilari: il ripudio di strutture organizzative sia rituali che formali, la preferenza per forme intuitive od istintive di conoscenza ed esperienza religiosa, la celebrazione dell'individuo; il rigetto di sistemi punitivi contro la violazione di norme comunitarie, l'indebolimento, se non la negazione, delle divisioni tra spirito e materia, tra tempo ed eternità.

Durante questi anni di radicali spostamenti sociali ed economici e di sperimentazione ideologica, l'antiritualismo delle donne americane seguì uno schema complesso: un iniziale confluire di iconoclastia religiosa maschile e femminile; il ristabilimento del rituale e dell'ordine da parte dei radicali uomini e di certe donne; il persistere di altre donne nella marginalità; la maggiore attrazione dell'antiritualismo sulle donne piuttosto che sugli uomini attraverso tutto il periodo, come è evidente dal numero dei convertiti del *revival*. Ma un tale schema non appartiene solo all'America jacksoniana o al Protestantismo evangelico: ne ritroviamo i caratteri nell'eresia albigea e in altri movimenti religiosi medievali, all'interno del Protestantismo della Riforma nella Francia e nella Germania del sedicesimo secolo, nel New England durante la controversia antinomiana e in Inghilterra durante la Guerra Civile (Thomas, 1958; Taylor, 1978; Koehler, 1974).

L'avvicinamento delle donne all'antiritualismo avviene soprattutto nei momenti di rapido rivolgimento sociale. Tuttavia le esponenti dell'antiritualismo superano le divisioni di classe insieme alle distinzioni teologiche formali. Tra di esse troviamo non solo donne oppresse economicamente e ai margini della società, ma anche aristocratiche e specialmente borghesi. Perciò l'antiritualismo femminile, anche se apparentemente legato ad una discontinuità economica, elude una semplice spiegazione economicista. La chiave del problema sta nel fatto che durante le prime decadi del diciannovesimo secolo le donne americane, soprattutto del New England, non ebbero un rapporto costante con l'antiritualismo. Le espressioni culturali da esse create cambiavano come cambiava il mondo intorno a loro. Non vogliamo quindi semplificare il nostro problema congelando queste donne ed il loro sfondo sociale in un singolo momento del tempo.

Mary Douglas, nella sua ricerca sui *Simboli naturali*, suggerisce l'esistenza di un'armonia intrinseca tra i sistemi di classificazione, di valori e di credenze e i sistemi economici ed istituzionali su cui una società si regge. In particolare, essa sostiene che l'esperienza di un cambiamento sociale porta alla denuncia del rituale, alla celebrazione del disordine e all'affermazione dell'individualismo. In un contesto simile sottogruppi ed individui, distaccatisi dalla complessa rete dei rapporti e dei valori sociali, si ritrovano sparsi, al di fuori dell'ordine riconosciuto. Ma per sfidare le idee ricevute, per incoraggiare l'autonomia, per rifiutare il controllo autoritario e i simboli del potere gerarchico esiste il linguaggio: e qui, secondo la Douglas, troveremo « la letteratura di rivolta » (Douglas, 1979).

Tuttavia, come da molto tempo sostengono gli storici, la distruzione di una forma di organizzazione sociale non porta al disordine permanente ma in definitiva alla ricostituzione dell'ordine. Così, forma e rituale ritornano; ma per coloro che rimangono insoddisfatti dal nuovo ordine, o marginali ad esso, disordine e fluidità possono mantenere la loro attrattiva; questi gruppi possono continuare ad usare l'antiritualismo religioso per resistere alla nuova struttura sociale e alle dinamiche del potere, o semplicemente per dar voce alla loro marginalità.

Gli sviluppi sociali e religiosi nell'America dei primi anni del diciannovesimo secolo rispondono al modello analitico generale della Douglas. L'uomo era ora responsabile della propria salvezza; i gruppi riformisti insistevano sulle nuove categorie dell'emarginazione sociale, sottolineando così il cambiamento degli schemi sociali e le crescenti diversità sociali e culturali. E fu proprio in questo momento che i ribelli religiosi di sesso maschile si rivolsero alle donne come ad un gruppo ricettivo, il cui attivismo simbolizzava un rigetto più generale di rituali e restrizioni tradizionali. Le donne risposero all'invito degli uomini con entusiasmo, un entusiasmo che chiaramente rifletteva una frammentazione sociale generale ed un movimento che donne ed uomini sperimentarono insieme.

Ma il senso del cambiamento nelle donne era diverso da quello degli uomini. L'ordine gerarchico e rigidamente strutturato del New England del diciottesimo secolo aveva assoggettato le donne ad un elaborato sistema di restrizioni sociali, economiche e religiose. Nonostante la loro produttività economica esse si muovevano in una sfera di dipendenza: il loro status era sempre quello di figlie e di madri; perfino la vedovanza offriva poca autonomia.

Il loro forzato silenzio in materia religiosa sottolineava ritualmente l'insistere delle istituzioni e della legge sulla loro inferiorità.

La trasformazione dell'America in un paese commerciale e di avvio dello sviluppo industriale sembrò offrire alle donne, per un momento, la possibilità di nuovi ruoli e di un nuovo potere. Rese alcune di esse economicamente indipendenti, forzò altre a diventare tali. Il processo di urbanizzazione e commercializzazione portò ad una ridefinizione dei loro ruoli e del loro potere di fronte agli uomini della stessa classe. Inoltre, le donne beneficiarono in modo specifico dei cambiamenti nella gestione

e dei *revival* religiosi di Utica nello stato di New York, ci offre uno strumento teorico ideale per esplorare una serie di nuove ipotesi. Utica, primo grosso porto sul canale Erie, costituisce un esempio tipico di trasformazione di una comunità agricola tradizionale in un nuovo centro commerciale. Tra il 1810 e gli anni 1840, le figure socialmente ed economicamente fluide dell'agricoltore e dell'artigiano dell'epoca mercantile, su cui Utica e l'intero New England poggiavano nel diciottesimo secolo, divennero obsolete. Insieme alla nuova classe operaia emerse una borghesia stratificata, formata di mercanti, imprenditori industriali, professionisti e commercianti. La struttura e la mole del lavoro domestico cambiarono: lavoro e residenza vennero separati. Queste trasformazioni furono accompagnate a Utica da un entusiasmo religioso che cominciò nel 1813-14 e continuò fino alla fine degli anni 1830 (Ryan, 1981).

La Ryan fornisce un'analisi accurata dei tratti socio-economici e familiari dei revivalisti, le cui caratteristiche salienti furono, durante tutto il periodo e in tutte le chiese revivalistiche di Utica, la giovinezza, la transitorietà e il loro essere donne. « Erano giovani » spiega la Ryan, « ... peripatetiche... legate alla chiesa e alla comunità da radici fragili... da poco sradicate dalle famiglie della frontiera ». L'entusiasmo revivalistico si confaceva soprattutto a quelle donne socialmente sradicate e potenzialmente ai margini del nuovo ordinamento economico, estromesse, almeno temporaneamente, dalla famiglia tradizionale e dal villaggio agrario; e, tra queste, specialmente alle giovani.

Ma mentre queste caratteristiche d'insieme rimanevano costanti, ci sono altri elementi pertinenti alle conversioni revivalistiche di Utica che possono spiegare le fasi ascendenti e discendenti dell'antiritualismo delle donne. In certi momenti chiave dell'evoluzione economica di Utica, il fervore religioso attirò gli uomini quasi in egual numero delle donne, ed erano in buona parte uomini ricchi e potenti. Il primo *revival* del 1813-14, coincise con il primo forte impatto della rivoluzione commerciale sulla struttura sociale tradizionalmente agraria di Utica. Fu durante questo *revival* che si registrò la più alta percentuale di convertiti maschi (48%), provenienti dalla fascia più alta dell'élite borghese di Utica: si trattava degli uomini che avevano orchestrato la rivoluzione commerciale di Utica e ne beneficiavano direttamente, i mercanti più ricchi, gli avvocati, i proprietari terrieri e gli industriali. Nel 1819 invece, durante il secondo *revival* di Utica, quando i primi effetti dello sviluppo improvviso del canale cominciarono a toccare la contea agraria dell'Oneida, si verificò un cambiamento significativo nella composizione sociale ed economica dei gruppi di convertiti maschi. Durante questo secondo *revival*, furono più che altro esponenti della fascia più bassa della nascente borghesia di Utica ad unirsi al fervore e ad abbracciare le nuove idee. Al contrario l'alta borghesia di Utica, ormai stabilizzatasi, non rispondeva più al richiamo dell'antistrutturalismo; il suo entusiasmo era già stato ristrutturato (Noyes, 1970).

È importante tuttavia non comprimere e semplificare artificialmente questo processo; un cambiamento sociale non è mai improvviso, e il travaglio che accompagnò la nascita della bor-

della chiesa e nel rituale. Dopo essere state ripetutamente messe a tacere dentro i confini sacri del rituale, le donne ricevevano ora un ruolo centrale nella rivolta religiosa. In più, la denigrazione della struttura gerarchica, l'asserzione dell'autonomia individuale contro il primato di norme familiari e comunitarie offrirono risonanza alla loro esperienza di oppressione femminile nella società patriarcale del New England rurale. Così le donne, al di là delle divisioni di classe, sposate e nubili, sperimentarono brevemente la visione rivoluzionaria, ed invero inquietante, di un nuovo potere e di una nuova autonomia, che era loro offerta e legittimata, anche se solo temporaneamente, dai loro capi spirituali maschi al colmo del loro entusiasmo revivalistico.

Ma alla fine sia il disordine che una struttura sociale aperta si dimostrarono temporanei: le donne ottennero in realtà una autonomia economica e una centralità istituzionale limitate; in generale, l'egemonia del maschio bianco diventò più concentrata e più intensa; per rinforzare quest'egemonia si svilupparono una nuova teologia e nuove istituzioni religiose, e insieme nuovi valori e rituali.

Insomma la spinta rivoluzionaria del Protestantismo evangelico si esaurì prima che le donne riuscissero ad usare la religione per ristrutturare in maniera stabile i rapporti di potere tra donne e uomini. Così come i capi religiosi maschi avevano utilizzato l'attivismo e la presenza pubblica delle donne per simboleggiare la loro rivolta di maschi contro l'ordinamento del vecchio mondo congregazionalista e l'esperienza di un nuovo ordine sociale in trasformazione, così il silenzio delle donne divenne ugualmente simbolico per i ministri quando questi cercarono di restaurare l'ordine ed il rituale nel mondo sociale e religioso. Entro la fine degli anni 1840 la donna vittoriana, economicamente impotente e decorosamente religiosa, era assunta a simbolo e personificazione dell'egemonia borghese maschile. Tuttavia è noto che alcune di loro, sensibili alla perdita del potere e della centralità appena acquisite, si batterono contro il tentativo dei pastori di tacitarle di nuovo. Il loro scontento e la loro resistenza persistettero esprimendosi in forme religiose e sociali fino a sfociare più tardi nel femminismo.

La coerenza della struttura sociale e cosmologica sembra dunque accertata a livello macroscopico, ma il nostro problema originario rimane, anche se leggermente modificato. Perché una vasta maggioranza di donne appartenenti all'evangelismo abbandonarono con tanta prontezza l'autonomia da poco acquisita insieme alle loro posizioni e al loro linguaggio rivoluzionario, per seguire i ministri maschi nella rispettabilità e nell'ordine? Quali donne, resistendo invece alla pressione religiosa e sociale, persistettero nella loro devianza? È a questo punto che, con il sorgere di diversi modelli comportamentali all'interno dello stesso gruppo di donne, emerge il problema della diversità non solo tra donne e uomini, ma tra le stesse donne.

Ai fini dell'analisi è bene mettere a fuoco, per il momento, le fasi ascendenti e discendenti dell'entusiasmo revivalistico. Una volta spiegato questo fenomeno potremo occuparci delle voci discordanti dell'antiritualismo religioso.

Mary Ryan, con la sua superba analisi della struttura sociale

ghesia americana durò mezzo secolo se non di più. Il cambiamento economico e tecnologico coinvolse gruppi diversi in momenti diversi e con diversa intensità: donne e uomini strappati al loro ambiente dai rivolgimenti economici ma ai margini dei nuovi posti di potere, o esponenti della nascente borghesia. Durante questo periodo (all'incirca tra gli anni 1790 e 1850), non si può stabilire una precisa egemonia economica. Gruppi differenti sperimentarono in forme diverse l'assenza di un ordine sociale, e le forme culturali con cui essi esprimevano la loro esperienza variavano l'una dall'altra e cambiavano con il tempo. Solo a metà del secolo, se non dopo la guerra civile, si creò un consenso vittoriano; ma allora, naturalmente, nuovi dissidenti e nuove eresie già si preparavano dietro le quinte (Tesselle, 1972; Lockridge, 1963).

Ma perché l'antiritualismo accompagna la mobilità sociale? Attraverso quali canali, concettuali, strutturali, psicologici, la selvaggia asserzione del disordine serve agli individui negli spasmi della riorganizzazione sociale come un linguaggio con cui esprimere le qualità emotive della loro esperienza? Ci si suggerisce un'analogia: il rito di passaggio. Per il momento immaginiamo metaforicamente le ondate successive di *revival* evangelici come un massiccio rito di passaggio che segni l'emergere della borghesia americana. Un tale schema ci aiuterà a esaminare le varie componenti psicologiche e sociologiche dell'antiritualismo revivalistico e dunque a suggerire una diversa prospettiva da cui affrontare il nostro problema ancora insoluto: perché alcune donne siano passate attraverso i *revival* per essere poi reintegrate nella decorosa posizione sociale della signora vittoriana ed altre no.

I riti di passaggio accompagnano cambiamenti importanti di posizione, status e ruolo sociale, attraverso i quali un individuo abbandona una serie di diritti e responsabilità riconosciuti, per adattarsi ad una nuova posizione sociale e ad un nuovo ruolo pubblico. Per tradizione, le culture hanno elaborato dei rituali che concretizzano il rivolgimento personale, l'essere al di fuori della forma, e allo stesso tempo cercano di contenere la potenziale minaccia della confusione sociale. I rituali assumono un'importanza particolare quando la società stessa è in movimento, e non solo i gruppi chiave al suo interno.

I riti di passaggio, sostiene Victor Turner, contengono tre fasi specifiche (Turner, 1972). Innanzitutto la *separazione*, che dà luogo a « un comportamento simbolico atto a significare il distacco dell'individuo o del gruppo da un precedente punto fisso della struttura sociale... ». L'individuo passa poi attraverso una seconda fase, la cosiddetta *liminalità*, durante la quale la donna giace « a metà strada tra le due posizioni assegnate ed ordinate dalla legge, il costume, la convenzione e il cerimoniale ». Le persone « liminali » sono recepite come fossero al di fuori di costrizioni e norme sociali, personificazioni del potere illimitato del disordine. Nella fase finale del rito di passaggio, l'*aggregazione*, la società cerca di reintegrare la persona « liminale » in un nuovo ruolo o una nuova posizione sociale. Rituale ed antirituale demarcano i tre diversi stadi. Mentre riconosce, e anzi dà espressione al potere del disordine contenuto in un processo

di cambiamento sociale, il rito di passaggio funziona essenzialmente come uno strumento sociale conservatore e restauratore. È attraverso il rito che spostamento e cambiamento sociali, insieme all'ebbrezza e alla paura che accompagnano tale spostamento, proprio per il loro essere ritualizzati vengono formalizzati e controllati. In realtà, le società usano i rituali « liminali » non solo per contenere emozioni corrosive ed esplosive ma anche per socializzare l'individuo non strutturato, per addestrare la donna ad accettare i suoi nuovi ruoli e le sue nuove responsabilità. « In molti riti di passaggio » sostiene Victor Turner, « i neofiti devono sottomettersi ad un'autorità che non è altro che quella della comunità intera ».

Esistono forti parallelismi tra i rituali e la simbologia che Turner associa al passaggio « liminale » e quelli che gli storici descrivono come facenti parte della conversione revivalistica. Sia i riti « liminali » che i *revival* evangelici uniscono caratteri di umiltà e di sacralità. Sia il convertito revivalista che la persona « liminale » assumono un comportamento sfrenato e sperimentano nuovi, violenti poteri spirituali. Tollerando momentaneamente disordine e contestazione dei ruoli, i *revival* funzionarono anche come mezzi risocializzanti.

Un compito importante dei riti di passaggio è quello di preparare la persona « liminale » a nuovi ruoli e nuove responsabilità: gli iniziandi « liminali » imparano ad essere ubbidienti ed umili, a smussare l'orgoglio e l'individualismo. Vengono incoraggiate la continenza sessuale e la subordinazione della persona alla comunità. Questi aspetti si ritrovano soprattutto nei riti di passaggio che accompagnano una mobilità sociale verso l'alto. Certamente le donne che abbracciarono l'evangelismo udirono ed interiorizzarono simili messaggi nelle loro esperienze di conversione. Esse tendevano a celebrare soprattutto gli aspetti sacrificali della simbologia cristiana, molto spesso con l'incoraggiamento dei ministri maschi. Umiltà, sottomissione, devozione agli altri, in teoria mete ideali di tutti gli eletti evangelici, costituirono in realtà le caratteristiche che definivano il ruolo di una nuova creatura, la casalinga borghese. Così, mentre il revivalismo aveva liberato la nuova donna borghese da forme di subordinazione religiosa appartenenti al diciottesimo secolo, e le aveva promesso nuovi poteri ed accesso alla sfera pubblica, la nuova teologia conteneva un messaggio fortemente restrittivo. Pur sanzionando gli atti individuali di autorivendicazione religiosa delle donne (in fin dei conti episodi di una crisi liturgica), i *revival* instillarono in queste donne un maggior senso di inferiorità spirituale, che poi, quando il loro fervore « liminale » scemò ed esse furono integrate in un nuovo ruolo sociale, poté essere trasformato in subordinazione agli uomini della stessa classe e alle strutture della nuova famiglia borghese.

I *revival* del secondo Grande Risveglio e il riformarsi di norme e di uno spazio sociale per le donne seguirono dunque uno schema estremamente complesso e problematico. I cambiamenti economici ed istituzionali che queste sante femmine sperimentarono, comprendevano anche quelli che le univano ai loro padri, fratelli e mariti in quanto membri della nuova borghesia. E includevano una rapida ed estrema ridefinizione del ruolo

della donna, che non trova uguali nell'esperienza dell'uomo. Lo spostamento della donna borghese nella sua nuova posizione sociale fu tempestoso e traumatico e l'antiritualismo fece dunque maggior presa su di lei che non sugli uomini, la cui esperienza di spostamento sociale era stata, dopo tutto, relativamente lineare.

Il fervore religioso della donna assunse un andamento senz'altro più sinuoso e contraddittorio. Ad un primo livello, l'intensità dell'invasamento « liminale » della donna ed il suo amaro confronto con i capi spirituali e sociali maschi tradivano l'attrazione che esercitavano su di lei l'autonomia spirituale, nuovi ruoli di potere, lo stesso diritto di parola dopo secoli di silenzio: l'invasamento « liminale » portava con sé una remunerazione. Ad un secondo livello, i caratteri estremizzati di ognuno dei tre stadi del rito di passaggio (*separazione, liminalità, aggregazione*), cioè trasformazioni liturgiche radicali, rifiuto di gerarchie sociali e spirituali e quindi pia sottomissione alla nuova famiglia e alla comunità, simboleggiavano i contraddittori processi sociali che la affrancavano dalla condizione di moglie settecentesca, attraverso l'espansione momentanea del suo ruolo nell'età jacksoniana, per riportarla nei limiti imposti alla casalinga borghese. Ma la sua accettazione della reintegrazione rimase problematica in ogni momento. Il suo invasamento era espressione della sua rabbia profondamente radicata e delle sue richieste di reale autonomia e di potere. Non c'è da sorprendersi se la società avviluppò la sua riaggregazione negli elaborati rituali dell'era vittoriana. Il suo recente silenzio, così difficile da assicurare, era stato scelto dal potere maschile come simbolo della propria egemonia.

Una precisazione. Negheremmo la complessità di questo fenomeno, e delle reazioni di queste donne, se le vedessimo, alla fine dei *revival*, ritornate alla società completamente prive di ogni potere, portavoci passive della propria classe e del proprio marito. Le donne uscirono dai *revival* rivestite delle nuove capacità acquisite come membri della borghesia, con i loro diritti. Esse furono alla guida di organizzazioni regionali e nazionali di donne che non sarebbero mai potute esistere cinquant'anni prima, e rivestirono cariche dalla denominazione maschile come presidente, tesoriere o amministratore. Si introdussero nei consigli cittadini e negli organi legislativi statali per sostenere la causa delle donne, stilavano statuti, raccolsero e investirono denaro. Le loro pubblicazioni e le loro richieste di sostegno finanziario seguivano sempre le linee tracciate dalla rivoluzione commerciale che le aveva trasformate in borghesi cittadine.

Anche se finirono per sostenere piuttosto che minare il nuovo ordinamento economico, queste nuove organizzazioni di donne servirono comunque ad alterare l'equilibrio dei poteri all'interno del nuovo focolare borghese. Attraverso queste organizzazioni riformiste le donne borghesi uscivano dalla casa e familiarizzavano con la nuova realtà economica ed istituzionale. Dai cambiamenti economici e dai *revival* religiosi degli anni 1820, 1830 e 1840 era emersa una donna nuova: essa aveva familiarità con il mondo esterno della politica e dell'economia; aveva creato ruoli ed organizzazioni extradomestiche; aveva,

in breve, una conoscenza ed un potere che andavano oltre le più azzardate previsioni delle loro nonne e delle loro bisnonne come anche quelle dei ribelli religiosi maschi che avevano orchestrato i primi tentativi di autoespressione religiosa delle donne. Il mondo delle donne, ed anche quello degli uomini, era cambiato totalmente rispetto alla fine del diciottesimo secolo ed all'inizio del diciannovesimo. Le donne avevano non soltanto servito l'evangelismo e il nuovo ordine borghese, ma ne avevano fatto uso e tratto beneficio.

Ma bisogna tornare su un punto cruciale. Prendere alla lettera l'analisi dei *revival* come un rito di passaggio che segna l'emergere della donna borghese come nuova categoria nasconde il pericolo di una deformazione semplicistica. La concezione di Turner del rito di passaggio può servire allo storico solo come un'analogia o una metafora. Nell'America jacksoniana forma e assenza di forma non si alternavano in successione hegeliana; i gruppi dominanti non controllavano più i rituali di consenso e di mediazione; tutto era in movimento; non si poteva prevedere nulla, né quale forma avrebbero assunto i rituali ed anti-rituali religiosi, né come si sarebbero risolti i conflitti sociali che essi denotavano. La conflittualità e l'iconoclastia che caratterizzarono questo periodo non erano contenute in un rito accuratamente orchestrato. Esse si verificarono perché la stessa società americana era in bilico tra due organizzazioni economiche ed istituzionali, incapace di frenare quelli che le forze economiche avevano scacciato dalle loro posizioni abituali. Il disordine non era un momento di sfogo psichico ritualmente organizzato, tra due strutture stabilmente definite: radicato nella realtà economica ed istituzionale, sfuggiva al potere di contenimento e di guida del rituale (Geertz, 1973).

Alla fine, tuttavia, come la Ryan ha dimostrato a proposito di Utica, una borghesia bianca maschile emerse effettivamente, poiché alcuni di questi individui senza una collocazione precisa riuscirono ad entrare nella nuova struttura capitalistica come mercanti, professionisti, matrone e figlie vittoriane, ministri evangelici recentemente affermati. Questa nuova classe si creò pazientemente un consenso, abbellendolo di rituali. Mentre altri individui rientravano nella società o diventavano soggetti al potere della borghesia bianca maschile (come ad esempio mogli e figlie, o impiegati e domestici), essi accettavano il nuovo consenso e spesso esprimevano la loro accettazione con nuovi rituali di sottomissione alle norme comunitarie e familiari. Ma finché tale consenso non venne raggiunto e non si fu rafforzato, tutto rimase problematico: per anni coloro che erano rimasti fuori delle emergenti strutture di potere rifiutarono di riconoscere la vittoria della borghesia, sperimentando piuttosto strutture alternative o ripudiando la struttura in quanto tale.

Pur descrivendo la « liminalità » come parte integrante del rituale, Victor Turner distingue altre due fonti di « liminalità », che ci portano dall'analisi del rituale a quella delle strutture sociali ed economiche: si tratta della « liminalità » dei socialmente inferiori e dei socialmente marginali. Al di fuori della struttura, essi non rientravano nell'influenza del rituale. È tra questi gruppi, chiaramente distinti dalle donne della borghesia

negli spasmi della riorganizzazione sociale e probabilmente dai primi gruppi di giovani donne geograficamente mobili, che dobbiamo cercare le nostre indefesse radicali, le nostre profetesse e contestatrici.

Ironicamente, mentre l'era jacksoniana si sviluppava e la nuova borghesia diventava economicamente ed istituzionalmente sempre più solida, l'insistenza sull'inferiorità femminile diventava un'affermazione culturale indiscussa. Mentre la retorica egualitaria caratterizzava sempre di più il mondo politico e i principi educativi di quest'era dell'Uomo Comune, le donne venivano trasformate in esseri inferiori non solo agli uomini della stessa classe, ma a tutti gli uomini bianchi. Inoltre, mentre il mondo tradizionale del diciottesimo secolo accettava l'ineguaglianza come destino naturale dell'uomo, il secolo diciannovesimo la negava e condannava per quanto riguardava gli uomini bianchi. Così la definizione dell'inferiorità femminile divenne più globale. Gli uomini, impegnati a resistere agli sforzi che le donne facevano per accedere a quei diritti che l'illuminismo e il repubblicanismo del diciannovesimo secolo avevano concesso agli uomini, svilupparono elaborate giustificazioni dell'inferiorità femminile rivestite con il linguaggio della scienza e della biologia. Pietismo e religioni estatiche offrivano una via d'uscita da questa nuova definizione dell'inferiorità femminile, specialmente per il fatto che difendevano un sistema cosmologico che poteva sfidare l'autorità della scienza; e lo stesso facevano gli attacchi politici riformisti contro la nuova egemonia borghese e specialmente contro l'esclusione delle donne dalle nuove promesse di uguaglianza. Presumibilmente questi aspetti del riformismo religioso e laico erano per le donne particolarmente attraenti.

Ma, ancora una volta, per quali donne? Gli affari e la politica, il mondo degli uomini e del potere, occupavano uno spazio proibito alle donne borghesi e senz'altro a tutte le donne sposate. Ecco dunque la rinnovata attrazione della religione, visto che lo spazio sacro era di nuovo aperto alle donne e costituiva l'unico spazio pubblico in cui esse potessero rivendicare il proprio diritto ad essere presenti e, a volte, ad essere ascoltate. La religione, sotto forma di fervore millenarista, offriva anche un mezzo per trasformare lo spazio pubblico e secolare in spazio sacro: alle donne si comandava infatti di portare la parola di Cristo nelle strade e nei vicoli, e di purificare così il mondo con la Sua venuta.

Alla nuova ed universale esperienza femminile di marginalità economica ed istituzionale alcune donne borghesi aggiunsero altre forme di marginalità. Questo era vero soprattutto per le donne nubili, istituzionalmente marginali alla famiglia sempre più nucleare tipica della borghesia e ideologicamente marginali alle credenze sociali vittoriane, che sostenevano la determinazione biologica del ruolo femminile di moglie e madre. E tuttavia proprio le forze economiche e demografiche che avevano creato la struttura di classe e la famiglia borghesi avevano causato anche un deciso incremento nel numero di donne nubili, che non si sposavano affatto o che si sposavano tardi. Ritroviamo questo schema soprattutto nella borghesia e all'interno delle

vecchie comunità agricole, proprio i gruppi sociali che generarono riformismo radicale e fervore religioso.

Le donne sperimentarono poi un'altra forma di marginalità nelle loro famiglie piuttosto che al di fuori di esse. La rivoluzione commerciale, per quanto inarrestabile, passò in modo ineguale sul territorio americano: perfino negli anni 1850 rimanevano ancora delle isolate comunità tradizionali. Inoltre singole famiglie potevano ancora aggrapparsi ad un ordinamento economico ed istituzionale preindustriale, mantenendo un'organizzazione domestica allargata che permetteva che apprendisti e operai a giornata vivessero con i padroni artigiani e con i fattori, e che i vecchi valori fossero ancora onorati. Queste famiglie erano economicamente e strutturalmente marginali alla rivoluzione borghese; a volte esse rimanevano marginali anche da un punto di vista geografico. E la loro marginalità aveva spesso una componente ideale, come l'appartenenza ad un gruppo quacchero, dove la chiesa presbiteriana dominava le strutture sociali e politiche. Queste famiglie restavano al di fuori dell'ordine emergente, rifiutavano di far parte dei suoi partiti politici, delle sue chiese rispettabili, delle sue organizzazioni filantropiche, che sempre di più agivano per sostenere il sistema. Era come se esse osservassero i nuovi modi di vita da lontano e li giudicassero, spesso molto duramente.

Nancy Hewitt, nel suo studio sulla mobilità sociale delle donne a Rochester, individua un tale gruppo di famiglie strutturalmente marginali, che negli anni 1840 e primi '50 ancora mantenevano un'organizzazione allargata. Esse vivevano all'esterno del centro di potere politico ed economico di Rochester e, significativamente, nelle frange residenziali della città. Si trattava per lo più di quaccheri, o di gente che aveva rapporti con le famiglie quacchere di Rochester. Le donne che venivano da queste famiglie abbracciarono le posizioni religiose riformiste più estreme. Furono queste le donne che si impegnarono in un'egira spirituale senza sosta, muovendosi sempre in direzione dell'antiritualismo. Esse scioccarono la società abbracciando pubblicamente l'anarchismo inerente all'abolizionismo garrisoniano e si appellarono perfino ai diritti delle donne. Le loro organizzazioni riformiste avevano una struttura molto fluida, comprendente una visione del mondo senza radici parrocchiali, ma universalista, con forti legami religiosi e riformistici a livello regionale, nazionale ed internazionale (Hewitt, 1980).

Così, al di fuori della struttura, queste donne fusero l'esperienza di una marginalità rispetto alla struttura sociale con quella di un'inferiorità intellettuale e politica. Con queste armi esse resistettero vigorosamente alla riassimilazione sociale, ritorsero il loro potere di donne ai margini del nuovo ordine e perciò al di fuori di costrizioni e limiti contro la struttura che voleva opprimerle. Tale struttura, ancora in formazione, non aveva il potere di frenare i loro assalti. Per decenni queste donne riuscirono ad asserire la loro autonomia ideologica. Erano queste le profetesse che rifiutavano di essere messe a tacere, le invase che testardamente respingevano la struttura, le arrabbiate che ripudiavano i nuovi modi di vita capitalistici e chiedevano giu-

stizia sociale ed uguaglianza per tutti gli emarginati sociali, e in particolare per le donne.

- E. Andrews, *The People Called Shakers*, New York, 1953.
B. Berg, *The Remembered Gate: Origins of American Feminism*, New York, Oxford University Press, 1978.
N. Cott, *The Bonds of Womanhood*, New Haven, Yale University Press, 1977.
W. R. Cross, *The Burned-Over District*, Ithaca, Cornell University Press, 1950.
John Demos, *A Little Commonwealth. Family Life in Plymouth Colony*, New York, Oxford University Press, 1970.
Mary Douglas, *I simboli naturali*, Torino, Einaudi, 1979.
C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
J. Henretta, *The Evolution of American Society, 1700-1815*, Lexington, Mass., Heath, 1973.
N. Hewitt, *An Ethnohistorical Approach to Women's Activism in Rochester*, dattiloscritto inedito, 1980.
P. Johnson, *Shopkeepers Millennium*, New York, 1978.
L. Koehler, *The Case of the American Jezebels: Anne Hutchinson and Female Agitation during the Antinomian Turmoil, 1636-1640*, « William and Mary Quarterly », XXXI, 1974.
K. Lockridge, *Land, Population and the Evolution of New England Society*, « Past and Present », XXXIX, 1963.
W. Mc Loughlin, *Revivals, Awakenings and Reforms*, Chicago, 1964.
C. Noyes Robertson, *Oneida Community*, Syracuse, 1970.
M. Ryan, *The Cradle of the Middle Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
C. Smith-Rosenberg, *Religion and the Rise of the City*, Ithaca, Cornell University Press, 1971.
C. Smith-Rosenberg, *Beauty, the Beast and the Militant Woman*, « American Quarterly », XXII, 1971.
B. Taylor, *Religious Heresy and Feminism in Early English Socialism*, in S. Lipshitz (a cura di), *Tearing the Veil*, London, Routledge and Kegan, 1978.
S. Tesselle (a cura di), *The Family Communes and Utopian Societies*, New York, 1972.
K. Thomas, *Women in the Civil War Sects*, « Past and Present », XII, 1958.
V. Turner, *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana, 1972.

Paola Di Cori

Rosso e bianco

La devozione al Sacro Cuore di Gesù
nel primo dopoguerra

Entrare nel mondo

« Il primo venerdì del gennaio 1917 in tutti i reggimenti, in tutti gli ospedali, in tutte le navi, in molti presidi di città e dislocamenti, nei villaggi, in Italia, in Albania, in Macedonia, in Libia, ovunque si trovavano soldati italiani si fece la solenne consacrazione del nostro esercito al Sacro Cuore ». (Armida Barelli)

È l'inizio dell'anno destinato a essere ricordato come il più drammatico e crudele della grande guerra. Per Armida Barelli è soprattutto la rievocazione dell'esercito benedetto e consacrato.

Milanese di famiglia medio-borghese benestante e laica, dopo la morte del padre nel 1906 sente approfondirsi la crisi di vocazione religiosa, che vive in solitudine, circondata dall'agnostica spensieratezza dei fratelli miscredenti, finché nel 1909 a 27 anni, dietro consiglio del gesuita Mattiussi suo confessore, si consacra all'apostolato in terra. A Milano collabora all'asilo per l'infanzia abbandonata di Rita Tonoli, la « Piccola Opera per la salvezza del fanciullo ». In questo periodo incontra il medico Agostino Gemelli, divenuto da pochi anni frate francescano in seguito a una conversione dal socialismo, il quale la invita a collaborare alla « Rivista di filosofia Neoscolastica » e la induce ad entrare nel Terz'Ordine francescano; nel 1913, alla vigilia della festa del Sacro Cuore, fa voto di castità perpetua.

Il sodalizio tra Armida Barelli e il gruppo raccolto intorno a Gemelli si rafforza poco prima dello scoppio della guerra in occasione dell'uscita della rivista « Vita e Pensiero » e dei primi progetti per fondare una università cattolica.

L'iniziativa di consacrare l'esercito al Sacro Cuore è narrata seguendo moduli agiografici. Nel marzo 1916, durante una gita a Salò, per ripararsi da un temporale Armida Barelli si rifugia nel vicino convento della Visitazione dove una suora le dice: « Il Sacro Cuore l'ha mandata. Gesù vuole la consacrazione degli eserciti al Suo Cuore ed io vorrei far giungere a padre Gemelli il messaggio, cioè questo desiderio di Gesù, perché è lui che deve realizzarlo ». (Barelli, 1929)

Assieme a Gemelli, che nel frattempo è ufficiale medico al fronte e si mette prontamente in contatto con i cappellani militari e il vescovo castrense, Armida si adopera instancabile durante molti mesi per preparare la cerimonia.

« Fu un lavoro massacrante, se si pensa alla fabbricazione, cucitura, impacchettatura di due milioni e mezzo di bandierine col Sacro Cuore e relative immagini, nonché la spedizione di

esse ai cappellani militari. Oltre le bandierine si spedirono cinquemila copie di un arazzo economico rappresentativo del Sacro Cuore, in sostituzione dei quadri che non si potevano trovare. Bandierine speciali di seta furono fatte per gli ufficiali». (Barelli, 1939; Rumi, 1979)

La documentazione su Armida Barelli – della quale è in corso un processo di canonizzazione promosso da Gemelli subito dopo la morte nel 1952 – concorda nel riportare le lunghe titubanze, non della fede ma della vocazione, incerta tra il convento e l'apostolato nel mondo.

Si decise infine per quest'ultimo. I dubbi che l'avevano assalita sul proprio destino, come quelli che segneranno tutti i passaggi successivi della sua lunga attività di organizzatrice, si dissipano dietro le insistenze di confessori e autorità ecclesiastiche che la vogliono attiva in terra. Ogni scelta, e ciascuna crea angosciosi conflitti sulla propria inadeguatezza, inesperienza ed incapacità, è determinata dall'imperiosa richiesta del Sacro Cuore: « Occorre agire per Lui ».

Così avviene quando all'inizio del 1918 fonda la Gioventù Femminile di Azione Cattolica a Milano, e in seguito lavora per farne in poco tempo una grande e solida organizzazione di massa nazionale, e via via nel corso della nascita dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, di cui sarà « la Cassiera » fino alla morte; poi nell'attività delle Terziarie francescane consacrate all'avvento del regno sociale del Sacro Cuore, dell'Opera della Regalità di Cristo e infine del Pio Sodalizio delle Missionarie della Regalità di Cristo.

Si agisce nel mondo e si trasforma la propria natura – forse più portata alla contemplazione e alla preghiera che non all'attivismo tra la gente – soprattutto perché qualcun'altro l'ha voluto. La propria fede, testimoniata dalla felice costatazione, una volta fatti i voti, che non si appartiene più a se stessi ma ad altri (« a Roma l'anima sua era pacificata nella dedizione totale ») si allarga libera sugli spazi sociali. (Sticco, 1967)

L'esperienza della consacrazione dell'esercito, su cui grandeggia l'immagine del Sacro Cuore, ha avuto per Armida il potere di trasformare la realtà dolorosa della guerra, dei morti e delle trincee, in una impresa esaltante di santificazione nazionale.

I morti sono veramente tali soltanto se benedetti; così i vivi. Il mondo le sembra inesistente e inintelligibile se non ha il suggello divino, la cui potenza è tale da rovesciare il reale nell'irreale e viceversa; l'impatto con la materialità avvenendo infatti soltanto attraverso la mediazione del soprannaturale. Armida Barelli può accedere ed agire nel mondo solo se essa stessa si considera strumento del volere divino e se pensa che sia quest'ultimo a guidarla e a ordinarle di agire.

Il Sacro Cuore le ha permesso di entrare finalmente nella realtà, di sconfiggere le proprie debolezze; servirà quindi da tramite per vivificare l'intero esistente, persone, cose, situazioni.

Si procede con ritmo scalare. La santificazione della guerra ha trasformato massacri e atrocità in cristallizzazioni non più terrene, il resto della società deve subire il medesimo processo di cambiamento.

Pochi mesi dopo la consacrazione dell'esercito, all'inizio del 1918, Armida è impegnata nell'opera di organizzare le giovani donne nella recente struttura dell'Azione Cattolica, dopo che la gerarchia vaticana le ha affidato il compito di porre le basi di una nuova militanza femminile di segno cristiano.

Il successo della Barelli in questa impresa fu grandioso e durevole, come anche le nude cifre possono testimoniare.

Già nel 1922 si contavano più di 220.000 socie, distribuite in 4.360 circoli fondati in 230 diocesi sparse in tutte le regioni. Alla fine degli anni Venti si giunse a raddoppiare le iscrizioni e i circoli, ormai diffusi in 294 diocesi. (Giunta, 1927) La relativa stasi degli anni Trenta fu rinvigorita subito dopo la fine della guerra e in particolare durante e dopo le elezioni politiche del 1948, che videro la massiccia partecipazione di tutte le socie nella campagna elettorale per la Democrazia Cristiana, cui seguì una verticale ascesa per tutto l'inizio del successivo decennio. (Annuario, 1954)

Si tratta di dati, numeri che la Barelli (rimasta alla guida dell'organizzazione per trent'anni) non trascurava di segnalare ad ogni ricorrenza commemorativa, beandosi di quest'aritmetica progressiva che si evidenziava nei raduni oceanici degli anniversari e Anni Santi, e calcolando continuamente con ingenuo puntiglio le moltiplicazioni dei tesseramenti che avrebbe voluto per le scadenze successive, in una sorta di cosmologia onirica sull'evoluzione umana orchestrata e diretta dall'Azione Cattolica. (Barelli, 1922).

Cosa corrispondesse realmente a questi numeri è ancora difficile dire, e non è compito di queste pagine.

Molto poco è infatti consentito di studiare sulle modalità e dinamiche di socializzazione e partecipazione delle socie nei circoli parrocchiali della Gioventù Femminile; ed è evidente che soltanto singole ricerche locali, provinciali e regionali potranno restituire un quadro più significativo e articolato di quanto non sia ancora possibile fare; ma questa indagine è resa difficile in particolare dall'impossibilità di poter accedere alla documentazione conservata nell'archivio centrale dell'Azione Cattolica, che comprende anche i fondi relativi all'attività periferica, e dal fatto che buona parte del materiale è andato distrutto dai bombardamenti su Milano dell'agosto 1943.

Pur con questi limiti, anche la ricostruzione parziale dell'attività di questa organizzazione rivela elementi ricchi e suggestivi di una realtà finora totalmente ignorata o ristretta alla memorialistica di parte, e di questa vorrei in particolare mettere in luce alcuni aspetti relativi al culto cui le giovani cattoliche erano consacrate.

Quella al Sacro Cuore non era una devozione di origine recente, né la Gioventù Femminile di Azione Cattolica fu unica protagonista delle pratiche ad essa legate. Tuttavia, l'uso che ne fu fatto in quella sede, il modo con cui tante vissero la propria militanza e attivismo in adesione stretta con le scadenze delle preghiere e dei riti connessi al culto, costituiscono indubbiamente un'esperienza di straordinario interesse.

Prima di affrontare i problemi più direttamente legati alla devozione ritengo utile premettere alcune brevi ma indispensabili notizie sulla Gioventù Femminile e sulla formazione delle sue militanti.

L'organizzazione delle giovani di Azione Cattolica assunse fin dall'inizio il carattere di una struttura ordinata piramidalmente, con un vertice formato da esponenti dell'aristocrazia e dell'alta borghesia; un livello intermedio di cui facevano parte donne della piccola e media borghesia, e un'ampia base di estrazione contadina e artigiana con prevalenza di lavoratrici domestiche e stagionali, e di casalinghe. Si diffuse soprattutto nei grandi centri urbani del Nord ma l'intera penisola ne registrò in qualche modo la presenza, dato che la fondazione dei circoli avvenne sulla preesistente rete parrocchiale, con lo scopo dichiarato di essere attive in ogni parrocchia del paese.

I dati disponibili sulle iniziative ed esperienze delle donne della Gioventù Femminile riguardano soprattutto la fascia delle dirigenti. E sono informazioni preziose, perché la novità più importante dell'organizzazione fu infatti quella di ideare e mettere a punto un'accurata struttura di formazione dei quadri dirigenti femminili, credo la prima e unica nel suo genere in Italia. È in particolare al gruppo ristretto delle dirigenti che faremo riferimento in queste pagine.

Fin dal 1909 era stata ufficialmente creata una Unione Donne di Azione Cattolica, attiva nelle iniziative assistenziali durante la guerra e nella diffusione del catechismo nelle scuole. All'inizio del 1918 la nuova presidente marchesa Patrizi invitò Armida Barelli a fondare un ramo giovanile dell'associazione a Milano; successivamente il papa Benedetto XV le chiese di estendere l'organizzazione al resto del paese.

Spinta dalla gerarchia e confortata dall'appoggio del gruppo di Gemelli, Armida viaggia per l'Italia e contatta tramite le autorità diocesane le giovani donne che nelle diverse città e capoluoghi dovranno a loro volta costituire e strutturare i circoli della Gioventù Femminile. Fin dall'inizio della sua campagna di fondazione si rende conto che è necessario superare una nutrita serie di problemi di ordine psicologico.

La maggior parte delle donne che avvicina sono simili a lei: di estrazione sociale elevata, nubili che vivono in famiglia; alcune hanno oltrepassato la trentina, sono spesso diplomate o laureate e lavorano; praticanti devote, hanno profondo e radicato attaccamento alle autorità ecclesiastiche ma mostrano una malcelata inquietudine per quello che sembra essere quasi un indefinito stato di religiosità laica e sono spesso incerte sull'opportunità di entrare in convento, non trovando nella tradizionale attività assistenziale cattolica una soddisfacente risposta alle proprie ansie di realizzazione individuale tramite l'impegno religioso; seguono turbate ma impotenti la nascita e lo sviluppo di associazioni di donne laiche e socialiste e oppongono alla modernizzazione del comportamento femminile un moralismo sofferto quanto sterilmente bigotto. (Sticco, 1967)

Molte di esse aderiscono all'appello di Armida, rassicurate

dalla costante presenza, nei raduni di fondazione dei circoli, del vescovo o del parroco. Non è facile tuttavia, per la maggioranza, rispondere all'invito di attivizzarsi per l'espansione dell'organizzazione, parlare in pubblico, articolare gli obiettivi di mobilitazione con iniziative pratiche, modificare i ritmi di vita quotidiana e spesso entrare in conflitto con le proprie famiglie a causa dei nuovi impegni assunti. La fede non bastava, anche se soda.

Dopo il primo giro di propaganda nazionale fatto nel 1919 si cominciò a selezionare il gruppo delle dirigenti, scelte con cura da Armida e dai suoi consiglieri in base a criteri in cui oltre alla disponibilità di tempo libero e all'estrazione sociale medio-alta erano tenute in gran conto le particolarità della propria vocazione.

Il gruppo iniziale più ristretto che costituì, diresse e improntò con maggior forza la Gioventù Femminile nel primo ventennio era formato da donne che, oltre ad aver scelto di lavorare attivamente per l'organizzazione, appartenevano a un Terz'Ordine francescano che imponeva compiti di natura particolare: « consacrazione a Dio con i voti di castità, povertà, obbedienza; osservanza della Regola del Terz'Ordine francescano; obbligo di apostolato nell'Azione Cattolica, propaganda della cultura cattolica, in particolare della nascente Università ». (Sticco, 1967)

La regola era ritenuta talmente inusuale da provocare continue modificazioni nel corso degli anni: invisa a molti ecclesiastici per l'ambigua promiscuità laico-religiosa che proponeva alle terziarie, fu causa di costante preoccupazione per la Barelli, perché i pontefici, in particolare Pio XII, ne ritardavano una definitiva approvazione con la continua revisione dei vari punti.

L'appartenenza a questo sodalizio significava per alcune la possibilità di soddisfare in qualche modo la propensione all'interiorità del chiostro; per altre fu anche la garanzia del potere dentro l'organizzazione, poiché la Barelli tendeva ad accentrare tutto il controllo nelle sue mani (e questo fu causa di duri scontri con le dirigenti del ramo Donne negli anni Trenta) – spartendolo in particolare con le sorelle terziarie che con lei dividevano la duplice affiliazione nell'Azione Cattolica e nel Terz'Ordine.

Tuttavia la tensione che molte di esse vissero, divise tra l'intensità del lavoro nelle strutture della Gioventù Femminile e la scelta monacale era lacerante.

Marta Moretti, attiva dirigente responsabile per il Mezzogiorno, malata e sofferente nel 1930 entrò in un convento benedettino e scrisse ad Armida una lettera di congedo in cui annotava: « Per la salute non temo. Sono convinta che tutto il mio malessere fisico veniva dallo sdoppiamento che mi consumava dentro ». (Barelli, 1949)

Nonostante il papa avesse esplicitamente vietato che la Gioventù Femminile fosse solo un momento di passaggio prima dell'ordinazione, molte (tra il 1923 e il 1925 se ne contarono 5.620) seguivano la via del convento, e Armida, ricordandone alcune nella sua storia dell'organizzazione, commenta che « spesso proprio le Dirigenti più attive sceglievano la clausura ». (Terzo Congresso, 1925; Barelli, 1949)

Tra i problemi principali che si ponevano alla fondatrice e ai suoi amici gemelliani, il più urgente era quello di poter contare su quadri dirigenti preparati, con una sicura base dottrinale e dedizione assoluta all'autorità papale, che si adoperassero non solo per l'espansione dell'Azione Cattolica ma anche per l'impresa dell'Università Cattolica – di cui la Gioventù Femminile fu supporto valido nell'organizzare il reperimento di fondi tramite la mobilitazione per le questue nazionali effettuate ogni anno in occasione della Giornata Universitaria. (Sticco, 1974)

Alle militanti veniva richiesta infatti anche l'adesione al più complessivo progetto di Gemelli per un poderoso inserimento dei cattolici nei vari livelli dell'istruzione inferiore e superiore.

Accanto alla formazione vi era inoltre la necessità di rispondere in modo soddisfacente al conflitto di vocazione vissuto dalle terziarie del gruppo barelliano.

L'opera di cristianizzazione del paese richiedeva un agire all'esterno spesso vissuto come una violenza su se stesse, e a questo scopo le future dirigenti furono invitate a tradurre l'interno conflitto religioso in una singolare mimesi, ad acquisire i caratteri di una « invisibile visibilità ».

« Anime consacrate a Gesù con i voti religiosi dovranno restare in mezzo al mondo come secolari in apparenza, per poter penetrare senza difficoltà dove la divisa religiosa è bandita, o suscita diffidenza e antipatia; dovranno perciò essere nel mondo senza però essere nel mondo ». (Sticco, 1967)

Questa caratteristica che certamente rispondeva agli aneliti delle più devote risolveva in parte, ad altri livelli, anche i conflitti del tutto terreni di quelle che vivevano con passivo tormento le difficoltà di inserimento e di identità nei luoghi di lavoro e di socializzazione femminile nel primo dopoguerra, nonché la complessa operazione di adeguamento ai nuovi modelli emancipatori emersi nei decenni precedenti.

Propaganda, sublimazione, purezza

Vediamo brevemente in che modo i corsi di formazione furono un valido strumento non solo per alleviare le ansie esistenziali di queste donne ma per garantire al contempo una solida struttura di dirigenza disciplinata ed efficace.

Vale la pena intanto di rilevare che nonostante il potere decisionale rimanesse fortemente accentrato in poche mani per oltre vent'anni, la partecipazione attiva ai corsi riguardò diverse migliaia di donne; non fu quindi un esperimento riservato solo a un'élite ristretta, ma un vero e proprio modello di scuola-quadri funzionale ai problemi di un'organizzazione di massa.

Studiati nei particolari da Gemelli che vi profuse tutta la sua esperienza di psicologo, i corsi furono tenuti per tutti gli anni Venti oltreché da Gemelli stesso da altri collaboratori della futura Università Cattolica del Sacro Cuore, ufficialmente inaugurata alla fine del 1921. (Problema femminile, 1974)

Francesco Olgiati diede inizio ai corsi nei primi mesi del 1918, poco dopo la nascita a Milano della Gioventù Femminile, con tre mesi di lezioni serali per formare propagandiste, cui parteciparono 80 iscritte, tra cui Armida stessa.

In questa fase iniziale si insegnavano soprattutto tecniche per il contraddittorio in pubblico e si distribuivano schemi di conferenze che sarebbero serviti nei raduni di fondazione dei nuovi circoli nella diocesi. « Non era l'istruzione catechistica vecchio metodo della parrocchia e del collegio; erano le verità del cristianesimo messe a riscontro delle teorie avverse, con ampia inquadratura storica; erano non tanto precetti quanto idee, e con le idee argomenti validi da opporre alle critiche demolitrici degli anticattolici ». (Sticco, 1967)

Gli argomenti di maggiore importanza nel dibattito politico nazionale — il socialismo, il femminismo, i sindacati, la crisi economica, gli scioperi, l'organizzazione del sistema scolastico, la questione romana, ecc. — venivano ridotti nei loro termini essenziali, se ne ricavano le contraddizioni rispetto alle posizioni ufficiali della Chiesa e finivano riassunti in alcune domande-chiave su cui le iscritte si addestravano a formulare risposte efficaci. (Olgiati, 1934)

Dopo la fondazione di circoli in altre diocesi, si tenne una prima settimana riservata alle delegate regionali (2 per regione) nell'autunno del 1919. A mano a mano che si nominavano le responsabili regionali e diocesane, e le propagandiste, quelle cui spettava di sovrintendere a problemi specifici di categoria (studentesse, operaie, impiegate, insegnanti), venivano organizzati corsi preparatori diversi a seconda dei compiti che ciascun gruppo avrebbe dovuto assolvere. C'erano inoltre incontri interregionali, interdiocesani; su temi specifici quali il lavoro della donna, la scuola, la moda, il ballo, assieme a quelli riguardanti la formazione religiosa delle socie; si strutturavano scuole di propaganda dedicate alle tecniche del proselitismo, seminari di studio, ecc. A questi incontri, intensi e accurati per i gruppi ristretti, di informazione più generale per vaste assemblee di socie, si alternavano le giornate spese negli Esercizi spirituali, particolari ricorrenze della liturgia e ritiri mensili e annuali.

L'attenzione maggiore era comunque riservata alla fascia alta della dirigenza. Tra il 1920 e il 1921 furono tenute per le dirigenti 18 settimane regionali d'organizzazione e 140 settimane diocesane. Nel 1923 esistevano ben 118 scuole di propaganda, e le propagandiste effettuarono solo quell'anno oltre 6.000 visite di propaganda. Dal 1923 al 1925 si tennero 163 corsi di Esercizi spirituali solo per dirigenti, 402 Giornate diocesane, 68 Settimane sociali, 841 ritiri e 115 corsi di Esercizi per socie. (Terzo Congresso, 1925)

Le Presidenti diocesane — circa 280 nel 1925, rappresentanti la quasi totalità delle diocesi italiane — erano la fascia più importante e quella che eleggeva l'organo direttivo, il Consiglio Superiore, formato da otto-dieci donne. Esso veniva coadiuvato da un Consiglio Generale, che comprendeva oltre alle presidenti diocesane, le delegate regionali. Dai singoli consigli diocesani dipendeva la costituzione delle scuole di propaganda locale e dei circoli parrocchiali, anche questi retti da un proprio consiglio di presidenza; nei 215 Centri diocesani che compilarono nel 1925 un lungo questionario che servì a preparare una statistica completa dell'organizzazione, funzionavano 5.608 circoli, ciascuno con una propria presidente, vice-presidente e cassiera, e

di questi il 91% teneva regolarmente le riunioni di presidenza. (Statuto, 1923; Terzo Congresso, 1925)

Le dirigenti con più tempo libero e maggiore zelo videro in pochi anni rivoluzionata la propria esistenza: convegni e raduni continui, viaggi e pellegrinaggi in altre città e paesi, corsi da seguire, nuove responsabilità dipendenti dalla carica. Tutti gli impegni si svolgevano all'interno di strutture autoritarie ma protettive a un tempo, per la costante presenza di assistenti ecclesiastici e parroci, vissute come attività nuove e liberatorie ma rassicuranti e controllate; l'emotività e il sentimentalismo erano severamente condannati, l'indisciplina inammissibile. (Olgati, 1919 e 1934)

I corsi poggiavano su uno schema che voleva essere l'applicazione pratica delle teorie psicologiche sull'educazione del carattere e della volontà, da anni sviluppate in Francia da medici come Eymieu, Gillet, Sollier e dal loro progenitore Descuret, autore fin dal 1852 di una *Medicina delle passioni*, più volte ristampata. (Sollier, 1905; Gemelli, 1908)

Uno degli scopi prefissi era l'attuazione della cosiddetta « educazione alla purezza » di cui le socie della Gioventù Femminile avrebbero dovuto rappresentare l'immagine vivente; essa consisteva per Gemelli in una esemplificazione del concetto di sublimazione.

« Dunque noi, scriveva frate Agostino nel 1920, se vogliamo raffrenare l'istinto sessuale, dobbiamo cercare come sostituire delle tendenze artificialmente acquisite a quelle istintive della vita sessuale. Questo processo è stato chiamato dagli psicologi *sublimazione* dell'istinto sessuale, e consiste nell'adoperare la energia del quale esso dispone facendola convergere a un altro scopo ». E questa « convergenza » fu attuata tramite i corsi in tre fasi che venivano così caratterizzate: a) la sorveglianza dello sviluppo degli istinti; b) la sublimazione degli istinti; c) l'educazione della volontà. (Gemelli, 1920)

Dunque non semplicemente tecniche di propaganda nei corsi di Gemelli, ma psicoterapia di gruppo, scuola di repressione degli istinti sì, ma soprattutto dell'emotività individuale, e della forza di questa emotività. « Dimenticate il vostro io – sosteneva il primo foglio della Gioventù Femminile milanese, nel 1918 – parlate il meno possibile personalmente... »

Ma tutto ciò non basta a spiegare il tipo di attivismo profuso da queste donne in oltre trent'anni, e il fatto che le contraddizioni da esse sentite non riguardavano solo i pur difficili passaggi che le portavano dal circolo parrocchiale ai raduni nazionali, all'organizzazione di servizi sociali negli anni Trenta, alla campagna elettorale del 1948, ad assumere alte cariche politiche dagli anni Cinquanta in poi. Ed è, credo, ripensando alla loro accezione della vita religiosa che possiamo forse comprendere meglio il senso complessivo della loro esperienza.

Tempo e religione

Armida Barelli aveva molto chiaro in testa, poiché non fece che sperimentarlo continuamente nel corso della sua vita, che per un rinnovamento della militanza femminile cattolica era ne-

cessario coinvolgere se stesse totalmente, non lasciare spiragli all'autoanalisi esistenziale o al compiacimento sentimentale, e trovare un equilibrio interno nella costante trasfigurazione della realtà, nella lettura rovesciata del mondo.

Una prima costatazione, direi soprattutto una considerazione di senso comune, che sembra però aver scarsamente attirato gli storici, è il fatto che queste donne dedicavano una gran parte del proprio tempo alla pratica religiosa (preghiere, messe, vespri, comunione, confessione, ore di meditazione individuale e collettiva, ritiri mensili e annuali, raduni e conferenze di argomento religioso, letture pie, ecc.).

La loro realtà quotidiana era permeata di simboli, di gesti o di specifiche attività che avevano come oggetto quello di manifestare e praticare la propria fede.

Per le dirigenti più attive le scadenze e i compiti legati alla diffusione e alle iniziative promozionali dell'organizzazione, non erano vissuti come qualcosa di sostanzialmente diverso e separato dai momenti che erano invece dedicati a manifestazioni più specificamente religiose. E nella scansione temporale delle loro vite, i due piani si intrecciavano continuamente fino a confondersi l'uno nell'altro. (Williams, 1975)

Una duplice operazione avveniva nella loro percezione dell'esistenza: la sfera cosiddetta religiosa si allargava fino a comprendere gesti e attività tradizionalmente considerati estranei alla religione. Per esse, organizzare volantini e dibattiti pubblici contro il progetto di legge per introdurre il divorzio era considerato alla stessa stregua che diffondere immaginette del Sacro Cuore. Parallelamente alla sfera cosiddetta religiosa – luoghi e situazioni non destinati alla pratica di fede (scuole, fabbriche, ospedali, raduni di lavoratori, ma anche treni, autobus, piazze) subivano una mutazione inversa. La presenza del crocifisso e del Sacro Cuore nell'aula scolastica, nelle cucine o nel laboratorio a domicilio era simbolicamente avvertita come avente la capacità di mutare i banchi di scuola in panche da chiesa, di trasformare abitazioni private nella casa di Dio.

Maria Sticco, docente all'Università Cattolica, fondatrice e direttrice del mensile della Gioventù Femminile «Fiamma Viva», l'unica che ha potuto consultare l'archivio e i carteggi privati di Armida Barelli per stenderne l'apologetica biografia, riporta il minuzioso orario di una normale giornata feriale di Armida nel 1942 (Sticco, 1967), il periodo in cui la sua attività è certamente minore rispetto agli anni Venti, ma che è indicativo di come era scadenzata la sua vita:

- 7:45 Sveglia
- 8:15 - 9:15 S. Messa e meditazione
- 9:15 - 9:30 Colazione
- 9:30 - 12 Lavoro, posta e disbrigo pratiche
- 12:15 - 12:45 Adorazione
- 12:45 - 13:30 Pranzo
- 13:30 - 14:30 Lettura spirituale e riposo
- 14:30 - 17 Lavoro, adunanze, ricevimenti, visita uffici
- 17 - 17:30 Rosario e Benedizione

- 17:30 - 18:30 Lavoro con una dattilografa nel periodo invernale,
o visite nell'altro periodo
18:30 - 19:15 Lavoro con una segretaria
19:15 - 19:30 Rosario
19:30 - 20 Preghiere
20 - 21:30 Cena e riposo
21:30 - 23 Lavoro (due giorni la settimana no)
23 - 24 Preghiere e a letto

Questo tipo di giornata non era una caratteristica esclusiva della Sorella Maggiore, come Armida veniva spesso chiamata, la quale semmai era ossessionata dal bisogno di registrare su fogli scritti l'impiego di ogni singolo minuto; la maggior parte delle dirigenti che lavoravano a tempo pieno, e con alcune varianti anche quelle che si dedicavano solo in parte alla organizzazione, seguivano un ritmo molto simile; nel caso delle giornate vissute in altre città, in occasione di raduni e convegni, i cambiamenti provocati da altre attività non modificavano il costante alternarsi di momenti « religiosi » e momenti « non-religiosi ».

« Non una giornata sociale, ricorda Armida, cominciata senza la S. Messa e la meditazione, e chiusa senza pensiero religioso e la benedizione; non un corso non preceduto da S. Esercizi o almeno da una giornata di ritiro; non una adunanza senza la preghiera e il pensiero spirituale; non una propaganda se non coscienziosamente preparata, preceduta, seguita dalle preghiere ». (Barelli, 1949)

Questo modo di utilizzare e vivere il tempo non è tipico solo delle donne dell'Azione Cattolica. Esso riguarda in qualche maniera gran parte delle esperienze passate e presenti definite come strettamente « religiose ».

Ciò che invece è importante rilevare come peculiarità di queste donne, è il fatto che esse, nell'anelito di modellare l'intero assetto sociale femminile a propria immagine e somiglianza, non faranno che modificare progressivamente, sovrapponendoli, i confini e gli ambiti dell'esperienza religiosa, di quella lavorativa e infine di quella politica. (Barelli, 1949)

La devozione al Sacro Cuore di Gesù

Le pagine che seguono sono un tentativo di delineare alcuni aspetti della devozione al Sacro Cuore, il nucleo centrale della religiosità di queste donne per tutti gli anni Venti.

La complessa vicenda di questo culto negli ultimi due secoli è stata necessariamente ridotta nei suoi termini essenziali; mi è sembrato importante comunque dar conto, seppur per sommi capi, della molteplicità di piani diversi che sono presenti nella devozione nel momento in cui essa viene fatta propria dalla Gioventù Femminile.

Nei corsi di formazione per le dirigenti si cercava di correggere quella che era ritenuta essere una tradizionale tendenza femminile al sentimentalismo, alle fantasticherie sull'amore, alla vanità, e di rafforzare le forme di autocontrollo in funzione di una progressiva identificazione con gli obiettivi dell'organizzazione.

Il problema che le dirigenti dovettero affrontare fin dagli inizi era quello di spostare la soglia di confine per le donne tra la centralità del loro ruolo domestico interno alla casa e alla famiglia, e la loro presenza nei luoghi di lavoro, nei partiti politici, nei sindacati, nelle associazioni culturali, in organismi femminili autonomi.

Le donne cattoliche dovevano ormai essere presenti in tutti questi luoghi, modificare cioè il baricentro della propria identità sociale mantenendo fermo il postulato basilare dell'identità femminile – la maternità, intesa nel senso più lato possibile.

Il ruolo privato familiare della donna doveva estendersi alla più ampia sfera dell'intera società senza tuttavia apportare fratture alla identità tradizionale di madre, contrapporsi ai modelli di emancipazione proposti dal femminismo laico evitando lacerazioni interiori e senza riflettere sulla società la contraddizione sessuale.

I nuovi compiti delle donne cattoliche erano caratterizzati secondo una dinamica di movimento costante per una trasformazione della società ai fini del mantenimento dell'ordine esistente. Ciò significava che occorreva entrare attivamente nel mondo per impedire che le trasformazioni del progresso industriale e i perniciosi effetti di questo sul comportamento femminile minassero definitivamente le basi dell'assetto sociale: immobilizzare in un certo senso la realtà dopo averla conquistata.

Era necessario operare su di sé per controllare le proprie tendenze al ripiegamento ed essere invece presenti e attive nel mondo, dialetticamente muovendosi tra un polo e l'altro dell'esistente, tra il suo esterno manifestarsi materiale e disordinato, e l'interna trasfigurazione in composto universo pacificante.

L'intera analisi teorica e storica sviluppata nei corsi e negli scritti ad uso delle militanti stabiliva continui passaggi dal « fuori » (lo spazio urbano, il lavoro extra-domestico, l'aspetto fisico, il pubblico) al « dentro » (il focolare di casa, la coscienza religiosa, il lavoro domestico, il privato).

Questo ritmico procedere era anche il nucleo essenziale della devozione al Sacro Cuore, che costituiva per le donne della Gioventù Femminile il centro della propria pratica religiosa, cui erano dedicate gran parte delle preghiere e degli esercizi spirituali.

Come vedremo meglio in seguito analizzando i testi delle preghiere e riti connessi, il cuore di Gesù è per i devoti un rifugio, un luogo dove si riceve protezione; essi devono entrare nel cuore aperto di Gesù, immergersi interamente in esso e alimentarsene per poi riversarsi all'esterno. La liturgia descrive i momenti di progressivo avvicinamento al cuore come un processo di inabissamento, di viaggio verso una profondità da dove si riemerge rinnovati e arricchiti, e in cui gli elementi caratterizzanti sono dati dal movimento continuo di entrata, di sosta e di riaffioramento alla superficie.

L'esistenza stessa all'esterno è garantita solo da questo precedente viaggio all'interno del Sacro Cuore, che funziona come una corazza protettiva per l'impatto col « fuori ». Allo stesso tempo questa esperienza interiore deve essere percepita visi-

bilmente; di qui l'insistenza sul comportamento e sulla ostentazione del simbolo.

Anche se la teologia ha riscontrato tracce della devozione al Sacro Cuore nell'Alto e Basso Medioevo, l'affermazione del culto risale alla seconda metà del secolo XVII nel clima della lotta che la Chiesa cattolica ingaggiò contro i giansenisti, e viene fatta coincidere con una serie di apparizioni di Gesù a Margherita Maria Alacoque, monaca dell'ordine della Visitazione. Dopo numerose perplessità e rifiuti di riconoscerne la legittima validità, nel 1756 fu approvata come festa liturgica e nel 1856 la festa venne estesa da Pio IX alla chiesa universale. Pochi anni dopo, nel 1864, Margherita Maria veniva beatificata.

La devozione, sostenuta dalla Compagnia di Gesù, di cui faceva parte il confessore di Margherita Maria, cominciò a espandersi in maniera visibile verso la seconda metà dell'800, e alla fine del secolo scorso in Francia e in Italia poteva contare su centinaia di migliaia di adepti. Con l'enciclica « *Annum Sacrum* » del 1899 Leone XII consacrava solennemente tutto il genere umano al Sacro Cuore. (Bremond, 1929; Hamon, 1923)

All'inizio del nostro secolo cominciarono a diffondersi altre due pratiche connesse, la consacrazione delle famiglie e la cosiddetta Intronizzazione del Sacro Cuore nelle case, cioè la collocazione – con una cerimonia in presenza di un sacerdote – di una immagine del Sacro Cuore nel luogo centrale della casa, come su un trono. Quest'ultima pratica fu diffusa da un prete anglo-peruviano, Mathéo Crawley-Boevey, che sosteneva di essere guarito da una malattia mortale dopo essersi recato al santuario di Margherita Maria nella Francia meridionale, a Paray-le-Monial. Padre Crawley fu tra i più amati dalla Gioventù Femminile, e tenne per alcuni periodi corsi per dirigenti relativi al culto.

Nel corso dei primi decenni di questo secolo, la devozione aveva avuto un impressionante seguito in Francia, in Italia e anche nei continenti extra-europei. L'antropologo Raymond Firth sostiene che negli Stati Uniti in quel periodo oltre due milioni di famiglie furono consacrate. (Firth, 1977; Wilson, 1980)

A livello teologico, agli inizi del '900 la devozione cominciò a suscitare un'arroventata discussione intorno all'interpretazione del simbolo: se esso dovesse intendersi in senso materiale – il cuore fisico di Gesù che sanguina –, o in senso metaforico – il cuore come simbolo dell'amore di Gesù per gli uomini. Una successiva enciclica, « *Miserentissimus Redemptor* » di Pio XI del 1928, che esaltava il culto come il più perfetto del cattolicesimo, metteva l'accento su un'altra pratica, quella della riparazione. Il cuore di Gesù aveva sofferto per gli uomini fino a spaccarsi di dolore per la loro malvagità – come testimonia la ferita aperta da cui esce il sangue – e occorreva riparare all'empietà umana con apposite pratiche contrittive. (Teologia, 1956)

Infine l'enciclica di Pio XII « *Haurietis aquae* » del 1953 faceva il punto finale delle controversie teologiche riconfermando la fondamentale centralità di questo culto nella chiesa cattolica contemporanea, e ribadiva la duplice interpretazione del sim-

bolo, da intendersi a un tempo come cuore fisico e come cuore metaforico.

Il Concilio Vaticano II non ne fece alcuna menzione, testimoniando il progressivo declino della devozione che da molti cattolici negli anni Sessanta era considerata un culto femminile e sentimentale. (Le Coeur, 1950; Colombo, 1974)

Quest'ultimo aspetto è di grande importanza nel delineare le diverse trasformazioni del culto e la sua identificazione con il sesso femminile.

Fino alla metà dell'800 non esiste nessun esplicito orientamento della gerarchia in questo senso; al contrario, la prima e principale confraternita romana con questo nome, detta anche dei Sacconi di San Teodoro, nata nel 1729, è maschile e tale rimarrà a lungo. Inoltre è interessante rilevare che la diffusione del culto nel corso del secolo XIX avviene in concomitanza con il grande rilievo che acquistano altre devozioni del corpo e del sangue legate a due ordini missionari che avranno larga influenza nell'800 e anche in seguito – quello del Preziosissimo Sangue iniziato da S. Gaspare del Bufalo e quello dei Passionisti devoti del crocifisso e in particolare dei segni della passione di Cristo.

Il dilagare della presenza del sangue e del cuore nella cultura ottocentesca – ampiamente rilevata per il caso francese – (Barthes, 1954; Bohwman, 1981) coincide nella pratica religiosa con la progressiva femminilizzazione delle devozioni emergenti, di cui quella al Sacro Cuore è il caso più clamoroso.

Cuore e cervello

L'identificazione del sesso femminile con il cuore non è solo presente nel discorso religioso, ma è tipica dell'ideologia ottocentesca sull'essenza della donna, nei suoi risvolti sia letterari che scientifici. Si tratta inoltre di un'acquisizione comune ai due sessi, profondamente sentita nelle elaborazioni femministe italiane del secondo Ottocento.

Nella pubblicistica sulle donne e scritta da donne di quel periodo è un luogo comune diffusissimo l'equazione tra cuore e donna; la donna è soprattutto interiorità, sentimenti, affettività. La metafora del cuore, che ha una storia millenaria come sinonimo a un tempo di centralità e di espressione di affetto e di amore, dilaga nella letteratura sentimentale, nota infatti come « letteratura del cuore » e nella trattatistica sulla questione femminile.

Le associazioni per l'emancipazione della donna si ribellano a intendere il cuore come passiva espressione di sentimentalità, come debolezza di carattere, e insistono invece sulla necessità di una educazione del cuore, sul compito di irrobustire la volontà, di sviluppare le capacità razionali; invitano le donne a far tacere i palpiti del cuore perché parli invece il cervello, e l'opposizione cuore-cervello diventa un'immagine corrente per designare gli attributi dei due sessi, simile a quella tra corpo e anima che aveva caratterizzato la cultura medievale e rinascimentale. (Osmond, 1973)

Nelle tre generazioni di donne che costituirono il terreno di cultura del femminismo italiano dell'inizio del secolo, l'obiettivo

dell'emancipazione attraverso l'istruzione è inteso come sviluppo del cervello per educare il cuore. « L'ignoranza della mente genera la corruzione del cuore, ed allora tutto quanto vi ha di nobile e grande, tace e vien meno ». (Di Cori, 1981)

L'intensità dell'identificazione con il cuore vissuto dalle donne cattoliche – e qui varrebbe la pena di soffermarsi a lungo sul fatto che si tratta di un cuore maschile – provocò controverse a proposito di chi dovesse avere la responsabilità di diffondere la devozione.

Nel 1916 esplose apertamente un conflitto di competenza tra il gesuita Augusto Maria Anzuini – Direttore Nazionale dell'Opera di Consacrazione delle Famiglie al Sacro Cuore, organo dell'Apostolato della Preghiera, dipendente dalla Compagnia di Gesù – e le socie dell'Unione Donne, il ramo femminile adulto dell'Azione Cattolica, molto attive nell'Opera. Il vertice dell'Unione Donne e in seguito anche quello della Gioventù Femminile pretendeva di essere legittimo destinatario dell'impresa di propagare il culto, ma dopo due anni di contrasti con i gesuiti vi fu la resa alle disposizioni emanate dall'autorità papale che restituivano ad Anzuini il pieno controllo dell'iniziativa. (Dionisi, 1959)

Questa insistenza sull'importanza del cuore come perno dell'identità femminile e come elemento di differenziazione dal sesso maschile è anche contemporanea allo sviluppo degli studi neurofisiologici sulla origine e sede delle emozioni, che vide tra i protagonisti William James, Wundt e alcuni noti neurologi francesi, e che chiaramente poneva come questione centrale il rapporto degli impulsi del cervello sul cuore. (Feinstein, 1970; Starobinski, 1980 e 1981)

La teologia del Sacro Cuore, attraverso gli studi di Gemelli in proposito, utilizzò molti elementi della discussione neurofisiologica per interpretare i due significati del cuore – quello fisico, corporeo, e quello simbolico – come coincidenti nella realtà e nella devozione. La persona umana è fatta di un cuore fisico, che pompa il sangue, ma è anche fatta di emozioni e sentimenti. Questi ultimi, pur avendo origine nel cervello, sono sempre percepiti attraverso il cuore, che palpitando registra le variazioni degli stati emotivi.

Anche nell'interpretazione del simbolo religioso occorre tener presenti questi due piani. Il cuore di Gesù è quello fisico, raffigurato infatti spesso con impressionante realismo anatomico, ed ha una ferita da cui esce sangue vero, il sangue di chi si è sacrificato per il genere umano. Ma esso è anche la rappresentazione simbolica dell'amore di Gesù per gli uomini.

I teologi erano comunque soprattutto preoccupati dei risvolti che la femminilizzazione del culto comportava; e Gemelli non perdeva occasione per condannare gli atteggiamenti sentimentali che tante donne vi profondevano, per la loro « esuberanza di affettività ». Esse, lamentava, concepivano la devozione sotto « la forma di un cuore sensibile. Quel Cuore rosso di sangue richiama alla mente le passioni, i dolori, e il cristiano ignorante si commuove ai dolori *fisici* della passione di Gesù e dimentica gli altri dolori, quelli dell'Uomo-Dio, e quindi non sa elevare la devozione alla sua funzione ». (Gemelli, 1920)

C'è ancora un altro aspetto che occorre tener presente nel complesso articolarsi di elementi simbolici, teologici e culturali che concorrono a illustrare la profonda adesione femminile alla devozione, ed è il suo esprimere al più alto livello l'essenza della *centralità*. (Guénon, 1975; Eliade, 1973)

Il favore popolare riscosso dal Sacro Cuore venne continuamente esaltato dalla gerarchia vaticana, che nei decenni a cavallo dei due secoli con encicliche e numerosi interventi di interpretazione teologica ne illustrò incessantemente il carattere di grandiosa centralità; e in questo senso la devozione deve essere anche interpretata come contrapposizione della Chiesa cattolica alla cultura della crisi di fine '800.

Esplicitamente la Chiesa oppose la concentrazione di tutti gli obiettivi e l'attenzione dei singoli su un punto unico in risposta a una società che offriva continui esempi di frammentazione – evidenti nella modificazione rapidissima del paesaggio urbano e rurale, nella rivoluzione dei concetti di spazio e tempo, nella riflessione filosofica sull'individuo come entità scissa e che si percepisce ormai in uno stadio di disgregazione. Per opporsi al progresso moderno che è soprattutto scissione delle identità individuali e disordine sociale, l'intera società doveva incanalarsi verso una sola meta: andare verso il cuore. Il cuore è il centro dell'uomo così come il Sacro Cuore di Gesù è il centro del mondo. (Bainvel, 1919; Oportet, 1928)

Questa progressiva tendenza a concentrare su un punto focale l'attenzione dei devoti è molto evidente anche a livello dell'analisi iconografica. Un esame delle immagini del Sacro Cuore diffuse in Italia e in Francia evidenzia che mentre nel '700-'800 il cuore è collocato a sinistra del corpo di Gesù, oppure al centro in basso della figura, nel periodo da noi considerato il cuore è quasi sempre al centro del corpo di Gesù, che lo indica con una o con tutte e due le mani, o lo porge; con sempre maggiore frequenza, inoltre, il cuore appare da solo; uscito definitivamente dal corpo, ne abbandona i confini umani e sessuali. (Grimouard, 1880; Kehoe, 1979)

Essere cuori e dirigersi verso un cuore che è perno del mondo reale e di quello soprannaturale, significava quindi attuare una specie di mutazione ontologica.

Vuotarsi e riempirsi

Le donne della Gioventù Femminile furono quasi subito note come « quelle del Sacro Cuore », il loro obiettivo principale era « il Regno Sociale del Sacro Cuore », e il Sacro Cuore il vero capo dell'organizzazione, come afferma il documento di fondazione: « Ti decretiamo Re dell'Associazione nostra come dei nostri singoli cuori ».

Nei corsi di formazione-quadri e nei manuali ad uso delle socie troviamo inoltre una progressiva insistenza nell'interpretare la realtà – se è lecito esprimersi così – come costruzione cardiologica. Il linguaggio è caratterizzato da un uso sovrabbondante della metafora: le persone sono soprattutto cuori; i mem-

bri dell'organizzazione sono tanti cuori diversi protesi verso un unico grande cuore; si cerca di analizzare il cuore di una situazione, di un problema, ecc. E il Sacro Cuore è il centro di tutti i cuori. (Olgati, 1919)

Parallelamente si articola l'operazione inversa di personalizzare il simbolo. Il Sacro Cuore è una realtà viva, che parla, cammina, è fisicamente sempre insieme alle militanti. Raccontando i primi mesi di intensa propaganda in tutto il paese, Armida Barelli ricorda come un suo nipotino le avesse chiesto: «Non andrai mica sola così lontano vero?» «No certo, ho invitato solennemente il Sacro Cuore. Come potrei senza di Lui istituire le nuove sezioni della Gioventù Femminile?» «Zia, hai preso anche per Lui il biglietto?» «Oh, Lui ha da un pezzo l'abbonamento: Comunione quotidiana». (Sticco, 1967)

L'appello di Armida alle donne cattoliche della fine del 1919 fu infatti interpretato così: «Quella voce non chiamava in nome proprio, né in nome del dovere, o della virtù, o della giustizia, o dell'umanità, o in nome di altri principii astratti; chiamava in nome di una Persona: il Sacro Cuore». (Sticco, 1967)

La sua materialità fisica viene confermata negli episodi narrati come «realmente accaduti», comuni a tanta agiografia miracolistica cattolica.

Padre Mathéo Crawley racconta cosa avvenne in una casa dove il Sacro Cuore è stato intronizzato nel salotto per volontà di una donna sposata a un uomo non religioso. Quando la cerimonia è finita l'uomo entra incuriosito nel salotto a guardare il quadro, ma non può «sostenere lo sguardo del Sacro Cuore». «Esce dal salotto, ma attirato da una forza misteriosa, vi ritorna... Quello sguardo lo perseguita, lo turba, lo esaspera. Chiama sua moglie: "Chi hai fatto entrare in casa mia? Qui c'è qualcuno: ti dico che c'è qualcuno"». (Crawley, 1926)

La personalizzazione del Sacro Cuore corrisponde al processo di annullamento di sé dei devoti dentro il Sacro Cuore, così come il perno della vita di ogni socia deve essere l'annullamento di sé nell'organizzazione. Armida racconta come, dopo aver ottenuto dal papa l'ordine ufficiale di fondazione, «scendendo dalle scale del Vaticano, ebbi la strana impressione di non appartenermi più». (Barelli, 1949)

Nel manuale di istruzioni delle giovani cattoliche è scritto: «La socia del circolo deve avere questo sentimento profondo e radicato; essa non rappresenta più solo se stessa, ma anche la sua associazione, la sua bandiera, la sua idea». (Olgati, 1919) Ma la donazione totale di sé nell'organizzazione e nel Sacro Cuore non è solo consegna ad altri dei propri pensieri, desideri azioni; essa comporta anche l'acquisizione di una nuova consapevolezza della propria disponibilità: la percezione di sé come contenitore vuoto che è riempito da altro, la esasperata insistenza sulle potenzialità dell'essere umano di contenere e racchiudere. (Maltz, 1978)

Tutti i momenti della vita quotidiana sono riempiti dai compiti dell'organizzazione e dall'osservanza dei doveri religiosi, ed è fondamentale che nessun attimo sia riservato a pensieri, fantasie o attività esterni a questi. Allo stesso tempo, le azioni e i

pensieri individuali devono essere guidati dalla perenne arrendevolezza ad accogliere altro. « Dovete essere dei serbatoi », raccomanda Mathéo Crawley, « vuotarvi di voi stessi è la condizione preliminare; ricolmarvi di Nostro Signore, per donarlo, è lo scopo ». « *L'oblio di sé* è il grande segreto, il punto essenziale ». (Crawley, 1926)

L'organizzazione e i singoli circoli sono i luoghi dove si perdono progressivamente i caratteri della personalità esteriore e si subisce una radicale trasformazione, mediante una rigida disciplina di orari e presenze, il severo apprendimento dei testi cattolici sulla storia religiosa e politica e sulla dottrina sociale, l'obbligo di assolvere numerosi doveri religiosi, l'addestramento a parlare in pubblico, lo studio di tecniche con cui esercitare un efficace proselitismo.

Il tempo esterno delle socie – nettamente separato e diverso da quello della società civile – è scadenzato dagli impegni per organizzare l'attività dei circoli, per partecipare ai convegni di studio e settimane sociali, per fondare nuovi circoli, per i pellegrinaggi. A questo si aggiungono gli obblighi della liturgia: oltre la Comunione quotidiana e la messa domenicale, sono previste pratiche speciali per il Sacro Cuore ogni venerdì della settimana, il primo venerdì di ogni mese e il mese di giugno che è tutto consacrato al culto. Molte socie osservano inoltre l'adorazione perpetua al Sacro Cuore in una cappella dove si alternano per tutte le ore della giornata (di notte sono sostituite da uomini) affinché vi sia sempre qualcuno in adorazione; l'Ora Santa (ogni giovedì dalle 23 alle 24) e i Nove Uffici del Sacro Cuore, dove nove persone si distribuiscono nove diversi compiti di adorazione. (Venturi, 1890) Numerose socie diventano zelatrici, una particolare categoria di devote associate all'Apostolato della Preghiera di padre Anzuini. (Apostolato, 1923)

Oltrepassare i confini

La perdita di percezione dei confini, nell'universo mentale interno, nel corpo e nell'agire sociale, per stabilire nuove soglie di liminalità, è un'esperienza descritta nei testi liturgici e teologici come un perenne movimento dentro-fuori e come un processo costante di svuotamento e riempimento. (Bachelard, 1975)

Nella storia e interpretazione della devozione il fattore più rilevante è l'apertura del corpo di Gesù; il suo petto si apre per mostrare e offrire il cuore, il quale a sua volta ha un'altra apertura, la ferita. La devozione prescrive di entrare nel corpo e nel cuore, che sono come una porta, una soglia, per riprendere Mircea Eliade, che « delimita concretamente sia il "di fuori" e il "di dentro", sia la possibilità di passare da una zona all'altra » (Eliade, 1973): « Come si passa la porta di un tempio per entrar in esso e come si oltrepassa la navata per entrar nel presbiterio e lo stesso presbiterio per salire all'altare, così, sotto pena di restar per via, bisogna, in tutti i nostri rapporti con Dio, passare attraverso la SS. Umanità di Gesù, attraverso il suo Cuore. La sua Carne immacolata è come la soglia, non è che una porta aperta sulla Divinità ». (Uccello, 1930)

«...è la porta dell'Arca, dove entrano coloro che non debbono perire nel diluvio». (Mattalia, 1927)

Uno degli attributi del Sacro Cuore nelle litanie è quello di essere «abitazione di Dio e porta del cielo». Il cuore di Gesù è infatti anche casa, la casa di Dio, dove occorre risiedere e permanentemente entrare e uscire: «Il Cuore suo umano e divino è nostro asilo, asilo di giorno e di notte, asilo che mai si chiude, in cui l'anima purificata e resa libera della libertà dei figli di Dio, entra per uscirne e da cui esce per rientrarvi». (Uccello, 1930)

Le apparizioni di Gesù a Margherita Maria, la iniziatrice del culto, tra il 1673 e il 1675, che vengono raccontate spesso nella stampa diffusa alle socie, descrivono come il cuore di Gesù si è rivelato in una lenta progressione attraverso quattro successive apparizioni.

Comune a tutte e quattro è l'apertura del petto di Gesù e l'esibizione del cuore, in maniera ogni volta diversamente caratterizzata, con una gradualità che culmina nell'ultima, detta «la grande apparizione», in cui Gesù prescrive la necessità di un culto pubblico, e dove il protagonista è diventato ormai il cuore, fuori e dentro il corpo allo stesso tempo. (Bainvel, 1919)

Nel racconto delle apparizioni compaiono gli elementi principali che saranno utilizzati dalla teologia: il cuore come un rifugio protettivo, un'apertura dove entrare e rimanere, la prescrizione di soffrire perché il cuore di Gesù ha sofferto fino a sanguinare e consumarsi, la promessa di amore e di inebriante soddisfazione per chi si abbandonerà nel cuore, la necessità di riversare all'esterno quanto ricevuto.

Nel periodo tra i secoli XIX e XX, in cui la devozione ha una grandiosa espansione, si assiste a una ricchissima produzione di testi, periodici, manuali che descrivono e ampliano modalità e significati del culto.

Di questa produzione ho preso in esame soprattutto gli scritti più diffusi tra le giovani donne cattoliche e i testi obbligatori della liturgia, ripetuti in ogni funzione — litanie, giaculatorie, meditazioni e commenti su pratiche particolari. Si tratta di un materiale di grande interesse per la straordinaria suggestione evocativa delle immagini adoperate.

In tutti questi testi è possibile ricostruire quelle fasi in crescendo precedentemente rilevate. Nelle litanie, per esempio, i 32 attributi del Sacro Cuore seguono un ritmo progressivo che, nell'ordine, lo definisce come «tempio di Dio», «porta del Cielo», «fornace ardente di carità», «ricetto di giustizia e amore», «abisso di tutte le virtù», «centro di tutti i cuori», «pienezza della divinità», «spezzato per la nostra scelleratezza», «trafitto dalla lancia», «fonte di ogni consolazione», «vita e resurrezione». (Sauvé, 1922)

Ma più importanti per la nostra analisi sono soprattutto le prediche tenute durante i ritiri spirituali, in particolare quelle di Mathéo Crawley, insieme ai testi che spiegano il significato delle diverse fasi dell'adorazione.

La devozione descrive le 7 Stazioni del Sacro Cuore, una per ciascun giorno della settimana, a partire dalla domenica, in cui ogni giorno è prevista una modalità diversa per entrare e stare

nel cuore. Eccone alcuni esempi: la domenica « entrerete in questo Sacro Cuore come dentro una fornace d'amore per purificarvi d'ogni macchia e sozzura contratte nella settimana ». Il mercoledì è il giorno del viaggio (« entrerete in questo amabile Cuore come viaggiatore in un naviglio sicuro »); il giovedì l'incontro col cuore è descritto come un convegno tra amanti (« vi entrerete come un'amica invitata al festino d'amore del vostro unico e perfetto amico, che vuol regalarvi ed inebriarvi del vino delizioso del suo puro amore »); il venerdì è raffigurato il parto (« entrerete in questo sacro Cuore come un figlio d'amore, perché egli vi ha partorito sulla croce con tanti dolori, ch'Èi n'è tutto coperto di piaghe e di sangue... Egli non desidera nulla più che mettervi in possesso del suo regno, e farvi riposare sopra il suo seno, come un figliolo d'amore che s'abbandona interamente alle cure della sua adorabile Provvidenza, la quale ne piglia la cura e non gli lascia mancar nulla e non lo lascerà perire, perché Egli è onnipotente »); l'ultimo giorno, il sabato, è quello dell'abbandono e perdita di sé (« entrerete come una vittima che si presenta al suo sacrificatore per essere svenata ed immolata sull'altare del suo puro amore, il quale deve consumarla, come un olocausto con le sue fiamme divine, affinché non le rimanga più nulla di se stessa »). (Venturi, 1890)

Come appare evidente da questi testi, le pratiche della devozione rinviano a esperienze umane fondamentali; mimano il movimento della nascita fisica, della regressione prenatale, dell'atto sessuale e della gravidanza. (Anzien, 1974; Ledoux, 1980) La devozione è una pratica mentale, descritta però sempre nei movimenti del corpo fisico; è la mente che deve abbandonarsi ma sono corpi reali quelli che viaggiano nel Sacro Cuore e ne riemergono fisicamente ristorati.

L'atto di abbandonarsi è anche un atto di allontanamento dall'età adulta, un ritorno allo stato indifeso dell'infanzia che soggiace a una dispotica autorità paterna, come si ripete negli inni della messa.

Ad ogni antifona in cui il Sacro Cuore stabilisce i livelli progressivi del suo dominio, si risponde sempre, « Voglio vivere come un bambino, senza preoccupazioni, nel Cuore del mio buon Padre », e la preghiera che segue aggiunge: « O cuore santissimo, fa' ch'io non abbia più altra sollecitudine per me fuor quella d'abbandonarmi tutta in Te e nella tua amorosa provvidenza, lasciandomi condurre in ogni cosa con la semplicità di un bambino, non avendo altra mira, né altro desiderio, in tutto ciò che farò, che di accontentarti ». (Piccolo Breviario, 1935)

L'abbandono infantile è cessione della propria volontà, disponibilità a subire una sostituzione di personalità, a vivere come occupati da un altro. L'antifona della messa suona: « Sono venuto a te per sostituire la mia anima al posto della tua, il mio Cuore, il mio spirito, al posto del tuo, affinché tu non viva più che di me e per me ». E il devoto risponde: « Signor mio, metti, te ne scongiuro, così addentro, nel tuo Costato la mia volontà e rinchiudila così bene, ch'essa non ne esca mai più. E perché Tu possa stabilire la tua dimora nell'anima mia, dammi un'intelligenza senza curiosità, un giudizio senza volontà e un cuore

senza altri moti che quelli del tuo amore ». (Piccolo Breviario, 1935)

Il processo rigenerativo che avviene dentro il Sacro Cuore raggiunge il suo apice nella perdita della percezione di aver dei confini misurabili, nell'illimitato allargamento delle possibilità di contenere per poter essere contenuti. È un'operazione di annullamento sacrificale, in cui si è soprattutto strumenti di altri.

« ... abbandonarsi senza riserve e senza divisioni... in che misura? Senza misura ». « Dimenticatevi per non pensare che a Lui ». « Non vi sia nullo di vostro! (...) Egli vuol far tutto in voi: a Lui importa semplicemente la vostra docilità ». « Voglio che tu sia lo strumento del mio Cuore. Bisogna che tu divenga un vaso d'elezione e che la mia gloria rifulga sulla tua indegnità ». (Crawley, 1926)

Per le donne la necessità di essere uno strumento, un tramite, è rinforzata dall'identificazione con la Vergine Maria, mezzo per entrare nel cuore di Gesù.

Il cuore di Maria, oggetto anch'esso di una devozione particolare, compare spesso nella pratica di adorazione a entrambi i cuori, in una gerarchia che esplicita la concezione cattolica della donna. Maria è una mediatrice, è colei che intercede e favorisce ai devoti l'avvicinamento e l'ingresso nel cuore di Gesù; anch'essa è porta del cielo, « distinta, ma non separata dalla porta divina che abbiamo in Gesù » (Bainvel, 1919), e che « ci dà il coraggio per entrare e dimorare nella casa di Dio ». (Uccello, 1930)

Verginità

Cosa emergeva, all'esterno, di questo variegato universo di immagini, affollato di metafore sulla nascita, la morte e il sesso?

Apparentemente ben poco.

Negli anni Venti le giovani di Azione Cattolica attraversavano composte le strade di paesi e città cantando inni sacri e pregando nelle processioni; coperte dal velo bianco si raccoglievano nelle piazze e nelle chiese; lavoravano in casa o fuori osservando diligenti e disciplinate obblighi e orari; sui loro abiti castigati risaltavano spesso le medagliette del Sacro Cuore, tra le poche note di colore che si concedevano; il tempo cadenzato tra la casa, le pratiche religiose, i compiti dell'associazione e il lavoro, rifuggivano i più diffusi luoghi di socializzazione e di incontro con altri, teatri, balli, cinema e circoli ricreativi. L'intero mondo esterno era guardato spesso con un misto di timore e rassegnata impossibilità a comprendere.

Scarsi nella loro vita episodi di contrasto aperto con la famiglia, i superiori o le autorità civili e politiche; urti e conflitti erano tutti interni alla pratica religiosa o alla struttura di potere dell'Azione Cattolica.

Mai nei loro ricordi e resoconti si avvertono tensioni emotive nel riferirsi ad avvenimenti o persone estranei all'organizzazione; il forte spirito di corpo acquisito durante le fasi della loro formazione ideologica e pratica, la concentrata attenzione con cui eseguivano i numerosi impegni pratici per il funziona-

mento dei circoli e l'intenso coinvolgimento psicologico della loro religiosità le assorbiva completamente.

Quasi indenni da attacchi e persecuzioni, al di fuori della breve parentesi tra il maggio e il settembre 1931, avevano attraversato « visibilmente invisibili » e indisturbate il fascismo, senza manifestare nessuna palese ostilità alla politica sociale del regime, semmai diffidenza nei confronti degli aspetti anti-cattolici dell'ideologia fascista.

Diventarono invece visibilissime dopo la fine della seconda guerra mondiale, quando ormai l'organizzazione aveva quasi trent'anni di storia alle spalle.

In occasione delle elezioni del 1946, in cui le donne italiane esercitano il diritto di voto per la prima volta, le giovani cattoliche si mobilitano nelle scuole di propaganda e corsi di formazione, e con volantini e comizi a tappeto ripercorrono le parrocchie del paese. Ancor più efficace sarà la loro azione durante la campagna per le elezioni politiche del 1948. (Barelli, 1949) Ed è solo allora che si avrà una qualche consapevolezza dell'esistenza di svariate migliaia di donne cattoliche emancipatesi silenziosamente all'ombra del regime.

Fino a quel momento considerate come volonterose e incolore zitelle, parenti, vicine, colleghe, domestiche, si trasformano in attiviste politiche per il partito cristiano e per il papa.

Eppure il loro quieto passaggio attraverso il fascismo, privo di episodi drammatici o particolarmente rilevanti non è da valutare guardando solo agli effetti di lunga durata — donne dalla religiosità inquieta che a un certo punto diventano elettrici, iscritte, dirigenti e deputati della Democrazia Cristiana. È chiaro che questi effetti non sono trascurabili, e altrove ho discusso gli aspetti più rilevanti della loro emancipazione e iniziative nel ventennio. (Di Cori, 1979; De Giorgio-Di Cori, 1980)

Ma la loro presenza durante il fascismo merita di essere studiata da un'altra angolazione, interna al problema dell'identità femminile e al rapporto che intercorre tra auto-rappresentazione e presenza all'esterno.

In realtà, fin dall'inizio furono percepite e si percepivano come diverse dalle altre donne.

Quando la Gioventù Femminile cominciò a diffondersi nel paese tra il 1919 e il 1921 il nodo centrale del dibattito sulle donne e il femminismo era quello di ridefinire le caratteristiche specifiche dei due sessi.

Che si parlasse di diritti e doveri dell'uno e dell'altro, di emancipazione controllata, di mascolinizzazione delle donne con il lavoro extra-domestico e di loro ruolo naturale nella maternità, si trattava sempre di stabilire confini e ambiti riguardanti la classificazione delle caratteristiche sessuali all'interno delle categorie maschile/femminile.

Le posizioni della Gioventù Femminile sul ruolo e compiti della donna erano tra le più conservatrici e tradizionali, e la totale adesione alle analisi e prescrizioni che su questo tema provenivano dalla gerarchia vaticana, è sufficientemente eloquente in proposito.

La diversità che vollero più di altre enfatizzare non riguarda

infatti l'ideologia, il tipo di iniziative e strutture dell'organizzazione, o le particolarità della vita religiosa, ma una caratteristica sessuale: la verginità,

La loro presenza veniva spesso avvertita con un certo disagio; subivano imperterrite grossolane battute per il rigido moralismo e il comportamento austero, ma non erano considerate né trattate alla stregua delle altre donne, quasi appartenessero a una categoria sessuale particolare.

La società maschile considerava pericolose soprattutto le femministe radicali; queste donne così avverse all'emancipazione di stampo femminista e apparentemente desiderose solo di un ordinamento sociale autoritario e di pulizia morale sembravano ben poco temibili; eppure in qualche modo intimidivano.

Nei versi scritti pochi anni prima della nascita della Gioventù Femminile, Palazzeschi aveva offerto un indimenticabile ritratto delle vecchie beghine dei suoi tempi, cui rivolgeva incalzanti domande: « Cosa fate? Cosa foste? Cosa siete? / Vecchie cameriere pensionate? / Signore decadute? / Siete nonne di famiglie perbene? (...) Ditemi, / nella purità siete così avvizzite, / o nel vizio? »

Facile era percepire nelle vecchie come nelle giovani le movenze impacciate, la ritrosia dello sguardo e dei gesti rigidi; ma anche l'occhio intelligente, burlone e curioso di Palazzeschi avvertiva un altro messaggio inquietante: « V'intanaste nell'ostinazione della virtù / o nessuno vi volle? / O conosceste bene l'amore? / Questo è il mistero che m'interessa in voi ».

Le donne di cui ci occupiamo non sono vecchie beghine avvizzite, anche se comune a entrambe era il tratto sessuale che Palazzeschi coglieva con acutezza e con personale senso di sgomento. Tuttavia, al contrario di quelle, la diversità della Gioventù Femminile consisteva nell'uso sociale della verginità, non assunta come ripiegamento difensivo, ma ostentata come elemento di forza e potenziale minaccia.

Vissuto come un rigoroso addestramento fisico e mentale, il raggiungimento della purezza era garanzia dell'avvenuta armonia tra corpo e anima. Questa « pratica della purezza », come venne chiamata nei corsi di formazione, prescriveva di educare le giovani « alla custodia del *cuore* perché rendano soprannaturali e sempre subordinati a Dio i sentimenti, gli affetti e i desideri; alla purezza di *mente*, frenando fantasie, ricordi, immaginazioni; a considerare il proprio *corpo* come « *tempio di Dio* » e tabernacolo vivente della SS. Eucarestia, onde rispettarlo come cosa sacra, ed evitare ogni occasione di male; ad avere particolare cura del loro esteriore per evitare ogni minima concessione alla moda immorale, alla leggerezza e alla vanità femminile; (...) – [all']esercizio volontario dei piccoli sacrifici e di rinunzia a cose lecite, per riparare alle concezioni illecite delle anime impure, e per farle risorgere a vita di grazia ». (Olgiate, 1934)

L'ostentazione della castità era fonte di turbamento ma probabilmente anche di fascino per le altre donne.

La Gioventù Femminile sosteneva di voler indicare alle donne italiane una terza via, diversa dal femminismo laico e socialista, fermamente contraria all'emancipazione femminile, con-

fessionale, caratterizzata da una militanza tutta interna alle strutture della chiesa e sottoposta al controllo della gerarchia ecclesiastica. In tal senso l'organizzazione cattolica non forniva un modello nuovo di emancipazione – quantunque per certi versi ne risultasse anche questo – ma un modello di autonomia sessuale.

L'antropologa Kirsten Hastrup ha di recente analizzato la verginità in un importante studio che riprende le precedenti ricerche di Edmund Leach intorno alla maternità della Vergine Maria e di Mary Douglas sui concetti di purezza e pericolo. (Hastrup, 1974 e 1978; Leach, 1966; Douglas, 1975)

L'opposizione tra femminile e maschile è un'equazione ineguale, afferma Hastrup; laddove il maschile si presenta come generalizzazione, il femminile è specificato nella divisione tra vergini e donne. Le donne che non sono madri non sono semplicemente donne, sono vergini; e questa categoria è dotata di un'ambiguità che riguarda entrambi i sessi, così come ambigua è la classificazione di femminile dovuta alla distinzione tra vergini e donne.

È noto come lo stato sessuale di una donna sia in molte società simbolo di purezza sociale. La verginità e la castità svolgono infatti una importante funzione simbolica rispetto agli ordinamenti sociali, e la perdita della verginità può contaminare altre donne, gli uomini e in alcuni casi l'intera società.

D'altra parte, l'abbandono dello stato verginale e la possibilità stessa di raggiungere un'identità specifica di donna avviene solo attraverso il rapporto sessuale con un uomo. La vergine si trova così a vivere in uno stadio intermedio tra i due sessi, e questa peculiare posizione la rende al tempo stesso vulnerabile e potente.

La potenza della vergine è data dal fatto di esprimere a livello simbolico la capacità di mediare tra le categorie sessuali, laddove la Madonna, concentrando l'anomalia di essere vergine e madre allo stesso tempo, è la mediatrice per eccellenza tra la divinità e il genere umano.

L'esempio di Giovanna d'Arco citato da Hastrup nella sua analisi, « il cui potere reale e simbolico era in relazione con la sua ambigua classificazione sessuale », è significativo anche per il nostro caso, perché la « pulzella d'Orléans », insieme con un'altra santa vergine e combattiva, S.ta Rosa da Viterbo, era tra le protettrici della Gioventù Femminile. (Barelli, 1920)

Una castità militante, fuori dai conventi, era infatti anche l'ideale delle nostre donne; essere vergini interiormente e di fronte all'esterno, ma non monache.

Il gruppo dirigente della Gioventù Femminile esplorò con seria determinazione le possibilità di abitare negli spazi di confine della categorizzazione del femminile – in questo oltrepassando i limiti stessi stabiliti dalla Chiesa. Un'utilizzazione pubblica e sociale della verginità era infatti sconcertante perfino per alcune fasce del clero maschile.

Per molti ecclesiastici il rifiuto di queste donne di essere inquadrare nei Terz'Ordini tradizionali era spesso motivo di preoccupazione – segno che non si trattava soltanto di un mero problema di ubbidienza alla gerarchia o sincerità di fede, ma di

uno spostamento delle linee di demarcazione che definivano sia lo stato laicale che l'identità sessuale conseguente. Non era in questione l'osservanza dei voti ma le ragioni che muovevano queste donne a fare una dichiarata scelta trasversale.

Se ai laici intimoriva lo stato verginale in sé, per gli ecclesiastici incomprensibile e inquietante era che questo stato non venisse semplicemente scelto e vissuto con seria consapevolezza, ma si allargassero gli ambiti della sua utilizzazione, come se il fatto di esibirlo in luoghi e in compiti estranei al controllo ecclesiale potesse degenerare in una contaminazione pericolosa. La sacralità della condizione verginale era in qualche modo minacciata e minacciosa se si pretendeva di accostarla a quanto sacro non era.

Il clero delle diocesi non toccate da profonde modificazioni nel comportamento femminile, oppure ostile e lontano ai rinnovamenti del gemellismo, era sospettoso nei confronti di queste vergini che rifiutavano la vestizione monacale e l'irreggimentazione negli ordini secolari ma si insinuavano negli interstizi del potere vaticano tramite l'appoggio incondizionato di cui godevano almeno fino a Pio XII. (Moro, 1979)

Un problema di potere e controllo da un lato. Armida Barelli era infatti vista come una papessa nera per la familiarità di rapporti con i pontefici e per l'autoritarismo con cui controllava che la dirigenza della Gioventù Femminile fosse composta di persone a lei legate tramite l'Opera della Regalità. Ma c'era anche la più piana considerazione che proprio la peculiarità di condizione religiosa avvicinava queste donne ai modelli di emancipazione femminile che si volevano invece comprimere. La loro verginità espansiva nascondeva quindi una potenziale carica di opposizione.

Questa latente conflittualità, oltre a essere consapevolmente adoperata dalle dirigenti, si vestiva di particolari caratteri difensivi e offensivi all'esterno, che ricordano quanto già detto da Mary Douglas a proposito del santo: un'immagine di sé omogenea, chiusa, e compatta, uno sforzo per rivelare solo l'assenza di aperture, spiragli e luoghi penetrabili. L'attenzione con cui si auto-rappresentavano in questa figurazione intatta e opaca, era il punto di superficie estremo di una tensione interiore ravvivata invece da toni abbaglianti e intensi, il bianco e il rosso inestricabilmente legati nel loro immaginario. (Hillman, 1979)

Annuario dell'Azione Cattolica Italiana, Roma, A.C.I., 1954.

A. Anzieu, *Emboîtements*, « Nouvelle Revue de Psychanalyse », 9, 1974.
Apostolato della Pregoiera. Consacrazione delle Famiglie al Sacro Cuore, *Atti del Primo Congresso Interdiocesano tenuto in Bologna il 7 e l'8 marzo 1923*, Bologna, Scuola Tipografica Salesiana, 1923.

G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo, 1975.

J. V. Bainved, *La Divozione al S. Cuore di Gesù. La sua dottrina e la sua storia*, Milano, Vita e Pensiero, 1919.

A. Barelli, Prefazione a L. Kerval, *Sta. Rosa da Viterbo*, Milano, Vita e Pensiero, 1920.

A. Barelli, *Il movimento giovanile femminile cattolico*, « Fiamma viva », 9, 1922.

A. Barelli, *Un po' di storia*, « Adveniat », 1, 1929.

A. Barelli, *La Sorella Maggiore racconta*, Milano, Vita e Pensiero, 1949.

R. Barthes, *Michelet*, Paris, Seuil, 1954.

- F. P. Bowman, *La circulation du sang religieux à l'époque romantique*, « Romantisme », 31, 1981.
- H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1929.
- Le Coeur*, « Etudes Carmélitaines », 1950.
- C. Colombo, *Il Cuore di Cristo e la dottrina del corpo mistico*, Roma, Edizioni Centro Volontari della Sofferenza, 1974.
- M. Crawley-Boevey, *Incontro al Re d'Amore*, Milano, Vita e Pensiero, 1926.
- M. De Giorgio-P. Di Cori, *Politica e sentimenti: le organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo*, « Rivista di storia contemporanea », 3, 1980.
- P. Di Cori, *Storia, sentimenti, solidarietà nelle organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo*, « nuova DWF », 10-11, 1979.
- P. Di Cori, *Come controllare i sentimenti. Tra scienza delle emozioni e identità di genere all'inizio del '900*, « Memoria », 1, 1981.
- A. Dionisi S. J., *Il fuoco che non si spegne. Cinquant'anni di apostolato del P. Augusto Maria Anzuini S.J. per il trionfo del S. Cuore di Gesù*, Roma, Apostolato della Preghiera, 1959.
- M. Douglas, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1975.
- M. Eliade, *Il Sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 1973.
- H. M. Feinstein, *William James on the Emotions*, « Journal of the History of Ideas », 1, 1970.
- R. Firth, *I simboli e le mode*, Bari, Laterza, 1977.
- A. Gemelli, *Il segreto per essere felici. Considerazioni sui progressi della psicologia in rapporto all'educazione del carattere*, Milano, 1908.
- A. Gemelli, *La teoria somatica dell'emozione*, Firenze, Lib. Edit. Fiorentina, 1910.
- A. Gemelli, *Lo spirito che deve animare la devozione al Sacro Cuore di Gesù*, « Rivista del clero italiano », 6, 1920.
- A. Gemelli, *Criteri fondamentali nella educazione alla purezza*, « Rivista del clero italiano », 8, 1920.
- Giunta Centrale dell'Azione Cattolica Italiana. *Relazione e documentazione della Gioventù Cattolica dell'A.C.I. nel biennio 1925-1926*, Roma, 1927.
- H. J. Grimouard de Saint Laurent, *Les images du Sacre Coeur au point de vue de l'histoire et de l'art*, Paris, 1880.
- R. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Milano, Adelphi, 1975.
- A. Hamon, *Histoire de la Dévotion au Sacre Coeur*, Paris, 5 voll., 1923-39.
- K. Hastrup, *The Sexual Boundary in Purity: Heterosexuality and Virginity*, « Journal of the Anthropological Society of Oxford », 3, 1974.
- K. Hastrup, *The Semantics of Biology: Virginity*, in *Defining Females*, a cura di S. Ardener, London, Croom Helm, 1978.
- J. Hillman, *Il mito dell'analisi*, Milano, Adelphi, 1979.
- A. B. Kehoe, *The Sacred Heart: a Case for Stimulus Diffusion*, « American Ethnologist », 4, 1979.
- E. Leach, *Virgin Birth*, « Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1966 ».
- M. Ledoux, *La relation d'absence*, « Nouvelle Revue de Psychanalyse », 22, 1980.
- D. Maltz, *The Bride of Christ is Filled with its Spirit*, in *Women in Ritual and Symbolic Roles*, a cura di J. Hoch-Spring e A. Spring, New York, Plenum Press, 1978.
- P. Mattalia, *Roveto ardente ossia Fiamme del Divin Cuore*, Torino, 1927.
- R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- M. G. Murphy, *The Psychodynamics of Puritan Conversion*, « American Quarterly », summer 1979.
- Oportet illum regnare*, Monza, 1928.
- F. Olgiati, *I nuovi orizzonti della Gioventù Femminile*, Milano, Vita e Pensiero, 1919.
- F. Olgiati, *Ideali e conquiste della Gioventù Femminile di Azione Cattolica*, Milano, Vita e Pensiero, 1934 (3ª ed.).
- R. Osmond, *Body, Soul and the Marriage Relationship: the History of an Analogy*, « Journal of the History of Ideas », 2, 1973.
- Piccolo Breviario del Sacro Cuore di Gesù*, Torino, 1935.
- Il Problema femminile*. Schemi delle lezioni tenute da un gruppo di Pro-

- fessori della Università Cattolica del S. Cuore alle Dirigenti della Unione Femminile Cattolica Italiana, Milano, 1924 (2^a ed.).
- G. Rumi, *Profilo culturale della diocesi ambrosiana fra le due guerre*, in *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, Milano, Vita e Pensiero, 1939.
- C. Sauvé S.S., *Le litanie del Cuore di Gesù*, Milano, Vita e Pensiero, 1922.
- P. Sollier, *Le mécanisme des émotions*, Paris, Alcan, 1905.
- J. Starobinski, *Le passé de la passion*, « Nouvelle Revue de Psychanalyse », 21, 1980.
- J. Starobinski, *Breve storia della coscienza del corpo*, « Intersezioni », 1, 1981.
- Statuto della Gioventù Femminile Cattolica Italiana*, « Squilli di Resurrezione », maggio 1923.
- M. Sticco, *Una donna fra due secoli*, Milano, Vita e Pensiero, 1967.
- M. Sticco, *Padre Gemelli. Appunti per la biografia di un uomo difficile*, Milano, Edizioni O.R., 1974.
- Teologia del Sacro Cuore*, Napoli, Presbyterium, 1956.
- Il Terzo Congresso Nazionale della G.F.C.I. nell'aula delle Beatificazioni in Vaticano*, « Squilli di Resurrezione », ottobre 1925.
- P. S. Uccello, *Il SS. Cuore di Gesù e l'Eucarestia*, Venezia, Libreria Emiliana Editrice, 1930.
- E. Venturi d.C; d.G., *Origine, svolgimento e pratiche della Devozione al Cuore SS. di Gesù Cristo*, Prato, 1890.
- D. Williams, *The Brides of Christ*, in *Perceiving Women*, a cura di S. Ardener, London, 1975.
- S. Wilson, *Cult of Saints in the Churches of Central Paris*, « Comparative Studies in Society and History », 4, 1980.

un'esperienza di ricerca



Marion Kaplan

Continuità religiosa e tradizioni familiari nelle comunità ebraiche tedesche (1871-1918)*

« L'ebrea moderna è tutto fuorché un'ebrea » (Lemdorfer, 1900). Con affermazioni di questo genere le autorità religiose ebraiche della Germania imperiale si facevano promotrici di quell'opinione diffusa che vedeva nelle donne le responsabili delle tendenze assimilazioniste in atto e dell'allontanamento degli ebrei dalla fede. Incolpate del declino religioso, le donne ebreë venivano ritenute responsabili tanto di questo affievolimento quanto del restringimento demografico della loro comunità (Knodel, 1974). In larga misura – sostenevano i loro accusatori – l'ebraismo dipende dal ruolo femminile, poiché la vita familiare stessa assume un carattere religioso: « La *Hausfrau* si afferma come sacerdotessa della casa. Occupandosene, le donne sono giganti che portano il mondo in spalla... se crolla la religiosità domestica, si trascina appresso l'intero mondo della religione » (Die Laubhütte, 1895). La *démise* spirituale era, insomma, causata dalle donne poiché ad esse apparteneva il compito di infondere l'alveo domestico di spiritualità.

Ribaltando quest'opinione, ancora largamente condivisa nel ventesimo secolo, questa ricerca esamina il ruolo delle donne nel mantenimento della tradizione ebraica. I loro atteggiamenti e comportamenti vengono studiati alla luce delle coordinate specifiche che caratterizzano la condizione femminile fra il 1871 ed il 1918: il ruolo primario nella casa e nella famiglia e l'esclu-

* Traduzione dall'inglese di Yasmine Ergas.

sione dalla politica, dalla maggior parte degli impieghi pubblici e dall'istruzione superiore. L'analisi storica dimostra — secondo l'ipotesi che la ricerca propone — che sebbene le donne abbiano accolto l'avvento della società industriale con entusiasmo, nondimeno esse sono rimaste lungamente attaccate alle tradizioni religiose — spesso anche molto dopo che mariti e figli avevano smesso di prestarvi attenzione — valendosene per trarne prestigio all'interno di quella sfera domestica nella quale erano comunque ancora relegate. Se le donne si sono rivelate più « tradizionali » — termine col quale non si intende esprimere né approvazione né riprovazione morale — ciò si deve al fatto che esse dovevano adattarsi a compiti nuovi pur assolvendo ancora a quelli vecchi.

Diversamente da quanto accadde in Francia o in Inghilterra, dal 1870 al 1913 la Germania conobbe un periodo di intensa e rapida industrializzazione. Pur essendo piuttosto tardiva, una volta avviata l'industrializzazione seguì un ritmo eccezionalmente sostenuto: mentre l'assetto sociale subiva allora trasformazioni repentine, la politica si polarizzava con altrettanta velocità. Alle tensioni che questi processi generavano, gli uomini rispondevano, fra l'altro, aspettandosi che le mogli garantissero isole di serenità in un mondo impazzito. Benché risultasse realizzabile da pochi, l'ideale della famiglia-rifugio divenne parte integrante della coscienza borghese (Engelsing, 1973) e le donne vennero sempre più chiaramente definite in relazione ai loro ruoli domestici. Si rafforzò, insomma, quel sistema di valori che connotava la femminilità dei caratteri di domesticità, debolezza, emotività e religiosità e, contemporaneamente, si riteneva che queste stesse qualità fossero d'ostacolo alla realizzazione maschile (Hausen, 1981). La vocazione « naturale » delle donne era « il mantenimento e lo sviluppo della moralità tradizionale, la difesa della famiglia... » (Riehl, 1882); l'alveo domestico doveva fornire « un rifugio, una stazione di riposo dove i membri della famiglia possono riparare (traendovi)... sostegno spirituale... e psicologico » (Lerner, 1979).

Sulle ebreë dell'epoca incidevano tanto gli atteggiamenti allora prevalenti nei confronti delle donne quanto le tendenze all'imborghesimento vissute dalla maggioranza dei loro correligionari tedeschi. Dagli anni '80 in poi, gli ebrei erano stati all'avanguardia nella riduzione delle dimensioni familiari sicché, in confronto alle generazioni precedenti, le donne fruiivano di più tempo libero e di più ampie disponibilità economiche. Tuttavia, esse sperimentavano anche le contraddizioni insite nella loro nuova collocazione sociale: se per un verso, erano chiamate a riflettere lo status e la ricchezza del marito, per l'altro, la loro « frivolezza » veniva aspramente criticata da una comunità che l'assimilazione in corso rendeva ipersuscettibile di fronte alle accuse di materialismo mossegli dagli anti-semiti. Inoltre, in un momento in cui il « mondo » e la « casa » si separavano sempre più nettamente, sulle donne ricadeva il compito di assicurare la sacralità di quest'ultima, allorché mariti e figli venivano attratti all'esterno. Infine, proprio quando dovevano agevolare l'acculturazione degli ebrei nella società tedesca, esse divennero il bersaglio di coloro che con maggiore accani-

mento difendevano tradizionali sentimenti e pratiche religiose.

La nuova famiglia borghese si sviluppò in concomitanza con quel faticoso e discontinuo processo di secolarizzazione a cui gli ebrei partecipavano assieme agli altri tedeschi. Prodotto dalla « separazione » della società dalla religione e dalla derubricazione di quest'ultima a semplice « categoria denominazionale », la secolarizzazione comportò la fine del primato proprio dell'ebraismo e dell'ebraicità, quello di essere forza onnicomprensiva, dominante nel determinare condotte individuali e vita sociale (Greive, 1980). Desiderosi di acculturarsi, alcuni ebrei modernizzarono i loro rituali, minimizzandone gli aspetti non-occidentali. Altri tentarono di spogliarsi completamente delle loro specificità etniche, sociali e, talvolta anche religiose. Ma la famiglia mantenne la sua centralità e sperimentando la secolarizzazione a partire dalla loro collocazione familiare per le donne *religione e famiglia costituirono un'unica realtà*.

Ancora più che in altri casi, l'osservanza ebraica avveniva in quella sfera domestica nel cui ambito la religione assegnava alle donne una posizione privilegiata, « compensandole » in tal modo per la marginalità in cui venivano relegate nella sinagoga. Vita familiare ed osservanza delle regole – del Sabato, delle festività e delle leggi dietetiche – erano chiaramente di competenza femminile. È per questo che se della religiosità maschile possono costituire indicatori validi la frequenza della sinagoga o l'adesione a regole relative alle condotte extradomestiche (come il divieto di lavorare il Sabato) e, solo in ultima istanza, la partecipazione a rituali in casa, il rapporto delle donne con la religione deve misurarsi in modi del tutto diversi: partendo proprio da dati « domestici » per valutare il mantenimento dell'« ebraicità » della casa in relazione tanto all'adesione a specifiche norme comportamentali quanto ad atteggiamenti affettivi.

Mentre alla trasmissione formale dell'ebraismo erano deputate sedi istituzionali come la scuola e la sinagoga, quella *informale* – « etnica », privata e personale – era essenzialmente demandata alle donne. Imprimendo ai figli sentimenti religiosi e consuetudini all'osservanza, le donne forgiavano ambienti in cui la tradizione si rafforzava. Ed infatti, ripensando alle loro vite, gli autori di numerose memorie sembrano essere stati influenzati più dagli atteggiamenti – positivi e negativi – delle loro madri che non dalla partecipazione paterna alla sinagoga o dalla loro stessa istruzione religiosa. Per tutta l'epoca imperiale, ebrei delle zone rurali ricordano in termini elogiativi le festività ed i Sabati familiari. (Richarz, 1979) Madri e nonne, coadiuvate da domestici, addobbavano la casa e cucinavano pranzi tradizionali creando, col loro impegno, quell'atmosfera speciale del Sabato in cui erano caratteristici pietanze particolari, tovaglie bianche imbandite con le stoviglie migliori, candele illuminate, vestiario particolarmente curato e riunioni familiari. Quando le donne accendevano le candele significava che lo spirito del Sabato era entrato in casa; uno spirito indissolubilmente legato all'unità familiare: « La pace e la cerimonia di un venerdì sera tradizionale... erano unici. Era un'occasione in cui l'intera famiglia si riuniva. Impegni e sofferenze della settimana lavorativa erano dimenticati. Era come entrare in un altro mondo » (Stern, 1968).

Le donne si occupavano anche dei preparativi delle principali festività. La pulizia della casa per Pesach iniziava spesso a gennaio per terminare ad aprile, in una notte interamente dedicata alla sostituzione degli utensili di cucina e delle stoviglie usati normalmente con quelli speciali della festa (Calvary, LBI; Geismar, LBI; Hirsch, LBI).

Queste testimonianze non alludono a pratiche diffuse solo nelle campagne. Numerosi documenti autobiografici indicano che pur prevalendo nelle città una cultura laica, gli ebrei – urbanizzati, già nel 1910, per il 58% – e, fra essi, soprattutto le donne, erano comunque a conoscenza del calendario ebraico come anche del significato di particolari rituali e delle usanze culinarie proprie dei giorni festivi. Il Sabato e le altre festività rappresentavano celebrazioni religiose e familiari, intrecciando elementi dei due tipi difficilmente scindibili l'uno dall'altro. La famiglia sosteneva così la pratica religiosa la quale, a sua volta, rinsaldava l'unità familiare. Come ricorda una donna descrivendo Berlino nel 1880, « oltre alla cerimonia del venerdì sera, vigeva anche la regola ferrea (*strenges Gebot*) dell'unità della famiglia (*Familienzusammengehörigkeit*) » (Loevinson, LBI).

Gli ebrei delle città – specie quelli inurbati da oltre una generazione – riducevano spesso il numero di ricorrenze osservate, minimizzandone anche i significati. Ma ad eccezione di una ristretta minoranza, notoria per l'aver adottato alberi natalizi ed uova pasquali, essi erano generalmente consapevoli delle principali scadenze religiose e cercavano di commemorarle con incontri familiari e pasti tradizionali. Nonostante lo smarrimento di vecchi rituali, sul piano simbolico si stabiliva un'analogia fra festa e famiglia che per un verso, facilitava l'adattamento ad una società quasi esclusivamente scadenzata dalle festività cristiane mentre, per l'altro, rafforzava quei vincoli primari che la tradizione, lo status minoritario della comunità ed i processi socioeconomici in atto promuovevano. La famiglia divenne allora l'emblema dell'« imborghesimento della religiosità ebraica » (Mosse, 1980), l'asse portante di un ebraismo secolarizzato.

Nello stesso periodo, la borghesia protestante registrava trasformazioni analoghe. Alla « riprivatizzazione » di cerimoniali pubblici normalmente svolti in chiesa, faceva infatti riscontro l'assegnazione di valori spirituali alla vita familiare (Henning, 1972). In questo contesto, la maggiore religiosità veniva attribuita alle donne, le quali partecipavano alla vita della chiesa più regolarmente degli uomini e, specie fra i cattolici, si facevano carico dell'osservanza dei rituali domestici. Settimane prima delle principali occasioni religiose, in ossequio a tradizioni familiari piuttosto che a specifici precetti della fede, le donne avviavano infatti grandi pulizie e preparativi culinari.

Anche fra gli ebrei, l'osservanza dei riti ebbe un declino particolarmente graduale fra le donne. Nel loro mondo privato, più tradizionale che moderno, ritmato da parti, anniversari, morti e dai rituali corrispondenti, la dissonanza fra pratica religiosa ed organizzazione della vita quotidiana risultava indubbiamente meno rilevante di quella vissuta dagli uomini. Inoltre, se la fedeltà maschile alle regole incontrava ostacoli non secon-

dari nel mondo del lavoro, nell'ambito domestico la gestione femminile doveva misurarsi con un numero inferiore di interferenze esterne. Le donne potevano, per esempio, decidere di mantenere il « kasher » anche contro il parere dei loro mariti: « quel che fai nella cucina – dichiarò uno di essi – riguarda solo te » (Foster, in corso di stampa). Per di più, l'ideologia comune permetteva, tollerava ed incoraggiava persino la religiosità femminile, tanto che negli ambienti praticanti, questa conferiva alle donne un potere sociale altrimenti inaccessibile. Infine, l'esclusione da gran parte delle manifestazioni pubbliche dell'ebraismo – come per l'appunto, i riti svolti in sinagoga – facilitavano l'autodefinizione delle donne come credenti. Se il trascurare i doveri imposti dalla fede può essere considerato indicativo di un declino della religiosità maschile, al contrario le donne – per le quali la stessa fede si pone in maniera meno formale e più interiore – potevano pertanto conservare i loro modelli di comportamento senza intaccare lealtà o affetti. Si applica particolarmente alle donne ebreë l'ammonimento ancora recentemente ripetuto dagli storici a ricordarsi che « coscienza e sentimenti religiosi possono sopravvivere anche senza trovare espressione in comportamenti socialmente osservabili » (Stern, 1980).

Persino fra gli ebrei « secolarizzati » ed ormai irrispettosi del Sabato o delle leggi dietetiche, le donne sono rimaste le ultime a mantenere le tradizioni e le regole attinenti alla casa. Il rampollo di una famiglia benestante berlinese, nato nel 1876, pur rammentando di non aver ricevuto nessuna forma di educazione religiosa, tuttavia riconosce: « è vero anche che mia madre mi insegnò a pregare tutte le sere » (Richarz, 1979) ed un altro giovane – anch'egli del 1876 – nel richiamare l'assoluta inosservanza di *entrambi* i genitori, nondimento aggiunse: « ogni venerdì sera vedevo pregare mia madre, coscienziosamente, alzandosi nei momenti prescritti... » (Richarz, 1979). Analogamente, Charlotte Wolff, nata Reisenburg nel 1901 e cresciuta in una famiglia fortemente assimilata, evoca l'eccitazione del giorno di Natale e le ricche torte di quel giorno per poi notare « un giorno speciale della settimana da anticipare con piacere – il sabato... Il venerdì sera mia madre metteva a tavola due candelabri di argento; il cibo era particolare ed abbondante ed alla fine bevevano un piccolo bicchiere di porto » (Wolff, 1980).

Le testimonianze reperibili glissano, normalmente, sul tema delle preghiere private recitate dalle donne, informando quindi di più sulle percezioni che i loro biografi avevano della presunta inferiorità delle loro pratiche religiose che non sulla loro reale negligenza in questa sfera. Ma anche quando le donne abbandonavano le usanze tradizionali, ciò avveniva frequentemente dopo che già lo avevano fatto i loro mariti. Anna Kronthal, nata a Posen nel 1862, ricorda che mentre sua madre osservava il Yom Kippur digiunando e dedicando la giornata alle preghiere, per suo padre « era più facile digiunare dopo un'abbondante colazione » (Kronthal, 1932). Un'altra donna, ancora, descrive un padre che mangiava carne suina mentre la madre pregava fervidamente (Kahler, LBI).

Anche quando una coppia rinunciava contemporaneamente

alle pratiche religiose, le donne sembrano esserne state più preoccupate. Freud, per esempio, convinse sua moglie a lasciar cadere ogni rituale, ma sino alla fine dei loro giorni continuarono a litigare perché Martha voleva accendere le candele il Sabato (Aberbach, 1980). Non sempre con successo, le donne, insomma, resistevano all'abbandono completo della tradizione ebraica, manifestando la loro opposizione nell'unico modo che poteva apparire accettabile: tranquillamente, nell'alveo protetto della casa. Tuttavia, quest'attaccamento specificamente femminile era probabilmente considerato di scarso rilievo da ambedue i sessi, dal momento che gli uomini attribuivano status e prestigio alle manifestazioni pubbliche del culto.

Alcune donne, naturalmente, preferirono dimenticare rituali ed osservanze. Talune si « laicizzarono » mentre altre scelsero percorsi forse più convenienti. Una insistette che « si poteva essere religiosi selettivamente » e persuase suo marito a mangiare il giorno di Yom Kippur (Richarz, 1979). Altre ancora credettero che negando la loro identità ebraica – religiosa e socioculturale – avrebbero ottenuto vantaggi nella società tedesca. Ma questi casi rimasero chiaramente una minoranza. Secondo i dati riguardanti matrimoni misti e conversioni nella Germania guglielmina, gli uomini ebrei erano assai più propensi a tagliare i legami con la comunità d'origine di quanto lo fossero le donne (Theilhaber, 1914; Zeitschrift, 1924).

« Incapsulate » nella famiglia, le donne avevano scarse possibilità di accedere ad ambienti « gentili », incontrare non ebrei o subire direttamente esperienze di anti-semitismo. La collocazione di classe, posizione geografica, vitalità e qualità dei legami propri della comunità ebraica, come pure gli atteggiamenti maschili e l'ostilità del mondo circostante contribuirono a plasmare l'identità religiosa ed etnica delle donne ebreiche. Ed il loro ruolo familiare diede loro una possibilità unica di conservare la tradizione anche quando si assimilavano alle norme dell'ambiente esterno. Con il declino generale della fede, gli ebrei – come gli altri borghesi tedeschi – cercarono nella famiglia quel nucleo di significati e valori precedentemente depositati nella « religione ».

Riferimenti bibliografici

- LBI – Leo Baeck Institute Archives, New York.
 D. Aberbach, *Freud's Jewish Problem*, « Commentary », giugno, 1980.
Die Laubbütte (Regensburg), XII (18 luglio 1895).
 R. Engelsing, *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten*, Göttinga, 1973.
 J. Foster, *Community of Fate: German Jews in Melbourne*, Melbourne, in corso di stampa.
 H. Greive, *Zionism and Jewish Orthodoxy*, LBI Year Book XXV, New York, 1980.
 K. Hausen, *Family and Role Division: The Polarizations of Sexual Stereotypes in the Nineteenth Century* in R. J. Evans e W. R. Lee (a cura di) *The German Family*, Londra, 1981.
 H. Henning, *Das Westdeutsche Bürgertum in der Epoche der Hochindustrialisierung, 1860-1914* (vol. 1: *Das Bildungsbürgertum in den Preussischen Westprovinzen*), Wiesbaden, 1972.
 J. Knodel, *The Decline of Fertility in Germany, 1871-1939*, Princeton, 1974.

- A. Kronthal, *Posner Mürbekuchen: Jugend Erinnerungen einer Posnerin*, Monaco, 1932.
- D. Lemdorfen, *Ein Wort zu unser Frauenfrage*, Berlino, 1900.
- G. Lerner, *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History*, New York, 1979.
- G. Mosse, *The Secularization of Jewish Theology* in G. Mosse (a cura di) *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, New York, 1980.
- M. Richarz (a cura di), *Judisches Leben in Deutschland, Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich*, Stuttgart, 1979.
- W. H. Riehl, *Die Familie*, Stuttgart, 1882⁹.
- B. Stern, *Meine Jugenderinnerungen an eine württembergische Kleinstadt und ihre jüdische Gemeinde*, Stuttgart, 1968.
- F. Stern, *Comments on the Papers of Ismar Schorsch, Vernon Lidtke and Geoffrey G. Field*, LBI Year Book, XXV, New York, 1980.
- F. A. Theilhader, *Die Schädigung der Rasse durch soziales und wirtschaftliches Aufsteigen bewiesen an den Berliner Juden*, Berlino, 1914.
- C. Wolff, *Hindsight: An Autobiography*, Londra, 1980.
- Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden*, Berlino, 1924.



fonti e documenti

Teresa Vizio Fenzi

Il «Fondo Giuliano Capranica del Grillo»

Il «Fondo Giuliano Capranica del Grillo» è conservato al Civico Museo Biblioteca dell'attore del Teatro di Genova ed è la più ricca documentazione che esista su di un'attrice italiana: Adelaide Ristori.

Adelaide Ristori (1822-1906) fu la più illustre rappresentante femminile delle scene teatrali italiane del pieno Ottocento. Figlia d'arte, contava nella sua famiglia attori che raggiunsero una discreta notorietà. La sua carriera artistica fu lunga e piena di successi e non volendola qui riassumere, basterà dire che ottenne la sua prima parte da protagonista nel 1836 e cinquant'anni dopo si ritirerà dalle scene, dopo un'ultima tournée negli Stati Uniti durante la quale aveva recitato *Macbeth* con il più celebre attore americano d'allora, Edwin Booth. Monumento ormai storico, Eleonora Duse si rivolgeva a lei con deferente ammirazione, fors'anche velata di impenetrabile ironia. Nel 1902, per il suo ottantesimo compleanno, dignitosa signora con cuffietta e nastri, riceveva a casa sua la visita inusuale di Vittorio Emanuele III. Lontano, ovviamente, era il tempo in cui consolidava una promettente carriera con un nobile matrimonio,

raro se non unico riuscito intreccio di vita privata e professione.

Entrata nell'Ottocento più puttana che artista, la teatrante italiana, infatti, doveva scivolare nel matrimonio, dimenticando le tavole del palcoscenico, se voleva rientrare in una tranquillità di affetti. Non mancano certo le eccezioni come Carlotta Marchionni, maestra della Ristori, morta nel 1861 nubile, rispettata, vagamente in odore di castità (e sia detto questo senza vituperio), per anni primattrice della Reale Sarda, Compagnia di Stato Sabaudo, che richiedeva, quale requisito insindacabile, un comportamento corretto e moralmente ineccepibile ai suoi scritturati.

In clima di definizione sociale dell'attore, indispensabile all'affermata funzione civile del teatro, Adelaide Ristori, soprattutto in quanto donna, è figura talmente emblematica da passare il segno dell'esemplarità. E questa eccedenza l'ha resa e la rende agli occhi di molti (da Gustavo Modena era chiamata «la marchesana») arrampicatrice sociale senza finezze e ricercatrice instancabile di un'adeguata immagine pubblica. Fuorviata dall'obbligante trasgressività di un'arte ai confini della società per vocazione, non sfiora il sospetto che il preteso moralismo della Ristori be-

ne si incastonasse in un'epoca che cercava la suprema aspirazione per una donna nell'essere madre esemplare e per un attore l'abbandono della veste del saltimbanco. E allora anche un suo rifiuto a recitare accanto alla cugina Laura perché «mantenuta del re» non è da circoscrivere nella *pruderie* snob di chi è riuscita a tracciare la sua origine, ma nel coerente perseguimento di un modello da attuare anche con un certo margine di libertà individuale, non oggetto di chiacchera, però.

La sua personalità forte e ricca di contrasti, l'inamovibile e caparbia sicurezza dei propri diritti risalta ben chiara già dagli anni giovanili. Conosciuto nel 1846 Giuliano Capranica marchese del Grillo, è estremamente ricettivo ad ogni consiglio, senza tuttavia mai derogare dal proprio modo di essere. Il matrimonio, contrastatissimo, nulla vieta di pensare possa essere stato il romantico coronamento di un incontro d'amore. Senz'altro non avvenne per denaro, che anzi l'attrice fu costretta a dimenticare il suo progetto di abbandonare le scene per problemi economici. Giuliano non era ricco (condizione che Adelaide non aveva mai ignorato) e trasportò la sua esperienza in campo finanziario, nella gestione della professione della moglie, dandole un impulso di tipo imprenditoriale. Nel 1855 prepara personalmente la campagna di abbonamenti, avvalendosi di lettere credenziali presso la migliore società, per quella tournée a Parigi, in occasione della prima grande *Exposition Universelle*, che segnerà una svolta decisiva, in chiave internazionale, nella carriera dell'attrice. Nel maggio i parigini, decretando il successo della Ristori «tragica» la indizzeranno verso una maggior scelta del repertorio da cui scomparirà il dramma domestico per privilegiare le regine: Maria Stuarda, Elisabetta, Giuditta, Maria Antonietta, Lady Macbeth.

Sui giornali oltre che le sue doti d'interprete, si esalteranno l'esemplare costumezza di tenera madre e di sposa inattaccabile. Questo filo continuo che la insegue e che persegue sul palcoscenico e nella vita privata, la sua fedeltà a un ideale monarchico, le hanno procurato l'antipatica veste di una sin troppo abile manipolatrice di se stessa soprattutto in quanti, giustamente, riconoscono in Gustavo Modena la punta avanzata di un intervento progressista dell'attore nella storia del Risorgimento. Ma per una giusta valutazione della sua figura, sarebbe opportuno dimen-

ticare certe assolutezze che corrono il rischio di diventare luoghi comuni per meglio considerare quanto di anticipatore abbia portato nell'arte della recitazione e ancor più nell'organizzazione teatrale, aprendo i palcoscenici di tutto il mondo all'attore italiano.

Ultima conseguenza dell'oculata amministrazione di Giuliano Capranica fu la sistematica registrazione della corrispondenza con teatri e impresari di tutto il mondo e l'uso del copialettere. Preservate dalla dispersione, queste carte sono state donate, assieme ad una ricca collezione di costumi, al Civico Museo Biblioteca dell'attore nel 1967 dalla famiglia Capranica. Offrono, per la loro organicità, un'ampia possibilità di studio non solo della vita di una grande attrice, ma anche del teatro italiano della seconda metà dell'Ottocento nei suoi vari aspetti: organizzazione, arte della recitazione, drammaturgia, scenografia. Eccone un rapido inventario:

Corrispondenza. Circa trentamila lettere in arrivo, oltre i copialettere e le minute. Comprende il carteggio famigliare della Ristori e del Marchese Giuliano, la corrispondenza personale con autori, attori, impresari ed esponenti della cultura dell'epoca non solo italiani. Lettere il cui valore non si esaurisce nel semplice omaggio all'arte della Ristori (seppur avvalorato dalle celebri firme di Giuseppe Verdi, Camillo Cavour, Charles Gounod, Alphonse Lamartine, George Sand per citarne alcune) ma entrano nel particolare della realizzazione scenica attraverso gli autografi di Alexandre Dumas che della Ristori fu un assiduo ammiratore.

Di particolare importanza, il carteggio tra l'attrice e Paolo Giacometti che scrisse per la Ristori numerosi lavori drammatici di cui si può ricostruire le varie fasi di stesura, integrandone lo studio con i copioni in nostro possesso. Si potrebbe citare, sempre a carattere, esemplificativo, il carteggio con Ernest Legouvé, uno degli autori italiani della Comédie-Française, che dedicò alla Ristori la sua *Medea* portata dall'attrice al successo in tutta Europa; con Francesco Dall'Ongaro, autore del celebre *Fornaretto di Venezia*, che tradusse per la Ristori la *Fedra* di Racine; con Giulio Carcano uno dei rari e più accreditati traduttori shakespeariani dell'Ottocento che ridusse per l'attrice il *Macbeth*; col patriota Giuseppe Montanelli che scrisse per lei *Camma*. Va segnalato un consistente corpo di lettere di Eleonora Duse

che illustrano i rapporti tra le due diverse generazioni di attori.

Ancora più preziosi sono i carteggi che forniscono elementi per ricostruire la storia della scenografia e del costume teatrale dell'Ottocento, aspetti pressoché inediti e scarsamente documentati del teatro di allora per il carattere di improvvisazione che avevano.

Anche allo storico del Risorgimento il Fondo offre interessanti spunti poiché nel lunghissimo elenco di corrispondenti non mancano personalità politiche: Nicola Amore, Giovanni Arrivabene, Massimo d'Azeglio, Camillo Cavour, Guido Bacelli, Tommaso Corsi, Luigi Coppola, Giuseppe La Farina, Liborio Romano, Giorgio Manin, Filippo Meucci, Giuseppe Montanelli, Benedetto Musolino, Costantino Nigra, Michele Novaro, Cesare Orsini, Urbano Rattazzi junior, Oreste Regnoli, Timoteo Riboli, Giuseppe Ricciardi, Antonio Somma, Ottavio Tasca, Ferdinando Martini, ecc.

Carte amministrative. La serie dei borderò (registro degli incassi serali) è ricchissima dal 1855 al 1885. Circa duecento le scritture; una ventina i contratti tra la Ristori e i suoi autori, alcuni con scenografi; alcune fatture di fornitori teatrali; i fascicoli delle non poche azioni legali promosse o subite dall'attrice.

Copioni. Centoventi copioni (la maggior parte usati per la scena, con le revisioni di censura); ventisei frammenti di copione; circa quaranta parti levate; vari « addii » e « omaggi » al pubblico; il repertorio poetico declamato dalla Ristori nelle sue dizioni di versi.

Bozzetti e figurini. Si tratta di materiale raro. Una « rubrica » del direttore di scena della Compagnia Ristori, datata 1862, e contenente i bozzetti, le piantazioni, gli accessi e altre indicazioni sceniche relative a dodici drammi in repertorio; qualche altro schizzo scenografico per *Macbeth*, *Maria Antonietta* e *Maria Stuarda*; i figurini per *Béatrix*; numerosi

disegni e materiale iconografico per lo studio di scene e costumi storici.

Fotografie. 1750 fotografie molte delle quali in grande formato (numerosi autori famosi quali Nadar, Disdéri, Bettini, Sciutto, Sarony, Van Lint, ecc.) che riproducono la Ristori, in scena e nella vita; sette album di fotografie varie (famigliari, amici, personalità, attori, ecc.).

Musiche. Materiale unico per ricostruire l'accompagnamento musicale degli spettacoli di prosa dell'epoca. Partiture e spartiti delle musiche di scena (autori Paola Giorza, Franco Faccio e altri da identificare) per *Macbeth*, *Maria Antonietta*, ecc.

Costumi. L'insieme dei costumi teatrali che la Ristori conservò è imponente per la qualità e la quantità. Il « Fondo Ristori » comprende almeno venti costumi completi e inoltre; circa trenta pezzi di abbigliamento (sciarpe, veli, gonne, corsetti, cuffie, ecc.) sessanta gioielli di scena, sei ventagli, venti paia di scarpe. È un complesso che permetterà di valutare il costume « storico » del pieno ottocento in modo diretto e in una delle massime espressioni. Alcuni di essi — come il costume di *Maria Antonietta*, eseguito dal più grande sarto dell'epoca, il parigino Worth inventore della crinolina — furono realizzati fuori d'Italia, a Parigi e a Londra. Il costume di *Medea* fu disegnato dal pittore Ary Scheffer, considerato il capo dei romantici olandesi; quelli per *Elisabetta* da Delphine Baron, figurinista del Teatro dell'Opera di Parigi.

Locandine - Manifesti - Programmi. Circa 1000 unità. Presenti i teatri di tutto il mondo. Tra le altre una locandina che la vede affiancata, nel *Macbeth*, da Edwin Booth, primo interprete americano che ottenne fama europea.

Album ritagli stampa. 50 volumi che documentano l'attività teatrale di Adelaide Ristori attraverso i giudizi della critica di tutto il mondo.

I periodici femminili dell'800 in due biblioteche romane

Biblioteca Nazionale Centrale

«L'amica delle fanciulle. Scritto espressamente per le fanciulle», supplemento alla «Collaboratrice della maestra», Torino, 1882, quindicinale. Direttore: F. Giordano-Orsini. Direttrice: Egle Pinelli. 1882 n. 13

Il solo numero a disposizione contiene notizie di moda, pagine di letteratura, consigli e prescrizioni sul comportamento e le virtù femminili.

«Il disegnatore di ricami. Periodico di lavori femminili. Adottato dai municipi e dagli educandi del Regno», Bologna, 1891, bimensile. Direttore responsabile: G. Lippi. 1891-1899

Il periodico pubblica modelli per tutti i generi di ricamo e per lavori in seta e all'uncinetto.

«La donna e la famiglia. Scritti di istruzione, educazione e ricreazione per le donne», Genova, 1881, Mensile. Gerente: Michele Boero. 1881-1885; 1889; 1891-1902

Periodico composto da racconti a puntate, poesie e consigli per la casa. In ultima pagina, generalmente, compare una rubrica fissa di corrispondenza con le lettrici. Cattolico, esorta alla beneficenza, ma divulga anche le tematiche dell'istruzione femminile.

«Educazione Moderna. Periodico mensile illustrato». Venezia, 1882, mensile. Gerente responsabile: Luigi Mentuzzi. 1883-1884

Il tema principale è l'educazione del bambino, affidata naturalmente alle cure delle donne (madri, maestre), le quali dovranno rivolgere piena attenzione allo sviluppo degli istinti e dirigerli secondo ragione. La rivista si rivolge anche alle giovinette per renderle atte alla loro futura «santa missione educativa». L'imposta-

zione moderata, ma comunque progressista sul piano educativo, si basa sulla divulgazione della pedagogia froebelliana.

«L'eleganza», Milano, 1878, bimensile. Gerente: Elia Ghiringhelli. 1880-1896

La rivista contiene articoli sulle novità della moda, figurini, disegni di ricami e racconti sentimentali. Consiglia, inoltre, quali regole del comportamento sono da usare e rispettare nella buona società.

«Emporio della ricamatrice. Periodico speciale d'ogni genere di ricami e lavori», Milano, 1883, mensile. Gerente responsabile: Luigi Vegezzi. 1886-1890

Il periodico esce il primo di ogni mese con spiegazioni di lavori di ricamo, lezioni di ago e di forbici ecc.

«La figlia dell'Immacolata. Giornale per le giovanette cattoliche», Bologna, 1885, quindicinale. 1887-1896

Pubblica racconti e novelle, notizie sulle attività della chiesa e delle «Pie Unioni». Dedicava ampio spazio alla formazione educativa delle giovani.

«Follie melanconiche», Modena, 1874, settimanale. Gerente responsabile: Enrico Bassi.

Pubblica novelle di amore a puntate, poesie, articoli sull'eleganza femminile, resoconti teatrali. Nel gennaio 1875 si fonde con «Alcione», giornale artistico letterario fondato a Napoli nel 1872.

«La gazza. Giornale di amena lettura», Napoli, 1845, mensile. Direttore-proprietario: Vincenzo Corsi. 1845-1848

Nell'articolo di apertura si legge che i giornali sono di notevole importanza per la diffusione dell'istruzione, specialmente per le donne «che tanta parte hanno a'

nostri giorni nei voti dell'umanità». Tra i collaboratori figurano però solo sporadicamente nomi femminili. Contiene novelle amorose, poesie, e in ultima pagina giochi, rebus, sciarade.

«Giornale delle donne», Torino, 1868, bimensile. Direttore: A. Vespucci. 1872; 1882; 1884-1885; 1887-1888; 1890-1895

Giornale di tendenza laica e moderata, è favorevole all'emancipazione femminile. Si batte per il lavoro, l'istruzione, l'accesso alle professioni, il diritto di voto per le donne. Vi compare qualche articolo favorevole al divorzio.

«Giornale per le levatrici», Milano, 1886, bimensile. Direttore: M. De Cristoforis. 1893-1896

I redattori sono i medici della guardia ostetrica. Nella rivista trovano largo spazio nozioni di medicina per le levatrici. Riporta lo schema del programma e dello statuto della Federazione Nazionale delle Levatrici, con i resoconti delle riunioni del Comitato Centrale, dei congressi nazionali delle levatrici e delle conferenze tenute alle levatrici.

«Guida ai lavori femminili. Per le scuole e le famiglie». Supplemento al periodico: «La collaboratrice della maestra»; monitora quindicinale illustrato con tavole di disegni e figurini di mode, e supplemento al periodico «Il collaboratore e la collaboratrice della scuola». Torino, 1880. Direttrice: Viola Tricolor, Direttore: Francesco Giordano-Orsini. 1881-1889

La rivista oltre a contenere spiegazioni di lavori all'uncinetto, di ricamo, pubblica poesie, racconti, consigli sull'educazione e sull'igiene dei bambini. Vi si legge che la missione femminile è «destinata da Dio», ma è finito «il tempo in cui la donna era ignorante e oppressa, è cambiata la falsa idea ch'ella fosse capace solo di maneggiare il fuso... ora è libera...» ma «dovrà togliersi dalla mente l'idea della falsa emancipazione, che in luogo di darle il posto che le compete, la toglierebbe dal suo vero centro ponendola in una posizione infelice per lei e dannosa per la società».

«Io son la farfalla che scherza fra i fiori», Milano, 1870, settimanale. 1874, 1879

Contiene per lo più novelle, poesie, racconti fantastici, sentimental-amorosi. Tra gli pseudonimi dei collaboratori compare qualche nome femminile.

«Letture per le giovinette. Scritte scelte o compilate», Torino, Firenze, 1883, mensile. A cura della C.ssa Della Rocca Castiglione. 1883-1889

Nel programma di apertura del periodico, non esplicitamente cattolico, si legge che si vogliono offrire argomenti di morale, letteratura, storia, scienza. Pubblica inoltre racconti, temi di composizione e nel 1884 una rubrica, «Profilo femminili» (biografie di donne).

«La madre cattolica. Periodico mensile di letture istruttive e morali per le spose e per le madri», Brescia, 1888, mensile. Direttrice: Marietta Bianchini. 1893-1896

I temi principali della rivista sono l'indissolubilità del matrimonio, la struttura della famiglia religiosa, l'educazione delle fanciulle, la missione della donna nella società. Emerge una figura femminile tutta destinata alla sua funzione di madre-educatrice, responsabile della formazione del carattere degli uomini. Riporta, inoltre, notizie della «Società delle donne padovane per gli interessi cattolici» e pubblica discorsi di Papa Leone XIII. È da notare che la maggior parte degli articoli sono firmati dalla Bianchini.

«Magazzino delle damigelle. Guida completa per mode e lavori femminili». Prescelto da S.M. la Regina Margherita, Napoli, 1853, quindicinale. Gerente responsabile: Luigi Vegezzi. 1887-1895

La rivista riporta le ultime novità sulla moda, spiegazioni di disegni, ecc.

«Margherita. Giornale delle signore italiane. Moda e letteratura», Milano, 1878, settimanale. Gerente: Luigi Corbella. 1878-79; 1881-83; 1885; 1887-1889; 1891-1896

Moda, ricami, racconti a puntate, rubriche di corrispondenza, sciarade. Tra i nomi dei collaboratori prevalgono quelli femminili.

«La missione della donna. Periodico letterario-educativo dedicato alle giovani donne d'Italia», Alba, 1872, quindicinale. Fondato e diretto da Olimpia Saccati-Mencato.

1882; 1885; 1895

Il periodico cattolico progressista, affronta il tema dell'istruzione della donna per «emanciparla dalla miseria e dalla ignoranza, le due fonti perenni... d'ogni suo più grave sconcerto». Da notare: le firme degli articoli sono nomi noti: Marietta Bianchini, Erminia Fuà Fusinato, Teresa De Amicis.

«La moda. Giornale delle dame», Milano, 1878, mensile.
1885; 1887-1891

Pubblica figurini a colori, disegni, modelli.

«La moda genovese. Giornale illustrato», Genova, 1882, mensile. Direttore-gerente: Luigi Vegetti.
1889-1890

Rivista di moda per signore.

«La moda illustrata. Giornale settimanale illustrato per la famiglia», Milano, 1886, settimanale. Gerente: Antonio Cazzaniga.
1889-1891

Presente in apertura, nella rubrica «Corriere della moda», gli ultimi arrivi dell'abbigliamento femminile. Contiene inoltre spiegazioni di lavori domestici, modelli, ricami, aneddoti e infine romanzi di avventure a puntate.

«La moda pratica», Milano, 1892, bimensile. Direttore responsabile: Carlo Verri.
1895-1896

Giornale illustrato con figurini e tracciati per eseguire ricami e ogni genere di lavoro manuale femminile.

«La novità». Corriere delle Dame. Giornale illustrato in gran formato delle madri, lavori femminili e di eleganza», Milano, 1864, settimanale. Gerente responsabile: Antonio Arpisella.
1879-80; 1882-84; 1886-89; 1891-96

Il giornale è composto nelle prime pagine da spiegazioni di punti di ricamo, modelli ecc.; nelle seguenti da articoli sull'igiene, consigli gastronomici, racconti e novità sulla moda.

«La rassegna degli interessi femminili», Roma, 1887, bimensile. Direttrice: Fanny Zampini Salazar.
1887-1888

Rivista laica del movimento femminista moderato, si occupa di problemi sociali e mette in luce l'importanza dell'istruzione e del lavoro femminile, come

mezzi per poter conquistare l'emancipazione. Riporta notizie su altre associazioni femminili, su congressi nazionali ed internazionali del movimento femminista, analizzando la condizione delle donne anche in altri paesi europei (cfr. la rubrica «La donna all'estero»). Si occupa inoltre di spiegare gli articoli del codice civile riguardanti il ruolo sociale femminile.

«Il tesoro delle famiglie. Giornale istruttivo pittoresco», Milano, 1865, mensile. Direttore gerente responsabile: Enrico Reggiani.

1870; 1876; 1881-1882; 1884; 1888

Contiene disegni artistici, figurini colorati, poesie, proverbi, nozioni di medicina, di igiene, di gastronomia; articoli sulla bellezza della donna e sul matrimonio.

«Vittoria Colonna. Periodico scientifico artistico letterario per le donne italiane», Padova-Napoli, 1891, mensile. Direttrice: Vincenzina De Felice-Lancellotti. Gerente responsabile: Giuseppe Bruniera.
1891; 1895-1896; 1898; 1901-1902

Di impostazione cattolica, divulga gli ideali tradizionali della vita domestica. Contiene aneddoti, novelle a carattere allegorico morale, consigli sulle buone letture per le giovanette.

Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea

«Un comitato di donne. Giornale muliebri», Napoli, 1848, trisettimanale.
1848, n. 1-12

Nell'articolo di apertura si legge: «Cercheremo di discorrere di tutto con coscienza, con varietà, con brio. Senza aver studiato addentro le leggi e l'economia politica, noi giudicheremo le cose... colla purezza delle nostre intenzioni, colla bizzarria della nostra età». Giornale battagliero, auspica e incoraggia la formazione di un reggimento formato da donne per difendere la patria. È interessato a riunire una commissione di donne, le dame di carità, le quali dovrebbero girare «per le case più squallide della città», informarsi sulla miseria e «soccorrere le famiglie più sventurate». Gli articoli spesso sono firmati: «Vedove del comitato», «Zitelle del comitato».

«La donna. Foglio settimanale di scienze morali e naturali, di letteratura e arti belle», Genova, 1855, settimanale. Ge-

rente amministrativo: G. B. Patellani.
1855-1857

Nell'esposizione del programma, il periodico non cerca di profilare la « donna forte dell'antica sapienza, ma bensì la donna dei tempi nuovi quella che è indispensabile alla civiltà del mondo ». Il giornale non ha un'aperta impostazione politico-patriottica, ma ribadisce che le leggi non danno una giusta collocazione alla condizione femminile. Si batte per l'istruzione della donna, ma solo per aiutarla « nel suo santo mistero di educatrice dei propri figli ».

« Una donna bizzarra. Giornale politico-critico », Roma, 1848. Responsabile: D. Sarcheri. Redattrice: V. Gazzini.
1848, n. 1-4

L'impostazione del giornale è fortemente patriottica, ironica sia nei confronti delle donne salottiere poco informate, sia nei riguardi degli uomini politici. Da notare: gli articoli sono firmati solo da Virginia Gazzini.

« La donna italiana. Giornale politico letterario », Roma, 1848, settimanale. Direttore: Cesare Bordiga.
1848, n. 1-24

Di stampo patriottico, si rivolge alle donne per ribadire i loro doveri verso la patria e i loro sacrifici, uno dei quali è « non frapporte ostacoli alla partenza dei vostri cari, di non impedire che essi accorrano sul campo » per salvare la patria « dall'artiglio austriaco ». Delinea un'ideale di donna educatrice dei figli, amabile, coraggiosa, con sentimenti di libertà e di patriottismo, partecipe delle lotte al fianco degli uomini.

« Giornaletto pei fanciulli. Dedicato alle madri di famiglia », Roma, 1848, bisettimanale. Direttore: R. Parma.
1848, n. 1-2

Consigli alle madri su come educare i propri figli.

« La moda. Appendice al Poliorama pittoresco », Napoli, 1839. Direttore proprietario: Filippo Cirilli.
1839-1844

La rivista pubblica figurini di moda con relativi commenti e aggiornamenti sulle ultime novità. Riporta in succinto qualche notizia riguardante il teatro. Ogni numero si apre con un ritratto di qualche personaggio conosciuto o famoso nel campo artistico, e di seguito la biografia.

i materiali del presente



discussioni e dibattiti

La nuova critica femminista americana

Il dibattito sull'estetica femminista si è sviluppato nell'ultimo decennio prevalentemente all'interno del mondo accademico, coinvolgendo, in primo luogo, docenti e studentesse dei dipartimenti d'inglese al livello « junior ». In questo settore si incontra, infatti, un'elevata percentuale di donne, che si sono dovute scontrare con le pratiche discriminatorie di ammissione e di assegnazione di cariche universitarie e con la logica competitiva e meritocratica dell'*establishment* accademico, con i presupposti teorici della tradizione critica e con i criteri applicati alla scelta di programmi, testi, raccolte antologiche e bibliografiche (Showalter, 1970-1971).

La formazione della Modern Language Association's Commission on the Status of Women nel 1970 dà l'avvio ad un lavoro critico organizzato e ai primi contatti fra le femministe del mondo accademico. Uno dei risultati è la pubblicazione della serie *Female Studies*, sette volumi di proposte e saggi sull'insegnamento della « cultura delle donne ». Nel frattempo vengono istituiti nelle università americane corsi, dapprima sperimentali, di « Women's Studies », che toccano argomenti letterari, storico-sociali, psicologici, legali, ecc., e che saranno, in seguito, strutturati all'interno di veri e propri dipartimenti. Sono ancora poche, comunque, le università in

cui si può conseguire un titolo di Laurea specifico in « Women's Studies » e, in ogni caso, non a livello di Graduate School. Il problema dell'emarginazione dai *curricula* universitari e dal mercato letterario viene affrontato con la compilazione di storie letterarie e antologie alternative, con la riscoperta di scrittrici dimenticate e, ovviamente, con l'apertura di case editrici controllate da donne.

Per quanto riguarda il dibattito critico, che è l'aspetto del discorso femminista sulla letteratura che mi interessa approfondire in quest'articolo, è soprattutto attraverso periodici letterari e riviste femministe di recente fondazione che le donne hanno potuto confrontarsi su questioni politiche ed estetiche, su critica testuale e valutativa, e sulla compatibilità di altri approcci critici con il femminismo. « Probabilmente gli scritti più innovatori ed immaginativi sono ora pubblicati su periodici – sostiene Sydney Kaplan in un saggio del '79 – dal momento che il maggior conservatorismo degli editori accademici impedisce spesso ai libri speculativi di raggiungere il pubblico » (Kaplan, 1978-1979). È anche vero che i contributi più interessanti sono stati raccolti in antologie, accanto ad analisi di personaggi femminili e di scritti di donne. La raccolta più stimolante, dedicata esclusivamente a questioni di teoria critica, è *Feminist Literary Criticism: Explorations in Theory*, pubblicata in seguito ad un simposio su femminismo e letteratura, tenuto nel corso della

Kentucky Foreign Language Conference del 1974.

Carattere distintivo della nuova scuola è la sua carica eversiva nei confronti dell'establishment accademico. « Non mi interessa particolarmente che il femminismo diventi una componente rispettabile della critica accademica; mi preoccupa molto, invece, che le critiche femministe diventino una componente utile al movimento delle donne », dichiara Lillian Robinson nel 71. La rabbia dell'escluso, la potenzialità rivoluzionaria dell'« altro », la ricerca di autenticità dopo secoli di stereotipizzazione fanno sì che la critica femminista si presenti, soprattutto nella prima fase, più polemica e di « assestamento », come critica politica e culturale, antimierocratica ed eclettica, impressionistica e « persino non rifinita » (Holly, 1975). In mano alle donne, la critica si propone di diventare un atto collettivo e, allo stesso tempo, un'esperienza squisitamente soggettiva, di servire da foro e di promuovere la « sisterhood » (Register, 1975), di mettere in discussione le distinzioni manichee fra arte e non-arte, e di essere, in realtà, « meno critica e più apprezzamento » (Donovan, 1975).

Il problema è non soffocare lo specifico femminile — immediatezza, concretezza, intuizione — con il rigore e l'astrattezza critica; il modello è, per molte, Virginia Woolf. La figura stessa del critico, spogliata della tradizionale impersonalità, diventa umana, meno autoritaria: è più *common reader* che critico onnisciente. Così Tillie Olsen, nel suo bellissimo saggio sui « silenzi » delle donne (Olsen, 1972), parla dei suoi tentativi personali di conciliare la vita di casalinga e le ambizioni di scrittrice, e Florence Howe, dopo aver rievocato la sua formazione di donna ebrea, si sofferma ad analizzare l'evoluzione di una coscienza letteraria femminista a partire da esperienze concrete di insegnante (Howe, 1972).

Assistiamo, dunque, ad un processo di rivalutazione del rapporto letteratura-vita, che si esprime in una vera e propria sete di autenticità e di realismo. Questo implica una ricerca di modelli nuovi e positivi per le donne, da opporre agli stereotipi della tradizione letteraria, con il rischio, laddove tale esigenza sia stata portata alle estreme conseguenze, di incoraggiare un « realismo femminista » trionfale e propagandistico. Mi riferisco, ad esempio, a Marcia Holly, che lancia un appello a più di 150 donne dei « Women's Stu-

dies », affinché collaborino con lei nella ricerca di *Patterns of Strength*, ossia di « personaggi letterari femminili che siano autosufficienti, indipendenti, forti e coraggiosi » (Holly, 1975), e ad Ellen Morgan, che descrive in questi termini il suo concetto di romanzo realista: « Dobbiamo ancora scoprire un romanzo realista in cui un'eroina ci dimostri cosa significa vivere come essere femminile libero e completamente umano in una società patriarcale. Quella eroina, mi sembra, sarà il prodotto finale dell'influsso neo-femminista sulla letteratura » (Morgan, 1972).

La tendenza realista si esprime comunque, e soprattutto, nella riscoperta della sfera privata e delle « assenze »: esiste un filone, più storico che letterario, di ricerca nella tradizione orale, negli archivi, nelle lettere e nei diari delle « nonne », alla cui base sta una volontà di ridefinizione dei canoni letterari e storici tradizionali, nonché delle distinzioni fra letteratura universale e regionale, fra « arte » ed « artigianato » (Bauer Maglin, 1978-79). Si parla, a questo proposito, di « sottocultura femminile », per indicare non solo la cultura del quotidiano, ma anche quella tradizione di letteratura d'evasione — romanzi rosa, feuilletons, romanzi epistolari — spesso prodotta da donne, e snobbata dalla critica ufficiale.

Il lavoro di ricostruzione della storia letteraria delle donne, compiuto in questi ultimi anni, ha sollevato una questione ancora più cruciale e spinosa, seppure ampiamente discussa, che è quella della « cultura femminile », della possibilità, cioè, di identificare e definire quella tradizione di « saggezza ed esperienza delle donne (*womankind*), così come si è sviluppata e tramandata nei secoli » (Donovan, 1975). Le femministe non negano l'esistenza di caratteristiche di gruppo, non determinabili su una base biologica ma, piuttosto, storico-culturale. Le donne, scrive Elaine Showalter nel 71, « hanno una specifica storia letteraria suscettibile di analisi, legata a considerazioni complesse, quali l'economia del loro rapporto con il mercato letterario, gli effetti sul singolo delle trasformazioni sociali e politiche nello status femminile, le implicazioni degli stereotipi sulla donna scrittrice e le limitazioni alla sua autonomia artistica » (Showalter, 1970-71).

Nello sforzo di risalire alla « matrice » di tale cultura comune, si è anche parlato di esperienza femminile archetipa e di mitologia femminile. Annis Pratt propone,

nel '71, ad un *workshop* della *Modern Language Association* su « Letteratura Femminista e Coscienza Femminile », un approccio archetipico alla critica femminista, che si occupi dello « sviluppo psico-mitologico dell'individuo femminile nella letteratura » (Pratt, 1970-71). Ciò significa scoprire l'esistenza di un « mito dell'eroina », parallelo a quello dell'eroe, e di un *bildungsroman* femminile, di cui Annis Pratt offre alcuni autorevoli esempi. Joanna Russ suggerisce addirittura un'operazione di mitopoiesi, in quanto i miti, le immagini ed i *plots* che la tradizione ci offre hanno ormai completamente esaurito la loro funzione e, soprattutto, corrispondono alla realtà esperienziale maschile. La sua proposta è di esplorare quei generi letterari che trascendono i ruoli sessuali e le tematiche ad essi subordinate – successo, castrazione, educazione, amore, identità personale – per occuparsi di problemi umani collettivi, nel loro aspetto spirituale, sociale, percettivo e cognitivo, e per ipotizzare nuovi modelli di interazione. I suoi esempi vanno dalla fantascienza al romanzo poliziesco, dalla letteratura politica alla parabola e all'allegoria (Russ, 1972).

Sempre sulla questione dei « generi », Ellen Morgan sostiene che né il romanzo psicologico né quello sociologico sono forme adatte ad esprimere la concezione neo-femminista della donna, che non è soltanto psiche, ma anche realtà politica, non soltanto prodotto e vittima della sua cultura, ma anche personalità che la trascende. La tecnica dello *stream-of-consciousness*, considerata da molte femministe come lo strumento più adeguato ad esplorare la coscienza femminile, si rivela, in quest'ottica, insufficiente ad esprimere la totalità dell'esperienza delle donne, che è politica e sociale, oltre che personale e psicologica. Le preferenze di Ellen Morgan si orientano, invece, verso il *bildungsroman* – come nel caso di Annis Pratt – il romanzo storico ed il romanzo propagandistico, in quanto essi rispondono alle esigenze della donna in questo periodo di transizione, in cui la sua storia « è la storia di un'educazione, di un risveglio di coscienza, con un conseguente sviluppo del sé ed una ricerca di autenticità, di ribellione e di risoluzione » (Morgan, 1972).

Esiste anche un filone, più ricco e stimolante, di ricerca propriamente linguistica e stilistica che, partendo da un *close reading* di opere di donne, ipotizza « modelli individuabili di discorso femminile,

riprodotti nella letteratura deliberatamente o inconsciamente » (Showalter, 1975-1976). Gli studi sulle differenziazioni nelle modalità di internalizzazione e manipolazione del linguaggio, come *Language and Woman's Place* di Robin Lakoff, hanno evidenziato diversità lessicali e sintattiche tra linguaggio maschile e femminile, nonché l'esistenza di un « bilinguismo » nelle donne – particolarmente vissuto come problema dalle scrittrici – dovuto alla sovrapposizione di quello che Adrienne Rich ha chiamato *the oppressor's language* alle modalità espressive più congeniali alla coscienza e all'esperienza femminile.

Uno dei primi studi degli anni settanta sul linguaggio letterario delle donne è il saggio di Josephine Donovan *Feminist Style-Criticism*, che prende spunto dalle considerazioni di Virginia Woolf e di Dorothy Richardson sull'esistenza di una *female mind* e sulla necessità di sviluppare uno stile adeguato a rappresentarla artisticamente, attento ai « dettagli interiori psichici personali ed emotivi dell'esistenza, in un modo che non sia né analitico, né autoritario ». Uno dei contributi più originali delle donne alla letteratura consiste, secondo Donovan, nell'aver sviluppato quello che lei definisce « tropismic level of awareness », ossia la « coscienza della vita sotterranea o dello spirito più profondo del reale ».

Sydney Kaplan, in *Feminine Consciousness in the Modern British Novel*, traccia lo sviluppo teorico della « coscienza femminile » e studia le tecniche usate per riprodurla nel romanzo, per concludere, tuttavia, che si tratta di una « costruzione difensiva », ossia di una strategia culturale che rappresenta il recupero dell'intuizione, della spontaneità, della diversità, della complessità del quotidiano, piuttosto che di una libera espressione dell'identità femminile.

Un'altra autorevole posizione sull'argomento è quella di Annette Kolodny, autrice, tra l'altro, di un affascinante studio storico-psicologico dell'« impulso pastorale » nella letteratura americana maschile (Kolodny, 1975), che, nell'articolo *Some Notes on Defining « Feminist Literary Criticism »*, polemizza con la tendenza a soffermare la ricchezza e la varietà della letteratura delle donne entro categorie biologico-linguistiche, e a liquidare con eccessiva facilità il rapporto fra stile e limitazioni espressive ed esperienziali imposte alle donne nelle diverse culture e nei diversi periodi storici, fra tradizione eredi-

tata e scelta artistica individuale e consapevole. Compito della critica femminista è invece sviluppare metodi rigorosi di analisi dello stile e delle immagini letterarie, e poi applicare tali metodologie alle singole opere senza preconcetti né conclusioni affrettate. Un esempio di questo tipo di lavoro ci è offerto dalla stessa Kolodny che, dopo anni di lettura e di insegnamento della letteratura femminile nord-americana, è riuscita a individuare delle « dimostrabili ripetizioni di specifiche preoccupazioni tematiche, modelli immaginativi e tecniche stilistiche », che illustra nel suo saggio (Kolodny, 1975-76).

Le preoccupazioni di Annette Kolodny rispecchiano il vissuto di molte critiche: fino a che punto è lecito parlare di linguaggio, cultura e coscienza femminile, senza generalizzare e limitare le potenzialità espressive delle donne? L'antiautoritarismo e l'eclettismo della critica femminista, la volontà di dialogo e di rispetto dei contributi individuali, e il rifiuto di presentarsi con un ben definito manifesto teorico, pongono, d'altra parte, il problema della credibilità e della « visibilità della nuova scuola agli occhi del mondo accademico » (Showalter, 1975-76). La rispettabilità, attaccata da Lillian Robinson, è senz'altro un « valore borghese », ma risponde anche all'esigenza di uscire dal ghetto della sottocultura e di offrire dei nuovi, e più stimolanti, modelli di lettura alle donne. L'esigenza di autodefinizione, continuamente negata e riaffermata, diventa una questione sia di serietà critica che di sopravvivenza. Inoltre, il problema del rapporto tra letteratura e impegno, etica ed estetica, si è rivelato particolarmente cruciale per una teoria critica intimamente collegata ad un movimento di liberazione. Cercherò ora di analizzare più dettagliatamente tale nodo, emerso, in particolare, nella polemica sulla tendenza prescrittiva, nel concetto di « critico cosciente », nella posizione nei confronti del formalismo, e nel dibattito su critica testuale e valutativa.

La questione della « critica prescrittiva » o « profetica » suscitò un famoso dibattito fra Donovan e Kolodny. La prima a parlare di critica prescrittiva fu, in realtà, Cheri Register che, nella sua introduzione all'antologia *Feminist Literary Criticism: Explorations in Theory*, la indicò come una delle tre principali suddivisioni della nuova critica femminista, accanto all'analisi dei personaggi femminili e al rie-

same della critica esistente sulle donne letterate. Essa consiste nella formulazione di standards letterari rispondenti alle esigenze di liberazione sociale e culturale delle donne. Josephine Donovan riprende tale concetto in un'ottica più politica, proponendoci la figura del critico prescrittivo come « critico engagé », che « è attivamente impegnato nell'incoraggiare la realizzazione sociale e culturale di quelle trasformazioni che promuovono la liberazione umana » (Donovan, 1975). Le perplessità espresse da Kolodny a questo proposito non si riferiscono soltanto alla strumentalizzazione della letteratura a fini propagandistici, quanto, soprattutto, alla « tendenza a fissare dei canoni e delle competenze » all'interno del vastissimo e polidrico quadro dei linguaggi femminili. Pur appoggiando la separazione di ideologie politiche da giudizi estetici, anche Kolodny rivendica, in ogni caso, la « politicità » della critica femminista, nel senso che « un onesto critico femminista non potrà fare a meno di portare alla lettura gli atteggiamenti e le ideologie di un'accresciuta coscienza femminista, una consapevolezza che, secondo il modo in cui è usata, potrebbe limitare la sua capacità di occuparsi di letteratura nel suo proprio contesto, o, nella migliore delle ipotesi, aprirla a nuovi modi di comprensione e analisi... » (Kolodny, 1975-76). Alla figura dell'intellettuale impegnato la critica femminista affianca dunque quella del « critico cosciente », il cui lavoro, cioè, deve essere preceduto da un processo di *consciousness-raising*, svolto a livello sia individuale che collettivo. Per poter valutare l'autenticità e l'attinenza dei conflitti letterari alla realtà femminile dobbiamo, in primo luogo, sostiene Marcia Holly, « portare a livello conscio le nostre fondamentali, e forse erronee, convinzioni sulla natura, il carattere e il destino delle donne » (Holly, 1975) ossia i miti culturali dominanti e gli stereotipi sessuali, razziali e religiosi che il nostro ambiente ha internalizzato.

Questo interesse nello smascheramento dei meccanismi reali della « politica sessuale » in letteratura, per usare la terminologia introdotta da Kate Millet, è rintracciabile nel filone sociologico marxista della critica femminista, particolarmente vivace agli inizi degli anni settanta. Nel 71 furono pubblicati due saggi di Lillian Robinson, e uno di Fraya Katz-Stoker, che focalizzavano una serie di istanze centrali

al dibattito sull'estetica femminista. Una di queste è l'attacco della nuova critica femminista al formalismo, che ha influenzato la critica letteraria degli ultimi vent'anni, privilegiando gli aspetti « tecnici » della letteratura, e favorendo l'illusione che l'artista, indipendentemente dalle sue motivazioni, operi in un vuoto assiomatico. Vengono messe così in discussione la moralità dell'artista e del critico « disinteressato », e la pretesa di scindere il prodotto artistico dall'autore, dal contesto e dai rapporti di potere. Il rilievo dato all'universalità ed alla neutralità formale dell'opera d'arte contribuisce, secondo la critica femminista, da un lato al mantenimento dello status quo e della politica sessuale della cultura patriarcale e, dall'altro, all'esclusione delle donne e dell'esperienza femminile dalla letteratura. Il punto su cui si vuole far chiarezza è questo: la cultura è maschile e non « umana », o per lo meno lo è secondo quella concezione rinascimentale di umanesimo che le femministe vogliono mettere in discussione, e la realtà femminile è periferica rispetto agli interessi centrali della letteratura, che sono la lotta dell'uomo contro la natura, Dio, il destino, se stesso, o la donna, intesa come « altro ». La letteratura delle donne viene, di conseguenza, relegata, dal mondo accademico, allo status di sottocultura.

Le femministe insistono, invece, nel rivendicare la *biasedness*, ossia la tendenziosità di qualsiasi approccio critico. A questo proposito, vale la pena di citare un interessante articolo di Dorin Schumacher, che si serve di un metodo di analisi strutturalista. Il presupposto è che l'atto critico sia scientifico-oggettivo e creativo-intuitivo allo stesso tempo. Dal momento che i dati semantici e sintattici di un testo sono manipolati dal critico, il significato che questi produce è soggettivo; tale operazione è, tuttavia, compiuta seguendo regole specifiche, e sempre all'interno di un preciso modello interpretativo. Una delle variabili di un modello interpretativo può essere il sesso: se il modello applicato è basato sulla dicotomia « sé-altro », considerando un sesso come normativo, o « sé », e l'altro come deviante, o « altro », il critico « maschilista » e quello « femminista » perverranno; necessariamente, ad interpretazioni contrastanti. Questo procedimento è concretamente illustrato dall'analisi di Schumacher di un brano del dramma di Jean Girardoux *Pour Lucrèce*. Il problema è che il

modello femminista del sé come femminile e dell'altro come maschile incontra ben pochi punti di riferimento filosofici: è per questo che « la critica femminista è soggetta a rischi intellettuali e professionali più elevati, offrendo possibilità più ampie di creatività e, allo stesso tempo, un margine più alto di errore » (Schumacher, 1975). La critica femminista, dunque, è nuova e radicale, non in quanto essa capovolge i modelli interpretativi tradizionali — semmai si rivela, proprio in questo senso, conservatrice, perché ne fa uso — ma per il semplice fatto di smascherare, attraverso tale capovolgimento, l'esistenza di un *sex-linked criticism* e di una scuola di critica maschilista, accanto a quella femminista. Tale rivelazione è, allo stesso tempo, una sfida e un richiamo all'onestà.

Viene introdotta così dalla critica femminista una nuova coordinata nell'analisi del testo letterario, che è quella del *gender point of view*. La coscienza di classe, razziale e sessuale risultano, secondo Lillian Robinson, nella coscienza delle « esclusioni » e dell'esistenza di modi diversi di rapportarsi al prodotto artistico. Uomini e donne posseggono « modalità separate di percezione del contenuto sessuale nell'arte » (Robinson-Vogel, 1971-1972). Nel caso delle ballerine di Degas, ad esempio, « il punto di vista dell'osservatore femminile si identifica non con l'invisibile possessore, ma con gli oggetti posseduti, non con il voyeur ma con le donne viste attraverso il buco della serratura. Lei riconosce i suoi predecessori, donne che, come lei, tendevano ad essere più cose che persone per gli uomini che le osservavano e vivevano con loro. La realtà della sua esperienza e delle sue reazioni partecipa del significato di questi quadri » (Robinson-Vogel, 1971-72).

Il discorso femminista diventa, in questa chiave, un « approccio materialista alla letteratura », in quanto esso « cerca di negare l'illusione formalista che la letteratura sia in un qualche modo separata dalla realtà » (Katz-Stoker, 1972). Non si tratta semplicemente di riportare gli stereotipi letterari alla realtà quotidiana delle donne, o di collocare opere ed autore nel loro contesto, quanto di « capire la misura in cui l'identità sessuale è in sé un fatto materiale » (Robinson, 1970-71). Qui si inserisce uno dei primi dibattiti fra critiche femministe, quello fra Annis Pratt e Lillian Robinson su « College English ». Pratt suggerisce tre linee di lavoro: critica bibliografica, testuale e contestuale. L'iden-

tificazione e la collocazione di scritti di donne, femministe e non, dovrebbero essere seguite dall'analisi formale – e valutazione estetica – di un'opera e, parallelamente, dalla considerazione di tale opera, « anche se artisticamente carente, come riflesso della condizione femminile ». La proposta di Annis Pratt pone il problema delle possibilità e delle modalità di utilizzazione dei metodi critici della cultura maschile, nonché della posizione della donna « cosciente » di fronte ad un « lavoro che sia notevole e formalmente valido... [ma] sciovinista » (Pratt, 1970-71). La risposta di Lillian Robinson è che « il femminismo è necessariamente alienato » da quegli strumenti critici che ignorano i processi di socializzazione ed i presupposti ideologici e morali delle scelte formali, siano essi l'analisi testuale, o quella psicomitologica di stampo junghiano, di cui Annis Pratt si fa portavoce (Robinson, 1970-71).

Fino a che punto è, tuttavia, giusto e possibile rinnegare quella tradizione culturale patriarcale, che è penetrata anche nelle pieghe più nascoste del nostro, d'altronde non ben definito, « specifico femminile »? Noi non possiamo, secondo Annette Kolodny, « dimenticare che le immagini della Natura-come-Donna o della Donna-come-Musa un tempo custodivano una loro verità e funzionavano efficacemente all'interno della nostra psiche collettiva », e che, come tali, « rimarranno sempre con noi » (Kolodny, 1975-76). È nel riconoscimento dell'inevitabilità del nostro coinvolgimento nella cultura ereditata che alcune critiche femministe hanno suggerito di scoprire la « grace of imagination », come nel caso di un altro famoso dialogo-dibattito fra Catharine Stimpson e Carolyn Heilbrun. Essa consiste nella capacità di « vedere ciò che, fino a questo momento, la mascolinizzazione della nostra società ci ha impedito di vedere », di leggere in modo nuovo la tradizione, secondo nuove interpretazioni dell'universalità e dell'umanità dei conflitti letterari. La tragedia di Edipo, ad esempio, anziché una tragedia maschile della volontà, può essere letta come un « movimento quintessenzialmente umano dall'intenzione alla percezione, un movimento possibile a tutta l'umanità » (Heilbrun-Stimpson, 1975).

Giungiamo così a quella ridefinizione e dilatazione del concetto di « umanesimo », a cui accennavo precedentemente, che va inteso nella complementarietà di

valori maschili e femminili. L'esplorazione di realtà strettamente femminili diventa, in questo modo, uno stadio verso l'integrazione della « dark side of the moon » nella nostra visione dell'universo. Carolyn Heilbrun riscoprì l'« androginità » di Virginia Woolf nel suo libro *Toward a Recognition of Androgyny* del 1973. Presen-
tare temi androgini significa imparare a trattare « il sesso ed i problemi ad esso collegati in una prospettiva umana invece che maschile » (Holly, 1975). La critica femminista si presenta, anche in questa chiave, come un discorso di liberazione, anzi, per usare le parole di Josephine Donovan, una « dialettica della liberazione ». Nell'articolo che conclude la raccolta *Feminist Literary Criticism*, Donovan evidenzia due posizioni complementari, una « negativa », di rifiuto di « una serie di atteggiamenti e di immagini false ed oppressive, che sono state perpetrate contro le donne sia nella letteratura che nella critica letteraria », e una « positiva », di sensibilizzazione e nuovi modelli di percezione immaginativa (Donovan, 1975).

Alla finalità umanistica di integrazione della prospettiva femminile e di quella maschile nello studio della letteratura, si accompagna, tuttavia, la convinzione che la critica femminista debba rimanere, almeno per un certo periodo di tempo, un'attività autonoma, un momento di confronto e di ricerca gestito da e per le donne. In un saggio sul rapporto fra etica ed estetica, la stessa Donovan dichiara tre anni più tardi, nel '77, che le femministe, in quel *necessary interlude* di attesa del superamento del sessismo culturale, « devono continuare ad esprimere i principi di un'estetica femminile, che sia radicata nell'episteme femminile ed in un sistema di valori femminile » (Donovan, 1975-76). La posizione presa, a questo punto, da Donovan, è determinante rispetto agli sviluppi futuri, e ancora aperti, della critica femminista, e vale perciò la pena di analizzarne nei dettagli il suo brevissimo ma coraggioso articolo. Donovan dice di essere approdata alla convinzione che esistano opere letterarie universalmente acclamate per la loro perfezione tecnica e sofisticazione estetica e, come tali, annoverate fra i classici, rispetto alle quali alcuni gruppi di lettori continueranno, inevitabilmente, a sentirsi « alienati », per motivi razziali, sociali e sessuali. La critica femminista non può essere semplicemente una scuola, un'etichetta letteraria: a causa dell'intimo e sofferto rapporto che

instaura fra letteratura e vita, fra presa di coscienza e volontà di trasformazione, essa diventa una scelta totale, etica ed estetica allo stesso tempo. In quest'ottica, diventa impossibile per una « femminista accettare l'imperativo estetico del romanzo di Faulkner... (Donovan cita come esempio *Light in August*) ... che richiede all'autore di creare un personaggio femminile inautentico e di usarlo immoralmente per fini estetici » (Donovan, 1975-76). Se vogliamo superare la schizofrenia tra critico e femminista, che già era emersa come problema nel dibattito fra Pratt e Robinson su critica testuale e contestuale, non è sufficiente distaccarsi dai metodi formalisti di analisi letteraria, col rischio di limitarsi ad una critica contenutistica o propagandistica. Occorre avere il coraggio di fondare una nuova estetica, organica ed autonoma, sulla base di una filosofia femminista.

Gli sviluppi più recenti della critica femminista sembrano, di fatto, approdare ad una richiesta di maggior autonomia di giudizio e di spregiudicatezza, di superamento dello spontaneismo e dell'eclettismo iniziale, e di una più precisa definizione dei canoni della nuova estetica. Sydney Kaplan si chiede, in un *review essay*, quando il mondo accademico cesserà di premiare e di dare il suo riconoscimento solo a quelle donne che si mantengono cautamente *uncommitted*, mentre molte valide critiche « hanno dovuto pagare con la carriera la loro onestà » (Kaplan, 1978-79).

L'autonomia di ricerca ha significato anche una difesa dei propri spazi all'interno del mondo accademico illuminato, coinvolto nel crescente interesse per la letteratura femminile. Annette Kolodny, in una polemica con William Morgan sulla questione del separatismo e dell'accesso degli uomini all'insegnamento di corsi sulla letteratura delle donne, apparsa su « *Critical Inquiry* » (Morgan, 1976-77; Kolodny, 1976-77), rivendica il diritto delle donne alla *room of their own*, in quell'area di « *Women's Studies* » in cui la maggior parte di esse ha investito la propria carriera, e in cui la presenza di un uomo in veste di autorità intellettuale potrebbe scoraggiare la liberazione dai vecchi ruoli accademici.

Kolodny risale alla definizione di Stanley Fish dell'*informed reader/critic*, che ha la responsabilità di rappresentare non uno ma tanti « lettori informati », ciascuno dei quali sarà identificato da una ma-

trice di determinanti politiche, culturali e letterarie, nonché di essere « sufficientemente esperto da aver internalizzato le proprietà dei discorsi letterari, dalle tecniche espressive più locali (figure del discorso, ecc.) ai diversi generi » (Fish, 1972). Come potrà, tuttavia, tale lettore, si chiede Kolodny, confrontarsi con usi linguistici che non sono mai comparsi nelle opere letterarie che lui conosce, o con testi che non si adattano alle definizioni di genere esistenti o, ancora, con « quelle "tecniche espressive locali" che provengono dalla stanza del cucito o dalla capanna per le mestruate, a cui lui non ha mai avuto accesso? » (Kolodny, 1976-1977). In breve, come potrà comprendere un linguaggio, plasmato da ben precise attività pratiche e sociali, se non ha mai preso parte, o non è mai stato al corrente di tali attività? Non è certo l'esser nate in un corpo femminile o l'aver vissuto un'esperienza femminile — concetto di per sé già molto vago — ciò che autorizza le donne ad occuparsi di critica letteraria femminista, puntualizza Kolodny. Il fatto è che la letteratura delle donne richiede una conoscenza profonda ed immediata di quell'« esperienza », da parte di coloro che usano e analizzano i linguaggi con cui essa si esprime.

I linguaggi femminili si presentano in questo momento come una realtà polifonica da esplorare, identificare e, in un certo senso, difendere, nel momento in cui riesce a trovare una sua libera espressione. Esistono, in particolare, delle voci « ai margini » dell'esperienza femminile che chiedono di essere prese in considerazione « nel loro specifico ». Si è iniziato a parlare in questi ultimi anni di tradizione culturale lesbica e dell'impossibilità di omogeneizzarla e di integrarla con il resto della letteratura femminile. Elly Bulkin, ad esempio, critica alcune recenti antologie di poesie di donne, come *Rising Tides* e *No More Masks!*, in cui « le poetesse lesbiche erano praticamente impossibili da identificare, a meno che non fossero rappresentate da poesie su argomenti direttamente ed esplicitamente collegati all'oppressione o alla sessualità lesbica. Tale invisibilità perpetuava la concezione diffusa delle lesbiche come esseri puramente sessuali » (Bulkin, 1978-79). Adrienne Rich parla della sua resistenza all'« universalizzazione » delle sue poesie: « Due mie amiche, entrambe artiste, mi dissero di aver letto *Twenty-One Love Poems* con i loro uomini, assicurandomi che si trat-

tava di poesie « universali ». Ciò mi irritò, e quando mi chiesi il perché, mi resi conto che era rabbia nel vedere la mia opera essenzialmente assimilata e spogliata del suo significato, « integrata » nel romanticismo eterosessuale... Questa brama di semplificare, di mitigare il femminismo invocando l'« androginia » o l'« umanesimo », di assimilare l'esperienza lesbica dicendo che il « rapporto » è sempre lo stesso, che l'amore è sempre difficile – io vedo questo come una negazione, una sorta di resistenza, un rifiuto a leggere e sentire ciò che ho realmente scritto, a riconoscere chi sono » (Bulkin, 1977-78).

L'esigenza di « individuazione » delle lesbiche si collega, d'altra parte, all'assenza di un tracciato di storia letteraria in cui riconoscersi. I criteri di identificazione delle scrittrici lesbiche contemporanee devono perciò necessariamente ampliarsi in una considerazione di quelle donne che espressero profondi legami emotivi verso altre donne – le « women-loving women » – e di cui spesso la critica patriarcale ha saputo solo evidenziare, in negativo, la mancanza di rapporti d'amore con l'uomo (Smith-Rosenberg, 1979).

Un'altra area da esplorare è quella della letteratura femminista nera. Nell'articolo *Toward a Black Feminist Criticism*, Barbara Smith lamenta l'assenza di scrittrici nere dal canone letterario e di un'estetica femminista nera. Il suo discorso si estende anche alla letteratura lesbica nera e all'uso delle lesbiche come « esca » per adombrare la contaminazione di razzismo e sessismo. La scrittrice Toni Morrison esprime le sue considerazioni sulla sua scrittura e sulle romanziere nere in un'intervista con Robert Steptoe, apparsa sulla *Massachusetts Review* nell'autunno del '77. Morrison insiste sul confronto con gli stereotipi e con le loro implicazioni politiche – ad esempio, con la donna nera come figura genitoriale-protettiva all'interno della comunità, portatrice dei suoi valori più positivi, o con la *show business woman*, che cerca nel mondo dello spettacolo una possibilità di evasione e di rottura delle leggi della comunità, controparte femminile dell'« Ulisse nero », ossia dello stereotipo del negro sradicato, in perenne movimento. L'individuazione di una serie di temi ben precisi potrebbe essere il primo passo verso la definizione del canone letterario nero e non solo femminile. In aggiunta, Morrison invita ad analizzare la posizione delle scrittrici nere e, in particolare, quel senso di gioia che è

possibile cogliere in molti loro romanzi, misteriosamente combinato con la coscienza della propria oppressione, e che, forse, ha a che vedere con un'accettazione della propria identità e coll'essere calate nel quotidiano, con « questa faccenda di vivere nel mondo e di trionfare su di esso » (Steptoe, 1977-78).

La rivendicazione del proprio specifico e l'esigenza di autodefinizione che possiamo cogliere nelle donne delle minoranze ci riportano agli eterni nodi femminili dell'identità e del rapporto col potere. Se, da un lato, il dibattito « interno » alla critica femminista non si è ancora esaurito e, anzi, come sostiene uno dei saggi più recenti, *Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism* di Myra Jehlen, « la maggior parte dei "Women's Studies" ha intrapreso la strada di un'accentuazione del carattere globale e strutturale delle sue istanze separate » ed è, tutto sommato, riuscita a creare un contesto alternativo, una « specie di territorio femminile isolato dall'universo dei presupposti maschili », il problema è che le questioni che « le donne definiscono globali, gli uomini trattano, dall'« esterno », come periferiche » e che, quindi, esistono « scarse indicazioni di un impatto femminista sull'universo del discorso maschile ».

Il rischio è, dunque, quello di un percorso « circolarmente femminile », periferico e ripetitivo. Se non si accetta di sporcarsi le mani in un rapporto osmotico con la tradizione critica, si insiste su strade già battute da tutta quella critica letteraria che si pone anche come critica politica e culturale (rovesciamento della cultura al potere, messa in discussione dell'autonomia dell'opera d'arte, dei rapporti tra forma e contenuto, letteratura e impegno, cultura e sottocultura), strade inevitabili in una prima fase di chiarificazione, ma da superare.

I contributi femministi verso una nuova estetica, che identificherei con la smitizzazione delle distinzioni tra critica, scrittura e lettura e dell'autoritarismo critico, l'introduzione del *gender point of view* e di nuovi modelli di analisi tematica e stilistica, la ricostruzione di una tradizione culturale al femminile, l'ampliamento del concetto di umanesimo, la rivalutazione del soggettivo e la discussione dei ruoli, devono diventare il fondamento per una *confidence* critica, che è poi la libertà, per la donna che si occupa di letteratura e ha preso coscienza di una nuova prospettiva critica, di scegliere gli strumenti

di analisi a lei più congeniali. Questo significa un uso indipendente e costruttivo della tradizione e, come suggerisce Jehlen, delle contraddizioni tra critica e ideologia, misoginia e ricerca di nuove rappresentazioni, e una definizione «alternativa dei Women's Studies come analisi, dal punto di vista delle donne, del tutto, che sfidi e coinvolga direttamente ed organicamente i sistemi intellettuali dominanti» (Jehlen, 1980-81).

Rita Caviglioli

Le principali antologie di saggi teorici e analisi letterarie femministe pubblicate negli anni settanta negli U.S.A. sono:

- A. Diamond-L. R. Edwards, a cura di, *The Authority of Experience: Essays in Feminist Criticism*, Amherst, Univ. of Massachusetts Press, 1977.
 - J. Donovan, a cura di, *Feminist Literary Criticism: Explorations in Theory*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1975.
 - J. Fetterley, *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*, Bloomington and London, Indiana Univ. Press, 1978.
 - S. Gilbert-S. Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale Univ. Press, 1979.
 - S. Koppelman Cornillon, a cura di, *Images of Women in Fiction: Feminist Perspectives*, Bowling Green, Bowling Green Univ. Popular Press, 1972.
 - P. Mayer Spacks, *The Female Imagination*, New York, Avon Books, 1976.
 - E. Showalter, *A Literature of Their Own: British Women Novelists From Brontë to Lessing*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1977.
- Le riviste letterarie che hanno dedicato numeri speciali a questioni di estetica femminista sono soprattutto: «College English» e «Critical Inquiry». Fra le riviste di orientamento femminista che sono proliferate in questi ultimi dieci anni, possiamo ricordare: «Aphra», «Conditions», «Chrysalis», «Feminist Studies», «Frontiers», «Quest», «Signs», «The Velvet Glove», «Women's Studies Newsletter», «Women's Studies Quarterly».
- N. Bauer Maglin, *Full of Memories: Teaching Matrilineage*, «College English», 40, 1978-79.
 - E. Bulkin, *An Interview with Adrienne Rich: Part II*, «Conditions», 2, 1977-78.
 - E. Bulkin, *A Whole New Poetry Beginning Here: Teaching Lesbian Poetry*, «College English», 40, 1978-79.
 - J. Donovan, *Feminist Style Criticism*, in *Images of Women in Fiction... cit.*, 1972.

- J. Donovan, *Afterword: A Critical Revision*, in *Feminist Literary Criticism... cit.*, 1975.
- J. Donovan, *Feminism and Aesthetics*, «Critical Inquiry», 2, 1975-76.
- M. Farwell, *Adrienne Rich and an Organic Feminist Criticism*, «College English», 39, 1977-78.
- S. E. Fish, *Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth Century Literature*, Berkeley-Los Angeles, 1972.
- C. Heilbrun-C. Stimpson, *Theorie of Feminist Criticism: A Dialogue*, in *Feminist Literary Criticism... cit.*, 1975.
- N. Hoffman, *White Women, Black Women: Inventing an Adequate Pedagogy*, «Women's Studies Newsletter», 5, Spring, 1977.
- M. Holly, *Consciousness and Authenticity: Toward a Feminist Aesthetic*, in *Feminist Literary Criticism... cit.*, 1975.
- F. Howe, *Feminism and literature, in Images of Women in Fiction... cit.*, 1972.
- M. Jehlen, *Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism*, «Signs», 6, 1980-81.
- S. J. Kaplan, *Feminine Consciousness in the Modern British Novel*, Urbana, Univ. of Illinois Press, 1975.
- S. J. Kaplan, *Literary Criticism*, «Signs», 4, 1978-79.
- F. Katz-Stoker, *The Other Criticism: Feminism vs. Formalism, in Images of Women in Fiction... cit.*, 1972.
- A. Kolodny, *The Lay of the Land: Metaphor as Experience and History in Americana Life and Letters*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.
- A. Kolodny, *Some Notes on Defining a «Feminist Literary Criticism»*, «Critical Inquiry», 2, 1975-76.
- A. Kolodny, *The Feminist as Literary Critic*, «Critical Inquiry», 3, 1976-77.
- R. Lakoff, *Language and Woman's Place*, New York, Harper and Row, 1975.
- A. Lorde, *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving*, «Black Scholar», 9, april 1978.
- E. Moers, *Literary Women: The Great Writers*, Garden City, N.Y., Doubleday and Co., 1976.
- E. Morgan, *Humanbecoming: Form and Focus in The Neo-Feminist Novel, in Images of Women in Fiction... cit.*, 1972.
- W. W. Morgan, *Feminism and Literary Study: A Reply to Annette Kolodny*, «Critical Inquiry», 3, 1976-77.
- B. Node-K. Tsui-Z. Wong, *We Here in the Asian Community*, «Bridge: An Asian American Perspective», Fall, 1978.
- T. Olsen, *Silences: When Writers Don't Write, in Images of Women in Fiction... cit.*, 1972.
- A. Pratt, *The New Feminist Criticism*, «College English», 32, 1970-71.
- A. Pratt, *Archetypal Approaches to the New Feminist Criticism*, «Bucknell Review», 2, 1975-76.

- Ch. Register, *American Feminist Literary Criticism: A Bibliographical Introduction*, in *Feminist Literary Criticism... cit.*, 1975.
- L. Robinson, *Dwelling in Decencies: Radical Criticism and the Feminist Perspective*, « College English », 32, 1970-71.
- L. Robinson-L. Vogel, *Modernism and History*, « New Literary History », 3, 1971-72.
- J. Russ, *What Can a Heroine Do? Or Why Women Can't Write?*, in *Images of Women in Fiction... cit.*, 1972.
- D. Schumacher, *Subjectivities: A Theory of the Critical Process*, in *Feminist Literary Criticism... cit.*, 1975.
- A. A. Shockley, *The Black Lesbian in American Literature: A Critical Overview*, « Conditions », 5, Summer, 1979.
- E. Showalter, *Women and the Literary Curriculum*, « College English », 32, 1970-71.
- E. Showalter, *Literary Criticism*, « Signs », 1, 1975-76.
- B. Smith, *Toward a Black Feminist Criticism*, « Conditions », 1, 1977-78.
- C. Smith-Rosenberg, *Un mondo femminile di amore e rituale: rapporti tra donne nell'America del XIX secolo*, « Nuova DWF », 10-11, 1979.
- R. Steptee, *Intimate Things in Place: A Conversation with Toni Morrison*, « The Massachusetts Review », 18, 1977-78.

centri di ricerca e documentazione

a Ferrara

Il centro Documentazione Donna di Ferrara si è costituito formalmente nel gennaio del 1980. L'idea del centro è partita da un gruppo di donne, alcune delle quali da tempo militanti dell'UDI.

Il CDD di Ferrara è uno dei pochi in Italia che non è legato ad istituzioni pubbliche e private e si regge sul volontariato delle donne e sull'autofinanziamento delle stesse.

Ogni donna che lavora al Centro vi reca la propria soggettività ed esperienza; per ciascuno di essa ha pesato sulla scelta di appartenere al centro il bisogno di discutere e di approfondire criticamente alcuni aspetti della condizione femminile e di studiare ed analizzare i momenti della storia delle donne.

Alcune considerazioni e constatazioni hanno stimolato la nascita del nostro centro.

Le riflessioni femministe in vari momenti storici, anche quando hanno avuto un riscontro reale nel periodo in cui si sono manifestate, sono state subito dopo rimosse. La rimozione è stata operata a più livelli: l'emarginazione politica e sociale da parte dei gruppi di potere, la mancata diffusione delle opere prodotte. Questo ha fatto sì che alcune elaborazioni non avessero un giusto riconoscimento, né fossero oggetto di studi approfonditi. La scarsa circolazione dei testi del femminismo ha avuto come conseguenza il fatto che le donne non siano a conoscenza di ciò che altre donne hanno prodotto nel passato, ma siano costrette periodicamen-

te a ripercorrere gli stessi itinerari intellettuali partendo ogni volta da zero.

Il nostro centro nei limiti delle sue possibilità, vuole tentare di colmare questi vuoti rendendo consapevoli di questo patrimonio teorico tutte le donne.

Il Centro raccoglie il materiale prodotto dalle donne in questi anni, in modo da patrimonializzare esperienze che, non considerate comunemente « cultura », andrebbero altrimenti perdute.

Il primo lavoro del Centro è stato, infatti, riordinare e catalogare materiale documentario prodotto dai movimenti femministi e dall'UDI di Ferrara, e la costituzione di una biblioteca specializzata sul tema donna. La biblioteca che si arricchisce di volta in volta, possiede attualmente circa 1500 volumi.

Tutti possono usufruire del prestito gratuito dei libri e ricevere indicazioni bibliografiche per studi e tesi sulla condizione femminile.

Il Centro pubblica ogni tre mesi « Leggere donna », un bollettino strutturato grosso modo in tre parti: la prima (leggiame) contiene schede e recensioni di libri delle e sulle donne usciti negli ultimi mesi e segnalazioni di riviste o articoli di riviste che si sono occupati della condizione femminile; la seconda (scriviamo), aperta alla collaborazione esterna, raccoglie racconti o poesie; la terza (discutiamo) è composta da articoli vari, nostri o di chi ci scrive, di analisi di problemi diversi.

Il bollettino si può ricevere in abbonamento inviando lire 5.000 a mezzo vaglia postale, oppure lire 1.500 per ogni numero, al Centro.

Le ultime attività del Centro sono state: una collettiva di pittori ferraresi e una serie di incontri sulla storia delle donne dal medioevo agli anni cinquanta del novecento.

Inoltre alcune compagne del Centro hanno dato l'avvio alla schedatura delle voci donna, famiglia, figli, lavoro, emanci-

pazione, ecc. relative a testi editi e manoscritti esistenti nelle biblioteche di Ferrara.

Centro Documentazione Donna,
Contrada della Rosa 14, 44100
Ferrara, tel. 0532 - 33.197; aperto
il martedì e il giovedì (ore 16-19)

i libri

M. Anderson, *Interpretazioni storiche della famiglia. L'Europa occidentale 1500-1914*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982.

Quello della famiglia è un destino comune a molti oggetti della ricerca storica: a una loro presenza apparentemente scontata e naturale nel tessuto sociale, corrisponde un'identità divisa, se non addirittura una mancanza d'identità, che rende estremamente complesso, confuso e talora confondente il farne la storia. I vari studi esistenti suggeriscono condizioni e strutture diversificate e spesso contraddittorie tra loro che vanificano qualsiasi volontà di mettere a fuoco le evoluzioni di un fenomeno a lungo preteso unitario. Come scrive Michael Anderson, nella prefazione a questo suo utile bilancio storiografico della produzione anglosassone (l'edizione inglese è del 1980), in mezzo a tanta confusione «L'unica cosa chiara che è emersa negli ultimi vent'anni è che non può esservi una semplice storia della famiglia occidentale dal secolo XVI in poi, poiché non esiste, né è mai esistito un unico sistema familiare. L'occidente è sempre stato caratterizzato da una grande varietà di forme di famiglia, di sue funzioni e di atteggiamenti verso le relazioni familiari non solamente nel corso del tempo ma anche in ogni determinato periodo storico» (p. 34).

Accanto a questa discontinuità storica ad Anderson preme rilevarne anche una storiografica. La famiglia, ma sarebbe più esatto dire le famiglie, dei demografi, degli storici economici e degli storici delle mentalità, hanno connotati, strutture e, quindi, valenze profondamente differenziate. «Negli ultimi anni sta diventando vieppiù evidente che nella storia della famiglia molte delle dispute sorgono perché gruppi differenti di studiosi, anche quando apparentemente lavorano sul medesimo soggetto, stanno cercando, spesso inconsapevolmente, di scrivere dei generi di sto-

ria molto diversi e stanno quindi adottando approcci differenti per quanto riguarda la scelta dei problemi su cui sviluppare la ricerca, il tipo di fonti da utilizzare, il modo in cui la documentazione viene e può essere usata e la pertinenza della teoria sociale ed economica per il loro lavoro» (p. 35).

Una volta rotta l'illusione, peraltro poco feconda, di una realtà oggettiva e perenne da ricostruire e restituire, si resta alle prese con i rischi derivanti da una frammentazione storiografica e storica che può rappresentare un argine talora insormontabile per un discorso critico.

Merito notevole di questo agile saggio di M. Anderson - autore anche di un apprezzato e ormai classico studio sull'impatto dell'industrializzazione e della migrazione sulle comunità cotoniere del Lancashire (*Family Structure in Nineteenth Century Lancashire*, London, 1971) - è di offrire una ricognizione critica degli studi prodotti negli ultimi venti anni, fornendo in tal modo una preziosa mappa per orientarsi tra ricerche particolari e proposte di generalizzazioni. Nello sconcerto che si finisce per provare di fronte a sintesi che appaiono troppo generalizzanti o a casi che rischiano di apparire troppo «unici», il vaglio critico e la comparazione della produzione disponibile costituiscono un'utile e forse necessaria piattaforma di partenza per orientarsi e muoversi nel panorama delle ricerche sulla famiglia. Da questo punto di vista è uno strumento indispensabile.

Alcuni limiti derivano dall'essere il censimento circoscritto alla produzione dell'area anglosassone, con qualche rara incursione in quella tedesca e francese. Ma si tratta di una scelta di campo rispetto alla quale forse si può esprimere rincrescimento piuttosto che rimprovero, e che denuncia comunque una propria logica tutt'altro che casuale nell'ossatura dell'indagine scandita per approcci storiogra-

fici. Resta il fatto che una miscela più ampia avrebbe fornito potenzialità critiche più ricche.

Il saggio prende in esame tre approcci allo studio della famiglia, dall'autore ritenuti attualmente i più validi oltre che i più fecondi. Si tratta dell'approccio demografico, di quello dei sentimenti, e di quello dell'economia dell'aggregato domestico. Un altro, quello della psicostoria, di cui pur si declina l'esistenza, viene tralasciato in quanto si ritiene si sia impantanato in problemi di documentazione insolubili, mentre apparirebbe per altri versi poco conciliabile con molti dei principi fondamentali della disciplina storica. Si tratta di un giudizio severo, rispetto al quale il lettore italiano amerebbe avere a disposizione più informazioni per poter esprimere un proprio punto di vista. Sfortunatamente la *psychobistory*, se appare ormai superata ad alcuni settori della storiografia anglosassone, è da noi ancora largamente sconosciuta o quasi (per un'utile rassegna di questi temi: L. La Penna, *La Psychobistory: proposte e studi nella storiografia americana*, «Quaderni storici», 47, 1981).

Degli approcci presi in considerazione vengono sottolineati utilità e limiti. Così l'approccio demografico, attraverso l'indagine delle età del matrimonio, dei modelli di fecondità, dei concepimenti extramrimoniali, della dimensione e della composizione dell'aggregato domestico..., ha contribuito in modo determinante a una descrizione delle configurazioni strutturali dei sistemi familiari occidentali. Ma nello stesso tempo si connota come una gabbia troppo statica o «tipicizzata» che si lascia sfuggire «molti dei più importanti mutamenti dei modi in cui la famiglia e la parentela agiscono in società particolari» (p. 62), mentre «le statistiche a livello della comunità danno un'impressione erronea perché celano uno dei fattori essenziali della vita della famiglia: i mutamenti della composizione dell'aggregato domestico lungo il ciclo di vita» (p. 54).

L'approccio dei sentimenti che cerca di indagare le trasformazioni delle relazioni affettive e degli atteggiamenti reciproci tra i vari membri della famiglia e che come tale cerca di dinamizzare qualitativamente un quadro troppo rigidamente quantitativo, si impatta in grossi problemi di documentazione e di fonti, essendo «particolarmente difficile dimostrare con sicurezza l'emergere di nuovi modelli di compor-

tamento perché è necessario stabilire se il comportamento era realmente nuovo in quel particolare periodo o se invece aveva semplicemente cominciato allora, per la prima volta, a comparire nelle fonti disponibili» (p. 67).

Gli studiosi dell'economia dell'aggregato domestico analizzano invece la famiglia in relazione al comportamento economico dei suoi componenti. In tale prospettiva importanza fondamentale ha avuto la presa in considerazione delle strategie familiari rispetto alle strategie produttive in relazione al fenomeno dell'industrializzazione. Così, «al contrario di molti contemporanei e degli studiosi precedenti, che mettevano in rilievo la disgregazione e il disfacimento delle relazioni familiari, le ultime ricerche sottolineano il grado in cui gli atteggiamenti «tradizionali» influenzavano le strategie adottate dalle famiglie i cui componenti erano occupati in fabbrica o in qualche altra struttura di lavoro capitalistico su larga scala» (p. 115). Naturalmente «una cosa è suggerire trasformazioni strutturali plausibili e tutt'altra documentare il loro esatto impatto sugli atteggiamenti e sul comportamento della famiglia ed escludere interpretazioni culturali alternative, come quelle che potrebbero essere fatte da alcuni storici dei sentimenti» (p. 122).

Le conclusioni di M. Anderson sono di tipo ecumenico ed egli si augura che i tre approcci continuino ad essere seguiti nella storia della famiglia, in quanto è necessario proseguire in un gioco di integrazioni e di incastri.

Di fatto il problema che resta oggi ancora aperto è proprio quello del come restituire unità — al di fuori di semplicistiche giustapposizioni — a un discorso storico su una famiglia che appare divisa tanto sul piano storico quanto su quello storiografico.

Da segnalare anche l'interessante introduzione di Simona Cerutti che offre uno scorcio della produzione storiografica italiana, illustrando studi esistenti e diversità d'approccio.

Angela Groppi

S. M. Gilbert and S. Gubar (eds.), *Shakespeare's Sisters. Feminist Essays on Women Poets*, Bloomington & London, Indiana University Press, 1979.

Il lessico teologico che per tradizione descrive l'attività poetica contiene in sé

un'esclusione di genere, il genere femminile. Perché l'attività poetica non ha a che fare con lo specifico ma con gli universali (Aristotele); perché essa è forma privilegiata di creazione che pone il poeta accanto a Dio come gli unici due creatori (Tasso); perché chi la esercita sottomette la natura alla sua volontà creativa e « con la forza di un alito divino genera cose che superano di gran lunga » la natura stessa (Sidney); perché l'immaginazione poetica è una forza vitale e conscia che riproduce nella mente finita dell'uomo l'eterno atto creativo di una coscienza universale (Coleridge); perché le parole del poeta penetrano l'apparenza, svelano verità somme, permanenti (Shelley) e perciò sono parole di oratore, di maestro, di profeta, di sacerdote.

Sono parole che per essere dette hanno bisogno della mediazione delle convenzioni del genere, le « antiche regole » della tradizione colta, il controllo severo comunque del metro, della forma, patrimonio della cultura maschile.

Il Soggetto Creatore, il Profeta, il Sacerdote, le Regole, la Forma. Sono termini che stabiliscono una contraddizione fra genere femminile e genere poetico. Un libro sulla donna poeta – sono diciannove i saggi che in questa bellissima raccolta statunitense contribuiscono a delinearne la storia nella letteratura inglese e americana dal Seicento a oggi – non poteva essere dunque che la storia di una « creatura presuntuosa » come dicono i versi con i quali Anne Finch si presentava poeta, verso la fine del Seicento, e con in quali Gilbert e Gubar (le attrici di *The Madwoman in the Attic*) hanno scelto di aprire la loro introduzione: « Alas! a woman that attempts the pen, / Such an intruder on the rights of men, / Such a presumptuous Creature, is esteem'd, / The fault can by no virtue be redeem'd ».

Su questo peccato di presunzione, su questo gesto trasgressivo, sui suoi costi, ancora rifletteva nel 1928 Virginia Woolf quando messasi – come già Elisabeth Barrett Browning – a interrogare la manifesta esiguità di una tradizione poetica femminile, rispondeva inventando per Shakespeare un'ipotetica sorella – Judith – pos seduta anch'ella dalla passione poetica (*A Room of One's Own*). Sarebbe fuggita a Londra una notte d'estate dove tutti avrebbero scoraggiato la sua vocazione e infine messa incinta da qualcuno si sarebbe ammazzata in una notte d'inverno. Se fosse sopravvissuta sarebbe finita mezza

strega, mezza pazza, temuta e dileggiata; se fosse riuscita a scrivere, la sua opera sarebbe forse stata di Anonimo, forse spacciata per opera di maschio. Travestimento non solo epidermico di tanta scrittura femminile che è percorsa in realtà fin nel suo intimo essere dall'obliquità, dalla deformazione ingiunta da quel difficile rapporto che la donna ha con la dimensione pubblica, da quella sua propensione a celarsi dietro un velo, un velo che come dice V. Woolf è reliquia del feticcio della castità che ogni donna è destinata storicamente a portarsi dentro.

Che per troppo tempo molte donne debbano aver vissuto soprattutto la patologia dell'eccesso soggettivo proprio dell'attività immaginativa (l'allucinazione, la suggestione stregonesca, la malinconia, l'isteria), che nei casi migliori l'approdo al mondo della forma abbia dovuto servirsi del linguaggio formulaico della visione mistica, del vocabolario della rivelazione, lo capiamo dal saggio di Catherine C. Smith (*Jane Lead: Mysticism and the Woman Cloathed with the Sun*) che apre la prima sezione del libro (« *A Lonesome Glee* »: *Poets Before 1800*).

Il seguito di *Shakespeare's Sisters* disegna il tracciato tortuoso di un faticoso processo di rimozione di un'interdizione patriarcale che la donna ha finito con l'interiorizzare e che, una volta rimossa dalla pratica interdotta, si ripresenta inscritta nell'ordine stesso del discorso, in una parola che porta in sé l'impronta prescrittiva dell'altro.

Nell'ambito del più generale rapporto fra storia della letteratura e statuto sociale della donna poeta, i vari contributi al libro indagano dunque sulla relazione fra identità sessuale femminile e il simbolico. Indagano innanzitutto sulle resistenze opposte dalla donna, dal suo essere Filomela, materia resa muta, materia da imprimere, Eco, voce che rimanda suoni, nei confronti di una pratica immaginativa – la poesia – che richiede un Io assertivo, capace, anche quando si dà come fittizio, di porsi al centro della propria creazione come soggetto conoscitivo. Un Io come quello della poesia 508 di Emily Dickinson, abbastanza « presuntuoso » da autoincoronarsi regina dopo essere rinato all'identità con un secondo battesimo; abbastanza « presuntuoso » da saper dire con Sylvia Plath « I/Have a self to recover, a queen ».

Ma qual è il prezzo di questa mascolina affermazione di volontà e di potenza che

sciude la creatività artistica e permette di giungere al *télos*, alla realizzazione della forma? Se lo chiede H. Cooper quando nel suo saggio su E. Barrett Browning (*Working into Light: E.B.B.*) cita i versi di *The Soul's Expression*. Si trattò per E. Barrett Browning di rischiare gli effetti potenzialmente distruttivi dell'energia creativa, i suoi effetti prosciuganti sulla carne, sulle pulsioni vitali.

Per E. Dickinson si trattò, come dice A. Gelpi (*E.D. and the Deerslayer*) sulla base di una delle poesie più controverse della poetessa (*My Life had stood - A Loaded Gun*) di soggiogare a favore del principio maschile il principio femminile, i suoi oscuri misteri, di allearsi col cacciatore nella sua *quest* di identità, nell'uccisione del cervo, di farsi strumento fallico di aggressione, padrone e predone insieme a lui di Madre Natura, di esistere nella cultura e nell'arte uccidendo in essa e distanziandola, l'esperienza, che così sfugge alla morte nell'immortalità della forma.

Per la donna poeta dell'Ottocento si trattò anche, come dice A. Rich (*Vesuvius at Home: The Power of E. Dickinson*), di osare rischiare la pericolosità di un medium - la poesia - che rispetto alla maggiore dissimulazione consentita dal romanzo, costringeva a entrare nelle stanze segrete dell'io, a scoprirne le incandescenze, la forza talvolta mostruosa, inaccettabile. Si trattò di vivere la scissione schizofrenica di chi conosce la propria forza e sa di doverla celare dietro una maschera di innocuità.

Sintomatica di una tradizione nelle modalità di autoraffigurazione del femminile fra Ottocento e Novecento sembra essere in effetti la ricorrenza di immagini della vulnerabilità e dell'occultamento che possono invece essere immagini dissimulate e oblique di affermazione di identità. Tale tradizione è delineata nei saggi di D. Rosenblum (*C. Rossetti: The Inward Pose*), T. Diggory (*Armored Women, Naked Men*), J. Stanborough (*Edna St. Vincent Millay and the Language of Vulnerability*), S. Gubar (*The Echoing Spell of H. D.'s Trilogy*), S. M. Gilbert (*A Fine, White Flying Myth: The Life / Work of Sylvia Plath*).

Il *camouflage* può anche farsi strategia dunque. Dietro un volto condannato all'innocuità può maturare un'ostinata tenacia, la forza aggressiva di un angelo-medusa (C. Rossetti), il velo può farsi

corazza contro « infesting Eyes » (E. Dickinson), in una conchiglia può maturare una perla, nutrirsi un mollusco, sentirsi l'eco di antichi misteri cancellati da pubbliche parole, dietro una parola interdetta può maturare l'elusività della Sibilla (H. Doolittle).

La compressione, l'ellissi, la parsimonia linguistica caratterizzano il discorso di questa voce che ha imparato a dire quello che non può o non vuole farsi parola, che sa dire il segreto lasciandolo enigma. La modalità diaforica tipica della letteratura e dell'arte moderna del Novecento e che procede per sovrapposizione di immagini a discapito dei connettivi esplicativi e generalizzanti della modalità epiforica, si rivela secondo J. Kammer (*The Art of Silence and the Forms of Women's Poetry*) come prevalente nella poesia femminile, espressione di una voce poco propensa a farsi autorevole bardo di conclusioni « universali ».

La poesia contemporanea americana, a cui è dedicata l'ultima sezione del libro con saggi che coprono anche il panorama afro-americano, è oggi impegnata a rintracciare, in una costruttiva critica delle mitologie che strutturano la coscienza femminile, i segni dell'interazione fra storia e psiche. L'ultimo saggio di R. Blau Duplessis analizza la poesia di D. Levortov, M. Rukeyser, A. Rich (*The Critique of Consciousness and Myth in L. R., and R.*) indagando sui modi e sugli esiti di volta in volta diversi di questa ricerca che vuole ridare spessore al segno piatto del mito, resistere alla sua forza omologante, ripercorrerlo e reinventarlo per strapparlo alla sua presunta universalità e conferirgli la profondità dello specifico della storia femminile. La posta in gioco della *quest* intrapresa verso l'identità della differenza è di essere eroe senza rinunciare a essere donna; e anche di mettere insieme la bella, rassicurante Andromeda e la mostruosa, inquietante Medusa che Perseo ha separato; e ancora di fare di Andromeda non il dono per l'Eroe ma il dono per se stessa.

Contributo assai ampio a quella che E. Showalter ha chiamato sull'esempio francese *gynocritique* (cfr. M. Jacobus, ed., *Women Writing and Writing about Women*, London, Croom Helm, 1979), *Shakespeare's Sisters* ricostruisce con passione, e insieme con l'autorevolezza di un'indagine critica rigorosa, la storia di un dono, il dono della visione che da eccesso

soggettivo, da desiderio inibito, si è fatto faticosamente scrittura.

Maria Del Sapio

Laura Mariani, *Quelle dell'idea*, Bari, De Donato, 1982.

Il lavoro di Laura Mariani sulle militanti comuniste detenute nel carcere di Perugia in tre diverse fasi politiche si offre a vari piani di lettura: specificità dell'istituzione in quanto subita e agita da donne; politica carceraria verso le differenti figure di reclusi (comuni, semplici militanti, intellettuali e dirigenti) e rispettivi modelli di azione e reazione; contributo per l'analisi dell'«ortodossia rivoluzionaria», dalla sua assunzione più rigida fino al manifestarsi di inquietudini e cedimenti; campo di interazione tra soggettività femminili fortemente segnate da un intreccio di imperativi interni e esterni. Sono dunque sul terreno nodi di grande complessità, esposti come pochi altri alla pressione di vecchie e nuove ideologie, a tentazioni definitorie, a cortocircuiti emotivi; la ricerca si muove efficacemente tra questi scogli, senza che la complicità affettiva verso le protagoniste, di cui si fa cenno nell'introduzione, addomestichi il carattere tragico di alcune esperienze e la sostanza delle loro radici politiche e umane.

La documentazione (materiali dell'Archivio centrale dello Stato, dell'Archivio del PCI, del carcere di Perugia, carteggi privati, testimonianze orali dirette e indirette) è di grande efficacia e si presta bene a un approccio individualizzante, mentre la scelta di evidenziare alcuni personaggi-guida, non perché tipici o esemplari, ma in quanto coagulo di problemi-rafforza questo taglio dando al testo momenti di forte presa anche emotiva.

Il tema dell'ortodossia e del suo impatto su sensibilità e comportamenti si impone nella prima parte della ricerca, che riguarda l'ondata di condanne a cavallo degli anni trenta. Isolate, sottoposte a condizioni materiali molto dure, a ricatti e soprusi, queste militanti possono contare quasi esclusivamente sulla tenuta della propria «corazza filosofica», cioè sul mantenimento a ogni prezzo della identità politica e sulla fiducia nel vicino, inevitabile crollo del regime. Forma alta di sopravvivenza spirituale, questa scelta – come nota Laura Mariani – può tuttavia trasformarsi in un sistema di certezze che

ricorda le «menzogne vitali», grazie alle quali le comuni sognano libertà da matrimoni e nascite illustri; ma se le seconde sono passive, consolatorie, rette dal caso, il primo, nel subordinare la fruibilità e il significato stesso dell'evento alla ferma osservanza dei principi, rischia di volgersi in rigorismo e controllo reciproco, fino ai casi estremi in cui evoca per durezza delle regole e delle sanzioni – prima fra tutte l'ostracismo – il volto punitivo dell'istituzione.

La rigidità dell'ortodossia verso i dissenzienti è nota. Tuttavia l'isolamento e la morte in solitudine di Iside Viana, giovane militante biellese, «colpevole» di aver partecipato, già fragile e malata, ai riti religiosi, turbano profondamente. Certo l'atteggiamento su questa materia era allora terreno eminente dell'immagine politica, polo centrale delle pressioni delle suore e dei contrasti interni; pesò, anche, una concezione del carcere come banco di prova della militanza. Ma se le inquietudini, i cedimenti, il rifiuto di irrigidirsi di alcune – come appare nella bella testimonianza di Giorgina Rossetti – ci restituiscono persone intere con una loro tensione magari confusa verso una diversa concezione della politica, nella durezza delle più intransigenti non si può non avvertire una sconfitta della soggettività, un assottigliamento del reale a favore di principi che non mediano più, ma comandano l'esperienza.

«L'assioma della coerenza lasciò il campo a una più pragmatica valutazione dei comportamenti» lungo la seconda fase, dal 1934 al 1943, che vede la creazione di un collettivo in carcere e al tempo stesso una crisi dei contatti con la direzione del PCI. Le contraddizioni partitiche si proposero su altri piani, tuttavia le detenute riuscirono a coltivare «una fede tenace nel sacro dei piccoli incontri, dei piccoli fatti»: il gioco, la cucina, la festa, il gergo comune, la ricerca collettiva di piccoli spazi strappati al regolamento e all'ideologia carceraria; al centro, progetto in cui tutte si riconoscono, lo studio, l'università proletaria. Momento di identificazione e di solidarietà, il rapporto con la cultura ne accoglie comunque tutte le implicazioni classiste e sessiste senza metterle in discussione, ricalcando – ed era forse inevitabile – il modello gerarchico delle carceri maschili.

I caratteri di novità presenti nel collettivo non si proiettano tuttavia al di là del microcosmo realizzato. Nota l'autrice

come le comuniste continuarono a considerare le comuni un blocco a sé, anonimo, senza mettersi in gioco né tener conto di forme particolari della ribellione: tra le costanti di questa scelta, la ripugnanza per l'omosessualità e l'orgoglio del proprio essere diverse, il voler stare da sole quasi a proteggersi dal contagio di passioni, « irrazionalità », istinti sentiti automaticamente come degradanti.

È nel confronto con la terza fase, quando ad affollare il carcere sono prevalentemente contadine umbre (donne-ostaggio, partigiane, poi le protagoniste delle lotte mezzadrili e dei moti successivi all'attentato a Togliatti), che appaiono più chiare le radici dell'intreccio forza - fragilità delle militanti. Il problema dell'autoimmagine è certo presente anche in questi nuovi gruppi di detenute, tra cui non mancano le politicizzate e le comuniste; ma l'identità che si tende a preservare, se da un lato è più vicina ai modelli tradizionali, dall'altro appare più solida, legata com'è a una quotidianità meno invasa dalle gerarchie del politico, socialmente legittimata grazie alla diffusa radicalità del periodo in questa zona. Gioca, in particolare, il motivo per cui ci si trova in carcere: nella maggior parte dei casi per reati compiuti da tutta la famiglia o addirittura dal villaggio, legati al ruolo di custode dei beni e dell'unità familiare che la società contadina affida alle donne. Questa qualità del reato - sottolinea Laura Mariani - conferisce quasi automaticamente una rispettabilità, un'identità garantita, un retroterra culturale e affettivo quali le politiche sembrano destinate a inseguire con affanno.

Trasgressive sul piano dei ruoli personali prima ancora che su quello politico, le « bolsceviche » degli anni 30 appaiono strette tra l'isolamento sociale cui le ha portate la loro scelta, e un nuovo, minoritario quanto cogente, modello di « normalità ». Oggetto di diffidenza, sottoposte a continue verifiche dai compagni, evocano la condizione di chi ha lasciato un mondo per un'altro in cui non si sente mai pienamente e definitivamente riconosciuto, quasi bambine di fronte all'autorità di adulti giudicanti o supposti tali, diverse che l'iniziazione non fa uguali del tutto.

Se si guarda alle espressioni con cui Camilla Ravera definisce, nel suo rapporto del 1932, alcuni comportamenti delle compagne, questa impressione di riduzione alla minorità trova più di un riscontro: « atteggiamenti bizzarri e puerili; scene;

isterismi; bizzze; capricci; stranezze; miserie », capaci di mettere in pericolo il rispetto imposto da « una linea di condotta seria, conseguente, e tranquilla di spirito e di modi ».

Questo dogma della rispettabilità, l'escrazione di ogni « stravaganza », l'ansia di non essere né apparire femmine isteriche, dovettero risultare doppiamente pesanti, carichi com'erano di investimenti soggettivi, e al tempo stesso effettiva materia di verifica e occasione di riconoscimento da parte delle dirigenti e delle compagne: rispettabilità in quanto comuniste, coerenti ma senza « grossolane insubordinazioni »; in quanto donne, calme, serie, padrone di sé; in quanto detenute, puntigliosamente disciplinate di contro al disordine delle comuni.

È attraverso la difficoltà di vivere certificando a tanti e molteplici livelli l'ortodossia che si intendono non solo i dubbi e i cedimenti, ma la durezza di chi sceglie di costruirsi una « corazza bolscevica » tanto più rigida quanto più fragile è l'identità che deve difendere. Doppiamente imprigionata, la libertà di queste donne può contare solo su opzioni individuali, che magari confusamente ridefiniscano la gerarchia delle rilevanze. Il libro di Laura Mariani è in questo senso anche una testimonianza dei percorsi nei quali questa tensione si è espressa, dell'umanità che ha rischiato e salvaguardato.

Anna Bravo

David Marsh e Johanna Chambers, *Abortion Politics*, Junction Books, Londra, 1981.

Abortion Politics intenda descrivere e spiegare « le vicende e gli eventi che hanno avuto luogo durante l'esame della proposta di legge Corrie » - il tentativo che nel 1979-80 un parlamentare, John Corrie, compì per introdurre limiti nella legislazione inglese sull'aborto con un drastico emendamento alla legge esistente dal 1967. Lo studio si basa sull'analisi delle votazioni parlamentari succedutesi dal 1966 (proposta di legge Steel) al 1980, e su interviste e lettere ottenute e scambiate con parlamentari, rappresentanti della professione medica e gruppi di pressione.

Marsh e Chambers si occupano dunque della legislazione sull'aborto, non delle pratiche in uso fuori dal parlamento per facilitare o restringere l'accessibilità dell'aborto, né del modo col quale il movi-

mento delle donne ha fatto dell'aborto una delle sue principali preoccupazioni. Al centro dell'interesse sono quindi i motivi che hanno spinto i parlamentari a cambiare parere durante le successive votazioni e le difficoltà particolari che la questione aborto crea quando i governi ne fanno un problema di coscienza individuale, e quindi materia per l'iniziativa del singolo membro del parlamento, invece di imporla attraverso la disciplina di partito con la mediazione di un capogruppo parlamentare.

La legge sull'aborto del 1967 rappresentò il punto d'arrivo di una serie di tentativi di liberalizzazione iniziata nel 1953. La proposta di legge di David Steel riuscì alla fine vittoriosa per svariate ragioni: lo stesso Steel ottenne un alto punteggio nel ballottaggio; il governo aveva concesso alla legge un tempo più lungo di discussione; e in generale la propensione alla liberalizzazione era forte, specialmente dopo lo scandalo del talidomide. C'è da aggiungere che gli anti-abortisti in parlamento erano male organizzati, mentre Steel e i suoi sostenitori si mostrarono parlamentari abili.

Immediatamente approvata la legge, tuttavia, i deputati anti-abortisti cominciarono la loro campagna per restringerla e la portata. Furono approvati cinque emendamenti tra il 1967 e il 1975; nel 1971 una commissione fu incaricata di investigare il funzionamento della legge e di elaborare raccomandazioni al riguardo. Durante questo periodo l'opinione dei Conservatori nella Camera dei Comuni mutò assai poco, come si può vedere dall'andamento delle votazioni, mentre dal canto loro i Laburisti appoggiarono sempre più spesso gli emendamenti proposti per la legge, soprattutto a causa dell'allarme che l'aumento degli aborti legali dopo il 1967 andava suscitando, e per lo spazio che la stampa accordava ai supposti «abusi».

La proposta di legge del deputato Corrie, nel 1979, rappresentò un attacco quanto mai insidioso. Essa proponeva di abbassare il tempo di sicurezza per l'aborto da 28 a 20 settimane, e di ampliare la clausola dell'obiezione di coscienza con la quale il personale medico poteva rifiutare di compiere interventi abortivi per ragioni morali. E, più grave ancora, mirava a sovvertire le basi stesse della libertà di aborto, legalizzandolo solamente nei casi in cui la gravidanza poteva arrecare *seri* rischi alla vita della donna incinta, o *sostanziale* rischio di danno *grave*

alla salute fisica e mentale della donna e dei figli già esistenti. Infine la proposta tendeva a ridurre il numero degli enti morali — le cliniche che operano non a scopo di profitto — rendendo più difficili le procedure ad essi necessarie per ottenere la licenza. Si stimò che per effetto di queste misure gli aborti legali sarebbero diminuiti di due terzi.

Come segnalano M. e C., la proposta di legge progredì per un lungo tratto nell'itinerario parlamentare che le proposte private di singoli deputati debbono percorrere. Il secondo dei dibattiti (il più importante) diede a Corrie una larga maggioranza, che si rispecchiò nella composizione della commissione permanente, dove sedettero due sostenitori di Corrie per ogni deputato favorevole alla scelta libera. La fase dei lavori di Commissione fu completata e nella successiva fase di relazione al Parlamento alla proposta fu consentito un tempo di discussione particolarmente lungo. Malgrado questo, essa fallì. Non fu approvata e non divenne legge. M. e C. forniscono un elenco di ragioni per le quali la proposta cadde fuori dal tempo limite. Da un lato l'unità e l'esperienza della lobby pro-aborto in parlamento, che riuscì a imporre una lunga serie di emendamenti da discutere, e i forti legami tra gli abortisti parlamentari e i loro sostenitori nel movimento politico esterno; dall'altro la frammentarietà dell'area di Corrie e l'effetto suscitato da alcuni sondaggi d'opinione (un sondaggio riportò che l'81% delle donne erano favorevoli al diritto a decidere della donna e l'80% dichiarò di voler ricorrere a pratiche illegali qualora l'aborto legale venisse loro negato); inoltre il sostegno della professione medica alla legge del 1967 e infine il fatto che il congresso delle Trade Unions, aveva manifestato opposizione alla proposta di legge. Particolarmente efficaci si rivelarono le campagne extraparlamentari, tra cui la «National Abortion Campaign» e la «Campaign against Corrie».

Il libro fornisce un resoconto utile e ricco di particolari sulla vicenda del 1979-1980. L'analisi del voto e delle abitudini di voto è ben condotta e spiega adeguatamente i motivi per i quali deputati di diversa appartenenza avevano in varie occasioni modificato il loro comportamento. L'aspetto più rimarchevole è tuttavia la discrepanza che, emerge tra come i parlamentari discutono e votano in Parlamento e ciò che le donne effettivamente sentono e vogliono.

Siccome il libro si concentra sulla legislazione e sulle procedure parlamentari, non vi troviamo un'analisi delle campagne condotte al di fuori dai vari movimenti. Se è vero che, come M. e C. sostengono, la decisione finale sulla pericolosa proposta di legge dipendeva soprattutto dai parlamentari, è anche vero che essa ebbe ripercussioni su tutto il movimento delle donne e in generale sul movimento laburista in Inghilterra. Nel paese si moltiplicarono le iniziative e le campagne locali, aggregando donne e sindacalisti insieme, per la prima volta, in un'azione massiccia che non servì solo a controbattere l'attacco di Corrie sulla difensiva, ma a sollevare nuove domande e ad elaborare nuove tattiche riguardanti una più ampia liberalizzazione della legislazione abortiva esistente o, addirittura, la richiesta della sua eliminazione completa.

La campagna del 79-80 ebbe ripercussioni anche sul movimento laburista. Il Trade Union Congress venne allo scoperto pronunciandosi ufficialmente contro la proposta di legge, e organizzò una manifestazione nazionale nell'ottobre 1979. Ciò si rivelò importante non solo per la manifestazione e la campagna in sé, ma perché fu una delle poche occasioni nelle quali il TUC si mobilitò e scese in campo su una questione politica « delle donne ». Ciò dovrebbe rendere più facile per il futuro premere affinché il sindacato entri in azione anche su altre questioni concernenti le donne in modo vitale, finora lasciate da parte.

Tuttavia il problema fondamentale di una ricerca che si interessa solo dell'aspetto giuridico-politico dell'aborto è che essa trascura quello essenziale della realizzabilità pratica del servizio. Nel sistema sanitario inglese vi è un'enorme disparità tra regione e regione riguardo alle strutture essenziali e una scarsità cronica in generale di attrezzature e personale indispensabile alla assistenza per l'aborto. Di conseguenza molte donne sono costrette a rivolgersi agli enti morali o alle cliniche private – e persino gli enti morali risultano troppo costosi per le donne povere o malpagate. I tagli di spesa che il governo ha operato colpiscono sia il sistema sanitario che i servizi specifici per l'aborto.

Più in particolare, quanto sia inadeguato uno studio del diritto all'aborto con l'occhio rivolto solo al Parlamento lo dimostra la recente reinterpretazione della legge 1967 avanzata dal Ministero della

Salute e della Sicurezza sociale. È stato semplicemente deciso che la domanda d'aborto deve essere sostenuta da una ragione « medica » ben precisa, con una chiara allusione al fatto che i motivi sociali e morali menzionati dalla legge non possono considerarsi accettabili. È una modifica che è stata apportata senza consultare il Parlamento. Una semplice decisione burocratica ha avuto l'effetto di restringere potenzialmente le possibilità della donna di ottenere l'aborto. Contro di essa una campagna per la libera scelta si sta già organizzando ma questo è un esempio di come la battaglia parlamentare rappresenti solo una faccia del nostro problema; a meno che essa non sia affiancata da una lotta fuori dal parlamento, la conquista dei nostri diritti legali rappresenterà poco o nulla nella pratica.

Mary Wilkins

Franca Romé, *Per una ruga in più*, Milano, Rizzoli, 1982.

Come vivono e come si vivono oggi le donne cosiddette di mezza età? Quale gamma di scelte è offerta loro, quale percezione sociale le accompagna? A che modelli femminili possono richiamarsi come terreno di orientamento e confronto? Questi gli interrogativi di fondo di *Per una ruga in più*, saggio inchiesta pensato e organizzato intorno al rapporto tra immagine sociale e identità nelle donne tra i 45 e i 60 anni.

Materia all'estero di ampie e diversificate ricerche, i temi della maturità e dell'invecchiamento sono in Italia ancora prevalentemente affidati a indagini specialistiche, o, all'opposto, a ricognizioni sbrigative magari legittimate dal parere dell'esperto di turno; appena agli inizi è la tendenza verso approcci al tempo stesso documentati e preoccupati della propria accessibilità.

Questa duplice attenzione percorre il lavoro di Franca Romé, che assume come documentazione base 250 colloqui con donne di diversa condizione familiare, sociale, culturale, nate fra il 1920 e il 1935: un universo vasto e disomogeneo – ai limiti del rischio di dispersione –, tuttavia ben integrato da una struttura espositiva in cui la singola esperienza, mentre da un lato si confronta con le partizioni classiche della condizione femminile, dall'altro volentieri vi sfugge, ed è lasciata sfuggire, per lasciare spazio a profili individuali

e a curvature particolari dei problemi.

Coagulo tradizionale di proiezioni negative, dal mito alla fiaba al proverbio, la figura della donna anziana appare ancora oggi un punto dolente dell'immaginario collettivo. I mutamenti della percezione sociale che sarebbe lecito aspettarsi sia da fattori demografici e socioeconomici di lungo periodo, sia dall'impatto sul costume di fenomeni quali in primo luogo il femminismo e il movimento delle donne, sembrano scontare una vischiosità particolare, quasi che su questo terreno il rapporto tra mutamento sociale e valori culturali esprima il massimo della tensione verso il polo della continuità e delle permanenze, magari variamente adottate. Se è vero infatti che la concezione dell'età, i momenti di passaggio da una fase all'altra del ciclo vitale sono oggi mutati, e una donna diventa ed è considerata anziana assai più tardi di qualche decennio fa, restano comunque ben vivi molti dei vecchi vincoli e limitazioni. «Nessuno oserrebbe sostenere che una donna vale soltanto finché è giovane e bella»; tuttavia, passata una certa età, «si rischia di avere davanti un mucchio di tempo da vivere e di non sapere più bene cosa farsene».

Come viene affrontata una prospettiva così poco gradevole? Molte delle quarantacinque-cinquantenni sollecitate in proposito dall'autrice sembrano non preoccuparsene, nel senso preciso di non volersene occupare prima del tempo; semplicemente dichiarano di non avere problemi, di non stare a pensarci. Che il punto di crisi cominci a spostarsi in avanti, almeno all'interno di certe fasce sociali e culturali? È possibile — suggerisce Franca Romé, sottolineando però gli elementi di rimozione, e insieme il sostanziale adeguamento a un modello che chiede alla donna matura di affrontare appunto con maturità i mutamenti all'orizzonte. Per altre intervistate, mezza età e vecchiaia saranno necessariamente all'insegna dell'eccezionale, appuntamenti con una libertà mai sperimentata, con un'immagine di sé ricalcata su anziane glorie dello schermo o su improbabili figure letterarie.

L'impressione è che gran parte delle donne si trovino oggi sole e impreparate di fronte alla realtà dell'invecchiamento, e che l'esperienza dei cambiamenti fisici e psichici legati all'età possa facilmente trasformarsi in un grumo irrisolto, quasi un lutto non elaborato per la perdita di un'identità la cui trasformazione è immediatamente avvertita come decadimento.

Diventa allora centrale — ed è una delle angolature che percorre tutta la ricerca — il rapporto con l'immagine corporea, ancora soggetta alle equazioni giovinezza — bellezza, giovinezza — efficienza, giovinezza — desiderabilità: un rapporto specialmente carico di ansie per quelle donne che, pur non puntando sulla bellezza quale merce di scambio o matrice esclusiva dell'identità, hanno vissuto a lungo il corpo come un abito piacevole, una consolidata *chance* in più. Ora — dice un'intervistata — «avere perso tutto questo è stato un po' come cambiare casa perché mi hanno sfrattata, o essere cacciata in esilio»; all'esilio può aggiungersi — disagio propriamente legato a questa fascia di età e ai suoi modelli di formazione — il rimpianto di aver goduto troppo poco il corpo giovane, la sua fisicità, magari il suo potere.

E oggi, che i diritti del corpo vengono assunti a norma, che il proliferare del discorso sulla sessualità ha se non altro legittimato il desiderio femminile, che la sessuologia celebra i fasti dell'amore anziano? Non parrebbe che per questo una cinquantenne riesca molto più facilmente a realizzare quanto, spesso faticosamente, è riuscita a «liberare» di se stessa. Acuti e senza reticenze mi sono sembrati in questa prospettiva i capitoli sulla sessualità, l'amore, la bellezza e i suoi additivi chimici e chirurgici: temi cui giova particolarmente l'adesione affettuosa, ma non acritica, all'esperienza delle intervistate.

Non che nulla sia cambiato; in particolare sui rapporti tra donne di età diversa e sugli ormai più frequenti legami di donne mature con uomini giovani, la ricerca scopre aspetti nuovi su cui riflettere. Nel primo caso, emerge una crescente e meno codificata circolazione di idee ed esperienze, legata alla prolungata coesistenza di donne anche molto diverse nel lavoro, sul mercato sessuale, nella sfera pubblica, e fonte di solidarietà e competizioni specifiche. Nel secondo, si individua una curvatura nuova del fenomeno anche sul piano qualitativo: denunciato lo stereotipo del maschio superedipico e dell'incesto per interposta persona, l'accento è posto sulle motivazioni delle donne, in cui, accanto o in luogo della componente materna, giocherebbe il desiderio di un compagno più disponibile dei loro coetanei e allargare lo spazio dell'affettività e l'attenzione al rapporto di coppia.

Di fronte alla complessità di questi temi, alcuni degli interventi qui riportati di

medici, psicologi, esperti vari, appaiono semplificatori e alquanto sordi al mutamento, fino a riproporre di queste donne stereotipi ricalcati piuttosto sull'immagine delle loro madri.

In realtà, il quadro complessivo della ricerca disegna una generazione che si trova ad affrontare maturità e invecchiamento senza potersi rifare né ai vecchi modelli, né a proposte per una realmente nuova strutturazione del ciclo vitale; e che al tempo stesso si sente per così dire scrutata, da parte di molte donne anche appena più giovani, alla ricerca di figure gratificanti, capaci di esemplificare percorsi di vita in cui lo scorrere del tempo non significhi automaticamente decadimento, sconfitta, perdita di diritti e identità. È nell'attenzione puntuale a questa singolarità, e nello sforzo di disarticolare queste equazioni, che la ricerca dà il suo contributo più interessante.

Anna Bravo

F. Piselli, *Parentela ed emigrazione. Mutamenti e continuità in una comunità calabrese*, Torino, Einaudi, 1981.

Questo lavoro affronta il tema del sottosviluppo meridionale secondo un metodo di ispirazione antropologica: restringe dunque il campo di indagine a una sola comunità del Cosentino, chiamata con lo pseudonimo di Altopiano, e più precisamente a cinque vicinati, nei quali (pur mantenendo anche rapporti in altre zone) l'autrice ha compiuto diciannove mesi di lavoro sul campo dal 1975 al 1978.

Il primo motivo di interesse del libro è l'interpretazione nuova e rivelatrice dei rapporti sociali connessi con l'emigrazione, contro i luoghi comuni che collegano quest'ultima univocamente con la proletarianizzazione o con la disgregazione delle strutture sociali tradizionali. Ciò è ottenuto con la collocazione del processo in prospettiva storica. Fino agli anni 50 l'emigrazione funzionava come meccanismo di riequilibrio, di espulsione della devianza e di soluzione di conflitti familiari (ad es. come forma di divorzio all'italiana), perché agiva in un sistema di alta coesione e stabilità. Fondamento dell'omogeneità del sistema era la struttura parentale, che determinava anche i ritmi e le forme dell'emigrazione. I rapporti parentali erano allora legami di soggezione, obbedienza, sottomissione, anziché di mutualità, solidarietà e confidenza, e agivano secondo

gerarchizzazioni per sesso e per età.

Dopo gli anni 50 il rapporto tra individuo e parentela si è capovolto. L'individuo tende a inserirsi in una rete di rapporti di lavoro e di scambio più autonomi dai vincoli familiari e comunitari; a usare i legami di parentela come il più potente mezzo per attuare l'esigenza di integrarsi nella moderna società di mercato. Il quadro dei valori tradizionali diventa sempre più mobile e dilatato oppure sopravvive al servizio di nuovi modi di vivere mutuati dalla città industriale. L'emigrazione si inserisce su questo sfondo, al servizio di strategie individuali di manipolazione, che mirano a rafforzare posizioni economiche oppure di prestigio e potere.

Una donna, sposata da otto anni, insiste perché il marito torni a lavorare in Africa (dove ha già lavorato sette anni) [...] « Deve andare all'Africa perché devo comprare la [cucina] Salvarani e costa tre milioni. Mio marito a dire la verità non ce voleva proprio andare. "Mo' che ne facciamo di tanti soldi?" dice. Mo' sta volta la compro davvero. Me l'ha ficcata int'a capla la televisione! Qui a Altopiano non l'ho vista a nessuno. » (p. 159)

I valori tradizionali vengono dunque messi al servizio di una nuova mentalità utilitaristica e consumistica, cui viene subordinato anche il sacro. Ne è esempio la storia del pellegrinaggio organizzato dal prete di Altopiano negli Stati Uniti, portando con sé le spoglie del beato protettore. Mentre i quaranta partecipanti fanno conti su conti cercando di calcolare quanto guadagneranno in scambi di doni e transazioni economiche, viene deriso l'unico che vuole usare il viaggio per motivi d'« onore », cioè per uccidere un compaesano che molti anni prima gli avrebbe insidiato la moglie (pp. 159-161).

Già da questi accenni è evidente che il secondo motivo di interesse del libro è la ferma applicazione del principio di « non dissociabilità tra oggetto della ricerca, metodologia seguita e contenuti sociopolitici e culturali affrontati ». Piselli usa infatti diverse discipline e diversi approcci a seconda dei mutamenti dell'oggetto: l'idea di coscienza collettiva durkheimiana per la parentela tradizionale; i concetti di manipolazione, analisi situazionale, dramma sociale della Scuola di Manchester per il periodo successivo. Adotta inoltre tutti gli strumenti di rilevazione del metodo storico-comparativo: dall'osservazione partecipante all'inchiesta, dai dati anagrafici all'analisi delle classi. E soprattutto intesse

la sua esposizione di casi raccolti nell'intensa ricerca sul campo, che ha dovuto risolvere problemi non indifferenti: « potevo avere informazioni solo se assistevo personalmente allo svolgersi degli eventi e solo dalle persone con cui avevo avuto stretti e prolungati rapporti personali; ma sovente, anche in questo ultimo caso, dello stesso fatto ricevevo versioni diverse, a seconda della persona che lo riferiva e del momento in cui veniva riferito. Le genealogie venivano inventate, a seconda delle situazioni, di volta in volta, soprattutto quando si trattava di nascite illegittime, convivenze, [...] conflitti di famiglia » (p. 13).

Alle naturali difficoltà del lavoro antropologico si aggiungono infatti quelle provenienti da una situazione in cui gli individui non formano gruppi stabili, ma sono coinvolti in una molteplicità di legami che cambiano continuamente, in piccoli e spesso effimeri gruppi che si formano e si sciolgono a seconda delle necessità. In questi reticoli « aperti » prevale la « libera » manipolazione individuale, che diventa il nuovo fondamento della coesione. I drammi sociali di Altopiano si svolgono quindi sempre in modi diversi, senza percorrere le stesse fasi, e non provocano il ristabilimento della situazione preesistente, ma una nuova combinazione, dall'equilibrio sempre instabile e precario. Rapporti tradizionali, come l'adozione e il paragone, si evolvono in legami mutevoli, discrezionali, strumentali. La parentela è ridotta a « feticcio », riproposto da nuovi ceti in espansione come ideologia al servizio dei loro interessi.

La scoperta, sotto l'apparente disorganizzazione, di una rete di legami e di incroci in continuo movimento, non cela il carattere patologico del nuovo tipo di coesione sociale. Il controllo delle risorse avviene attraverso tutti i mezzi possibili: pettegolezzo, lettere e telefonate anonime, spese « onorifiche », astuzie di ogni tipo. La minaccia costante alla propria identità che deriva da un sistema così difficile da padroneggiare ha come risultato forme di nevrosi, regressione, malattia mentale (casi di esaurimento nervoso nell'80% delle famiglie).

L'integrazione di Altopiano in una società pluralistica comporta alti costi non soltanto per gli individui. Il fenomeno del nuovo clientelismo vizia profondamente tutto il sistema, agendo particolarmente nei settori del pubblico impiego e dell'insegnamento, che rappresentano i sicuri

mezzi di elevarsi per i ceti medi e subalterni. Illuminante è al proposito la tabella del grado di parentela degli impiegati comunali di Altopiano con sindaci, vicesindaci, assessori, consiglieri comunali (t. d, p. 237). O l'elenco di chi ha più probabilità di accedere ai pochi posti liberi nell'insegnamento (al primo posto è la moglie di un preside, p. 243).

Piselli mostra anche l'intreccio del nuovo clientelismo con i circuiti politici (p. 270 sgg.). Il rapporto di interdipendenza tra le due sfere politica e personale fa sì che le organizzazioni di partito si collochino all'interno delle strutture parentali usando come strumenti di penetrazione e di dominio, ma a loro volta siano risucchiate in un sistema di rapporti clientelari che soppiantano una vera attività politica. È così garantita la permanenza al potere di interessi personali e familiari. Se la manipolazione individuale permette il controllo delle risorse disponibili, la dinamica che ne risulta favorisce la passività del singolo rispetto alla struttura sociale e ai valori esistenti ed esclude la possibilità di liberarsi delle vecchie strutture creando nuove forme di espressione e aggregazione.

La ricerca su Altopiano mostra così in modo esemplare come l'indagine sulle microstrutture e sull'individuo, se condotta fino in fondo, possa mettere in luce le radici di grandi fatti economici e politici. Si tratta di ammettere, contro gli stereotipi di un vecchio meridionalismo, che gli altopianesi traggono benessere dalla partecipazione al mercato del lavoro tramite l'emigrazione e che le strutture di parentela vengono perpetuate sotto forme diverse, senza nascondersi i costi sociali che implicano questi processi. Questi processi vengono esposti con singolare limpidezza nel libro di Fortunata Piselli; l'alto grado di consapevolezza metodologica e di leggibilità (ci sono pagine molto godibili, come la descrizione delle nuove case di parata, con bagni e cucine che nessuno usa per non sciuparle) ne fanno un testo eccellente — come ho sperimentato — anche per l'insegnamento.

Luisa Passerini

Libreria delle donne, Milano - Biblioteca delle donne, Parma, Catalogo n. 2. Romanzi. Le madri di tutte noi, Milano, 1982.

Ecco il secondo catalogo. Giallo brillante, costa lire tremila. La materia di cui

tratta sono i romanzi, i romanzi più amati e le loro autrici, le più amate. Ed in ragione di questo amore filiale non vien meno una acuta voracità inquisitiva che ai testi e alle autrici domanda molte cose. Poiché non mancano affatto della cupidità di conoscere, sceverare, dispiegare il testo lungo o corto che sia, le autrici del catalogo hanno quindi la qualità di esser esse stesse buone narratrici. In circa settanta pagine narrano dei loro libri *de chevet* « in movimento ». Perché il gruppo che ha lavorato al catalogo, con i suoi cari libri si è spostato da Milano a Caspoggio a Salsomaggiore, ha ricevuto lettere, ha commissionato i fumetti che illustrano il catalogo stesso, ha discusso, ridiscusso e scritto. Tutto questo bel lavoro si vede chiaramente, senza spionaggi faticosi, e di questo chi legge gode molto, è grato e si diverte. Talvolta si dimentica l'arduo punto di partenza del viaggio delle donne del catalogo e dei loro libri: esiste una *neutralità sessuale* dello scrivere così come hanno dichiarato alcune scrittrici donne? Tale questione è spezzettata in molte, pur con scuse delle autrici del catalogo alle autrici dei libri: « Noi però volevamo vedere se i loro scritti, magari in misura ridotta, a sprazzi, momenti, facessero apparire un simbolico delle donne. Contro la loro volontà abbiamo voluto affermare la nostra, ridurle alla *parzialità* per averne un guadagno politico ».

E l'operazione vien fatta marciando all'opposto, contro una linea di tendenza che vede il movimento femminile e femminista esaltare invece la presenza delle donne nella storia per potersi inserire con pari dignità in tutti i livelli della vita sociale. Così si dice. Di questo evento mi par difficile aver conferma o smentita. Si vorrebbe sperare che le letture che deformano e riducono il testo siano di molte, e di poche ormai l'esegesi un tantino meccanica e contabile di quante han preso la penna in mano ed hanno lasciato segno più duraturo di un diariuccio.

Ovviamente il catalogo parla di grandi scrittrici, grandissime. Ma non per questo uguali. Ed ecco il problema (politico o relazionale?). Le scrittrici sofferenti (Kavan, Bachmann e Plath) di cui pur si parla, rischiano dimenticanze. Per altre invece

si delira. Per le vincenti, Stein (è la prima), Compton-Burnett e Austen. Perché si dimenticano le sofferenti suicide vittime? A causa di ipermemorizzazione — si risponde —, troppo ricordare madri, nonne, donne, e di lì l'eccesso quantitativo di dolore femminile, è tanto; non lo si rinnega anche se non se ne parla sempre. Una dimenticanza è una dimenticanza. Ma ciò che si dimentica non è un fatto essenziale.

Vincenti o perdenti. Per quanto riguarda le scrittrici non è una scelta di campo, né un'indicazione di guadagno politico più facile da scovare — qui o lì. La distinzione fra scrittrici vincenti e perdenti può essere un'invenzione. È un'invenzione. In realtà c'è solo una differenza « fra chi afferma il linguaggio e chi lo rincorre. Tra chi riempie di parole il discorso e chi dà conto degli scarti dei vuoti dei buchi nell'ordine del discorso, della non perfetta coincidenza tra quello che una donna sa e può dire, e la legalità del mondo. Tra chi si affanna con parole sul buco minaccioso e chi parla di quelle poche *rose* di cui si può parlare e altre e varie *cose*. Abbiamo riconosciuto un nocciolo sobrio e scarno del parlare, e il fatto che era nostro; le cose da dire non sono moltissime e sono proprio quelle; la rinuncia alla compattezza del discorso è stato il vero luogo del godimento ».

La ricognizione letteraria è stata compiuta. Ne vien fuori sconfitto quel favore inquieto che sognava unità e ricomposizione. « L'unità esiste, ma solo come nostalgia, le vincenti ci sono apparse come signore scettiche e con pochi trasporti e le perdenti perdute a causa di essi. Ma se la nostalgia ci appartiene, se ne può parlare, forse è un lusso pensabile... ». Per niente ottuse dal lusso, le autrici del catalogo fanno da guida accorta e solerte alla lettura, e contro l'ineluttabile somma di coazioni storico-psicologiche del femminile assai abilmente danno consigli mai enigmatici. Si incontra sovente l'accoppiata « risparmio emotivo », ma l'aggettivazione è saggia, mai avara. Ed irremovibile quell'altra « guadagno politico », mai patetica né trionfale. Quindi un successo della passione e dell'intelligenza. È proprio un bel catalogo.

Michela De Giorgio

le riviste

Aut Aut

187-188, gennaio-aprile 1982

Maria Antonietta Trasforini, *Corpo isterico e sguardo medico. Storie di vita e storie di sguardi fra medici e isteriche nell'800 francese*.

L'analisi del « male delle donne », che si diffonde rapidamente nel corso dell'800, e di un rapporto, quello fra isterica e medico, attraverso il quale ognuna delle due figure acquista un'identità sociale.

La critica sociologica

62, primavera 1982

Mariarosa Dalla Costa, *Percorsi femminili e politica della riproduzione della forza-lavoro negli anni '70*.

L'articolo, originato dal convegno « Economic Policies of Female Labor in Italy and the United States » del Centro Studi Americani e del German Marshall Fund (1980), attraversa il decennio 1970-80 con l'occhio a due serie di fenomeni: i nuovi comportamenti femminili verso la maternità e la politica statale nelle aree dei servizi che direttamente o indirettamente riguardano le donne. L'A. rileva statistiche, episodi di lotta, manifestazioni di resistenza che segnalano a suo parere un « duro rifiuto del lavoro gratuito di riproduzione » da parte femminile, oltre a un crescente distacco dalle formule tradizionali di organizzazione familiare. I fenomeni riepilogati e sottolineati nella loro consistenza numerica ci comunicano un'impressione precisa della velocità ed estensione di cambiamenti messi in moto dalle donne negli ultimi dodici anni; occorre tuttavia impegnarsi, nella lettura, a tenerli separati (e non è sempre facile) dal tono militante e dall'interpretazione politica esplicitamente proposta, che ne dà assai spesso una versione sopra le righe.

Nuova DWF

19-20, inverno-primavera 1982

Il numero è dedicato alla *Casa dolce casa*, come metafora ma anche come realizzazione concreta di una condizione femminile in cui spazio e tempo sono scanditi

dalla « domesticità ». Il binomio donna-casa appare dunque così ovvio da rendere appannata l'immaginazione e la pratica delle donne sullo spazio abitativo e sulla sua trasformazione; i vari interventi (*Cultura della casa nell'Italia del dopoguerra* di Alessandra Muntoni; *Le categorie di igiene e decoro nella casa degli anni Cinquanta* di Cristina Chimenti; « *Parva sed apta mihi* »; *note sulla cultura e sulla politica della casa negli anni venti in Italia* di Vanna Fraticelli; *La villa, il tempio, la casa, l'aula. L'interno dei Promessi Sposi* di Marina Beer; *Il tempo di sognare. Le donne scrivono la casa* di Maria Antonietta Saracino) sono strutturati dunque « a formare una cornice, un contesto al discorso-casa », che risulterebbe il « grande rimosso del movimento femminista ».

Quaderni di sociologia

3, 1980-81

Chiara Saraceno, *La condizione femminile come caso specifico di emarginazione?*; Guido Martinotti, *Un commento*; C. S., *Risposta a Martinotti*.

Sarebbe impreciso definire questa nota critica di C. Saraceno sull'uso del concetto di marginalità a proposito della posizione della donna uno scambio di opinioni col sociologo G. Martinotti; il lungo ragionamento della S. è solo brevemente e parzialmente commentato da M. Un'occasione mancata, si potrebbe dire, per un dialogo intorno al bel tema del « pubblico-privato » e della centralità dei ruoli sessuali nei due ambiti secondo le definizioni della teoria antropologica e sociologica contemporanea. C. S., per suo conto, sviluppa compiutamente una riflessione sulle categorie già elaborate intorno a questo tema (con riferimento, tra gli altri, alla antropologa Rosaldo e alla teoria di Parsons) e propone i termini nei quali un nuovo lavoro d'analisi potrebbe essere oggi più correttamente avviato.

Quaderni storici

49, aprile 1982

Maria Pia Casarini, *Maternità e infanticidio a Bologna: fonti e linee di ricerca*.

I primi risultati di una ricerca in corso sul periodo 1816-1823 nel Tribunale criminale dell'Archivio di Stato di Bologna e negli Stati delle anime delle parrocchie di residenza delle imputate. L'autrice mette in luce l'atteggiamento clemente dei giudici verso un reato, quello di infanticidio, che anche quando viene scoperto e perseguito non sembra rappresentare un evento irreversibile e infamante nella vita delle donne. Gravidanza e parto vengono del resto mascherate, a se stesse e alla comunità, e percepite come una malattia, la *madrazza*: il gesto stesso dell'infanticidio non appare così alle donne che lo compiono come l'atto drammatico e criminale dell'uccidere il proprio figlio.

Annales E.S.C.

2, marzo-aprile 1982

Luisa Accati Levi, *Entre mari et enfants: aspects sociaux d'un conflit affectif*

In un articolo pieno di suggestioni l'a. mette a confronto due modelli di biografia – quello di un gruppo di contadine del Friuli, oggetto di un'inchiesta, e quello delle ricercatrici che hanno condotto l'inchiesta stessa – nel tentativo di evidenziare e comprendere due diverse rappresentazioni del matrimonio. I modelli individuati, di una famiglia allargata e di una famiglia nucleare, vengono dialettizzati secondo una griglia interpretativa che prevede per i due gruppi schemi diversi di costituzione e risoluzione dell'Edipo, nonché valori differenziati riguardo al significato e all'importanza del lavoro nelle relazioni familiari. In entrambi i casi il matrimonio è un momento centrale della biografia femminile, ma con implicazioni profondamente diverse sul piano sociale e su quello individuale. Identità, poteri e dipendenze femminili vengono analizzati sulla falsariga di casi specifici nel tentativo di cogliere similitudini e diversità tra i due modelli, ma anche all'interno di essi.

Annette B. Weiner, *Plus précieux que l'or: relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie*

L'A., analizzando in un'inchiesta sul campo nelle isole Trobriand, le relazioni tra uomini e donne, rivede i postulati classici formulati su questa società da Malinowski.

Su un piano più generale l'articolo è interessante come tentativo di cogliere le relazioni tra maschile e femminile come

costitutive di un sistema culturale e di analizzarle allo stesso livello di astrazione teorica della parentela, della politica, ecc. Quello che si apprende sulle donne deve far riconsiderare quello che si suppone sapere sugli uomini.

L'Homme

1, gennaio-marzo 1981

Nicole Loraux, *Le lit, la guerre*

L'articolo sottolinea, con sapienti giochi di incastri documentari, le equivalenze stabilite presso i Greci tra il letto – luogo in cui la donna dà alla luce i propri figli, realizzando la sua figura di donna/sposa/madre, e la guerra – luogo in cui l'uomo manifesta la sua essenza virile: nelle iscrizioni funerarie spartane la morte di parto ha uguale dignità della bella morte del guerriero in battaglia. Tra i dolori di chi partorisce e le sofferenze del soldato in guerra esistono relazioni evidenziate dal vocabolario dell'epoca e della tragedia. L'A. invita a cogliere la relazione complessa e il reciproco gioco di scambi tra maschile e femminile, andando al di là dell'apparenza di una società greca monoliticamente misogina.

Le mouvement social

118, gennaio-marzo 1982

Numero monografico, coordinato da Y. Lequin, e dedicato agli *Ouvriers dans la ville*. Due articoli (Elinor Accampo, *Entre la classe sociale et la cité: identité et intégration chez les ouvriers de Saint-Chamond, 1815-1880*; Gérard Jacquemet, *Belleville ouvrière à la Belle Époque*) affrontano trasversalmente il tema del lavoro delle donne e delle strategie matrimoniali e familiari, in un'ottica che privilegia un discorso complessivo sulla classe operaia. Una maggiore disaggregazione per sessi avrebbe arricchito un discorso peraltro non privo di stimoli.

American Anthropologist

1, 1982

D. Willner, *The Oedipus Complex, Antigone, and Electra: The Woman as Hero and Victim*

Una reinterpretazione del mito di Edipo e dell'analisi freudiana dalla prospettiva di Antigone, figlia di Edipo ed eroina del-

la tragedia di Sofocle. La tragedia antica consentiva ad alcune donne mitiche il ruolo di eroine, sebbene nella società greca le donne fossero confinate nella sfera domestica. Ma fra i messaggi rivelati dall'analisi del mito vi è quello della dominanza maschile e delle deprivazioni in cui incorrono le donne che cercano ruoli nella sfera pubblica e politica.

W. P. Handwerker, P. V. Crosbie, *Sex and Dominance*

Una falsificazione della spiegazione sociobiologica relativa all'emergenza della dominanza sessuale maschile in piccoli gruppi inizialmente non strutturati. L'articolo suggerisce una strategia per valutare razionalmente questi argomenti emotivamente carichi.

American Anthropologist

1, 1982

G. Petersen, *Ponapean Matriliney: Production, Exchange, and the Ties that Bind*

Nella teoria etnologica la matrilinearità è messa in relazione con la matrilocaltà e con una divisione del lavoro che assegna alla donna i compiti produttivi fondamentali. Essa si dissolverebbe quando intervengono mutamenti nella residenza, nella proprietà della terra e nella divisione del lavoro. I dati presentati, relativi alla società Ponapea, contraddicono questa posizione e mostrano, da una parte, la forma dell'organizzazione matrilineare nel modellare i legami sociali e di scambio, e, dall'altra, come essa non si disintegri sotto la pressione di questi mutamenti.

T. Buckley, *Menstruation and the Power of Yurok Women: Methods in Cultural Reconstruction*

L'analisi dell'atteggiamento delle donne Yurok verso le mestruazioni e i rituali associati consente una migliore comprensione della posizione della donna in questa società. L'articolo propone anche una metodologia per investigare questi argomenti (sui quali i dati sono spesso incompleti e si riferiscono a società ormai molto mutate) in modo che vengano generate ipotesi di validità generalizzabile e non limitate ad una singola società.

M. Harness Goodwin, *Female Altruism Reconsidered: The Virgin Mary as Economic Woman*

Analizza i ruoli di madre e di moglie in due diverse comunità latinoamericane (Cali, in Colombia e San Francisco, in California). Le donne di Cali mettono l'accento sul legame coniugale e rivolgono relativamente minore attenzione al legame con i bambini; le «ladinas» di S. Francisco, al contrario, si dedicano completamente al ruolo materno e considerano di secondaria importanza le relazioni col marito. Queste differenze hanno le loro radici nei diversi contesti economici e sociali.

American Anthropologist

2, aprile 1982

Sarah Melhado White, *Sexual Language and Human Conflict in Old French Fabliaux*

Attraverso l'esame di alcuni tra i più famosi fabliaux, l'emergere, in contrapposizione ai modelli dell'amore cortese, di un linguaggio di allusione esplicita alla sessualità e di rappresentazione diretta delle tensioni nei rapporti fra i sessi.

Ethnology

4, 1981

T. Sugiyama Lebra, *Japanese Women in Male Dominated Careers: Cultural Barriers and Accommodation for Sex-Role Transcendence*

Descrive come alcuni aspetti salienti della cultura giapponese insieme ostacolano e potenziano le opportunità e l'impegno nella carriera delle donne giapponesi.

P. Lyons-Johnson, *When Dying is Better than Living: Female Suicide among Gainj of Papua New Guinea*

Discute il suicidio delle donne fra i Gainj (Nuova Guinea Papua), che cerca di comprendere soprattutto attraverso l'analisi dell'ideologia. Conclude che è il prodotto e la conseguenza logica del sistema tradizionale di credenze relative ai maschi e alle femmine.

1, 1982

J. M. Taggart, *Class and Sex in Spanish and Mexican Oral Tradition*

Descrive come le credenze sessuali, espresse nella tradizione orale, varino con

le posizioni rispettive degli uomini e delle donne in due comunità con differenti strutture sociali.

S. Le Vine, *The Dreams of Young Gusii Women: A Content Analysis*

Esplora la relazione fra il contenuto manifesto e il tono affettivo dei sogni delle donne Gusii, da una parte, e le circostanze sociali e psicologiche delle loro vite, dall'altra.

History Workshop

13, primavera 1982

Judith R. Walkowitz, *Male Vice and Feminist Virtue: Feminism and the Politics of Prostitution in Nineteenth Century Britain*

L'A. ripercorrendo le forme di coinvolgimento femminile nelle crociate morali (lotta alla prostituzione, alla pornografia, alla violenza sessuale e all'omosessualità) mostra l'ambivalenza della «strategia sessuale» sia del movimento d'emancipazione che del femminismo; compresenti sarebbero, infatti, secondo la tesi dell'A. momenti di autonomia e provocazione nella messa in luce e condanna dell'oppressione maschile e azioni di repressione della sessualità non riproduttiva e non coniugale. Un articolo da discutere ma utile alla ripresa di un confronto su questi temi.

Journal for the Scientific Study of Religion

1, 1981

A. Suziedelis, R. H. Potvin, *Sex Differences and Religiousness*

I risultati di una indagine svolta fra ragazzi e ragazze di diverse scuole parrocchiali cattoliche indicano che la religiosità è collegata nei maschi alla definizione del ruolo sessuale, mentre non lo è nelle femmine.

4, 1981

H. M. Nelson, *Gender Differences in Religiousness*

In base a un'analisi condotta su 2724 giovani appartenenti a famiglie del Minnesota si mostra l'importanza differenziale delle relazioni familiari nella trasmissione della religione ai maschi e alle femmine.

Journal of Anthropological Research

4, 1981

P. C. Rice, *Prehistoric Venuses: Symbols of Motherhood or Womanhood?*

Le figurine di Veneri del Paleolitico superiore sono tradizionalmente interpretate come simboli della fertilità femminile. In questo lavoro si avanza l'ipotesi che sia la femminilità e non la maternità a essere riconosciuta simbolicamente e onorata, si suggeriscono possibili motivazioni alla creazione di queste figure e possibili loro funzioni. L'A. fa ampio uso di dati desunti dalle attuali società di caccia-raccolta.

The Journal of Economic History

1, marzo 1982

Susan B. Carter-Mark Prus, *The Labor Market and the American High School Girl, 1890-1928*

Con la sinteticità dei modelli matematici ricostruiti la presenza e il destino differenziato di maschi e femmine nell'high school americana in rapporto al mercato del lavoro.

Peter Philips, *Gender-Based Wage Differentials in Pennsylvania and New Jersey Manufacturing, 1900-1950*

Sulla base delle tendenze espresse nei due casi esaminati la convinzione che l'omogenizzazione del lavoro attenuerà le sperequazioni salariali tra uomini e donne.

The Journal of Interdisciplinary History

4, primavera 1982

Joel Best, *Careers in Brothel Prostitution: St. Paul 1865-1883*

In polemica con gli stereotipi prevalenti sulla esistenza della prostituta, l'A. mostra come in una piccola città del Minnesota tra il 1865-1883 la prostituzione potesse configurarsi come una scelta consapevole, non esente da traguardi economici e da opportunità di mobilità sociale.

Paul Kleppner, *Were Women to Blame? Female Suffrage and Voter Turnout*

Un Problema cruciale nelle vicende elettorali americane: la simultaneità della concessione del voto alle donne nel 1920 e il calo del numero dei votanti nel nord,

affrontato mediante una sofisticata analisi dei dati elettorali e una precisa sensibilità per le condizioni politiche del momento. Secondo l'A. sono queste ultime che determinano il calo e non secondo una tesi prevalente la partecipazione femminile.

Ed inoltre in James R. Lehnig, *Family Life and Wetnursing in a French Village* una esemplificazione della utilità del balistico nell'economia familiare contadina.

The Journal of Modern History

2, giugno 1982

Jan Goldstein, *The Hysteria Diagnosis and the Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth Century France*

La storia dell'isteria non più vista come momento della conoscenza sulla sessualità ma come capitolo della secolarizzazione della società francese alla fine dell'800. L'equazione tra demoniaco ed isterico, la definizione dei sintomi isterici proposta da Charcot costituiscono secondo l'A. tasselli fondamentali nella individuazione di una moralità laica da contrapporre a quella religiosa. Un articolo interessante e ricco di documentazione sul milieu medico e sulla continuità di visione ed intenti tra questo e la nuova classe dirigente della III Repubblica.

Claire G. Moses, *Saint Simonian Men/Saint Simonian Women: The transformation of Feminist Thought in 1830's France*

Una ricostruzione dell'esperienza femminile saintsimoniana come contesto di fondo nella creazione di un movimento delle donne nel secondo ottocento.

Kapitalistate

9,

Patricia Morgan, *From Battered Wife to Program Client: the State's Shaping of Social Problems*

Analizzando le forme di cooptazione di alcuni dei gruppi di assistenza alle donne picchiate negli Stati Uniti e le forme di difesa e di assistenza messe in atto dalle amministrazioni governative, l'A. esamina le modificazioni intervenute nella coscienza del problema, nonché nelle forme stesse dell'assistenza. Una recisa messa in guardia contro le illusioni della neutralità dell'apporto pubblico.

Socialist Review

62, marzo-aprile 1982

Alix Kates Shulman, *Dancing in the Revolution: Emma Goldman's Feminism*

L'A. (che ha pubblicato due libri su Emma Goldman) richiama gli scritti, l'autobiografia, le campagne di lotta, le frasi pregnanti della celebre agitatrice per cogliere la sua affinità con alcuni aspetti del femminismo contemporaneo - per collocare il suo pensiero politico e la sua riflessione personale nel quadro degli interessi oggi più vivi tra le femministe. È molto efficace l'analisi del forte volontarismo che caratterizzava il discorso di E.G. alle donne, e interessante il parallelo proposto tra alcuni tratti essenziali dell'anarchismo e il movimento femminista.

Telos

6250, inverno 1981-82

Mary Papke-Eileen Manion-Julia Visor, *Women respond to Racism*

Esteso resoconto di una dibattuta conferenza sul razzismo organizzata dall'American National Women's Studies Association.

Das Argument

132, marzo-aprile 1982

Si tratta di un numero speciale la cui parte monografica è dedicata alle *Donne e la teoria*. Dopo le poesie di Dorothee Sölle, *Con gli occhi delle donne*, troviamo gli articoli di: Michèle Barrett, *Begriffsprobleme marxistisch-feministischer Analyse* (Problemi concettuali dell'analisi marxista-femminista); Londa Schiebinger, *Liberale Philosophie zwischen Misogynie und Phallogokratie* (La filosofia liberale tra misoginia e fallocrezia); Donna Haraway, *Klasse, Rasse, Geschlecht als Objekte der Wissenschaft* (Classe, razza, sesso, come oggetto della scienza).

Kursbuch

68, 1982

Hans Magnus Enzensberger, *Verteidigung der Normalität*

Simone Weil diceva, citando Leibniz, che il normale è solo un caso eccezionale dell'anormale, che è la norma. Di tutt'al-

tro avviso è Enzensberger che in un sapiente e brillante saggio si assume, appunto, la *Difesa della normalità*. Nonostante il taglio settecentesco e il dandismo dello stile, il contenuto dell'articolo non è affatto paradossale. Enuncia, anzi, spoglie e disadorne, alcune verità fondamentali. Innanzitutto le strategie della normalità, questa sconosciuta. Di fronte al duplice pericolo della cancellazione ad opera dei cultori dell'eccezionale e della colonizzazione da parte delle scienze sociali, la normalità mette in atto le sue storicamente dispreziate manovre di accerchiamento che, guarda caso, hanno a che fare con la vita, la morte e la sopravvivenza quotidiana di gran parte del genere umano. 1. Il *silen-zio*. Solo le minoranze strillano. La maggioranza, ogni maggioranza tace. Con grande dispetto di tutti quelli che hanno « qualcosa da dire »: politici e *opinion-makers*, educatori e imbonitori, artisti e predicatori. Dopo quasi un secolo di ricerca sociologica, da tonnellate di questionari e di sondaggi di opinione, da 65 anni di dittatura dell'educazione in Unione sovietica, emerge che cosa: un'impercettibile alzata di spalle, una smorfia rassegnata, un insormontabile silenzio. « Questo *silentium populi* è la soglia davanti a cui si fermano tutte le industrie della coscienza, tutti i *media*, tutta la propaganda ». 2. La *regressione*. La predilezione della maggioranza per il nanetto nel giardino, per il flipper, il calcio, la discoteca e la Suzuki è davvero il frutto di inconsapevolezza o di consapevole manipolazione? La resistenza dei più a lasciarsi portare ad un grado superiore di cultura, di gusto e di coscienza politica, sembra in realtà scaturire da una antichissima sapienza: la

regressione come alimento di base di una strategia di sopravvivenza che va ben al di là della generazione su cui di volta in volta si appunta l'interesse dei « rischiaratori » del popolo. Superstizione, sport e divertimento sono amati dalla maggioranza proprio perché non significano nulla e non comportano quell'onore di impegni e responsabilità che la *storia*, la dimora del significato, chiama ad assolvere. 3. Il *conservatorismo*. La normalità è memoria collettiva nella sua forma più massiccia, e in quanto tale appare sempre « arretrata ». Di qui nasce lo scandalo e l'esecrazione di chi vuole mutare il mondo. L'elefantia memoria della maggioranza sembra associare al « mutamento » esperienze meno sfolgoranti di quelle delineate dai suoi profeti. Non solo. Anche in questo caso la renitenza della maggioranza può nascondere un altro sapiente segreto: un sasso lanciato nel meccanismo della modernizzazione che cancella e violenta i connotati della quotidianità. Le strategie della normalità sono difensive, ma invincibili. Hanno resistito a ideologie, guerre, concezioni del mondo e eccidi di massa. Ciò significa che nella piccola vita (ma esiste una vita piccola? si chiede Enzensberger) della normalità è sedimentata una inesplorata riserva di circospezione, capacità di lavoro, astuzia, riluttanza, energia, coraggio e selvatichezza. E se provassimo ad applicare queste considerazioni alla storia delle donne?

* Lo spoglio delle riviste è stato curato da Maria Ariotti, Gabriella Bonacchi, Marina D'Amelia, Gabriella Da Re, Angela Groppi, Margherita Pelaja, Simonetta Piccone Stella.

Elenco delle riviste consultate

Belfagor
Classe
Critica marxista
Critica storica
Fonti orali. Studi e ricerche
Inchiesta
Italia contemporanea
Movimento operaio e socialista
Il Mulino
Nuova DWF
Nuova rivista storica
Problemi del socialismo
Quaderni piacentini

Quaderni storici
Rivista di storia contemporanea
Rivista storica italiana
Società e storia
Storia contemporanea

Actes de la recherche en sciences sociales
Annales E.S.C.
Annales de démographie historique
Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
Critique de l'économie politique
L'Etnographie
L'Homme

Le Mouvement social
La Pensée
Population
Revue d'histoire moderne et contemporaine
Revue historique
Les Temps modernes

American Anthropologist
The American Historical Review
Church History
Comparative Studies in Society and History
Cross Currents
Current Anthropology
Economica
Economic Development and Cultural
Change
The Economic History Review
Eighteenth Century Studies
Ethnology
Feminist Studies
The Historical Journal
The Journal of Economic History
Journal of European Economic History

The Journal of Interdisciplinary History
The Journal of Modern History
The Journal of Social History
Journal of the History of Ideas
Man
Partisan Review
Past and Present
Politics & Power
Radical History Review
Renaissance Quarterly Review
Signs
Social History
Socialist Review
Telos

Das Argument
Geschichte und Gesellschaft
Historische Zeitschrift
Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte
Kursbuch
Vierteljahresschrift für Sozial- und
Wirtschaftsgeschichte
Internationale Wissenschaftliche
Korrespondenz



Nella primavera del 1982 ha avuto luogo negli Stati Uniti, a Canaan, nello stato di New York, il terzo incontro di un gruppo di studiose americane e europee che hanno dato a questo convegno il titolo di «New Woman, New Family». Lo sforzo di collegare persone che lavorano in paesi diversi su temi simili (si tratta di storiche, sociologhe, antropologhe, politologhe) ha assorbito gran parte delle energie investite nei due primi incontri del gruppo, svoltisi in Francia, Normandia, nel '79 e '80. Il convegno americano ha potuto mettere in cantiere, dopo questo lungo rodaggio, una pubblicazione in lingua francese e una in lingua americana che raccoglieranno i contributi presentati nelle diverse sessioni di lavoro. Le aree generali d'analisi riguardano le forme dell'azione politica, nei movimenti di sinistra come in quelli di destra, le forme dell'elaborazione culturale e letteraria, i mutamenti nell'identità e nei comportamenti riguardo alla famiglia, alle istituzioni e ai valori, avvenuti dal periodo iniziale dell'emancipazione femminile ad oggi. Una sessione di lavoro del convegno era dedicata al tema dell'olocausto. Le partecipanti, circa 40, sono studiose residenti in Stati Uniti, Francia, Inghilterra, Italia, Olanda, Germania.

« Spazio, tempo, qualità abitativa: in cooperativa la parola alle donne ». È il titolo di un convegno nazionale che si è tenuto a Firenze nel luglio '82. L'hanno organizzato l'Associazione nazionale cooperative di abitazione e il gruppo femminile della Lega delle cooperative. Lo scopo del convegno era quello di spostare l'attenzione dei tecnici e professionisti e dei politici dal condizionamento quantitativo, « realizzare il maggior numero di case », alla qualità delle diverse tipologie di abitazione individuabili secondo il tipo di utenti. Al convegno è stata presentata una indagine-campoine svolta tra le donne che abitano in cooperative di 10 regioni d'Italia e che presentano situazioni familiari, economico-sociali e culturali diverse, in rapporto alle quali viene affrontato il problema « quale casa ».

A Ferrara il Centro documentazione donna ha organizzato un convegno su « Editoria femminista: i 5 anni di autogestione » (25-26 settembre '82). Sono state invitate a partecipare le principali riviste e le case editrici femminili e femministe e un insieme di gruppi che curano a livello locale la pubblicazione di Bollettini di informazione e documentazione, organizzano in altre forme la raccolta e circolazione di testi e materiali scritti di donne. I temi discussi sono stati l'orientamento della ricerca e della cultura delle donne, le forme di autogestione, i problemi di mercato e di produzione che queste iniziative incontrano. È stato proposto un prossimo incontro a Firenze a novembre per discutere la proposta di una società di distribuzione comune.

A Cagliari a cura di un gruppo di lavoro sulla migrazione in Italia e della Associazione dei geografi si è tenuto in settembre un convegno sul ruolo della donna nella redistribuzione della popolazione sul territorio.

I contributi di ricerca sono stati di studiosi italiani e stranieri ed hanno riguardato un aspetto molto ampio di problemi e situazioni specifiche (aree territoriali, movimenti demografici, organizzazione familiare e del lavoro).

A Milano si è aperta una mostra « Esistere come donna » che resterà allestita fino al dicembre '82. La mostra è promossa dal Comune ed è stata organizzata da un comitato scientifico composto da donne di diversa tendenza politico-culturale. Le sezioni seguono un andamento cronologico dalla rivoluzione industriale all'oggi. Oltre al materiale documentario esposto, la mostra offre dibattiti, audiovisivi, films e testi musicali.

Il convegno di Torino « Donne e lavoro » di cui abbiamo dato notizia già nel numero 4, è stato spostato alla primavera '83. Ricordiamo che il convegno è organizzato dal movimento delle donne di Torino (Udi, Intercategoriale Cgil-Cisl-Uil, Casa delle donne) e avrà dimensione internazionale. Per prepararlo si stanno tenendo una serie di incontri nelle città italiane ed è stato messo in circolazione una bozza di discussione. L'intenzione del gruppo promotore è di mettere a confronto nel convegno la riflessione e le analisi sviluppatesi in questi anni sui temi specifici del lavoro, con le idee ed i risultati di ricerche su temi diversi (corpo, famiglia, conoscenza, ecc.) per rimettere in comunicazione tra loro i vari filoni di ricerca che in questi anni hanno rappresentato la cultura femminista.

A Parigi, presso l'Institut d'histoire du temps present, si terrà un seminario universitario annuale su « Histoire orale des femmes ». Il seminario è parte dell'attività di un gruppo di lavoro diretto da Sylvie Van de Castele e Danièle Voldman. Ogni trimestre sarà dedicato ad un tema specifico corredato da discussioni sui problemi metodologici: a novembre e dicembre « le donne e la seconda guerra mondiale », gennaio-marzo « donna e maternità », aprile-giugno « donne e politica ». Il seminario è aperto e si tiene i mercoledì dalle 14 alle 16 presso l'Institut d'histoire du temps present, 80 b rue Lecourbe, Paris (tel. 783.28.18).



Libri ricevuti

- Bernardi Ulderico, *Comunità come bisogno, Identità e sviluppo dell'uomo nelle culture locali*, Milano, Jaca Book, 1981, pp. 133, L. 7.200.
- Boserup Ester, *Il lavoro delle donne*, La divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982, pp. 236, L. 13.000.
- Cacciari Cristina, Cavicchioni Veronica, Mizzau Marina, *Il caso Sofija Tolstoj*, Verona, Esedue Edizioni, 1981, pp. 146, L. 6.000.
- Ching Chung Priscilla, *Palace Women in the Northern Sung 960-1126*, Leiden, E. J. Brill, 1981, pp. 128, s.i.p.
- Conti Odoriso Ginevra, *Storia dell'idea femminista in Italia*, Torino, ERI, 1980, pp. 215, L. 5.200.
- Dal nostro punto di vista*, a cura di Juliet Mitchell e Ann Oakley, Roma, Editori Riuniti, 1982, pp. 223, L. 7.500.
- Dornemann Luise, *Jenny Marx*, Der Lebensweg einer Sozialistin, Berlin, Dietz Verlag, 1982, pp. 343, DDR 7,50 M.
- Heller Agnes, *Teoria della storia*, Roma, Editori Riuniti, 1982, pp. 343, L. 15.000.
- The Incidence of Female Criminality in the Contemporary World*, Edited by Freda Adler, New York University Press, 1981, pp. 275, s.i.p.
- Le Goff Jacques, *Intervista sulla storia*, a cura di Francesco Maiello, Bari, Laterza, 1982, pp. 131, L. 7.000.
- Libreria delle donne, Milano - Biblioteca delle donne, Parma, *Catalogo n. 2. Romanzi*.
- Le madri di tutte noi*, Milano, 1982, pp. 70, L. 3.000.
- Löwith Karl, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Bari, Laterza, 1982, pp. 263, L. 16.000.
- Mancina Claudia, *La famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1982, pp. 143, L. 3.500.
- Massucco Costa Angiola, *Psicologia*, Problemi dell'attiva condotta umana tra il radicamento biologico e i dinamismi storico-sociali, Torino, Paravia, 1982, pp. 316, L. 9.800.
- Messeri Patrizia-Dessi Francesco, *L'origine dell'uomo*, selezione adattamento evoluzione, Roma, Editori Riuniti, 1982, pp. 268, L. 9.000.
- Miller William D., *Dorothy Day e il Catholic Worker Movement*, Milano, Jaca Book, 1981, pp. 343, L. 16.000.
- Né Eva né Maria*, Condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo, a cura di Michela Pereira, Bologna, Zanichelli, 1981, pp. 151, L. 3.800.
- Pioneer and Gentlewomen of British North America 1713-1867*, Edited by Beth Light and Alisan Prentice, Toronto, New Hogtown Press, 1980, pp. 245, s.i.p.
- Ricoeur Paul, *La metafora viva*, Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione, Milano, Jaca Book, 1981, pp. 427, L. 25.000.
- Schmitt Jean-Claude, *Il santo levriero*, Guinefort guaritore di bambini, Torino, Einaudi, 1982, pp. 273.
- Yans-McLaughlin Virginia, *Family and Community*, Italian Immigrants in Buffalo, 1880-1930, Urbana, University of Illinois Press, 1982, pp. 286, s.i.p.
- AA.VV., *Donne a scuola*, Bisogno di conoscenza e ricerca di identità, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 208, L. 8.000.

Rosenberg & Sellier Editori in Torino



Michael Anderson
interpretazioni storiche della famiglia

l'Europa occidentale 1500-1914
introduzione di Simona Cerutti

pp. 136, L. 8.000

finalmente una sintesi

Ester Boserup
il lavoro delle donne

la divisione sessuale del
lavoro nello sviluppo economico
introduzione di Cristina Savio

pp. 236, L. 13.000

un'analisi comparata tra economie e società diverse

Rosenberg & Sellier Editori in Torino



dossier di le monde diplomatique

trimestrale di informazione internazionale

abbonamento 1983 L. 13.500

movimento operaio e socialista

rivista quadrimestrale di storia e bibliografia

abbonamento 1983 L. 20.000

rivista di estetica

abbonamento 1983 L. 25.000

Rosenberg & Sellier "da leggere": **Touraine**, L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault, introduzione di Pichiéri; **Dumézil**, Ventura e sventura del guerriero, aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei, con un saggio introduttivo di Jesi; L'impresa multinazionale, a cura di **Dunning**, introduzione di Ragozzino; **Bois**, Contadini dell'Ovest, le radici sociali della mentalità controrivoluzionaria, a cura di Accati; **Boguslaw**, I nuovi utopisti, una critica degli ingegneri sociali; **Toulmin**, Gli usi dell'argomentazione; **Woodward**, Organizzazione industriale, teoria e pratica, introduzione di Butera; **Vernon**, Sovranità nazionale in crisi, l'espansione multinazionale delle società americane, introduzione di Piazza; **Schutz**, Il problema della rilevanza, per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale, a cura di Riconda; **Tilly**, La Vandea, a cura di Lombardini; **Pitt-Rivers**, Il popolo della Sierra, introduzione di Meloni; **Redfield**, La piccola comunità, la società e la cultura contadina, introduzione di Scaraffia; **Needham**, Credere, credenza linguaggio esperienza, introduzione di Marconi; **Buckley**, Sociologia e teoria dei sistemi; **Dennis, Henriques, Slaughter**, Una vita per il carbone, analisi di una comunità mineraria dello Yorkshire, introduzione di Pistoì; **Apel**, Comunità e comunicazione, introduzione di Vattimo; **Lewis**, Il pensiero e l'ordine del mondo, schizzo di una teoria della conoscenza, a cura di Cremaschi; **Rabb**, Gentiluomini e mercanti, l'espansione inglese 1575-1630; **Hechter**, Il colonialismo interno, il conflitto etnico in Gran Bretagna: Scozia Galles e Irlanda 1536-1966, introduzione di Pistoì; **Burchardt, Kalecki, Worswick, Schumacher, Balogh, Mandelbaum**, L'economia della piena occupazione, introduzione di Caffè; **Gribaudo**, Mediatori, antropologia del potere democristiano nel mezzogiorno, con note introduttive di Graziani e Grendi; **Davis**, Antropologia delle società mediterranee, un'analisi comparata; **Montgomery**, Rapporti di classe nell'America del primo '900, introduzione di Benenati Marconi e Foa; **Romero**, Il sindacato come istituzione, la regolamentazione del conflitto industriale negli Stati Uniti 1912-18, prefazione di Migone; Dieci interventi sulla storia sociale, contributi di Bologna, Bonacchi, Bozzini e Carbognin, Foa, Gibelli, Grendi, Levi, Marucco, Passerini, Ramella; **Vaudagna**, Corporativismo e New Deal, integrazione e conflitto sociale negli Stati Uniti (1933-1941); **Lange**, La parte e il tutto, una teoria del comportamento dei sistemi, introduzione di Sala; **Boserup**, Il lavoro delle donne, la divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico, introduzione di Savio; **Anderson**, Interpretazioni storiche della famiglia, l'Europa occidentale 1500-1914, introduzione di Cerutti.

Rosenberg & Sellier "materiali": Le campagne inglesi tra '600 e '800, dal proprietario agricolo al fittavolo capitalista, a cura di **Ambrosoli**, saggi di Hoskins, John, Mingay, Parker, Chambers, Hunt, Jones, Thompson; La festa, antropologia etnologia folklore, a cura di **Jesi**, saggi di Kerényi, Thevet, Lafitau, Karsten, Haekel, Pitré, Van Gennep; Storia orale, vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne, a cura di **Passerini**, saggi di Ewart Evans, Thompson, Tonkin, Samuel, Taylor, Frank, Vigne, Howkins, Bird; Azienda contadina, sviluppo economico e stratificazione sociale, a cura di **Bertolini** e **Meloni**, saggi di Serpieri, Sereni, Barberis, Daneo, Fabiani, Bolaffi, Varotti, Pugliese, Rossi, Calza Bini, Gorgoni, Cosentino, De Benedictis; La formalizzazione della dialettica, Hegel, Marx e la logica contemporanea, a cura di **Marconi**, saggi di Apostel, Rogowski, Kosok, Dubarle, Jaskowski, Da Costa, Routley, Meyer, Rescher; Estetica e antropologia, arte e comunicazione dei primitivi, a cura di **Carchia** e **Salizzoni**, saggi di Boas, Lowie, Firth, Gehlen, Lévi-Strauss, Bateson, Bloch, Leroi-Gourhan.

Rosenberg & Sellier "periodici": **Dossier di Le Monde diplomatique**, trimestrale di informazione internazionale; **Memoria**, rivista di storia delle donne; **Movimento operaio e socialista**, rivista quadrimestrale di storia e bibliografia; **Prospettiva sindacale**; **Rivista di estetica**; **Studi francesi**, cultura e civiltà letteraria della Francia.



Rosenberg & Sellier Editori in Torino

Anna Scattigno

Simone Weil. La volontà di conoscere.

Andreina De Clementi

Una mistica contadina: Caterina Paluzzi di Morlupo.

Michela Pereira

Le visioni di Ildegarda di Bingen.

Sherrill Cohen

Convertite e Malmaritate. Donne "irregolari" e ordini religiosi nella Firenze rinascimentale.

Carroll Smith-Rosenberg

Il Grande Risveglio. Religiose radicali nell'America jacksoniana.

Paola di Cori

Rosso e bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo dopoguerra.



Rosenberg & Sellier Editori in Torino Via Andrea Doria 14

isbn 88-7011-165-2

L. 6.500 [...]