

Carlo Flamigni

Il diritto di pensare

STORIA DELLA DISPUTA SULLE DONNE

volume 5

L'esplosione della polemica

INDICE

Introduzione

Parte I - La parola alle donne

1 - Bologna, una città particolare

1. La “Dotta”
2. Bettisia Gozzadini
3. Milanzia dell’Ospedale e Giovanna Bianchetti
4. Maria Vittoria Delfini Dosi
5. Laura Maria Caterina Bassi
6. Cristina Roccati
7. Clotilde Tambroni
8. Maria Dalle Donne
9. Bologna, le donne e la scienza
10. Properzia de Rossi
11. Lavinia Fontana
12. Elisabetta Sirani
13. Ginevra Cantofoli, Teresa Scannabecchi Muratori e Lucrezia Scarfaglia
14. Barbara Burrini, Ersilia Creti, Lucia Casalini Torelli e Eleonora Monti

15. Anna Morandi Manzolini

16. Conversazioni e salotti: Ginevra Sforza, Cristina Dudley, Teresa Cambriani

2 - L'Inghilterra

1. Jane Anger e "Her Protection for Women"

2. Mary Wroth

3. Mary Astell

4. Joseph Swetnam

5. John Locke

6. Samuel von Pufendorf

7. William Wollaston e Francis Hutcheson

8. David Hume

9. Catherine Macaulay

10. John Millar

11. Sophia

12. La risposta a Sofia di un improbabile Gentleman

13. Mary Wollstonecraft

14. John Stuart Mill

3 - La Spagna

1. Un Paese intemorito

2. Teresa da Cartagena

3. Juan Huarte de San Juan

4. Blas Álvarez Miraval

5. I testi di medicina popolare

6. Luis de Leon e “La perfecta casada”

7. Benito J. Feijòo

4 - Francia

1. I germi della ribellione

2. Padre Hilarion de Coste

3. Insulti e maldicenze, complimenti e dediche

4. Louise Labé

5. I circoli letterari

6. L’Alphabet de l’imperfection et malice des femmes

7. La Reponse del Signor Vigoroso e l’“Advis au Vertueuses femmes”

8. Il Settecento

9. Le “Lettres Persanes”

10. Paul-Henry Thiry barone d’Holbach

11. Helvétius

12. Antoine Thomas

13. Jean Jacques Rousseau

14. Stéphanie Félicité du Crest de Saint Aubin

15. Denis Diderot

Parte II - Le “Querelles” minori

5 - Molti spunti per lo stesso litigio

1. Le fanatiche della fede

2. La querelle tra antichi e moderni

3. La Querelle des Amyes
4. La querelle del matrimonio

INTRODUZIONE AL VOLUME

Direttamente o indirettamente, timidamente o con inatteso coraggio, le donne finalmente si esprimono, la *Querelle des Femmes* è giunta nel pieno del suo svolgimento. Non si ha l'impressione che sia finalmente finita la pazienza, è che i tempi sono comunque cambiati e adesso ci sono persino degli uomini che prendono la difesa delle donne. Che esistano uomini "femministi" è considerato improbabile, era un luogo comune per le femministe dei miei tempi migliori dire che si trattava al massimo di carabinieri infiltrati nelle brigate rosse: in realtà se sulla sincerità di questi uomini nessuno, a quei tempi, avrebbe scommesso una mela bacata, i dubbi, nel tempo si sono moltiplicati. D'altra parte, il fatto che sia concesso a un certo numero di letterati di parlare in favore delle donne è un segno del cambiamento dei tempi, nei secoli precedenti non lo avrebbero fatto.

La prima parte di questo libro è dedicata alle donne di alcuni paesi europei (e, per quanto riguarda l'Italia, alle donne di Bologna, la città che per alcuni secoli è stata la più moderna e la più colta d'Europa) e al loro rapporto con la grande polemica, chi è migliore di chi, e perché e fino a che punto. Nella seconda parte ho invece scritto a proposito di alcune delle querelle minori, come è ad esempio quella che riguarda il matrimonio, con tanto di favorevoli e contrari, perché le ritengo così strettamente collegate alla maggiore da meritare la stessa attenzione.

PARTE I
LA PAROLA ALLE DONNE

1. BOLOGNA, UNA CITTÀ PARTICOLARE

1. La "Dotta"

Chi ha avuto la pazienza di leggere i brevi profili biografici delle donne che hanno lasciato una significativa traccia nella cultura e nella storia, si sarà accorto che manca una grande quantità di nomi: queste dimenticanze sono in parte volute, in parte casuali (e di queste sono certamente responsabile) e in piccola parte dovute al fatto che ho sempre immaginato, nel programmare la stesura di questo libro, di lasciare uno spazio specifico alle università e – per non dover affrontare un compito eccessivo per le mie forze – di sceglierne una in particolare, quella di Bologna. Le ragioni di questa scelta sono molto semplici: è assai probabile che Bologna sia stata, tra tutte le università del mondo, quella che si è dimostrata meno inaccessibile al genere femminile.

Le prime grandi università del Nord dell'Europa, come Parigi e Oxford, sono state, fin dal loro inizio e per molti secoli, mondi completamente chiusi alle donne: i primi insegnanti erano degli studiosi "frateschi", votati al celibato, che davano ai loro studi – e perciò al loro insegnamento – una connotazione prevalentemente teologica, inizialmente fondata sulla riscoperta di Aristotele (per la quale dovevano ringraziare i suoi commentatori arabi) che condizionava anche la selezione delle materie: logica, filosofia naturale, etica. Coloro che venivano scelti per insegnare dovevano certamente essere noti per la loro cultura, ma dovevano anche essere consapevoli che l'istituzione della quale andavano a far parte dipendeva in un modo molto diretto e che non prevedeva eccezioni da altre due istituzioni molto più potenti, quella politica e, soprattutto, quella religiosa.

Le università italiane che aprirono i battenti nel XIII e nel XIV secolo si basavano su una concezione dell'insegnamento che oggi definiremmo "laica", che lasciava lo studio della teologia agli ordini

mendicanti e faceva scelte molto pragmatiche sulle materie sulle quali reclutare gli studenti, dando grande rilievo allo studio del diritto e aggregando la medicina alla filosofia.

A Bologna esisteva una fiorente scuola giuridica già nell'XI secolo e gli storici sono d'accordo nel ritenere che l'anno della fondazione dell'Alma Mater sia il 1088 e che il suo fondatore debba essere considerato Irnerio, morto nel 1125. Quella che viene considerata la più antica università del mondo, lo *Studium*, nacque come organizzazione libera e laica tra studenti che sceglievano i docenti personalmente e provvedevano a pagarli. Furono poi gli stessi studenti a organizzare la propria vita nell'Università raccogliendo i compagni della stessa nazionalità nello stesso collegio, in modo da poter garantire solidarietà e aiuto concreto nei rapporti con gli insegnanti e nella vita; questi collegi si definivano come *tramontani* e *ultramontani* e presero il nome di *nationes* e di *subnationes* (nel XII secolo c'erano già diciassette *subnationes* intramontane e quattordici ultramontane). Sempre a partire dal Duecento si determinò la tendenza alla creazione di vere e proprie dinastie professionali nei differenti settori dell'insegnamento; se è poi vero che il controllo della Chiesa cattolica sulle Università andò aumentando col passare del tempo (una tendenza che a Bologna si manifestò con la bolla di Onorio III, che è del 1219) è anche vero che il carattere di maggiore laicità dell'istituzione universitaria rispetto alle altre strutture cittadine si mantenne a lungo praticamente inalterato e che questo rese possibile una certa partecipazione femminile all'insegnamento superiore. Così, se è certamente vero che le università erano mondi privi di donne, era altrettanto vero che ai loro margini qualche volto femminile si cominciava a vedere, vuoi perché era tollerato il ricorso alle donne eccellenti, vuoi perché gli insegnanti bolognesi non erano impegnati al celibato e questo fatto poteva creare condizioni particolari: esistevano spesso donne particolarmente dotte (in genere figlie degli stessi docenti che le avevano istruite) che in occasioni di emergenza potevano essere associate all'insegnamento o nominate supplenti.

Scrivono Maria Cavazza (*"Dottrici" e lettrici nell'Università di Bologna nel Settecento. Annali di Storia delle Università italiane*, Volume 1 [1997]) che sulla reale esistenza di questi ruoli di supplenza e di associazione all'insegnamento è molto difficile dare qualche certezza. La consi-

stenza di figure storiche come quella di Accorsia (figlia di Accursio, che sembra insegnasse pubblicamente giurisprudenza nel XII secolo), di Alessandra Giliani (della quale si parla come di un assistente di Mondino de' Liuzzi, come esperta nella dissezione e nella preparazione dei cadaveri, cosa peraltro poco verosimile), di Novella d'Andrea (che avrebbe sostituito nelle lezioni il padre, il famoso canonista Giovanni d'Andrea) e di Dorotea Bocchi, o Bucca (figlia di un professore di filosofia morale e di medicina che insegnò nell'Università di Bologna nel XIV secolo) della quale si racconta, che tenne corsi frequentatissimi di filosofia dopo la morte del padre, è quasi inesistente, ma su queste figure, come su quella di Novella Calderini e di Milancia o Milanzia d'Andrea, di Bettina Sangiorgi, di Teodora Crisolora e di Giovanna Bianchetti i cittadini bolognesi costruirono miti molto resistenti. È invece molto più credibile il fatto che a un piccolo numero di donne bolognesi, soprattutto scelte tra quante appartenevano all'aristocrazia della città, sia stato concesso il privilegio di un'istruzione simile a quella che era generalmente riservata ai loro fratelli, anche se è verosimile che nella maggior parte dei casi si trattasse di competenze utili per amministrare i beni di famiglia. Solo raramente, dunque, il regalo di questa istruzione fu fatto in settori che erano considerati territorio esclusivo del sesso maschile, anche perché l'intrusione delle femmine, oltre a minare gravemente la sicurezza dei maschi, era considerata indebita e pericolosa.

Detto questo, e fatta la premessa necessaria di invito alla prudenza nel considerare la veridicità delle biografie più antiche, ecco un breve elenco di donne bolognesi che hanno illustrato con la loro intelligenza e la loro personalità la città e l'Università di Bologna. Con una ulteriore premessa: che alcune di loro non sono realmente esistite e sono il frutto della fantasia di qualche "falsario", che magari intendeva glorificare il passato della sua città e manifestare la sua adesione alla causa del femminismo.

Il più noto falsario di cui conosciamo il nome è certamente Alessandro Macchiavelli (1693-1766), bolognese, laureato in diritto civile e canonico, grande erudito, autore di numerose pubblicazioni, che perse tutto il credito che si era guadagnato con i suoi concittadini quando cominciò a essere messa in discussione l'attendibilità delle sue opere dedicate alla storia di Bologna. Tra i suoi falsi più noti

– era capace di inventarsi autori e documenti inesistenti – è citata la *De veteri bononeno (Dissertatio historico-legalis*, del 1721) in cui descrisse una serie di monete antiche che in realtà non erano mai esistite, approfittando dell'occasione per celebrare alcuni suoi avi, alcuni dei quali, come le monete, mai realmente esistiti. Nel 1722 in occasione del dibattito sulla legittimità giuridica dei titoli dottorali concessi a Maria Vittoria Delfini Dosi, pubblicò un pamphlet intitolato *Bitisia Goxadina seu De mulierum Doctoratu apologetica legalis-historica dissertatio*, dedicato a Delfina Dosi, il primo (e l'unico a stampa), dei suoi numerosi contributi sull'argomento, una donna – Bitisia – che aveva compiuto il miracolo di addottorarsi nel Duecento nell'Università di Bologna. Nel 1739 lo stesso Macchiavelli trattò, nelle *Effemeridi sacro-civili perpetue bolognesi*, la storia di una (mai esistita) Alessandra Giliani, anatomista medievale, indicata come la prima donna italiana a esercitare la professione del prosettore, una pratica che consisteva della dissezione dei cadaveri per gli studi anatomici. Macchiavelli scrisse di aver avuto notizia dell'esistenza di questa Giliani da una cronaca del Trecento, *Frammenti storici Persicetani*, scritta da Ranieri d'Arpinello della Foglia. Come sempre costruiva le sue invenzioni in modo complesso: Ranieri d'Arpinello è un personaggio storico, un notaio vissuto nella seconda metà del XIV secolo, mentre i *Frammenti* dei quali parla sono completamente sconosciuti e non sono mai stati citati nelle fonti dell'epoca. Immagino che a quel punto della sua vita Macchiavelli fosse talmente screditato che ben pochi cedettero alla possibilità che una donna – una giovanissima donna – nel Duecento, tagliasse i cadaveri a pezzi; accadde però che più di un secolo dopo Michele Medici riprese la storia della anatomista giovanetta e la mise in relazione con Mondino de' Liuzzi: in altri termini, la Giliani sarebbe stata l'allieva prediletta di Mondino che si sarebbe valso dell'aiuto suo e del di lei marito (Ottone Seniore Ageni da Lustrola) per i suoi studi anatomici. La leggenda ha anche voluto dare, della Giliani, un'immagine ancora più affascinante, immaginandola come l'inventrice di una tecnica speciale basata sull'iniezione di un particolare liquido colorato nei vasi dei cadaveri per esaltare la resa anatomica della rete dei più sottili vasi sanguigni. Una carriera scientifica iniziata quando la Giliani era quasi una bambina e conclusa drammaticamente con la sua morte, avvenuta all'età

di 19 anni. Con grande cura dei particolari, Macchiavelli si inventò persino una lapide collocata sulla sua tomba nella chiesa dei santi Marcellino e Pietro *ad duos Lauros* per volontà del marito. Alla Gilianni – forza dell’immaginazione! – è stato dedicato un cratere da impatto sulla superficie del pianeta Venere. Termino questo paragrafo con una osservazione: fantasiosi falsari che inserivano furtivamente gradevoli e colte figure femminili nella storia della città di Bologna e della sua università non avevano scelto a caso il luogo nel quale operare: Bologna era una città nella quale queste cose potevano realmente accadere, anzi e era addirittura una università nella quale è mancato poco che queste cose accadessero realmente, in qualsiasi altra città europea e in qualsiasi altra università le invenzioni dei falsari sarebbero state sepolte dalle risate. È probabilmente questa la ragione per cui tutti gli storici che si sono occupati di questi falsi sono stati leggeri nella critica e ci hanno lasciato spazio per la vaga speranza che forse, chissà, Mondino de’ Liuzzi avesse realmente una giovanissima e graziosa assistente che nel 1300 sezionava cadaveri.

2. Bettisia Gozzadini

Anche le probabilità che Bitisia o Bettisia Gozzadini sia realmente esistita sono molto vicine a zero, ma superiori a zero: ne parlerò dunque come se si trattasse di un personaggio storico sulla cui esistenza non esistono dubbi perché mi sembra che anche dalle leggende si possono trarre informazioni utili per capire quale fosse l’atteggiamento della società nei confronti di determinati problemi.

Anche di Bitisia o Bettisia Gozzadini (1209-1261), come di molte altre donne che, in quell’epoca, fecero parlare di sé per la loro intelligenza e la loro cultura, si dice che provenisse da una famiglia nobile; la storia racconta che si laureò in giurisprudenza a ventotto anni (cosa assolutamente poco probabile) e che insegnò materie giuridiche prima a casa propria (cosa ancor meno probabile) e poi nello Studio (impossibile) e nelle pubbliche piazze (proprio no) con un grande successo personale e con un grande concorso di studenti. In aperta contraddizione con questa parte dell’epopea, la leggenda

vuole anche che la nostra Bettisia, per seguire i suoi studi di diritto (nei quali rivelava un talento naturale straordinario, tanto da essere chiamata “mostro eccezionale”) si doveva vestire da uomo (ma una diversa versione del racconto afferma che lo faceva per piacer suo) e, prosegue la leggenda, una volta assunto il ruolo di insegnante, era costretta a coprire il volto con un velo per evitare che la sua straordinaria bellezza turbasse i suoi numerosi studenti. La cosa imbarazzante riguarda il fatto che si racconta anche che un secolo più tardi un'altra insegnante di diritto di Bologna, Novella d'Andrea (1333-?) figlia di Giovanni D'Andrea, professore di diritto canonico, facesse lezione agli studenti – è sottintesa l'assenza del padre – coperta da un velo se non addirittura nascosta dietro a un paravento. Stessa identica cosa si diceva a proposito di Margherita Legnani (fine XIV secolo), costretta a insegnare affacciata a una finestra dalla quale si rivolgeva agli allievi che affollavano la piazza sottostante. È probabile che le tre leggende si siano sovrapposte e mescolate, ma in ogni caso il messaggio che dovremmo ricevere ha a che fare con le molte difficoltà che le donne nate in quei secoli dovevano incontrare se volevano parlare in pubblico.

Di Bettisia si ricorda l'orazione funebre in memoria del vescovo di Bologna Enrico Fratta (occasione per la quale si presentò vestita a lutto) e quella in lode di Innocenzo IV. Le si attribuiscono anche due trattati di diritto romano, *De justitia et iure* e *De Negotiis Gestis*. La sua morte sarebbe stata causata da una inondazione del torrente Idice, che avrebbe fatto crollare una casa nella quale si era riparata.

3. Milanzia dell'Ospedale e Giovanna Bianchetti

C'erano altre donne nella Bologna del XIV secolo che venivano considerate giuriste insigni, anche se non ci sono evidenze di un loro rapporto con l'università: la madre di Novella d'Andrea, Milanzia dell'Ospedale, ad esempio, della quale si dice che fosse consigliera di Cino da Pistoia, e Giovanna Bianchetti, esperta di diritto civile e di diritto canonico, poliglotta, accolta per il prestigio del quale godeva presso la corte di Carlo V. Esistono invece indicazioni di un possibile rapporto con l'Ateneo bolognese di Maddalena Bonsi-

gnori (che, si afferma, dovrebbe aver insegnato diritto tra il 1380 e il 1386) l'autrice del *De legibus Coniugalibus*, un testo che approfondiva il rapporto tra uomo e donna nell'ambito del matrimonio.

Scrivete Fabia Zanasi (*Uomo e Donna. Psicologia dell'umana convivenza. In cerca di fama*, www.homolaicus.com) che lo spazio riservato alle donne nei trattati dei secoli più antichi è inadeguato e non consente di redigere delle vere biografie, anche se di tanto in tanto si colora di notazioni curiose. Resta la sensazione di una indispensabile presenza di donne anche in ambito universitario, ostacolata per tema di un loro eventuale predominio in ambito giuridico. Poi, continua Fabia Zanasi, arrivano secoli nei quali l'interesse delle donne riguarda quasi soltanto l'arte, le cronache non parlano più di loro nemmeno per dare a qualcuna di esse un posto di prestigio nella storia dello Studio, come se gli uomini temessero il loro potenziale potere politico e decisionale. C'è anche da dire, a mio avviso, che nei tempi della controriforma e durante tutto il Rinascimento il destino delle donne è definito con assoluta determinazione: o il matrimonio o il convento. È così molto probabile che molte ragazze di grandi qualità intellettuali abbiano avuto la possibilità di ricevere la stessa educazione dei loro fratelli, grazie alla generosità di un padre illuminato, e abbiano poi deciso di ritornare ai mestieri delle donne, consapevoli di aver oltrepassato i limiti che la società e la loro stessa famiglia imponevano al loro sesso. Troverete in un altro capitolo del libro la storia esemplare di Cassandra Fedele che, grazie alla fama che la sua raffinata cultura le aveva procurato era stata chiamata nel 1487 a recitare una sua orazione sulle arti liberali all'Università di Padova e aveva poi deciso, dopo chissà quante esitazioni e sofferenze, di abbandonare gli studi e di sposarsi. Nel 1678 questa stessa università concesse a Elena Lucrezia Cornaro Piscopia la laurea in filosofia dopo averle negato – per fiera opposizione della Chiesa e soprattutto del cardinale Gregorio Barbarigo, vescovo di Padova – quella in teologia. All'origine di questa apparente, parziale vittoria c'era un padre molto determinato, che, dopo aver scoperto le doti intellettuali della figlia, le volle trasformare in un mezzo di elevazione sociale e di accrescimento del prestigio e della influenza politica della famiglia (che erano stati precedentemente offuscati da un matrimonio considerato disonorevole e da un'accusa di corruzione).

Ma quello che ci si dimentica di sottolineare è come le istituzioni religiose, politiche e accademiche attivassero in queste circostanze ogni possibile meccanismo di difesa, mirando soprattutto a sottolineare il carattere di assoluta eccezionalità dell'evento. Il fatto di non concedere a Lucrezia la laurea in teologia che pur le era stata promessa significa negare in linea di principio il diritto di insegnare teologia (il titolo di dottore autorizzava il laureato a insegnare) a una donna. Come vedremo, la cosa si ripeterà per la laurea in giurisprudenza. E poi arriva il XVIII secolo.

Quello che uno si aspetterebbe, col passare dei lustri, è una progressiva modificazione del modo di considerare il ruolo delle donne nella società e di tener conto dei loro diritti, sulla base del buonsenso e di una seppur minima autocritica. Ebbene questo è proprio quello che non accade: donne di grande intelligenza, con doti intellettuali e cognitive evidentemente superiori a quelle dei fratelli, riuscivano ad avere accesso a una istruzione decorosa – punto di partenza per una meritata affermazione – se la famiglia le sosteneva, il padre aveva una posizione sociale di tutto rispetto, l'eventuale marito non si opponeva, incontravano un maestro con le qualità necessarie a capire le loro potenzialità, le autorità della città in cui la famiglia viveva non avevano un atteggiamento eccessivamente conservatore nei confronti dell'emancipazione femminile. Ciò significava che non c'era alcuna possibilità, per una ragazza geniale, ma nata in una famiglia del popolo, di veder riconosciuti i suoi meriti, mentre una ragazza della borghesia ricca o dell'aristocrazia aveva il suo bel da fare (ma qualche modesto risultato lo poteva anche ottenere).

4. Maria Vittoria Delfini Dosi

Padova non è poi molto lontana da Bologna e quanto era accaduto a Elena Lucrezia Cornaro Piscopia – inclusi fama e prestigio traci-mati sulla famiglia – non era certamente ignoto al conte bolognese Alfonso Delfini Dosi, un nobile che apparteneva a una famiglia dell'aristocrazia cosiddetta “ribellista”, che era stata implicata in tentati di insurrezione contro il governo pontificio. Il conte Alfonso aveva una figlia, Maria Vittoria Delfini Dosi, che lui stesso aveva

avviato agli studi giuridici con l'intento preciso di farle ottenere una laurea in giurisprudenza. Il conte utilizzò tutte le sue "protezioni" – inclusa quella, influente della famiglia Farnese – in una situazione politica peraltro molto complessa che vedeva da una parte una recrudescenza delle spinte autonomistiche e antipapali e dall'altra i tentativi delle famiglie che avevano il maggior peso politico di rafforzare i legami con le famiglie regnanti europee. La cerimonia di addottoramento della giovane studiosa fu rinviata per tre anni consecutivi, cosa che tra le altre cose divise la città in una interminabile diatriba che aveva per tema l'opportunità e la moralità di precludere alle donne la carriera dottorale, un tema che a Bologna aveva tenuto banco più volte anche in un lontano passato. Il vero problema stava però nel fatto che contro il dottorato della giovane donna si erano coalizzati Curia, Legato pontificio (interessati comunque a diminuire il potere dell'aristocrazia) e i cosiddetti colleghi dottorali, uno dei quali, il collegio dei giuristi, si era impegnato col conte ad agevolare gli studi della figlia e a far sì che si potessero concludere con una laurea dottorale. Le ragioni di chi era contrario a questa conclusione erano molte: si temeva che alla laurea seguisse l'affidamento di una pubblica lettura universitaria, e che una donna lettrice potesse esercitare una sleale concorrenza nei confronti dei colleghi maschi; si considerava la possibilità che le fosse concesso un "nobile onorario" che avrebbe influito negativamente sui guadagni dei colleghi; si chiamavano in causa sia la possibilità di estendere alla "donna parlitrice" i divieti paolini alla predicazione femminile sia l'interdizione alle donne degli uffici pubblici e civili stabilita dal diritto romano; si intendeva colpire i privilegi nobiliari, di cui l'istruzione delle donne (sostenuta dal cosiddetto femminismo libertino) era considerata un segno; si considerava quella decisione contraria alla logica, alla natura, al buon senso e alla grammatica, visto che dire che una femmina era dottore era come chiamarla cavaliere. Tutte queste polemiche finirono col raffreddare notevolmente la corte Farnese nei confronti del conte, rendendo ancora più esigue le sue speranze di successo. Fu dunque solo nel 1722 che Maria Vittoria poté discutere le sue tesi nel cortile del Collegio di Spagna (fu persino spostato il pozzo per ottenere una migliore scenografia) alla presenza della regina di Spagna Elisabetta Farnese: ma la Delfini Dosi non entrò mai a far

parte del corpo accademico dello Studio e dovette limitarsi a una carriera di letterata (dalla quale trasse comunque molte soddisfazioni) perché la laurea in giurisprudenza non le fu in realtà mai assegnata.

L'insuccesso – perché di insuccesso si trattò – della famiglia Delfini Dosi ebbe ripercussioni un po' ovunque, ma soprattutto a Padova, dove l'Accademia dei Ricoverati si riunì, nel 1723, per esaminare le varie posizioni a favore e contro il diritto delle donne allo studio. Antonio Vallisneri, nelle conclusioni, attenuò un po' il tono complessivo del dibattito – l'Accademia si era schierata energicamente a favore delle donne – affermando che questo diritto andava limitato alle donne di elevata condizione sociale, ma gli atti del convegno dicono cose diverse e includono due interventi dichiaratamente “femministi”, uno della senese Aretifila Savini de' Rossi e l'altro della bambina prodigio più famosa di quei tempi, Maria Gaetana Agnesi, che a quell'epoca aveva appena dieci anni.

Ma la prima laurea in giurisprudenza (*laurea in utroque iure* d'Italia e d'Europa) non fu conferita né a Padova né a Bologna: se la prese nel 1777 a Pavia Maria Pellegrina Amoretti, una autodidatta ligure, la cui richiesta era stata respinta sia a Padova che a Bologna. Ma anche questa volta ci furono alcune stramberie: la studentessa non era mai stata immatricolata, non aveva sostenuto i corsi, si presentò solo per sostenere l'esame di laurea. Così dovette discutere cento tesi, contro le cinque-sei che generalmente venivano proposte agli studenti ordinari. Si disse anche che la cosa faceva complessivamente parte di una campagna pubblicitaria e che tutto doveva essere valutato in termini di immagine. In ogni caso la dottoressa non era in buona salute e si ritirò a vita privata rilasciando discutibili dichiarazioni in favore dell'ordine prestabilito.

Dicono gli studiosi della storia dell'Illuminismo che da circa metà del secolo le cose cominciano a cambiare, lentamente ma in modo evidente. Le donne che riescono a farsi classificare tra le “studiose” non appartengono più al solo ceto nobiliare, sono sempre più spesso sostenute e incoraggiate da persone che non fanno direttamente parte della loro famiglia, e comunque il personaggio del padre egoista e arrivista che usa la notorietà acquisita dalla figlia come uno strumento utilizzabile per la propria promozione sociale (l'esempio

più citato è quello del milanese Pietro Agnesi che sfruttò in modo spregiudicato le doti scientifiche della figlia Maria Gaetana, matematica insigne, e quelle artistiche della figlia Maria Teresa, esperta musicista) è sempre meno rappresentato. Cambiano persino i ritratti psicologici dei personaggi femminili che salgono alla ribalta, le ragazze sembrano progressivamente più sicure di sé e sempre più autonome e si comincia a percepire una loro identificazione col genere al quale appartengono, in precedenza del tutto assente. Manca ancora, scrive Marta Cavazza, la rivendicazione aperta – fatta non solo a proprio nome, ma per tutte le donne, del diritto a studiare e a insegnare, un atto di coraggio che, almeno in Italia, sembra che si possa attribuire solo a Aretifila de' Rossi. Anche la donna che era destinata a diventare una sorta di mito e insieme un preciso punto di riferimento per il pensiero femminista, Laura Bassi, non si espresse mai in modo ufficiale e pubblico su queste questioni.

5. Laura Maria Caterina Bassi

Laura Maria Caterina Bassi (1711-1778) era figlia di un avvocato bolognese (Giuseppe Bassi, originario di Scandiano) che le consentì di ricevere una educazione a quei tempi assolutamente vietata alle donne affidandola alle cure di un parente, il sacerdote Lorenzo Stegani; a dodici anni la sua intelligenza e il suo grande amore per lo studio erano noti nella cerchia familiare e certamente non potevano sfuggire al medico della casa, Gaetano Tacconi, professore di filosofia e di medicina nello Studio della città. Fu lo stesso Tacconi – che evidentemente presentiva di avere tra le mani l'occasione per un po' di gloria personale – a chiedere al padre di affidargli l'educazione di Maria, con l'accordo che fino al momento in cui la ragazza non fosse stata pronta – e questa valutazione era di competenza solo del Tacconi – a sostenere una discussione pubblica su materie filosofiche, quegli studi e quell'impegno sarebbero stati mantenuti segreti. Il medico giunse al punto di scrivere, per i soli occhi di Maria, un testo di Istituzioni di Logica e di Metafisica e aggiunse una serie di materie scientifiche a quelle che Maria aveva già cominciato a studiare, che erano soprattutto letterarie. Nel 1731 invitò alcuni

suoi colleghi (e il Cardinale Lambertini) a esaminarla, chiedendo loro di interrogarla su temi di metafisica, di logica e di filosofia. Il giudizio fu concordemente positivo e in pratica nessuno mantenne l'impegno a non divulgare la notizia di quell'incontro: in pratica in poco tempo divenne l'argomento del quale tutti parlavano nella città.

Lambertini, che era stato nominato arcivescovo di Bologna proprio nel 1731, seguì sempre da presso i progressi della giovane studiosa e fu lui stesso a incoraggiare e forse anche a promuovere i riconoscimenti ufficiali che cominciarono a giungerle fino dal 1732: dapprima fu nominata socia onoraria dell'Accademia delle Scienze, poi difese pubblicamente le sue tesi di filosofia e infine le fu assegnata la laurea in filosofia, con una cerimonia pubblica fastosa e molto partecipata nella quale tutto era stato predisposto e organizzato dal Senato, che voleva soprattutto sottolineare l'eccezionalità dell'evento. Fu poi lo stesso Lambertini a sollecitare la discussione di nuove tesi con l'intento di ottenere, *ex officio*, dal Senato una lettura di filosofia con uno stipendio di cinquecento lire. Così nel dicembre del 1732, a 21 anni di età, Laura Bassi tenne la sua prima lezione pubblica nell'Archiginnasio di Bologna.

La città aveva certamente partecipato con passione a tutti quegli eventi, schierandosi dalla parte della giovane dottoressa, ma adesso le cose erano cambiate: lo stipendio, la lettura pubblica riproponevano problemi già in precedenza discussi e mai risolti. Ci sarebbero stati meno soldi per i dottori di sesso maschile. C'erano da discutere problemi di decenza e di convenienza, la presenza (anzi, l'irruzione) di una donna, oltretutto nubile, certamente molto giovane, in un territorio abitato da soli maschi rappresentava un problema di difficile soluzione.

In realtà, il Senato, in una delibera dell'agosto del 1732, aveva precisato il carattere circoscritto dell'incarico, pur senza far alcun riferimento al sesso della persona alla quale la lettura era concessa: si trattava di una cosa fatta per premiare le sue virtù, le sue fatiche e i suoi studi e per lasciare memoria di lei ai posteri, a condizione che le sue letture fossero comandate, dal Legato o da chi ne aveva il diritto. In conclusione, Laura veniva esclusa dall'organico perché — questa era la motivazione ufficiale — i ruoli erano tutti occupati. Ma

in una delibera successiva, a proposito della necessità di un permesso concesso dai superiori, il Senato accennava anche al sesso della candidata come motivo del carattere circoscritto del suo incarico («*ne ratione sexus publico in Archigymnasio doceat, nisi superiorum jussu*»).

Negli anni successivi i limiti imposti dal Senato divennero meno rigidi e furono persino resi pubblici gli orari delle sue lezioni, ma la regola della autorizzazione dall'alto non cambiò mai e questo limitò le lezioni alle occasioni solenni (che erano comunque numerose). A parte questi eventi, la Bassi si esibiva nell'Accademia delle scienze e nei salotti della città, e ciò soprattutto quando c'erano visitatori importanti che valeva la pena impressionare favorevolmente. Lei sapeva di venir usata per dare lustro alla città e al suo governo, ma non le dispiaceva, anzi, usava questa stessa arma per procedere nel suo progetto di conquista di un ruolo nel mondo accademico, sapendo che il Senato non ne era per niente soddisfatto, ma che aveva le mani legate: i vantaggi che Laura traeva dal proprio prestigio non li otteneva direttamente, ma erano mediati da quelli che andavano a favore della città, ostacolare gli uni avrebbe voluto dire impedire gli altri, neanche parlarne.

Così lei riuscì a crearsi uno spazio, un ruolo e una carriera del tutto originali, che si conclusero con il posto di professore di Fisica sperimentale nell'Istituto delle Scienze (1776) senza più limitazioni legate al sesso, perfettamente alla pari con i suoi colleghi maschi. Nel 1738 sposò un suo collega, il dottor Giuseppe Veratti, che si era impegnato a non ostacolarla nelle sue attività di studio: ora poteva frequentare luoghi preclusi alle donne nubili e liberarsi del ruolo di vergine Minerva che era stato inventato per lei. Ma il suo spirito di donna autonoma e indipendente si rivelò soprattutto nelle scelte fatte per i suoi studi: cominciò a occuparsi di fisica newtoniana e di matematica e a scegliersi nuovi maestri tra i professori di analisi e di calcolo infinitesimale e gli esperti di fisica sperimentale. A Bologna, in una università nella quale i fisici venivano tutti dalla medicina, la sua preparazione in matematica le diede eccezionali vantaggi e le consentì di gestire un ruolo fondamentale nella penetrazione delle idee scientifiche di Newton nel Paese.

A partire dal 1732, con l'appoggio del cardinale Lambertini – che continuò a sostenerla anche dopo la sua chiamata al soglio pontifi-

cio – Laura Bassi cercò di modificare le regole restrittive che erano state imposte alla sua docenza: sembrò che una concessione in tal senso le venisse fatta nel 1741 ma poi tutto tornò come prima. Il problema fu aggirato molti anni più tardi: Laura aveva allestito a casa propria una scuola di fisica sperimentale nella quale teneva corsi impegnativi e molto frequentati. Malgrado l'evidente carattere privato, lei li considerò sempre come parte dei suoi doveri pubblici di docente, cosa che non mancava di ribadire nelle sue richieste di contributi finanziari per l'acquisto di strumenti. Alla fine il Senato concluse che sì, quelli erano corsi ufficiali e deliberò per lei un aumento di stipendio e l'obbligo di continuare a tenerli. In realtà le resistenze maschili nei suoi confronti erano sempre notevoli: quando fu inserita, con la creazione di un posto in soprannumero, voluto appositamente dal pontefice Benedetto XIV, nell'Accademia Benedettina, i suoi ventiquattro colleghi decisero unanimemente di non farla partecipare alle votazioni, pur sapendo di fare con questa decisione un grave torto al papa.

Laura Bassi ebbe otto figli, cinque dei quali sopravvissero (e dei quali si prese cura personalmente). Nella sua casa ebbe ospiti illustri, come Giovanni Battista Beccaria, l'abate Nollet e Alessandro Volta. Non abbiamo testi che portino il suo nome, ma erano tempi nei quali pubblicare un libro era molto costoso e la famiglia Veratti non era ricca. Sappiamo però che scrisse un trattato (intorno al 1732-33) nel quale criticava le teorie di Cartesio e al quale fa riferimento Algarotti nel suo *Newtonianesimo per le dame* (1737).

La storia di Laura Bassi – e mi riferisco soprattutto all'evento più straordinario di questa storia, quello che riguarda l'incarico ufficiale di insegnamento, limitazioni o meno poco importava – fece molta impressione negli ambienti universitari europei e soprattutto nei Paesi di lingua tedesca dove il dibattito sulle potenziali capacità intellettuali delle donne e sul loro diritto a entrare nelle Università era particolarmente acceso. Dorothea Christiane Erxleben, che aveva ottenuto da Federico II l'autorizzazione a seguire corsi universitari presso l'Università di Halle nel 1741 (e che successivamente riuscì a laurearsi in medicina) scriveva in un pamphlet in difesa delle donne di aver guardato come a modelli da imitare a due donne italiane, Laura Bassi e Elena Cornaro Piscopia.

6. Cristina Roccati

Quale che fosse la ragione per la quale le donne venivano accettate nelle Università – raccomandate dalla loro straordinaria bravura o da qualcuno al quale era difficile dire di no – una cosa le istituzioni facevano, per far capire a tutti che si trattava di casi nei quali tutto era straordinario, il che significava che difficilmente si sarebbe ripetuto: rendevano straordinarie anche le formalità. Così le lauree venivano assegnate a persone che non avevano mai seguito le lezioni, o che non erano mai state iscritte e non avevano mai pagato un soldo di tasse. Allo stato attuale delle conoscenze la prima donna che riuscì a ottenere una laurea dopo essere stata regolarmente immatricolata e dopo avere altrettanto regolarmente frequentato le lezioni di alcuni professori – o almeno un numero accettabile di lezioni di un numero accettabile di professori – fu, nel 1751, Cristina Roccati. Questo è molto probabilmente vero per Bologna e per l'Italia, non per l'Europa dove il primato sembra rimanere a Dorotea Erxleben, con qualche dubbio (l'accordo era che frequentasse le lezioni col fratello, poi il fratello andò a fare il servizio militare e allora lei cominciò a frequentarle da sola, e nessuno protestò; insomma c'è sempre qualcosa di poco chiaro in tutte queste storie).

Cristina Roccati (1732-1797) era nata nello stesso anno nel quale Laura Bassi discuteva la sua tesi di laurea, il che significa che, da come le andarono le cose, si può probabilmente capire quanto fossero cambiati gli atteggiamenti delle istituzioni universitarie nei confronti delle donne in una sola generazione. Veniva da Rovigo e apparteneva a una nobile famiglia che aveva tutte le caratteristiche necessarie per aiutare una giovane donna a ricevere la migliore educazione possibile: era ricca e apprezzava la cultura. Cristina (o forse Christina) diede precoci segnali di possedere una mente vivace e di apprendere con facilità così che il padre l'affidò a un istitutore, il sacerdote Piero Bertaglia, che insegnava nel seminario di Rovigo. Quando Cristina ebbe quindici anni, questo Bertaglia accompagnò lei e una zia paterna, Anna Roccati, a Bologna, dove fu registrata come studente di logica; i suoi primi insegnanti furono Bonifacio Collina, che le diede lezione di filosofia, e Giovanni Angelo Brunelli dal quale apprese la geometria. La ragazza, a quanto si sa, poté partecipare alle lezioni senza che qualcuno prote-

stasse, così che quando, dopo quattro anni, chiese di potersi laureare, non furono poste difficoltà, nemmeno da parte del Collegio dei filosofi: l'unica cosa che le fu richiesta fu quella di vestirsi di nero (*niger ducalis*) e di presentarsi accompagnata da Laura Bassi, e solo da lei. Contrariamente alla prassi fu dispensata dal dover difendere pubblicamente le sue tesi, le furono assegnati i *puncta doctoralia* e sorteggiati i due promotori. L'*experimentum examini* fu affrontato e superato dalla *virgo rodigina* il 5 maggio 1751 davanti a quattordici dottori collegiati e in presenza di numerosi dotti e numerosissimi curiosi. Così Cristina ottenne la sua laurea dottorale in filosofia, prima della quale fece un breve discorso di ringraziamento nel quale lodava l'atteggiamento di apertura delle autorità civili e universitarie bolognesi nei confronti delle donne "*quae sapientia et doctrina praeditae sunt*". Insomma disse, in ottimo latino, che Bologna era vera madre, non solo nutrice, delle scienze e delle arti soprattutto perché onorava generosamente e senza parzialità la sapienza femminile. Scrive Marta Cavazza – e sono certo che scriva la verità – che le vere intenzioni delle autorità bolognesi erano probabilmente molto diverse, perché le lauree e le docenze al femminile davano lustro alla città in quanto eccezionali, e d'altra parte questo carattere di eccezionalità non metteva in crisi la naturale esclusione delle donne dal mondo della cultura e della scienza.

Lasciata Bologna, Cristina ebbe qualche soddisfazione e molti problemi da risolvere. Divenne membro dell'Accademia dei Concordi di Rovigo – della quale fu anche presidente – dell'Accademia degli Apatisti di Firenze, dell'Accademia degli Ardenti di Bologna, dell'Accademia dei Ricoverati di Padova e dell'Arcadia, che la chiamò Aganice Aretusiana. Cercò di perfezionarsi in fisica a Padova, ma la morte del padre e molte difficoltà economiche della famiglia la costrinsero a tornare a Rovigo, dove seppe mettere a buon frutto quanto aveva appreso a Bologna facendo lezione di fisica newtoniana all'Accademia dei Concordi.

7. Clotilde Tambroni

Laura Bassi morì nel 1778 e per alcuni anni l'Università di Bologna tornò a essere un mondo senza donne; durò pochi anni, perché nel

1793 ebbe una nuova lettrice, nella persona di Clotilde Tambroni, alla quale era stata assegnata la cattedra di “*particulae graecae*”, sull’unica base della sua profonda conoscenza della lingua, considerato il fatto che – per poter contare almeno su una anomalia – Clotilde non aveva lauree.

Clotilde (1758-1817) era nata a Bologna in una famiglia molto modesta (suo padre Paolo, venuto a Bologna da Parma, era un cuoco; sua madre Maria Rosa Muzzi, era sorella del diplomatico Giuseppe Muzzi). La storia della sua vita è in qualche modo simile a quella di altre donne che illustrarono l’Università di Bologna, come la Bassi, la Morandi e la Dalle Donne: famiglie tutto sommato modeste (e comunque non aristocratiche), un grande talento scoperto quasi per caso, l’incontro occasionale con un precettore che si prese l’impegno di coltivarlo. Clotilde si applicava con una straordinaria facilità allo studio delle lingue, una facilità che le rese possibile apprendere, quasi automaticamente il greco antico. Nella storia che viene raccontata c’è probabilmente qualche elemento frutto di fantasia, ma è probabile che il nucleo centrale sia veritiero: Clotilde, ragazzina, restava nella stessa stanza nella quale uno studente ascoltava le lezioni private di un famoso grecista, Emanuele Aponte, ex gesuita, insegnante di greco all’università, che aveva affittato una stanza in casa Tambroni. Accadeva costantemente che la ragazzina rispondesse correttamente alle domande alle quali lo studente non sapeva dare una risposta, e la cosa era tanto sorprendente che alla fine Aponte decise di dedicarle qualche tempo e di insegnarle anche il latino. Che poi ciò abbia coinciso o meno con una delusione d’amore della giovanissima Clotilde poco importa, fatto si è che lei decise di dedicarsi interamente allo studio e iniziò a comporre versi; sembra – in questa storia le incertezze sono numerose – che il presidente dell’*Accademia degli Inestricati*, il bolognese conte Niccolò Fava Ghislieri, leggesse e apprezzasse le sue poesie, tanto da offrirle di entrare nell’Accademia. Doveva essere più o meno il 1790: nel 1792 entrò a far parte degli accademici dell’Arcadia, con il nome di Doriclea Sicionia e nel 1793 ebbe l’incarico nello Studio bolognese, e questa volta senza che comparissero da qualche parte limitazioni o divieti e che fosse mai pronunciata la parola “sesso”. D’altra parte nessuno disconosceva le sue qualità: oltre alle lettere classiche,

conosceva perfettamente francese, inglese e spagnolo. Se ci furono problemi nella sua vita, furono quasi esclusivamente di tipo politico: il suo rapporto con l'università fu interrotto per la prima volta nel 1798 a seguito del suo rifiuto di prestare giuramento di fedeltà al nuovo governo giacobino – come Volta e Galvani – con una formula nella quale si assicurava “odio eterno al governo dei re e degli aristocratici”. Dopo il licenziamento se ne andò in volontario esilio in Spagna (dove fu aggregata alla Reale Accademia Economica di Madrid) con il marito, per tornare l'anno successivo; intanto con la riforma del Pelosi la lettura le era stata riassegnata (questa volta non più “particole”, ma lingua e letteratura greca) e le era stato persino dato un aumento di stipendio. Nel 1808 le cattedre di lingua greca furono soppresse in tutte le università italiane (la riforma napoleonica chiedeva di privilegiare gli insegnamenti scientifici a scapito di quelli giuridici e letterari) e Clotilde fu collocata a riposo, con pensione completa.

Donna estremamente riservata, Clotilde trascorse gli ultimi anni della sua vita in modo appartato. Di lei ci sono pervenute soprattutto lettere, osservazioni relative al lessico greco, traduzioni rimaste inedite e alcune odi.

8. Maria Dalle Donne

Nell'Orazione inaugurale pronunciata da Clotilde Tambroni l'11 gennaio del 1806, c'era spazio – oltre che per una accesa polemica contro le nuove norme che volevano cancellare nelle università l'insegnamento delle belle lettere – anche per una lunga digressione, una sorta di omaggio a una giovane amica presente nella sala, una donna che pochi anni prima aveva conseguito con successo la laurea in medicina, Maria Dalle Donne. Maria (1778-1842) era originaria di Roncastaldo, un comune dell'Appennino bolognese, dove aveva passato l'infanzia. La famiglia, di condizioni molto modeste, non avrebbe potuto coltivare la sua evidente attitudine all'apprendimento e fu un parente del padre, il sacerdote Giacomo Dalle Donne, a incoraggiarla e ad assisterla e a portarla con sé a Medicina, dove era parroco. Quando aveva undici anni, le sue doti vennero

riconosciute da Luigi Rodati, un esperto di botanica che a Medicina esercitava l'attività di medico condotto e che volle occuparsi della sua educazione nella speranza – diceva – di aver scoperto una nuova Laura Bassi. Dopo qualche anno Rodati fu chiamato a Bologna per insegnare patologia e medicina legale all'università e portò Maria con sé: la presentò ad alcuni lettori come Sebastiano Canterzani, Giovanni Aldini e Tarsizio Riviera e fu soprattutto quest'ultimo, un medico che insegnava l'ostetricia, che la preparò a sostenere l'esame per ottenere la laurea, sostenendo le dispute usuali che ebbero inizio nel maggio del 1800.

A decidere per queste cerimonie erano i collegiati di Medicina e Filosofia, che in questa occasione vollero che tutto si svolgesse in forma solenne: Maria fu accompagnata da Clotilde Tambroni e discusse le sue tesi con due professori designati dal collegio, Giovanni Pistorini e Paolo Veratti, il figlio della Bassi. Le altre tesi – quelle di anatomia e di fisiologia e della cosiddetta “*universa medicina*” furono discusse nella chiesa di San Domenico e l'ultima disputa riguardò l'ostetricia, un tema che era stato scelto da Maria con la speranza di ottenere una lettura.

Per alcuni anni non le venne affidato alcun incarico, ma nel 1804 – sul modello della scuola di ostetricia per levatrici che era stata aperta a Milano presso l'Ospedale di S. Caterina – anche Bologna aprì una scuola con le stesse caratteristiche affidandone la direzione a Maria: ci furono inizialmente molte difficoltà a trovare la sede adatta, e così l'insegnamento ebbe la sua prima sede nella casa della stessa Maria Dalle Donne, con l'autorizzazione prima del governo napoleonico e poi di quello pontificio. Solo in un secondo tempo la scuola trovò collocazione nell'antico Ospedale degli Esposti.

La prima metà dell'Ottocento fu un periodo di “ritorno alla normalità”, anche e soprattutto per le donne. A Bologna la nuova forma di governo era diversa dalle precedenti e non avrebbe mai tollerato “carriere femminili” e trionfi accademici voluti e pilotati dall'alto allo scopo di dare rinomanza alla città o per acquistare lustro personale. L'università era tornata ad essere un mondo privo di donne, ma la Scuola per levatrici era una struttura esterna all'Accademia e la sua direzione non era considerata un incarico universitario. Così Maria poté pensare in tutta tranquillità al suo compito,

preparare donne adatte a una missione tanto delicata come quella di assistere gravide e partorienti, un compito reso più complesso dal fatto che di quelle cose i medici non capivano assolutamente niente. Così fino al 1842, anno della sua morte, Maria si occupò dell'insegnamento, usando il dialetto bolognese per farsi capire meglio, dando maggior rilievo alla pratica che alla teoria, insegnando umanità e compassione, materie che non si trovano nei protocolli di studio dei medici. Nel tempo libero, suonava l'organo in chiesa: non aveva altri svaghi.

9. Bologna, le donne e la scienza

Una grande università ha una incredibile serie di effetti benefici sulla città che la ospita e sui suoi cittadini. Il “nome del gioco” è la cultura: l'università l'attrae, dall'università traccima; senza quasi accorgersene i cittadini ne sono condizionati, niente sarà per loro come prima, mai più. Nei confronti delle donne il comportamento dell'Università di Bologna è influenzato dalla tradizione e – in misura minore – dalla religione e dalla politica, ed è interessante vedere come queste cose si trasferiscano nella città e si modifichino quando il rapporto non è quello tra le donne e la cultura classica (filosofia, medicina, matematica, giurisprudenza, lettere classiche) ma tra le donne e l'arte (pittura, scultura, miniatura), anche perché l'arte non è ancora, a pieno diritto, cultura vera e non può essere preclusa d'autorità al sesso femminile. Resta comunque il fatto che per tradizione il posto della donna è collocato nelle vicinanze del focolare, sempre comunque all'interno della casa e tutte le attività artistiche richiedono un impegno *extra-moenia*, difficile da tollerare e da autorizzare. In realtà, questo è quasi sempre vero, perché fanno eccezione i casi in cui l'apprendistato può essere fatto presso il padre o dal marito, cosa che non è contraria alla tradizione e favorisce l'economia domestica. In una città come Bologna, scrive Fabia Zanasi, nella quale il commercio dei libri rappresentava un fiorente mercato, c'era bisogno di calligrafi e di miniaturisti e le ricevute di pagamento cominciavano a riferirsi a nomi femminili, non così numerosi, ma sufficientemente frequenti da stabilire un principio:

le donne potevano avere accesso a certi lavori che erano considerati parenti prossimi dell'arte.

10. Properzia de Rossi

Giorgio Vasari, generalmente poco generoso con le donne, parlava molto bene di Properzia de Rossi, (1490-1530) una delle pochissime scultrici italiane della quale celebrava persino la bellezza, l'abilità canora e il virtuosismo musicale (era una sonatrice di liuto) definendo i suoi noccioli di pesca intagliati "miracolosi". Poi però, nel descrivere una delle sue opere più note, Giuseppe e la moglie di Potifarre, scriveva che quello della donna egiziana era in realtà un autoritratto, che Properzia era innamorata di un giovane nobile, Anton Galeazzo Malvasia, e che tutto il bassorilievo le era servito per dare sostanza a un episodio della sua vita privata; a parte la scarsa credibilità di questa storia, è evidente l'intenzione del Vasari di sottolineare la fragilità delle donne, sempre ostacolate, anche nelle loro espressioni artistiche, anche quando erano grandi artigiane, dalla loro natura femminile.

Properzia era figlia di un notaio bolognese ed era stata allieva di Marcantonio Raimondi, un noto incisore bolognese. Esiste un aneddoto che la riguarda secondo il quale il suo gioco preferito di bambina era quello di intagliare nella creta figure di uomini e di animali. Ebbe comunque una vita turbolenta: fu citata due volte in giudizio per aver fatto dei danni all'orto di tal Francesco da Milano che l'aveva offesa (chiamandola concubina) e di aver graffiato la faccia del pittore Vincenzo Miola. È comunque possibile che le citazioni in giudizio avessero lo scopo di minare il decoro della scultrice e che gli artisti di sesso maschile si sentissero minacciati dalla sua riconosciuta bravura. Malgrado l'avversione e l'ostilità dei maestri attivi nel cantiere di S. Petronio, Properzia riuscì comunque a ottenere alcune importanti commissioni. Aveva certamente un carattere passionale, quello che ispirò, tre secoli dopo la sua morte, una tragedia in versi a Paolo Costa intitolata a lei.

Nei primi anni della sua vita professionale divenne famosa per l'abilità con la quale intagliava figure minuscole su noccioli di frut-

ta. Nel Museo Civico medievale di Bologna è conservata un'aquila a due teste in filigrana d'argento nella quale sono incastonati undici noccioli di pesca, in modo che ciascuno contenga da un lato l'effigie di un apostolo e dall'altra quella di una santa. Più tardi abbandonò le miniature e scolpì bassorilievi e altre opere a carattere quasi sempre religioso: gli intagli del cortile di palazzo Grassi, i capitelli del portico di Palazzo Amorini, angeli e sibille per la chiesa di San Petronio. Morì a 39 anni di peste, in difficoltà economiche e priva di amicizie.

11. Lavinia Fontana

Del tutto diversa fu la vita di Lavinia Fontana (1552-1614), anche lei bolognese, figlia di un noto pittore manierista della città, Prospero, che le lasciò frequentare il suo studio e le consentì di avere contatti preziosi con le opere di artisti come il Parmigianino, Pellegrino Tibaldi, Jacopo Bassano, Sofonisba Anguissola. Nello stesso studio conobbe i Caracci, più giovani di lei, ma che ebbero ugualmente influenza sulla sua opera. A venticinque anni, età già non più adattissima al matrimonio, fu chiesta in sposa da un pittore, Giovan Paolo Zappi, e acconsentì col patto che lui non avrebbe interferito col suo lavoro. Si dice anche che il marito – in realtà pittore molto mediocre – abbandonasse la propria attività per mettersi al servizio della moglie.

Lavinia ebbe grande successo a Bologna come ritrattista: la sua produzione è comunque molto varia e comprende soggetti mitologici, biblici e sacri. Ottenne anche commesse per il Palazzo comunale di Imola e per una chiesa di Bologna. Una delle sue opere più apprezzate, Giuditta con la testa di Oloferne, è soprattutto nota per lo studio accurato dei caratteri e degli stati d'animo, che si sovrappongono ai tratti permanenti delle figure.

Tra il 1603 e il 1604, dopo aver molto esitato, si decise a seguire il consiglio del marito che aveva organizzato il suo trasferimento definitivo a Roma. La coppia aveva avuto undici figli, tre soli dei quali erano sopravvissuti, e il trasferimento della famiglia non si annunciava facile, ma Zappi era riuscito a ottenere la protezione di Gregorio XIII e questo facilitò molto il lavoro di Lavinia. Inizialmente dipinse per alcune delle più importanti famiglie romane – i Barberini, i Borghese,

i Boncompagni – poi ebbe commesse per lavorare in alcune chiese e soprattutto si impegnò a eseguire ritratti di diplomatici, di personalità dell'aristocrazia papalina e soprattutto di nobildonne. Come era sua propensione si impegnò anche in altri soggetti e dipinse molti ritratti di bambini e immagini di sante: particolarmente apprezzata fu la sua Minerva in atto di abbigliarsi, che oggi è conservata nella Galleria Borghese di Roma.

Nell'ultimo periodo della sua vita fu colta da una crisi mistica che la portò a ritirarsi in un monastero, insieme al marito, nel 1613. Morì l'anno successivo.

12. Elisabetta Sirani

Anche Elisabetta Sirani (1638-1655) era figlia di un pittore, Giovanni Andrea Sirani, un allievo di Guido Reni molto apprezzato a Bologna. In una famiglia molto numerosa (lei era la più grande dei figli e aveva solo sorelle), aveva la madre immobilizzata a letto da una malattia e doveva dividersi tra mille incombenze, delle quali comunque non si lamentava. Si dice anche che il padre avesse un pessimo carattere e che, essendo malato di artrosi, avesse necessità dell'aiuto della figlia, dapprima per compiti secondari come quello di preparargli i colori e in seguito per aiuti più concreti, rivolti soprattutto a terminare rapidamente le tele che gli venivano commissionate. Elisabetta non si negava mai per nessun incarico, ma riusciva a trovare il tempo per disegnare figure umane, dimostrando fin da ragazzina una abilità tecnica sbalorditiva. Una storia, probabilmente inventata, racconta che a svelare le sue doti fu il canonico conte Carlo Cesare Malvasia che trovò nello studio del Sirani un bellissimo disegno che ritraeva un volto di madonna e che il pittore negò essere suo: dopo molte resistenze Elisabetta fu costretta ad ammettere di essere l'autrice di quello schizzo. Sirani era convinto che nessuna donna sarebbe mai riuscita a diventare una vera artista, ma le pressioni del conte furono tali che accondiscese a dare qualche lezione alla figlia, cosa che poi, con il progredire della malattia, gli tornò molto utile.

Che le cose siano andate proprio così è poco probabile, sembra più logico immaginare una lenta acquisizione di indipendenza da

parte di Elisabetta, che non voleva sottrarsi troppo brutalmente al controllo paterno. Fatto si è che a diciannove anni la sua arte era conosciuta in Italia e in Europa e che le commesse erano sempre più numerose. All'inizio – lascio parlare gli esperti – nelle sue composizioni era evidente l'influenza di maestri come Guido Reni, il Guercino, Ludovico Carracci, ma ben presto riuscì a esprimere un carattere eversivo rispetto ai suoi modelli, anticamera di uno stile assolutamente personale.

Le opere dipinte da Elisabetta furono tantissime, anche perché la sua rapidità creativa era straordinaria e la sua attività incessante. È difficile quantificare con precisione il numero delle tele realmente dipinte, perché registrava solo quelle i cui proventi erano appannaggio del padre; in alcune occasioni si decise a dipingere di nascosto dal padre per poter dare qualche soldo in più a sua madre Margherita.

Nell'agosto del 1755 soffrì improvvisamente di forti dolori allo stomaco che peggiorarono nei giorni successivi senza che il medico riuscisse a capire di cosa si trattava (le prescrisse solo una cura a base di corallo polverizzato). Il 27 agosto entrò nella stanza della sorella in preda a dolori molto violenti, per chiederle aiuto; entrò in uno stato di totale incoscienza e dopo poco più di ventiquattro ore morì. I medici pensarono a un avvelenamento e la prima persona sospettata fu Ginevra Cantofoli, che era stata la sua allieva preferita ma che aveva forti motivazioni per essere gelosa di lei; fu poi accusata una cameriera, Lucia Tolomelli, e si pensò anche che dietro a tutto ciò ci fosse un innamorato respinto, un tale di nome Riali, considerato personaggio poco raccomandabile. L'autopsia rivelò la presenza di un'ulcera intestinale perforante, che avrebbe potuto essere sia il risultato di un avvelenamento, che la conseguenza di una malattia gastrointestinale acuta. Insomma la morte di Elisabetta Sirani rimase un mistero.

13. Ginevra Cantofoli, Teresa Scannabecchi Muratori e Lucrezia Scarfaglia

Ginevra Cantofoli – che in realtà riuscì a liberarsi abbastanza rapidamente dei sospetti che l'avevano coinvolta nella morte della sua maestra – fece una buona carriera a Bologna, dove ricevette com-

missioni per dipinti da eseguire nelle chiese di San Procolo e di San Tommaso di Villanova; nella Pinacoteca di Milano è conservato un suo autoritratto molto apprezzato. Delle altre allieve della Sirani vanno ricordate Teresa Scannabecchi Muratori (1662-1708) che continuò il suo apprendistato con altri maestri (Taruffi, Pasinelli, Giovanni Gioseffo dal Sole) e che è nota anche come musicista, per aver composto oratori e cantate; e Lucrezia Scarfaglia (?) di cui è conservato un autoritratto nella Galleria Pallavicini di Roma.

14. Barbara Burrini, Ersilia Creti, Lucia Casalini Torelli e Eleonora Monti

Andrea Sirani, almeno come ce lo dipinge la storia (un'immagine che intravediamo in trasparenza guardando a quella della figlia) fu effettivamente un pessimo padre, ma non gli doveva essere da meno Giovanni Antonio Burrini, pittore anche lui, che sottoponeva la figlia, Barbara Burrini, ad una sorveglianza così mortificante e oppressiva da costringerla a scappare di casa. È possibile – ma su questi eventi le fantasie si sbizzarriscono – che il povero padre ne sia morto di dolore, difficile dirlo. Quello che sappiamo è che della ragazza non si ebbero più notizie e delle sue opere pittoriche restano solo i quadretti rappresentanti le stazioni della Via crucis (Bologna, chiesa di San Paolo in Monte). Invece Ersilia Creti, figlia di Donato, anche lui pittore, era avviata a una carriera prestigiosa e aveva avuto dal padre il giusto viatico per percorrerla: fu il matrimonio, con le cure domestiche, le gravidanze e i figli che ne derivarono a interrompere il suo volo, a dir il vero appena iniziato. Forse la condizione migliore, sul piano di una possibile carriera artistica, poteva essere quella di una duplice parentela propizia: potrebbe essere il caso di Lucia Casalini Torelli (1677-1762), moglie del pittore Felice Torelli (e cognata del compositore violinista Giuseppe Torelli) che ebbe come maestro Giovanni Gioseffo dal Sole, ma che poté anche giovare dei consigli del pittore Carlo Casalini, che era un suo cugino. Lucia ricevette commissioni da parte del re d'Inghilterra e della regina di Spagna. Un suo autoritratto è conservato a Bologna, presso la Biblioteca universitaria. Padre pittore (Francesco Mon-

ti) anche per Eleonora Monti (1727-1762): istruita inizialmente dal padre che ne aveva notato la grande predisposizione per il disegno, divenne in seguito una rinomata ritrattista e si specializzò in opere di soggetto religioso.

15. Anna Morandi Manzolini

Un mestiere del tutto particolare, nel quale si mescolano l'arte e la scienza senza che la prima o la seconda ne debbano soffrire se lo inventò Anna Morandi Manzolini, (1714-1774), abilissima ceroplasta, cioè creatrice di modelli anatomici in cera. Le cere anatomiche di Bologna erano state ordinate da papa Benedetto XIV nel 1742 al Senato bolognese, il quale si era rivolto a Ercole Lelli: lo scopo era naturalmente quello di allestire a Bologna un Museo anatomico. Il Lelli si rivolse a Giovanni Manzolini, valente ceroplasta, per aiuto, ma i due trovavano evidentemente difficoltà di vario genere e non ebbero un rapporto di collaborazione fortunato, tanto che nel 1745 Manzolini risolse il contratto che aveva col Lelli e cominciò a lavorare a casa propria. Ora Manzolini aveva sposato nel 1740 Anna Morandi, una donna bolognese che aveva studiato disegno e scultura nelle botteghe di Giuseppe Pedretti e Francesco Monti e Anna era consapevole del carattere melanconico e pessimista del marito, che sembrava passare più tempo a lamentarsi che a cercare di portare a termine l'impegno che aveva assunto. Così approfondì gli insegnamenti del marito studiando sui trattati di anatomia, assistendo a dissezioni sui cadaveri e verificando ogni minimo particolare con l'uso di una perspicilla, una sorta di primitivo microscopio. In questo modo si mise rapidamente in grado di plasmare opere che associavano un perfetto rigore anatomico a una straordinaria conoscenza dell'anatomia funzionale, che cominciava solo allora a distinguersi dalla morfologia descrittiva. La sua perizia – e forse anche il fatto che un lavoro così complesso e delicato fosse eseguito con tanta maestria da una donna – la resero famosa in Europa: ebbe offerte di insegnamento dall'Università di Milano, dall'Accademia di Londra e, personalmente, dall'Imperatrice Caterina di Russia. Dopo la morte del marito, avvenuta nel 1755, fu aggregata all'Acca-

demia Clementina e alla Accademia delle Scienze di Bologna e le fu conferita dal Senato una cattedra di anatomia con possibilità di dare lezioni sia nel pubblico studio dell'Archiginnasio che a casa propria. Nel 1769 si trovò in condizioni economiche difficili a causa di una malattia e fu costretta a vendere la sua collezione di preparazioni anatomiche al senatore Girolamo Ranuzzi, che le assegnò anche un mensile e un appartamento nel suo palazzo. Dopo la sua morte l'Istituto delle Scienze comprò dal Senatore l'intera raccolta che fu da allora conservata nel museo anatomico.

16. Conversazioni e salotti: Ginevra Sforza, Cristina Dudley, Teresa Cambriani

È possibile che, entro certi limiti e concessa una grande variabilità dovuta alla interferenza del caso, una città illuminata da una sorgente perenne di cultura come poteva essere Bologna sia in grado di aprire gli spazi necessari ai suoi personaggi più illuminati, spazi simili a quelli che, altrove, secoli più tardi, prenderanno il nome di salotti culturali (che si chiamarono inizialmente “conversazioni”, la parola “salotti” si diffuse solo verso la fine del Settecento). Scrive Fabia Zanasi: «Riuscire a intrattenere i propri ospiti, sostenere amabilmente una conversazione, inventare occasioni di svago, sono capacità correlate all'arte della comunicazione. Il codice dei segni connessi all'abilità di gestire un salotto privato, fulcro di incontri e rapporti interpersonali si arricchisce nei secoli grazie all'inventiva di dame propense alla convivialità. Tutto questo è strumentale: il salotto in sé e per sé, circoscritto al solo aspetto mondano è marginale, a confronto delle molteplici occasioni cui può dare luogo... In ambito bolognese le prime testimonianze di un certo rilievo riferibili alla dimensione salottiera o per lo meno conviviale risalgono all'epoca rinascimentale...»

Fabia Zanasi si riferisce a un periodo della storia di Bologna nel quale governava la città Giovanni II (1448-1509), figlio di Annibale, riconosciuto dalla città nel 1489 come *princeps et columen* della repubblica. Ma siccome i salotti letterari erano “questione di donne”, più che di Giovanni è opportuno parlare di sua moglie Ginevra.

Ginevra Sforza (1440-1507) era nata ad Ancona, figlia illegittima di Alessandro Sforza, signore di Pesaro. A quattordici anni aveva sposato Sante Bentivoglio (1403-1462), cugino di Giovanni II Bentivoglio, uomo che aveva superato i cinquanta anni e che era noto per la sua malvagità: a costui diede due figli, Costanza ed Ercole, prima di restar vedova, a ventidue anni. Trascorso l'anno di lutto sposò Giovanni II, col quale molto probabilmente aveva già una relazione, e a questo secondo marito diede la bellezza di sedici figli, cinque dei quali morirono nella prima infanzia. Poiché amava l'arte ed era appassionata alle cose belle, stimolò il marito a promuovere il rinnovamento urbanistico della città; inoltre la corte dei Bentivoglio divenne un centro di attrazione per i più famosi artisti dell'epoca, cenacolo di pittori, scultori e architetti, punto di riferimento per la miglior nobiltà del tempo. Tutto avveniva nel palazzo dei Bentivoglio di Strada san Donato, soprattutto nella loro residenza estiva di Belpoggio, sulle colline bolognesi.

Ginevra era una donna piena di contraddizioni, che mescolava sentimenti religiosi prossimi al fanatismo a radicati pregiudizi esoterici e superstiziosi. Era diventata amica di una donna bolognese, Gentile Budrioli, che affermava di essere discepola di Scipione Manfredi (che insegnava astrologia all'Università) e di aver appreso il buon uso delle erbe medicinali dai frati francescani. Ebbene, Ginevra fece molte volte ricorso alle sue presunte magie e in molte occasioni ebbe a contare sui suoi consigli, salvo poi lasciarla nelle mani dell'Inquisizione (che la fece bruciare viva) dopo la congiura dei Malvezzi, una scelta motivata dal desiderio di accontentare il popolo – che la temeva e la odiava – e di ingraziarsi il pontefice. In ogni caso la fortuna dei Bentivoglio finì dopo la repressione della seconda congiura, quella dei Marescotti, finita, come la prima, nel sangue. Di queste crudeltà la storia ha dato colpa anche – e, talora, soprattutto – a Ginevra, ma sono accuse che non sono mai state provate.

Giulio II ordinò a Giovanni II di lasciare la città con la famiglia; Ginevra si rifugiò a Parma (città che per il papa era troppo vicina a Bologna) e fu scomunicata. Morì, si dice, affranta per il dolore che le aveva procurato una lettera del marito che l'accusava di essere responsabile delle disgrazie della famiglia.

Nella seconda metà del XVII secolo si diffuse in Italia un modello di “conversazione” che aveva come riferimento l’Accademia romana di Arcadia e si ispirava alle riunioni tra artisti, poeti e uomini di cultura organizzate da Cristina di Svezia. A Bologna la donna che maggiormente si propose per la sua capacità di riunire intorno a sé i maggiori esponenti della cultura italiana fu Cristina Dudley (1650-1719), una nobildonna inglese, la cui famiglia era imparentata con i duchi di Nothumberland e con i conti di Warwick, che aveva solo tredici anni ed era al servizio della regina Cristina di Savoia quando il marchese Andrea Paleotti la conobbe a Torino, la sposò e la portò a Bologna. Cristina era una donna altrettanto bella quanto colta e piena di spirito, probabilmente inadatta a vivere in una città come Bologna, che per molti aspetti era di un provincialismo soffocante. La vita della Paleotti a Bologna fu segnata da scandali e da difficoltà famigliari di ogni genere, ma fu anche molto apprezzata per gli incontri eruditi che venivano organizzati nella casa di Strada san Donato (oggi via Manzoni).

Saper come diventare amica di letterati, scienziati, poeti e uomini d’ingegno, doveva anche essere un obiettivo importante per donne d’ingegno alle quali era preclusa ogni attività lavorativa e dovevano consumare la propria vita nelle cure della famiglia e nella noia. Questa deve essere la storia di Teresa Cambriani, (1785-1859) una ragazza di Firenze, nata da una famiglia benestante, ma non nobile, che era stata educata soprattutto per diventare una brava madre di famiglia: molta attenzione alle cure domestiche e solo una infarinatura di lingue straniere, musica e disegno, per quel tanto che necessitava a una ragazza che si predisponesse a vivere nella buona società. Aveva sedici anni quando la famiglia la sposò a un nobiluomo bolognese, il conte Francesco Malvezzi de’ Medici, che la portò a vivere a Bologna. La ragazza dovette superare alcune difficoltà iniziali (la sua nuova famiglia le rimproverava la nascita borghese) ma ben presto le cose si quietarono e Teresa cominciò una nuova vita all’insegna della tranquillità: ebbe tre figli, che morirono subito dopo la nascita, e poi un quarto, Giovanni, della cui cura si volle occupare personalmente. In una famiglia come quella nella quale era andata a vivere gli impegni personali nelle faccende domestiche erano pressoché inesistenti, così che Teresa decise di studiare, ap-

profittando della biblioteca del suocero, un uomo molto dotto e un noto bibliofilo. Un professore di eloquenza dell'università, l'abate Biamonti, le diede lezioni di filosofia e amici della famiglia consentirono di migliorare il suo inglese e il suo francese; il latino, coraggiosamente, lo affrontò da sola, con discreti risultati, viste le sue traduzioni di alcuni classici tra i quali Cicerone e Lucullo. Tradusse anche opere dall'inglese e scrisse poesie (e il poemetto *La cacciata del tiranno Gualtieri accaduta in Firenze l'anno 1343*). Ebbe lodi e onori – tutti un po' eccessivi – diplomi e titoli accademici, ma soprattutto aprì la sua casa a un gran numero di letterati e di uomini di cultura, tra i quali Monti, Leopardi, Butturini, Azzoguidi, Orioli e Prandi.

Credo che quanto ho scritto di Bologna non sia sufficiente per assolverla del reato di maschilismo che in realtà e per molti rispetti la rende simile al resto di Europa; si può solo dire – nella speranza che la simpatia che provo per questa città non faccia da velo alla ragione – che Bologna fu un po' diversa, un po' migliore, un po' più civile delle altre grandi città europee. Pregi di non scarso rilievo, che comunque non mi sembrano sufficienti per assolverla completamente.

2. L'INGHILTERRA

1. Jane Anger e "Her Protection for Women"

Jane Anger, una scrittrice inglese vissuta alla fine del XVI secolo, della quale si sa assai poco e che potrebbe aver usato questo nome come pseudonimo, è nota solo per il suo unico libro, *Her Protection for Women*, un pamphlet pubblicato a Londra nel 1589 del quale esiste un'unica copia. Il titolo completo del libro in effetti è *Jane Anger her protection for women, to defend them against the scandalous reportes of a late surfeiting lover, and all other like venerians that complaine so to bee overcloyed with women's kindnesse*. Anger è un cognome comune in Inghilterra, e di questa donna non si sa assolutamente niente altro se non il fatto di aver scritto questo libro, del quale oltretutto è rimasta una sola copia. Quello che si può dedurre leggendo il suo testo è che si trattava di una donna colta e ben educata, capace di fare citazioni corrette e di scrivere come una persona che lo fa per mestiere. Sappiamo che aveva scritto questo libro nel 1589 come reazione a un altro pamphlet, probabilmente scritto da un tal Thomas Orwin, *Boke His Surfeit in Love, with a Farwel to the Folies of his own Phantasie*, pubblicato nel 1588, del quale non esistono copie. Il testo di Jane si dimostra incline al femminismo nell'interpretazione delle citazioni bibliche, si diverte alle spalle degli uomini dei quali sottolinea la mancanza di logica e di buon senso, riporta numerosi esempi di donne forti e virtuose prendendoli dall'antichità e dall'era moderna e considera la moralità delle donne superiore a quella degli uomini, e tutto ciò per negare l'assunto di Orwin che cioè le donne sono animali lussuriosi e infedeli. Ogni tanto la fantasia di Jane si ingarbuglia un po', come quando si chiede per quali ragioni Dio abbia creato la fedeltà femminile, ma tutto sommato il libretto è arguto e divertente.

Il libro mescola la mitologia classica con esempi tratti dalla vita di tutti i giorni e tende fondamentalmente a dimostrare che gli uomini

considerano le donne unicamente come oggetto di desiderio e che una volta saziato il proprio appetito sessuale le abbandonano. Ecco un esempio della sua prosa : «The greatest fault that does remain as women is, that we are too credulous, for could we flatter as they can dissemble, and use our wits well, as they can their tongues ill, then never would any of them complain of surfeiting. But if we women be so perilous cattle as they term us, I marvel that the Gods made not Fidelity as well a man, as they created her a woman, and all the moral virtues of their masculine Sex, as of the feminine kind, except their Deities knew that there was some sovereignty in us women, which could not be in them men».

2. Mary Wroth

Lady Mary Wroth (1586-1652) apparteneva a una delle più potenti famiglie dell'aristocrazia inglese: suo padre era Robert Sidney, primo Conte di Leicester, sua madre, Barbara Gamage, era cugina di Sir Walter Raleigh e la sua famiglia era una delle più ricche d'Inghilterra. Mary passò gran parte degli anni della sua giovinezza a casa della zia, Mary Sidney, famosa mecenate e traduttrice di Salmi. In seguito, seguendo le fortune del padre che dopo la morte della regina Elisabetta I era stato nominato barone di Penshurst, ebbe modo di frequentare la corte di Giacomo I dove conobbe alcuni noti letterati come Ben Jonson e George Chapman che dimostrarono di apprezzare le sue doti poetiche e la sua cultura. Sposò, per decisione del re, Robert Wroth, donnaiolo e ubriacone, schiavo del gioco d'azzardo, che morì dopo pochi anni lasciandola in un mare di debiti: lei, durante questo sfortunato matrimonio, era stata comunque impegnata in una relazione adulterina con un suo cugino, William Herbert, terzo conte di Pembroke. Mary aveva un assoluto bisogno di denaro e pensò di poterne guadagnare scrivendo un libro, *The Countesse of Mountgomeries Urania*, noto più semplicemente come *Urania*, dedicato a una sua parente, la contessa di Montgomery, un libro che fu pubblicato nel 1621. Il romanzo ebbe un grande successo, non per le sue virtù letterarie, ma in quanto raccontava in modo molto trasparente episodi della vita di corte che sarebbe stato meglio

ignorare. *Urania* era la storia della regina Pamphilia (lei stessa) e del suo amante Amphilanto (il cugino conte di Pembroke) e la vicenda era interrotta da continui riferimenti piuttosto pepati a personaggi della corte. Ma il tema vero era quello dell'incostanza degli uomini, descritta istante per istante. I protagonisti maschili dell'opera, Amphilantus e Parselius, oscillano continuamente tra i diversi amori, si spostano senza sosta da uno all'altro, in una commedia nella quale la sincerità dei sentimenti non ha ragione di esistere. Naturalmente la pubblicazione del libro fu causa di un grosso scandalo che costrinse l'autrice a ritirarlo. Non cercò mai di ripubblicarlo, magari con un titolo diverso e con personaggi meno famosi e pericolosi. Scomparvero così nel nulla anche alcune poesie che aveva pubblicato in coda al libro, sonetti e brani lirici scritti in stile petrarchesco.

3. Mary Astell

Una scrittrice inglese che ebbe buona fama tra il XVII e il XVIII secolo è certamente Mary Astell (1666-1731), considerata una antesignana del femminismo moderno. Ruth Perry, cui si debbono quasi tutte le cose che sappiamo della sua vita, scrisse di lei che «come donna non ebbe alcun rapporto con il mondo della politica, della legge e del commercio: nacque, morì. Per qualche anno fu proprietaria di una piccola casa. Contribuì all'apertura di una Charity School a Chelsea. Questo è quanto ci è dato sapere di lei come persona pubblica».

Era nata a Newcastle upon Tyne da una famiglia borghese che non ritenne opportuno darle un'educazione formale. Quello che apprese glielo insegnò uno zio, ex pastore evangelista, che era stato sospeso dalla Chiesa d'Inghilterra per alcoolismo. Suo padre morì quando lei aveva dodici anni lasciandola senza dote, quasi tutti i soldi che la famiglia aveva messo da parte furono spesi per l'educazione del fratello e lei e sua madre furono costrette a chiudere casa e ad andare a vivere con una parente. Dopo la morte della madre, Mary, che aveva appena compiuto i ventidue anni, si trasferì a Chelsea, e lì ebbe la fortuna di entrare in relazione con un circolo letterario molto ben frequentato (lady Mary Chudleigh, Elisabeth Thomas,

Judith Drake, Elisabeth Estob, lady Mary Wortley Montague) che l'aiutarono a pubblicare la sua prima opera *A serious Proposal to the ladies for the Advancement of their true and Greatest Interest* (1694) che fu seguita da una seconda parte pubblicata nel 1697. Nei suoi libri Mary chiedeva, con molta semplicità, che le donne si vedessero offrire le stesse opportunità che venivano presentate agli uomini e che le loro prospettive non fossero limitate a due sole possibilità, diventare madri o farsi monache. Proponeva per questo uno stile educativo simile a quello conventuale, adatto a far vivere le donne in un ambiente protetto, al di fuori dell'influenza della società patriarcale. La sua proposta non fu mai realmente discussa, essendo stata giudicata troppo "cattolica" per la società inglese; le sue idee furono molto criticate da Jonathan Swift, che la prese molto in giro sul *Tatler*, il periodico satirico che era stato appena fondato da Richard Steele. Nella seconda parte della sua proposta, Mary precisò meglio la sua idea dell'educazione delle donne e ragionò a lungo sull'insegnamento della retorica, spiegando i metodi necessari per fare apprendere alle donne i meccanismi della logica. Nel 1700 pubblicò *Some Reflections upon Marriage*, un saggio nel quale spiegava l'importanza di avere una buona educazione per poter scegliere un buon marito.

4. Joseph Swetnam

Di pamphlet polemici, in quel tempo e per buona parte del secolo, in Inghilterra, ne vennero stampati molti, con una buona prevalenza di testi misogini. Un libro che ebbe particolare fortuna e che attaccava pesantemente le donne venne pubblicato nel 1615 a firma di Joseph Swetnam, maestro di scherma: *The arraignment of lewd, idle, forward and unconstant woman: or the vanitie of them, choose you whether: with a commendation of wise, virtuous and honest women: pleasant for married men, profitable for young men and hurtfull to none*. A dire il vero, il libro uscì firmato da un tal Thomas Tell-Troth, nome de plume che non resse a lungo, il maestro di scherma fu ben presto riconosciuto. Il pamphlet non conteneva *commendations* di alcun genere, era solo una lista di impropri e di allusioni sconce, il bersaglio era la sessualità

delle donne, il loro esplicito tentativo di rubare agli uomini il comando della casa, le mille bugie delle quali le donne erano maestre e che mettevano gli uomini in stato di confusione. Come ho detto c'era un fiorente mercato di libri –soprattutto di poco conto – che dicevano cose turpi delle donne e probabilmente Swetnam cercò di sfruttarlo; difficile dire se ebbe fortuna, può essere solo un caso il fatto che il suo nome e il suo libro ci siano arrivati e molti altri, più o meno della stessa categoria, no. In verità, il libro ebbe una decina di edizioni in meno di quindici anni e provocò alcune reazioni, probabilmente molte di più di quelle che seguirono alla pubblicazione di tutti gli altri libri sull'argomento messi insieme. A Swetnam replicò per prima, firmando il libro con il suo vero nome, Rachel Speght che scrisse un breve saggio intitolato *A Mouzell for Melastomus* nel quale rispondeva agli attacchi di Swetnam citando ripetutamente la Bibbia e esprimendo pareri molto acidi sulla sua conoscenza della grammatica della lingua inglese. In seguito gli risposero altre due donne, Ester Sovernam e Constantia Mundi (due pseudonimi), e una coppia di sesso incerto (Joan Hit-Him-Home e Mary Tattlewell) che scrissero *The women sharp revenge* libro vagamente patetico, rivolto agli uomini “prepotenti” ai quali si chiedevano i motivi della loro scarsa compassione per il genere femminile. È però molto probabile che l'attacco più fastidioso gli giungesse da un anonimo che pubblicò il testo di una commedia intitolata *Swetnam the Woman-Hater Arraigned by Women* nella quale era vittima del disprezzo delle stesse donne che lui odiava.

Del resto i testi filogini scrivevano sempre le stesse cose, il tema ricorrente era la debolezza congenita delle donne e la debolezza acquisita dei maschi, tutte cose che venivano messe in relazione con il triste destino femminile, quello di apprendere solo quanto serviva per saziare i licenziosi appetiti degli uomini.

5. John Locke

Un tema centrale per gli intellettuali europei del XVIII secolo fu certamente quello del significato che doveva essere attribuito ai risultati dell'osservazione e dello studio della natura umana, conse-

guenza del bisogno di classificare con la maggior chiarezza possibile la capacità di compassione, i convincimenti e le passioni degli uomini e delle donne, analizzati in assoluto e per confronto. Ispirandosi soprattutto agli scritti di John Locke. Molti scrittori e molti filosofi si adoperarono per riuscire a descrivere i meccanismi del pensiero e il modo in cui la mente governava i comportamenti. John Locke (1634-1704) aveva suggerito, nel suo *Essay Concerning Human Understanding* (1689) che la mente umana dovesse essere considerata una “*tabula rasa*”, un foglio bianco sul quale si potevano scrivere le idee che scaturivano dalle sensazioni ricevute dal mondo esterno e che queste idee potessero poi essere oggetto di analisi e di elaborazione fino alla possibilità finale di combinarle e associarle tra loro. Bisognava dunque prendere in esame i limiti della ragione per classificare in modo efficace il lato irrazionale della natura umana. Questo progetto poteva essere esteso fino a prendere in esame le diversità nei comportamenti derivanti dalla differenza di sesso e separare quelle congenite, biologicamente determinate, da quelle indotte dall’ambiente nel quale le donne erano tenute a vivere e a operare. In altri termini sarebbe stato possibile capire quanto la maggiore irrazionalità delle donne finisse col pesare sui loro comportamenti, reazioni, fragilità, timori, sentimenti, finendo col raccogliere in un corpo femminile un complesso di qualità umane che gli uomini avrebbero trovato incomprensibile e alieno.

Non c’era niente di nuovo, naturalmente, nella rappresentazione di queste differenze di genere, ma l’analisi sistematica della natura umana che fu intrapresa dall’illuminismo era intrisa di laicità e chiamava in causa l’autorità della scienza: l’importanza di queste analisi andò dunque molto oltre la definizione di femminilità e la descrizione degli stereotipi femminili così come si trovavano descritti nella letteratura e nella satira dei secoli precedenti.

6. Samuel von Pufendorf

Molti scrittori e filosofi inglesi furono influenzati dalle opere di Samuel von Pufendorf (1632-1694), un giurista e filosofo tedesco nato a Dorfchemnitz; in particolare conobbero una notevole po-

polarità due suoi testi, il *De Jure Naturae et Gentium* (1672) e il *De Officio Hominis et Civis* (1673), nei quali von Pufendorf esprimeva le sue opinioni sulla legge naturale, descritta come una norma che si basa «sull'accurata contemplazione della nostra condizione e delle nostre propensioni naturali». Non si poteva certamente parlare di una dottrina laica, anche perché si basava sull'assunto che le leggi della natura venivano date agli uomini direttamente da Dio, e tuttavia erano in rapporto con una sola esperienza umana, quella della vita sulla terra. Pufendorf non aveva molto da dire sui rapporti tra uomini e donne e sulla istituzione familiare, ma nel suo capitolo sul matrimonio, ispirandosi al famoso giurista olandese del XVI secolo Hugo Grotius, scriveva che si trattava della principale rappresentazione della vita sociale. Il matrimonio, secondo Pufendorf, era stato offerto agli esseri umani per rispondere ai loro bisogni naturali, e cioè sia per creare la condizione più favorevole a crescere ed educare i figli, sia per consentire a uomini e donne di dare e ricevere piacere. Essenziale per il matrimonio era la stipulazione di un contratto nel quale venivano stabiliti i reciproci doveri di fedeltà e di coabitazione: nello stesso contratto doveva essere stabilito che la donna accettava di ubbidire al marito nelle cose che riguardavano la loro relazione e la conduzione della loro vita domestica. Dal canto suo il marito non aveva alcun diritto naturale al potere di vita e di morte sulla moglie, non poteva infliggerle punizioni severe e non poteva disporre dei suoi beni e delle sue terre. Su tutti questi temi potevano sorgere contrasti di vario genere, che in teoria dovevano trovare ogni volta soluzione in una attenta lettura del contratto; se così non poteva essere, dovevano essere definiti tenendo conto delle leggi e degli usi locali. Nelle società che riconoscevano in modo esplicito il diritto di paternità era l'uomo che aveva il privilegio di esercitare l'autorità sui figli, e in sua assenza questo diritto spettava alla donna. Questa interpretazione di come doveva essere regolata la vita delle coppie e delle famiglie non presupponeva alcuna radicale modifica rispetto alle regole e alle abitudini normalmente vigenti, eppure questa stessa ipotesi fu considerata equa e proposta per molto tempo da giuristi molto più liberali di Pufendorf. Locke (nel suo *Two Treatises of Government* che è del 1690) aveva obiettato che questa poteva essere la miglior soluzione usuale del problema

della educazione dei figli, ma che potevano benissimo esistere casi in cui potevano essere proposte e accettate scelte diverse e aveva sfidato il privilegio dell'autorità paterna dicendo che in ogni caso questa soluzione negava il diritto naturale delle donne a esercitare la propria autorità sui figli che avevano partorito, un diritto che semmai poteva essere "condiviso" dal padre.

7. William Wollaston e Francis Hutcheson

I principi teorici espressi da Pufendorf tennero banco a lungo durante gran parte del XVIII secolo, almeno in Inghilterra. Sia William Wollaston (1659-1724) che Francis Hutcheson (1694-1746) ne diedero però una interpretazione un po' meno autoritaria. Wollaston, in un saggio intitolato *Religion of nature delineated*, pubblicato nel 1724, scriveva di essersi deliberatamente astenuto dal commentare l'autorità del marito sulla moglie perché si trattava di un argomento che «aveva già portato troppo lontano» e che se «le ragioni dell'uomo erano più forti e la sua esperienza maggiore, allora la deferenza della moglie ne sarebbe discesa in modo naturale» ma che questa era una questione da discutere a seconda delle circostanze. Francis Hutcheson, scozzese, nel suo testo *System of Moral Philosophy* (1755), inseriva un lungo capitolo intitolato "Rights and Duties in the State of Marriage" nel quale riprendeva in esame i modi nei quali il matrimonio poteva rispondere alle intenzioni della natura. Naturalmente, scriveva Hutcheson, «il matrimonio trova la sua prima ispirazione nell'istinto riproduttivo, ma la Provvidenza ha deciso che il desiderio sessuale sia accompagnato dall'apprezzamento della virtù e della saggezza, dal desiderio e dall'amore dei modi innocenti, della compiacenza, della confidenza, della più tenera amicizia che tutti insieme oscurano gli aspetti più brutali del desiderio sessuale. Le responsabilità dei coniugi costituiscono uno stato di uguale partecipazione, alleanza ed amicizia. Gli uomini possono vantare maggior forza fisica e anche avere maggiore intelligenza, ma questo non è sempre vero e in caso di disaccordo la soluzione più saggia deve essere quella di affidarsi a un arbitrato. Gli affari domestici, d'altra parte, sembrano dividersi quasi naturalmente in due sfere, ognuna

delle quali più adatta a uno dei due sessi, e il buon senso esige che ognuno rimanga nella sfera che gli è più consona senza interferire nell'altra». Hutcheson criticava il potere tirannico e disumano che in alcune nazioni la legge attribuiva ai mariti e suggeriva che la potestà nei confronti dei figli fosse condivisa dai coniugi. In questo modo il suo saggio sfidava, in modo inconsueto per uno scrittore del Settecento, l'autorità maschile nei confronti della moglie e della famiglia e ciò pur ammettendo che quel potere poteva essere giustificato tenendo conto delle prevalenti disuguaglianze che esistevano nella maggior parte dei casi tra uomini e donne.

8. David Hume

David Hume, nel suo *Treatise of Human Nature* (1739) esegue un interessante tentativo di definire la psicologia della nostra specie supponendo che le nostre azioni e i nostri sentimenti prendano origine, direttamente o indirettamente, dalle nostre passioni, delle quali sarebbe schiava la nostra ragione. In particolare l'istinto della compassione giocherebbe un ruolo importante nel processo che conduce al giudizio morale. La giustizia non è solo percepita come "giusta ragione", ma è una virtù artificiale, basata su convenzioni e costruita sulla comprensione dei vantaggi che derivano dalla sicurezza e dalla protezione della proprietà consentite dall'opera dei governi. La giustizia può essere definita solo in relazione alla sfera pubblica in contrapposizione a virtù naturali come la generosità, la carità, la beneficenza, la clemenza e la moderazione, virtù che prendono origine dai nostri sentimenti per coloro che ci sono più vicini e che, attraverso la simpatia e la compassione, si estendono nel modo più ampio a causa dei loro effetti sul bene generale della società.

Hume non si preoccupa di analizzare la differenza tra i sessi, ma in qualche pagina li mette a confronto. Analizzando lo sviluppo del senso di giustizia, basa la sua valutazione sul bisogno di conservare la proprietà attraverso una corretta organizzazione della sfera pubblica, basata sugli impegni dei governi di preservare gli obblighi contrattuali, la sicurezza e le eredità. L'analoga virtù delle donne è la

castità, anch'essa una virtù naturale originata dal bisogno degli uomini di essere tranquillizzati sulla legittimità dei figli che sono stati loro attribuiti. Gli uomini hanno imposto alle donne, per assicurarsi la loro fedeltà, il sentimento della buona reputazione e della vergogna per la sua perdita. Da questo banale timore nasce la grande differenza che esiste nei due sessi tra educazione e doveri.

Il sentimento della buona reputazione viene interiorizzato e tracciato dalle donne in età fertile a tutte le altre. Dunque la relazione tra i due sessi viene costruita a partire dagli istinti naturali degli uomini e delle donne ed è giustificata dalle convenzioni e dai costumi di tutte le società, a causa della universalità di quegli istinti naturali.

9. Catherine Macaulay

Gli intellettuali inglesi erano stati molto influenzati dai filosofi francesi. Così le *Letters on Education* scritte nel 1790 da Catherine Macaulay riprendono molte delle idee di Rousseau sulle donne e sulla educazione. Catherine, (nata a Sawbridge nel 1731 e morta a Graham nel 1791, dopo un secondo matrimonio con un uomo che aveva ventisei anni meno di lei, una cosa che le costò la reputazione) era una studiosa di storia e a lei si deve una *Storia di Inghilterra* in otto volumi che fu considerata la risposta all'opera di David Hume. Secondo Catherine l'educazione doveva essere interpretata alla luce della filosofia di Locke secondo la quale l'influenza dell'ambiente e il potere dell'associazione delle idee creavano la cultura di un essere artificiale, l'uomo sociale. Catherine difendeva l'idea dell'educazione domestica, ma chiedeva che ragazzi e ragazze seguissero le stesse regole, a parte forse quelle relative all'esercizio fisico: le regole della morale dovevano essere identiche per tutte le creature razionali, senza distinzione di sesso. I vizi e i difetti che Rousseau considerava peculiari delle donne erano invece il prodotto della cattiva educazione che esse ricevevano e delle situazioni nelle quali esse finivano a trovarsi.

Catherine esaminò il modo in cui Rousseau, che rifiutava di credere nell'esistenza di idee innate che facessero parte della mente umana, aveva nondimeno attirato l'attenzione sull'ignoranza, sulla vanità e sull'astuzia delle donne, caratteristiche che gli servivano per

sostenere la sua tesi sulla superiorità degli uomini. Era certamente possibile che l'inferiorità fisica femminile fosse stata una causa, almeno nel passato, di subordinazione delle donne, ma questo non poteva avere più valore, almeno da quando gli uomini avevano scoperto i vantaggi che potevano derivare da un affievolimento della loro tirannia. L'educazione consentita alle donne corrispondeva esattamente alla modesta cultura necessaria per corromperle e per debilitarle, causando conseguenze che Rousseau aveva definito "congenitamente femminili". Dunque solo una educazione basata su regole identiche per gli uomini e per le donne poteva consentire la crescita di una società più razionale nella quale le donne non avrebbero più dovuto affidarsi al proprio charme per attrarre un uomo e consegnarsi alla sua protezione.

10. John Millar

Lo studio della condizione femminile non poteva non tener conto delle nuove relazioni che i Paesi più civili stavano intrecciando con società considerate primitive, cresciute indipendentemente dalla cultura europea e nelle quali la condizione femminile era andata incontro a processi evolutivi del tutto particolari: queste valutazioni e questi confronti toccarono soprattutto agli antropologi e ai filosofi francesi e inglesi. In Inghilterra si occupò di questo argomento un filosofo scozzese, John Millar (1735-1801) che in un suo saggio (*Origin of the Distinction of Rank*) cercò di dimostrare che erano i sistemi economici a caratterizzare tutte le relazioni sociali, comprese quelle che esistono tra gli uomini e le donne, una tesi che sarà conosciuta come "determinismo sociale". Il saggio fu pubblicato una prima volta nel 1771 e poi, dopo una revisione, nel 1779; Millar vi tracciava la storia dell'evoluzione dell'istituzione familiare (con particolare riguardo a quanto era successo alla persona che era sempre stata la rappresentante più significativa dei valori della sfera privata, la donna) per spiegare i meccanismi di un progresso che l'aveva portata dai limitati orizzonti delle società primitive alla sofisticata cultura del mondo moderno, un progresso che egli definiva naturale e che era responsabile del passaggio dall'ignoranza

alla conoscenza, dai comportamenti più selvaggi alle abitudini più civili. Questo progresso, secondo Millar, tendeva a seguire ovunque gli stessi percorsi, ma poteva anche cambiare in modo significativo in rapporto a problemi collegati con la particolare struttura di ogni specifica civiltà.

Quando Millar affronta il problema delle differenti categorie di subordinazione scrive: «Di tutte le nostre passioni, è molto probabile che quelle che tengono uniti i due sessi possano essere più facilmente influenzate dalle particolari circostanze nelle quali ci veniamo a trovare che ci rendono più sensibili agli effetti del potere delle abitudini e dell'educazione. Da questo punto di vista esse mostrano la più grande varietà di aspetti e, in diverse epoche e in differenti paesi, hanno prodotto la più incredibile varietà di comportamenti e di costumi sociali. Tra i popoli primitivi le difficoltà che la gente incontrava anche soltanto per provvedere al proprio sostentamento, unite al fatto che non esisteva nemmeno il senso della proprietà privata, avevano come conseguenza che il tempo e l'interesse per la passione sessuale erano molto scarsi, che questa passione comunque veniva soddisfatta rapidamente in un modo che non dipendeva minimamente da regole artificiali come quelle della decenza e del decoro. I primitivi erano mossi da semplici e naturali istinti, non diversi da quelli degli animali, ma la comunione di vita di due esseri umani di sesso diverso si prolungava in modo innaturale perché la loro relazione risentiva della nascita dei figli: i bambini dipendevano per tempi molto lunghi dalla presenza dei genitori, l'arrivo di nuovi figli creava ulteriori bisogni, tutto ciò sembrava iscriversi in una concezione primitiva ma già chiaramente delineata di famiglia. Nel tempo diventò sempre più evidente il vantaggio che la coppia e la sua discendenza poteva trarre dalla possibilità di assumere impegni di mutua assistenza che nel tempo divennero sempre più simili a quello che oggi chiamiamo matrimonio; perché questi impegni acquisissero sempre più valore e non fosse possibile tradirli, furono le famiglie di origine a intervenire negli accordi in un primo tempo e più tardi a prendere l'iniziativa per la scelta del contraente o della contraente e a dare inizio ai negoziati. Era comunque un'epoca nella quale c'era poca attenzione e ancor meno rispetto per la castità delle donne, che spesso erano trattate da serve o da schiave».

Millar tratta poi della sottomissione delle donne: comprate dal marito come un oggetto, non avevano alcun diritto di essere proprietarie di qualcosa, un tipo di schiavitù che, faceva notare, esisteva ancora in molte parti del mondo. In molte parti, ma non ovunque: esistevano in effetti nazioni nelle quali una donna poteva vivere da sola, avere rapporti sessuali con gli uomini che le piacevano, avere un ruolo importante nella società, diventare il capo della propria casata, avere autorità del tutto analoghe a quelle maschili nella sfera privata come in quella pubblica. Dunque, la condizione femminile poteva migliorare, e molto, e questo miglioramento dipendeva da un lato dalle circostanze che riuscivano a creare un maggior interesse intorno ai piaceri sessuali e dall'altro dall'aumento del valore sociale di quelle occupazioni che le donne riuscivano a gestire meglio. In queste circostanze le donne cessavano di essere le schiave degli uomini e diventavano invece le loro amiche e le loro compagne.

Secondo Millar era giunto il tempo di lasciare che le donne avessero finalmente un rango adatto al loro valore potenziale e che era necessario prepararle ai nuovi ruoli che la società avrebbe affidato loro. Egli riteneva che se avessero avuto dei precisi doveri da assolvere sarebbero state più difficilmente sviolate dalle attrazioni meno virtuose e più volgari della società e si sarebbero concentrate maggiormente sulla propria famiglia, avrebbero coltivato con maggior passione i sentimenti originati dai loro cuori e si sarebbero impegnate in utili attività domestiche. Per Millar il progresso economico che la società si apprestava a sperimentare non era solo un fatto positivo, aveva anche svantaggi evidenti, come quello di lasciare alle donne una maggiore libertà, rendendole meno impegnate nel lavoro e consentendo loro di dedicarsi maggiormente ai piaceri e ai pericoli di una vita più licenziosa, favorendo insomma la perdita della loro dignità e rendendole oggetto dei propositi indecenti degli uomini e vittime della loro lussuria. Nell'immaginare un futuro migliore per le donne del XVIII secolo Millar guardava molto al passato e trovava ispirazione nella vita delle donne greche e romane, a come la loro virtù e la loro operosità contrastasse con il declino progressivo della loro società. L'ideale di vita domestica in cui Millar credeva era perfettamente collocato al centro del suo contesto storico: la società nella quale viveva stava assistendo a

una serie di progressi nel commercio e nelle attività manifatturiere, tutte cose che miglioravano sensibilmente la vita della popolazione e Millar suggeriva di valorizzare al massimo il lavoro femminile nelle famiglie e nelle varie attività domestiche perché riteneva che nello stato di crescita economica che la società stava sperimentando quel particolare modello di vita familiare avrebbe consentito un pieno sviluppo della parte migliore della natura femminile. Egli aveva scelto di sostenere i suoi argomenti con una combinazione di riferimenti storici e psicologici che gli erano utili per dimostrare la superiorità degli ideali domestici, così come lui li concepiva. La sua ipotesi, che prevedeva un miglioramento progressivo e senza scosse della condizione femminile, fu molto apprezzata per molti decenni.

11. Sophia

Nel 1739 una donna inglese di buona cultura pubblicò un libro intitolato *Woman not Inferior to Man*, un pamphlet che, forse per la qualità della scrittura, fece rumore e provocò reazioni di vario genere. La donna, che si firmava Sophia, scriveva che non esiste una differenza sessuale in grado di garantire un qualche tipo di legittimità alla pretesa superiorità dell'uomo sulla donna; al contrario, la diversità fisica potrebbe addirittura provare il contrario. Secondo Sophia, l'unica diversità che poteva essere percepita era quella che era stata stabilita nei secoli dalla tirannia maschile. Anche se poteva apparire un paradosso, la differenza tra i sessi era in pratica inesistente ma, ricordava Sophia, non molti secoli prima era paradossale immaginare che la terra fosse abitata agli antipodi e che qualcuno potesse camminare usando la propria testa al posto dei propri piedi. Se qualcuno riteneva che le donne fossero realmente inferiori agli uomini doveva questa sua convinzione alla mancanza di educazione e questo era un problema che poteva essere corretto.

Il libro è scritto con molto ordine ed è assolutamente razionale. Nell'introduzione Sophia si chiede essenzialmente per quali ragioni le donne dovrebbero accettare un ordine gerarchico imposto dagli uomini quando costoro, nel momento di stabilirlo, hanno approfittato di quelle loro "qualità" che condividono con i bruti, gli animali

privi di intelligenza. Nel II capitolo, intitolato “In quale considerazione gli uomini tengano le donne e quanto giustamente” si discute la divisione dei ruoli, il generoso impegno delle donne nell’educazione dei figli e la mancanza di un qualsiasi cenno di gratitudine maschile per aver assolto tanto bene un compito così difficile e ingrato e si propone il primo dilemma: in ogni caso, padroni o non padroni che effettivamente siano, gli uomini hanno due vie per esercitare la loro pretesa autorità, lasciarsi guidare dalla passione o farsi piuttosto condurre dalla ragione. Nel primo caso, solo le donne altrettanto irrazionali quanto loro accetteranno di ubbidire; nel secondo, tutte le donne di buon senso saranno disposte ad ascoltarli.

Il III capitolo affronta il problema della presunta inferiorità intellettuale delle donne: naturalmente Sophia si indigna e motiva la propria indignazione con una serie di motivazioni, alcune delle quali veramente originali. Ad esempio afferma che l’anima, quando è confinata in un corpo, ha bisogno di utilizzare gli organi di quel corpo per tutte le sue operazioni e necessità e gli organi che le sono più congeniali sono quelli femminili, più raffinati e delicati, addirittura caratterizzati da una temperatura più bassa e quindi più confortevole. Tutta la costruzione di questo ragionamento è assurda, ma si confronta meravigliosamente con analoghe elucubrazioni inventate dagli uomini a tutto disdoro delle donne. La conclusione è più che ovvia: se avessimo le stesse possibilità di applicarci allo studio, scrive Sophia, saremmo certamente al passo con gli uomini.

Il IV capitolo prende in esame la qualificazione per il governo e si chiede se veramente gli uomini, in questo campo, sono più qualificati delle donne. Sophia fa una lunga citazione iniziale di Catone, e si diverte non poco a prendere in giro la sua mancanza di logica (gli avevano chiesto se le donne avevano il diritto di comandare e aveva risposto di no, gli avevano poi chiesto perché e lui aveva replicato, perché no). Ma, conclude Sophia, gli uomini si sono preoccupati di far arrivare a noi, dai secoli più lontani, le loro parole più sagge e hanno lasciato cadere nell’oblio tutte le loro sciocchezze.

I capitoli V e VI riguardano un quesito molto discusso a quei tempi, se cioè le donne siano adatte ad assumersi la responsabilità di un ufficio pubblico e se siano in grado di insegnare le scienze. Naturalmente, dopo molte argomentazioni, Sophia può rispondere sì a

entrambe le domande. E a proposito dell'insegnamento delle scienze Sophia risponde: «Si può facilmente concludere che il nostro sesso possiede tutte le qualità necessarie per imparare e insegnare quelle scienze che qualificano gli uomini per potere e dignità. Esse sono ugualmente capaci di applicare le loro conoscenze alla pratica, esercitando proprio quel potere e quella dignità».

Il VII capitolo affronta il problema più difficile, quello relativo a quanto siano qualificate le donne ad assolvere compiti militari. Sophia affronta il problema in modo progressivo. Prima dimostra che una donna, la stessa alla quale non disdice portare una corona e governare un paese, si troverà a suo agio considerando i piani di una battaglia su una carta geografica. Poi fa un'analisi della costituzione fisica dei due sessi e conclude che ci sono uomini e donne forti e deboli e che ragionare della naturale debolezza della donna è soltanto un pregiudizio. E poi, se nell'esercizio delle armi sono necessarie, oltre alla forza fisica, coraggio e risoluzione, ebbene le donne hanno dimostrato di possederne almeno quanto gli uomini. E quanto a coraggio ne hanno certamente di più come prova la storia (e qui fa una serie di citazioni, dalle Amazzoni a Camilla, da Giovanna d'Arco a Boadicea).

Le conclusioni – il capitolo finale – sono ovvie, e le ultime parole sono un incitamento a tutte le donne: «In una parola, facciamogliela vedere: da quanto poco riusciamo a fare senza l'aiuto dell'educazione al molto che potremmo fare se solo ci rendessero giustizia. Così li costringeremmo a vergognarsi e a confessare che le peggiori di noi meritano un trattamento migliore di quello che le migliori di noi stanno ricevendo».

12. La risposta a Sofia di un improbabile Gentleman

Non molto tempo dopo la pubblicazione del libro della nostra misteriosa Sophia, esce un volumetto intitolato *Man Superior to a Woman, or, a Vindication of Man's natural right of Sovereign Authority over the Woman. Containing a plain Confutation of the Fallacious Arguments of Sophia in her late treatise entitled Woman non Inferior to Man*. Anche questo testo è anonimo, la firma è di un improbabile *Gentleman*.

Il testo comincia con una *dedication to the ladies* nella quale il Gentiluomo cerca di addolcire le critiche che sta per fare alle donne e si rivolge a Sophia chiedendole scusa per averla definita "traditrice", si dichiara convinto delle buone intenzioni che l'hanno indotta a scrivere il suo libro e poi, con una marmellata di complimenti assolutamente fastidiosi e sdolcinati, scrive che se tutte le donne fossero come lei non avrebbe dovuto prendersi la briga di risponderle: ma non è così, «lei è, purtroppo, una eccezione». Dopo una lunga introduzione, in sei capitoli e una conclusione, contesta punto per punto le argomentazioni di Sophia.

Nel I capitolo ("Se la superiorità degli uomini sulle donne sia fondata su qualcosa di più solido del pregiudizio e dell'abitudine") l'inizio è di quelli che fanno uscir dai gangheri l'interlocutore. Scrive infatti che «non si può negare che l'ingegnosa signora con la quale mi trovo a contendere è, per essere una donna, avversario di tutto riguardo». Per controbattere le ragioni di Sophia si limita in pratica a ricordarle come sono trattate le donne in tutto il mondo, sottolineando il fatto che in nessuna nazione la loro dignità risiede su qualcosa di diverso delle faccende domestiche: «Non è proprio facile capire come potrebbe essere possibile innalzarle maggiormente, considerata la loro naturale incapacità in ogni faccenda che sia estranea al mondo in cui si stanno muovendo».

Nel II capitolo ("In quale stima le donne siano tenute dagli uomini e quanto giustamente") ci sono una quantità di citazioni e di esempi, ma il ragionamento "forte" è questo: è giusto che le donne chiedano di essere considerate in rapporto al loro impegno di madri e di educatrici, come si fa con un campo che produce vegetali; non si vede però perché questo le debba porre allo stesso livello degli uomini che riescono a formare, non più di quanto il terriccio di un giardino debba essere valutato alla pari dei fiori che produce.

Nel III capitolo ("Se le donne siano intellettualmente uguali agli uomini o no") tutto è già contenuto e riassunto nelle prime frasi. Dice il Gentiluomo: se i problemi che la mente deve affrontare avessero solo a che fare con dilemmi come "disegnare un vestito", "creare una moda", "fare la faccia triste", "capire l'economia di un tavolo da the", "organizzare un intrigo", "condurre una quadriglia", "fare progetti lussuoriosi", allora la donna avrebbe certo una capacità

intellettiva superiore a quella dell'uomo; purtroppo per il genere di femminile, però, non è così, purtroppo per loro l'intelligenza dell'uomo si deve adoperare a risolvere problemi molto più complessi e pertanto molto superiori alle possibilità della più abile delle donne. Il resto del capitolo segue questa linea.

Nel capitolo successivo, il quarto ("Se le donne e gli uomini sono ugualmente qualificati per il Governo e per i Pubblici Uffici") il Gentiluomo si ricorda delle critiche che Sophia ha rivolto a Catone e le spiega che se l'è presa ingiustamente con un uomo che non era un cortigiano e che parlava troppo francamente per poter piacere a una Lady. Ma, continua, perché prendersela con lui, quando la condanna delle donne è stata approvata da tutti i grandi saggi del passato, oratori, storici, filosofi, medici? Tutti costoro hanno più volte dichiarato che la donna è meno nobile e meno perfetta dell'uomo e l'hanno condannata alla soggezione. Di qui, una lunga serie di citazioni, della Bibbia, di Euripide, di Cicerone, di Tacito, di Valerio Massimo, di Aristotele, di Plauto. In realtà le citazioni sono tutte riportate senza citare la fonte e ammetto che un certo numero non le conoscevo e altre le ho poi trovate per caso. Ad esempio non conoscevo questa frase di Aristotele: «Il giudizio dei ragazzi è imperfetto ma quello delle donne assolutamente impotente». Dopo di che il libro elenca le caratteristiche negative che impediscono alle donne di ambire a cariche pubbliche: sono chiacchierone, curiose, confusionarie, crudeli, ambiziose, invidiose, incapaci di mantenere un segreto, distratte, petulanti. Insomma, Sophia ha scritto una grossa sciocchezza, tutti sanno che le donne non sono assolutamente in grado di assolvere a questi impegni, altro che parità dei sessi.

Le "Capacità che le donne hanno per le scienze" (Capitolo V) sono, secondo il nostro Gentiluomo, assolutamente nulle e ciò riguarda sia l'apprendimento che l'insegnamento. Il capitolo inizia con una citazione del Duca di Britannia, il quale affermava che una donna si può ritenere abbastanza istruita quando sa distinguere tra le brache di suo marito e la propria camicia da notte, e qui l'autore diventa molto caustico. Perché, chiede, impegnare i loro teneri cervellini e costringerle a soffrire le pene dell'inferno, insegnando loro parole complicate e astrusi termini tecnici? Meglio lasciar loro il privilegio di parlare una lingua che è di loro esclusiva conoscenza,

il *gibberish*, (una lingua che assomiglia molto al *gobbledygook*, ma altri sinonimi potrebbero essere *bafflegab*, *gobbledegook*, *rigmarole*, *psychobabble*, *technobabble*, *bombast*, *fustian*, *hot air*, *hype*, *wind*) e di insegnarla ai loro bambini. Qui debbo fermarmi un momento a spiegare di cosa si tratta a chi non conosce bene l'inglese. Intanto indica una serie di suoni articolati che imitano il suono di parole mentre è assolutamente privo di significato, ma può anche indicare quella sorta di gorgoglio-borbottio che fanno i bambini molto piccoli prima di dire papà, o la buffa semplificazione del linguaggio che molti adulti (molte donne?) adottano parlando con i bambini molto piccoli nell'illusione che la contaminazione tra gorgoglio infantile e linguaggio articolato dell'adulto sia meglio compresa da queste povere creature. Il Gentiluomo fa un esempio molto calzante e si chiede quanto potrebbe suonare innaturale e volgare se uno dei suoi figli si rivolgesse a lui dicendogli "babbo, per piacere chiedi alla mamma di darmi una prugna". Giustamente istruito dalla madre, che usa sistematicamente con lui il *gibberish*, il bambino invece gli dirà: "peppapacere blablà, di mamma dai pluplù". Potete immaginare, conclude il Gentiluomo, l'insegnamento di una qualsiasi scienza nel quale venga utilizzata questa deliziosa ma incomprensibile favella? Potete immaginare una donna-generale che impartisce ai suoi ufficiali disposizioni militari parlando *gibberish*? "Peppacere fate pum pum" invece di "aprite il fuoco"? E poi una serie di considerazioni sul fatto che molte donne, qualificate giustamente come incapaci di apprendere, vengono considerate idonee per insegnare. Una fastidiosa sciocchezza.

13. Mary Wollstonecraft

È il momento di parlare della donna che, almeno secondo la maggior parte degli studiosi, può essere considerata la vera antesignana del femminismo moderno, Mary Wollstonecraft (1759-1797) grande figura di scrittrice e di filosofa.

Mary era la seconda dei sei (o sette) figli di Edward John Wollstonecraft e di Elisabeth Dixon, una coppia londinese che ebbe vita molto travagliata sia per l'insuccesso delle varie iniziative di

lavoro successivamente tentate dal padre, sia per la sua passione per il gioco e per l'alcool che lo mandarono in miseria. La sua vita in famiglia non fu facile: il padre aveva crisi di violenza durante le quali batteva moglie e figli e la passività con la quale la madre subiva questa violenza la ferirono sempre dolorosamente. Oltre a ciò, sua madre idolatrava il primogenito, un ragazzo di nome Edward, al punto di dare l'impressione di non amare nessun altro membro della famiglia. Così Edward poté usufruire di una educazione degna di un gentiluomo, mentre Mary fu costretta a strappare coi denti un'educazione molto più modesta.

Quando la famiglia conobbe la povertà, Mary cercò di contribuire come poteva alla sopravvivenza di tutti, ma erano tempi in cui le ragazze non avevano molte occasioni: potevano insegnare, cucire, fare le governanti o le dame di compagnia, se riuscivano a incontrare la simpatia di una anziana signora benestante. Tra il 1770 e il 1780 Mary provò tutti questi mestieri e li odiò tutti.

Ebbe due amiche, entrambe molto importanti per la sua maturazione come filosofa e come scrittrice: la prima fu Jane Arden, che viveva a Beverly e che Mary andava a trovare ogni volta che poteva per leggere con lei i libri che erano stati consigliati a entrambe dal signor Arden; la seconda fu Fanny Blood, che aveva conosciuto a Londra e che, a suo dire, le aprì la mente alle cose del mondo. Grazie a Fanny ebbe modo di entrare in contatto con alcuni circoli della società londinese che stimolarono molto i suoi interessi culturali. Fu a quel punto che decise di lasciare la casa paterna e di impiegarsi – con un ruolo intermedio tra quello di governante e quello di dama di compagnia – presso una certa signora Sarah Dawson, una vedova che viveva a Bath, nel Somerset. In quei tempi studiava da autodidatta cercando di colmare le lacune della sua educazione che, se ne accorgeva lei per prima, erano molte.

La signora Dawson si rivelò una donna molto irascibile, che le rese difficile la convivenza. Nell'autunno del 1780 fu comunque costretta a lasciare la sua occupazione e a tornare a casa a causa della malattia della madre, che Mary assistette fino alla morte, avvenuta nel 1782. A quel punto la famiglia andò in pezzi: il padre sposò una cameriera e andò a vivere con la nuova moglie e con alcuni dei figli; Mary e una delle sorelle, Elisabeth, da poco divorziata, andarono a

vivere con Fanny Blood e le tre donne insieme cercarono senza successo di aprire una scuola privata. Fanny, ammalata di tubercolosi, accettò una proposta di nozze che le consentiva di andare a vivere in Portogallo, un clima molto più temperato e adatto ai malati di polmoni: la storia non finì bene per lei, rimase incinta ma non superò la gravidanza, lei e il bambino morirono nel 1785.

Chiuse anche le speranze che aveva riposto in una sua seconda scuola privata, Mary conobbe Joseph Johnson, un uomo del quale si diceva che sapesse apprezzare le virtù delle persone indipendentemente dal loro sesso. Mary gli fece leggere il suo primo manoscritto, *Thoughts on the Education of Daughters, with the reflections on female conduct, in the more important duties of life* una critica dell'adeguata educazione impartita alle donne, emarginate in un ruolo definito "ridicolo e dannoso". È anche probabile che le sue idee, e il coraggio che dimostrava nel renderle pubbliche, fossero stimulate dalla lettura di un libro di Elisabeth Macaulay, *Letters on Education, with Observations on Religious and Metaphysical Subjects*. La pubblicazione del libro (o forse il fatto di aver provocato la gelosia della moglie) le costò il posto – appena ottenuto – di insegnante e governante presso Lord Kingsborough, che le aveva affidato le sue due figlie. Johnson l'assunse con l'incarico di scrivere sulla sua nuova rivista di critica letteraria, *Analytical Review*, una rivista sulla quale scriveva anche Thomas Christie e che cessò le pubblicazioni nel 1798. Il patto siglato con Johnson le consentiva di ispirarsi, per scrivere i suoi articoli, ai suoi ideali politici, a quei tempi considerati molto radicali.

Nel giro di alcuni anni Mary diventò la più nota commentatrice politica europea: ebbe occasione di tradurre e commentare articoli dei più famosi illuministi, D'Alembert, Diderot, D'Holbach, Voltaire, Rousseau, che ebbero tutti modo e occasione di dimostrarle il loro apprezzamento. Con Rousseau in realtà non fu mai tenera, non poteva certo perdonargli di aver scritto nell'*Emile* che i doveri di una donna erano quelli di «piacere ed essere utile agli uomini, farsi amare e stimare, educarli da giovani, assisterli da grandi, consigliarli, confortarli, rendere la loro vita più piacevole» e che questi principi dovevano essere conculcati già nella testa delle bambine. Mary gli scrisse che era una "vera sciocchezza" cercare di trasformare le donne in oggetti del desiderio, civette senza cervello, dolci compa-

gne sempre disponibili per gli svaghi del marito. Insomma, lavorare per la casa editrice Johnson si era rivelato, almeno per molti versi, affascinante, non era da tutti poter dire a Rousseau che “scrivere che la virtù più importante per una donna era l’ubbidienza era una assoluta stupidaggine”.

A Londra Johnson aveva dato il proprio nome a un club progressista dove era possibile incontrare radicali come Thomas Paine e femministe come Anna Barbauld, e Mary cominciò a frequentarlo. Fu lì che incontrò un pittore, Heinrich Füssli con il quale intrecciò un rapporto sentimentale: Füssli era già sposato, ma Mary era affascinata dalle sue doti artistiche e intellettuali e gli propose una relazione a tre, cosa che naturalmente indignò la moglie del pittore, Sophia Rawlins, che impose al marito di liberarsi di Mary.

Alla fine del 1792 Mary partì per Parigi, con l’obiettivo preciso di studiare da vicino la rivoluzione. Nella capitale francese trovò una piccola colonia di intellettuali inglesi, tutti affascinati dalle straordinarie vicende che la Francia stava vivendo, con molti dei quali strinse rapporti di amicizia; tra costoro c’era una sorta di avventuriero, Gilbert Imlay, in fuga dall’Inghilterra dove rischiava il carcere che toccava ai debitori insolventi e del quale Mary si innamorò. In quel momento della sua vita Mary aveva pubblicato un libro, *Vindication of the rights of men*, uscito nel 1790, una sorta di replica a un libro di Edmund Burke uscito poco prima, *Reflections on the Revolution in France* e al più famoso *Rights of men* di Thomas Paine. Ma il più importante dei suoi saggi fu pubblicato nel 1792, lo stesso anno del suo viaggio in Francia, col titolo *A vindication of the rights of women*.

La vita in Francia si dimostrò non priva di rischi: alcuni suoi amici inglesi furono arrestati perché sospettati di spionaggio e così fu costretta a farsi passare per la moglie di Imlay, che in quanto americano godeva di molti privilegi. Ma costui era un amante infedele, se pur lo si poteva ancora considerare un amante: si trasferì a Londra, abbandonandola a Parigi, ma lei lo seguì, lo cercò e lo trovò, per ben due volte, impegnato in affari d’amore con donne di poco conto. Per due volte Mary cercò di uccidersi, senza riuscirci, ma entrò in una fase di depressione molto severa, della quale si liberò con fatica.

Finalmente Mary riuscì a tornare al suo lavoro di scrittrice, frequentò di nuovo il circolo letterario di Johnson e strinse nuove ami-

cizie: Mary Hays, Elisabeth Inchbald, Sara Siddons e, soprattutto, William Godwin, con il quale ebbe la relazione amorosa più importante della sua vita. Godwin aveva letto un suo libro a carattere autobiografico, *Letter written in Sweden, Norway and Denmark* e ne era rimasto affascinato. Decisero di convivere e, dopo che lei si accorse di aspettare un bambino, di sposarsi: in quel momento si scoprì che non era mai stata la “signora Imlay”, e – cosa normale per i tempi – questo le alienò molte simpatie, anche tra gli amici. Nel 1797 nacque Mary, la sua seconda figlia, destinata a sposare Shelley e a diventare una grande scrittrice. Ma il parto non era stato semplice, soprattutto c’erano stati problemi di secondamento, sopravvenne una infezione puerperale, la causa più importante di mortalità da parto di quei tempi, e il 10 settembre Mary morì.

Nel gennaio del 1798 Godwin pubblicò le *Memoirs of the Author of a Vindication of the rights of Woman* convinto di aver fatto un ritratto di sua moglie sincero, compassionevole, pieno di amore e di struggente rimpianto. In realtà aveva dato in pasto ai lettori una quantità di informazioni sulla vita di sua moglie che, tenendo conto dei tempi, avrebbe fatto meglio a tenere per sé: i suoi amori, la figlia illegittima, i tentativi di suicidio, erano effettivamente troppo per la società inglese della fine del Settecento. Per un po’ se ne occuparono persino i giornali satirici e un poeta romantico, Robert Southey, accusò il vedovo di aver strappato i vestiti di dosso al cadavere di sua moglie. Questo scandalo ebbe una curiosa conseguenza: per quasi un secolo tutti si occuparono molto più della sua vita che delle sue opere. Molti romanzieri (soprattutto donne) si ispirarono a lei per creare figure di protagoniste di romanzi passionali, spesso con la manifesta intenzione di dare lezioni di morale alle giovani donne. E per quasi un secolo prevalse l’idea che nessuna donna perbene si sarebbe mai azzardata a leggere i suoi libri. Ciò non impedì al suo libro sui diritti delle donne di essere ristampato, nel 1840 in Inghilterra, nel 1830, nel 1840 e nel 1850 negli Stati Uniti. Un risveglio dell’attenzione sui suoi saggi si deve certamente a Mary Ann Evans (1810-1850), una scrittrice molto prolifica (una poligrafa si sarebbe detto un tempo) che nel 1855 scrisse un saggio nel quale confrontava il lavoro di Mary con quello di Margaret Fuller (1810-1850), una giornalista e scrittrice molto nota anche in Italia (aveva

avuto un ruolo nell'avventura della Repubblica Romana): entrambe le scrittrici si erano battute per i diritti delle donne, entrambe avevano avuto un figlio da un uomo che non le aveva sposate, ma le somiglianze finivano lì.

Le idee di Mary Wollstonecraft divennero attuali con la nascita dei primi movimenti che intendevano dare voce politica alle donne, negli ultimi anni nel XIX secolo. Nel 1892 fu pubblicata l'edizione del centenario dei *Diritti della donna* con una introduzione di Millicent Garrett Fawcett, che diventò in seguito presidente della *National Union of Women's Suffrage Societies*, uno scritto che intendeva riabilitare il nome di Mary e stabilire che era a lei che spettava il merito di aver iniziato la battaglia per dare il voto alle donne. Nel 1929 Mary Woolf definì Mary una Immortale. È possibile che anche in tempi più vicini a noi la vita molto libera di Mary Wollstonecraft abbia risvegliato qualche perplessità di ordine morale, ma critiche vere e proprie nella letteratura non ne ho trovate.

Negli ultimi cinquanta anni il pensiero femminista è tornato più volte a ragionare sulle opere di Mary, e ne ha dato costantemente un giudizio positivo. I suoi scritti hanno influenzato anche persone come Amartya Sen, l'economista e filosofo indiano, e Ayaan Hirsi Ali, una scrittrice somala nota per il suo impegno sui diritti umani che nel suo libro *Infedele* (Rizzoli, 2006) le riconosce il privilegio di aver indicato per prima alle donne la necessità di battersi per ottenere gli stessi diritti dei maschi. In realtà, non è così, questa bandiera l'avevano alzata altre donne prima di lei, si può forse dire che Mary l'abbia alzata più in alto, ma questi confronti non hanno nessun significato se non si tiene conto dei tempi nei quali queste donne hanno agito. Ma la cosa più importante che il femminismo moderno ha voluto sottolineare è che le scelte di vita di questa donna sono sempre state il risultato delle sue scelte filosofiche, era una donna nata per essere libera che visse in armonia con la sua natura.

Nelle sue pubblicazioni Mary si preoccupò sempre di mettere al centro dell'attenzione dei lettori il problema dell'educazione delle giovani donne. Nel 1787 pubblicò una antologia di composizioni letterarie intitolata *The female reader* scritta per "migliorare le giovani donne"; seguirono *Thoughts on the Education of Daughters With reflections on female Conduct in the More Important Duties of Life* (1787) e

Original Stories from real Life (1788), un libro scritto per i ragazzi. In queste opere compare costantemente l'indicazione a educare i bambini alla ragione, che rivela un suo personale debito culturale con John Locke. Un'altra sollecitazione costante nei suoi libri è quella di considerare l'importanza di una buona educazione impartita alle donne, argomento molto controverso ai suoi tempi.

A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke (1790), scritto per replicare a un libro di Edmund Burke, è un testo politico, nel quale Mary attacca l'aristocrazia e si schiera in favore della repubblica. Il libro non si limita a denigrare la monarchia e a condannare i privilegi ereditari, se la prende direttamente con Burke, che nel suo libro ha difeso Maria Antonietta e, cosa per lei insopportabile, ha fatto un uso scorretto delle parole, associando la bellezza con la femminilità e la debolezza da un lato e il sublime e la forza con la virilità. È il primo libro nel quale Mary espone le sue idee politiche e si schiera per il femminismo, non potrebbe essere più esplicita e coraggiosa di così.

A Vindication of the Rights of Woman with Structures on Moral and Political Subjects (1792) è certamente uno dei testi chiave della filosofia femminista. Nel libro Mary scrive che le donne dovrebbero ricevere una educazione adeguata alla loro posizione nella società e procede poi a ridefinire questa sua posizione dichiarando che le donne sono essenziali per i loro Paesi in quanto sono le educatrici dei bambini e possono essere le compagne dei loro mariti, oltre che le loro mogli. Invece di considerare le donne come ornamenti della società o come oggetti che possono appartenere a qualcuno o dei quali si può fare commercio (ad esempio col matrimonio) bisognerebbe accettare il principio secondo il quale le donne sono esseri umani che hanno gli stessi fondamentali diritti degli uomini. Larghe parti del libro sono dedicate a dare risposte al vetriolo a scrittori come James Fordyce (*The Character and Conduct of the Female Sex*, 1776) e John Gregory (*Father's Legacy to his daughters*, 1761) e a educatori come Jean-Jacques Rousseau che avevano sostenuto la opportunità di negare l'educazione alle giovani donne.

Mary non ignorava l'esistenza di donne sciocche e superficiali, quelle che lei chiamava giocattoli, ninnoli o servette, ma sosteneva che questa era l'inevitabile conseguenza della mancanza di una

accettabile educazione. A questo proposito scriveva che le donne, abituate fin da piccole a considerare la bellezza come un vero e proprio scettro femminile, finivano col dare alla loro mente la forma del loro corpo e che poi, rinchiuso dentro a questo scrigno dorato, finivano col passare la propria esistenza a decorare le mura della propria prigione. Senza questa tendenza a concentrare tutta la propria attenzione sull'aspetto fisico, alla quale sono condannate dalla mancanza assoluta di stimoli diversi, le donne potrebbero conseguire bel altri risultati e ottenere molto di più dalla vita, per sé e per la società. Mary non scriveva che uomini e donne sono uguali, scriveva che lo sono agli occhi di Dio e quando parlava di uguaglianza sottolineava sempre che questa riguardava il comportamento morale. I suoi ragionamenti diventavano un po' meno chiari quando doveva trattare della superiorità maschile rispetto alla forza e al coraggio: *«Let it non be concluded that I wish to invert the order of things: I have already granted that, from the constitution of the bodies, men seem to be designed by Providence to attain a greater degree of virtue. I speak collectively of the whole sex: but I see non the shadow of a reason to conclude that their virtues should differ in respect to their nature. In fact how can they, if virtue has only one eternal standard? I must, therefore, if I reason consequentially, as strenuously maintain that they have the same simple direction, as that there is a God. It follows that cunning should not be opposed to wisdom, little cares to great exertions, varnished over with the name of gentleness, to that fortitude which grand views alone can inspire»*.

Una delle critiche più aspre di Mary riguarda l'eccessiva (insincera) sensibilità dimostrata dalle donne, una cosa che vieta loro di essere razionali e le lascia in balia dei loro sensi. Ciò non nuoce solo a loro, è un danno per l'intera società. Ma Mary non crede a una separazione tra ragione e sentimenti, le piace pensare che esista la possibilità di interazione tra loro.

Oltre ai numerosi saggi, Mary scrisse due romanzi, *Mary: a fiction*, pubblicato nel 1788, e *Maria, or the wrongs of woman* (1798, pubblicato postumo e incompiuto) nei quali critica l'istituzione del matrimonio, che considera patriarcale e della quale descrive i deleteri effetti sulle donne.

La sensazione che si prova leggendo i suoi libri è che ognuno di essi l'abbia aiutata ad avvicinarsi alla consapevolezza dei suoi diritti

e alla ribellione nei confronti della tirannia degli uomini. La sua stagione di scrittrice fu breve, ostacolata come fu, soprattutto agli esordi, da ogni genere di difficoltà, soprattutto economiche e familiari, così che alla resa dei conti poté dedicare ai suoi libri non più di dieci anni. Ma le dure esperienze della sua vita le avevano molto probabilmente chiarito molte cose e avevano certamente influenzato il suo modo di scrivere che era semplice, chiaro, di facile comprensione. Traduco per voi l'incipit del suo testo fondamentale, *A Vindication of the Rights of Woman*: «Al fine di dar conto e di giustificare la tirannia dell'uomo sono state avanzate molte idee ingegnose intese a dimostrare che i due sessi, se vogliono raggiungere la virtù, debbono impegnarsi a sviluppare due differenti caratteri: per dirla più chiaramente alle donne non è accordata la forza d'animo sufficiente per acquisire ciò che merita l'appellativo di virtù. Tuttavia, ammesso che le donne abbiano un'anima, sembrerebbe esserci un unico pensiero, tracciato dalla Provvidenza, che conduce l'umanità sia alla virtù che alla felicità».

Il libro è dedicato a Taillerand, con la richiesta di includere tra i diritti dei cittadini anche quello delle donne a ricevere una educazione. Il libro stimola le donne a diventare più maschili e più rispettabili piuttosto che ambire alla bellezza e all'eleganza e incoraggia gli uomini a essere più cauti e più onesti. Nel discutere i diritti e i doveri degli esseri umani sottolinea che quello che li divide dai bruti è il fatto di essere dotati di ragione e di potersi comportare virtuosamente. Mary, nel libro, discute le opinioni più diffuse sulle donne e si chiede per quale motivo ad esse tocchi di essere cresciute nell'ignoranza, la scusa di chi ritiene che solo così si manterranno innocenti le sembra ridicola. Critica severamente le ragioni che hanno condotto il suo sesso su una falsa strada e auspica che anche alle donne sia consentito di sviluppare la ragione, esattamente come è concesso agli uomini. Apprendere l'arte di piacere, scrive, è utile a un amante, ma la casta moglie e la madre virtuosa debbono sviluppare le proprie virtù, per potersi considerare rispettabili. Ragiona con molta saggezza su cosa è necessario perché una donna possa purificare il proprio cuore, certamente molto di più di quanto è necessario per sviluppare i propri sensi per il divertimento. Una donna che rinforza il proprio corpo ed esercita la propria mente

occupandosi della famiglia e praticando a questo fine le virtù necessarie può diventare l'amica di suo marito, piuttosto che vivere accanto a lui come una sua umile dipendente. Nulla di più falso e sbagliato dell'assunto "siamo donne, fatte per essere amate, non c'è il rispetto nelle nostre mire, non vogliamo essere espulse dalla società per essere apparse virili".

Mary riteneva che la moralità avesse un unico ed eterno standard e che pertanto ci dovesse essere una regola valida per tutti. Essendo la libertà la madre della virtù, per quale ragione, per quale folle ragione le donne dovevano essere considerate schiave "per principio", mentre invece potevano respirare l'eccitante aria della libertà? Una donna libera, scriveva, è una donna più saggia e più virtuosa. Certo, gli uomini sono fisicamente più forti, ma i due sessi sono alla pari per quanto riguarda virtù e conoscenza e per questo le donne dovrebbero avere le stesse opportunità di acquisirle entrambe.

Il momento storico in cui Mary sapeva di vivere era quello giusto per sfidare i "divini diritti dei mariti", così come americani e francesi sfidavano i divini diritti dei re. Mary lamentava il fatto che alle fanciulle venisse insegnato fin dai primi anni di vita che la bellezza era il loro scettro e che la loro mente sarebbe stata formata dal loro corpo in modo da vagare dentro a una gabbia dorata, per fare più bella la loro prigione. Era dunque necessaria una vera rivoluzione per ripristinare la perduta dignità femminile: riformando se stesse le donne avrebbero potuto riformare il mondo, dovevano solo inchinarsi all'autorità della ragione. Ma solo la libertà, concludeva Mary, avrebbe consentito al genere femminile saggezza e virtù, qualità che erano certamente nella sua natura e che nelle condizioni di schiavitù in cui era costretto non potevano manifestarsi.

Per Mary era evidentemente molto importante descrivere in dettaglio le molte cause che avevano determinato la degradazione delle donne. Scriveva anzitutto che il suo sesso non era stato creato per consolare gli uomini, né tantomeno per essere messo al loro servizio, cosa che era ormai divenuta una prassi, tranne i rari casi nei quali erano state le donne a gestire un ruolo dispotico: ma entrambe le condizioni, quella di schiava e quella di padrona, rappresentavano un ostacolo al progresso della ragione. La conclusione era che gli uomini che rendevano omaggio alle donne esaltandone l'inferiorità non

facevano che tiranneggiare la debolezza alla quale plaudivano. Del resto, le attenzioni che le donne ricevevano in virtù del loro sesso non facevano che degradarle: sollecitare le passioni, e solo le passioni, ignorare il giudizio e la ragione poteva essere solo motivo di stupidità e di follia. Rousseau, nell'*Emile*, aveva scritto che le donne, educate come uomini, come veri uomini si comportavano, senza però mai uguagliarne il potere; ma la Wollstonecraft non auspicava affatto che le donne potessero aver potere sugli uomini, si limitava a pretendere che potessero padroneggiare se stesse. In realtà, era preoccupata dalla fugacità del potere della bellezza, destinato a durare solo pochi anni, e riteneva che l'educazione impartita alle donne, per il suo carattere prevalentemente romantico, fosse vana e priva di senso. Educate in modo più razionale le donne sarebbero certamente diventate più virtuose e maggiormente degne di rispetto.

Il libro si sofferma poi a descrivere i vari modi usati dagli scrittori che avevano pubblicato saggi su questo tema, scritti che in prevalenza avevano reso le donne meritevoli di compassione e di pietà. Critica anzitutto Rousseau, accusato di aver scelto per Sophia un modello educativo che l'aveva resa debole e passiva e per aver indicato, come uno degli scopi della sua esistenza, quello di diventare "gradevole al suo maestro". Critica il fatto che, sempre a causa dell'educazione ricevuta, la maggior parte delle giovani donne si concentri su cose futili e superficiali come la moda e l'eleganza nel porgere. Afferma che solo una educazione razionale potrebbe convincere le donne della opportunità di lasciar raffreddare la passione, dopo il matrimonio, trasformandola in affetto e amicizia, sentimenti incapaci di turbare l'adempimento dei sobri e concreti doveri della vita. Invita le donne a essere modeste – cioè a non pensare troppo bene di se stesse – e a saper distinguere questo positivo sentimento dall'umiltà, cioè da una percezione umiliante della propria persona. Chiede alle donne di fare esperienza del vero amore e di capire quanto è importante avere una mente saggia, una cosa che può essere acquisita solo con l'esercizio del dovere e con la ricerca costante della conoscenza. Affronta, in termini molto piani, il problema della morale e sottolinea quanto spesso le accada di conoscere donne che tengono molto più al proprio buon nome che alla propria castità, e di incontrare coppie che tendono a corrompersi

reciprocamente. E, sempre a proposito di morale, scrive di ritenere impossibile un suo miglioramento a meno che la società non riesca nell'intento di stabilire una condizione di uguaglianza tra i sessi: non è in effetti possibile che le donne possano aumentare la propria virtù almeno fino al giorno nel quale sarà loro possibile rendersi indipendenti dagli uomini, e ciò perché le donne, prive di questa indipendenza, sono portate a diventare sempre più egoiste, grette e astute. Gli uomini, gratificati dalle servili manifestazioni di affetto delle loro schiave, slanci molto simili a quelli che sono abituati a ricevere dai loro cani, si comportano con scarsa delicatezza, perché l'amore non può essere in alcun modo acquistato.

Lo Stato, continua il libro, è costruito in modo da dividere il mondo in voluttuosi tiranni e invidiosi dipendenti e le classi dirimenti disprezzano molto più le donne degli uomini, immaginando che questi ultimi possano almeno essere utilizzati come soldati. La condizione femminile più comune è invece quella di una schiava che usa la sua capacità di dare piacere e per sedurre l'uomo o della creatura astuta che cerca di manipolare i suoi tiranni impiegando trucchi indecorosi. In realtà la donna dovrebbe rendersi indipendente dal marito, così da potergli generosamente offrire l'aiuto che da schiava è costretta a dargli: educare i suoi figli, occuparsi della famiglia, assisterlo in tutti i problemi della vita.

Mary era convinta che le donne fossero in grado di operare come medici, oltre che come infermiere, di occuparsi di politica, di entrare nel mondo degli affari: tutto dipendeva solo dalla possibilità di ricevere una educazione appropriata. Trovare lavori adatti alle donne, aprire loro le professioni riservate agli uomini, avrebbe potuto salvare molte ragazze dalla prostituzione e avrebbe consentito a molte di loro di rifiutare un matrimonio sbagliato. Eppure, una donna che si guadagnava il pane era molto più degna di rispetto di una che contava solo sulla propria bellezza. Ma i tempi non sembravano maturi per questo: i lavori che venivano offerti alle donne erano quasi tutti di poco conto e il trattamento di uomini e donne impegnati nello stesso lavoro era sempre diverso, sia per il salario che i due sessi ricevevano, sia per il rispetto che ricavano dalla loro fatica. Mary si rivolgeva agli uomini e chiedeva loro di adoperarsi per emancipare le proprie compagne, donne alle quali non

era consentito di autogovernarsi non avrebbero mai avuto il buon senso necessario per diventare buone educatrici dei loro figli, e di questo gli uomini avrebbero dovuto preoccuparsi. E qui Mary scrive più volte qualcosa che evidentemente considera il vero fulcro del suo discorso: è immorale separare i diritti dai doveri e non vi è speranza di moralità se la ragione non diventa la fondazione del dovere.

Passando a criticare l'organizzazione delle scuole pubbliche e private, Mary Wollstonecraft sollecitava l'apertura di nuove classi nelle quali ragazze e ragazzi potessero essere educati insieme e una successiva divisione tra i meno dotati, ai quali la scuola avrebbe dovuto insegnare un mestiere, e quelli di maggiori meriti, che avrebbero avuto occasione di studiare lingue, scienze, storia, lettere e politica. Immaginava una scuola alla quale potevano avere accesso tutti i bambini fino all'età di nove anni. Dava anche consigli pieni di buon senso su come queste scuole dovevano essere organizzate e condotte: niente punizioni "esemplari", i ragazzi che commettevano errori o infrangevano la disciplina dovevano essere giudicati dai loro pari, per apprendere gli elementi fondamentali della giustizia. Insisteva sulla necessità di liberare le donne dai molti lacci che le avvincevano, per poter consentire loro di correggere i propri vizi e le proprie follie: «le donne che avessero potuto condividere gli stessi diritti degli uomini e ricevere la loro stessa istruzione avrebbero certamente diviso con loro anche le virtù e sarebbero cresciute in modo più vicino alla perfezione».

Credo che una lettura attenta delle sue pagine migliori dovrebbe essere consigliata a tutte le giovani donne e che la storia della sua vita dovrebbe essere considerata un messaggio, non un romanzo. Come reazione esemplare a un incontro casuale con questa scrittrice, cito un intervento che ho trovato su Internet (*Classical Literature and poetry. Biography. Mary Wollstonecraft*): «Mary W., 1759-1797, una sporca radicale rivoluzionaria, atea, una minaccia di castrazione per l'autorità maschile. Dio, come amo questa donna!».

14. John Stuart Mill

Credo che non sia necessario spendere molte parole su John Stuart Mill (1806-1873), il grande filosofo inglese liberale e utilitarista, au-

tore del celebre *Saggio sulla libertà*, considerato uno dei capisaldi della cultura filosofica dell'età moderna. Nel 1851 Mill sposò Harriett Hardy Taylor, una donna con la quale aveva avuto una relazione durata vent'anni e che aveva avuto due figli da un precedente matrimonio. Questa donna, destinata a morire di tubercolosi polmonare in Francia, nel 1858, ebbe una grande influenza su Mill almeno per quanto riguarda le sue opere sul problema femminile, tanto che fu la principale ispiratrice – se non qualcosa di più – del suo primo importante saggio sulla materia, *The Enfranchisement of Women*, che Mill pubblicò sulla rivista *The Westminster Review* nel 1851, lo stesso anno del suo matrimonio. Il saggio annunciava ai lettori inglesi che negli Stati Uniti, “nelle aree più civilizzate e illuminate” era nato un movimento che si proponeva di affrontare l'antico e irrisolto problema della emancipazione femminile. La cosa più straordinaria, continuava Mill, era che questo movimento non era patrocinato da pensatori e politici di sesso maschile che ne avrebbero potuto trarre qualche beneficio, quale che fosse il loro reale interesse nei riguardi di questo problema: si trattava invece di un movimento di donne – e non di un movimento in favore delle donne – un movimento politico che le vedeva finalmente protagoniste. Queste donne rivendicavano i loro diritti di uguaglianza per quanto riguardava l'accesso all'istruzione, l'ingresso nelle libere professioni, la possibilità di intraprendere attività commerciali ed economiche, lasciando eventualmente la cura della casa e dei figli a personale femminile stipendiato.

Dopo la morte di Harriet, Helen, sua figlia di primo letto, iniziò una lunga collaborazione con Mill che portò alla stesura e alla pubblicazione del suo secondo importante libro sulla condizione femminile *The Subjection of Women*. È opportuno che io riporti qui quello che Mill ebbe a scrivere nella sua autobiografia: «Chiunque, ora o in futuro, voglia ragionare su di me e sul mio lavoro, non dovrà mai dimenticare che esso è prodotto non da un solo intelletto e da una sola coscienza, ma da tre, e che il meno originale di questi intelletti appartiene a colui che ha firmato l'opera».

The Subjection of Women è destinato ad avere un grande successo: appena un anno dopo la sua pubblicazione in Inghilterra viene tradotto e pubblicato in Italia, a Milano (*L'asservimento delle donne*, traduzione di Anna Maria Mozzoni) e a Napoli (*La soggezione delle*

donne, traduzione di Giustiniano Novelli). Quante altre edizioni ne siano apparse in Italia tra queste e quella curata dalla redazione del *Giornale delle donne* di Torino che è del 1882, non sono riuscito a scoprirlo, ma immagino che ce ne siano più di una. È anche bene aggiungere che i critici e gli estimatori di Mill concordano nel ritenere che il testo sia interamente opera del filosofo e che il credito che egli ha voluto concedere alla moglie e alla figliastra è, nella fattispecie, immeritato.

Chiunque sia l'autore del saggio e comunque ne vadano ripartiti i meriti, *The Subjection of Women* fu, quando apparve nel 1869, un pugno nell'occhio della società europea. Vale la pena riportare le parti salienti del saggio, una delle opere più importanti che siano state scritte sul tema dell'emancipazione femminile.

Anche in questo libro le convinzioni di Mill relative alla natura dell'uomo emergono con molta chiarezza. Egli riteneva che il progresso morale e intellettuale dell'umanità fosse indispensabile per dare una maggiore felicità ad ogni singolo cittadino e che i piaceri intellettuali potessero aumentare quella felicità molto di più dei piaceri dei sensi. Considerava poi l'essere umano capace – sia moralmente che intellettualmente – di ricevere una educazione e di farne uso positivo e per “essere umano” intendeva, considerandoli alla stessa stregua, uomini e donne. Tra l'altro, come membro del Parlamento inglese, aveva più volte chiesto che fosse concesso il voto alle donne, argomento che a quei tempi era particolarmente controverso.

L'idea che la società nella quale Mill viveva e operava aveva della donna è nota: madre, moglie, casalinga, niente di più. Le donne erano vittime predestinate di ogni possibile capriccio del marito e del padre e la società era convinta che ciò fosse giustificato dal fatto che le donne erano fisicamente e mentalmente inferiori agli uomini e che era per loro indispensabile affidarsi a qualcuno che potesse prendersi cura di loro. Le teorie sulle quali si basavano queste convinzioni sono anch'esse ben note: la sopravvivenza del più forte, il determinismo biologico, basato su una peculiare interpretazione della teoria della evoluzione, una forte influenza della religione che sosteneva la necessità di un rapporto gerarchico tra i due sessi all'interno della famiglia.

Mill riteneva che tutti avessero il diritto di votare per difendere i propri privilegi e per poter vivere da cittadini liberi, moralmente e intellettualmente liberi da vincoli. Riteneva anche che la condizione di succubanza delle donne fosse una reliquia del passato che non aveva diritto di esistere nel mondo moderno, ma sapeva anche che la sua personale posizione trovava una forte ostilità nella morale comune dei tempi e che la sua battaglia in favore delle donne sarebbe stata difficile e lunga. Scriveva: «L'adozione del regime di disegualianza tra i sessi non fu mai il risultato di un voto né delle conclusioni alle quali poteva giungere il libero pensiero o l'applicazione di una teoria sociale, né di una conoscenza qualunque di mezzi idonei ad assicurare il benessere dell'umanità provvedendo al buon ordine sociale. Questo regime sorgeva unicamente dal fatto che fin dai primordi della società umana ogni donna – per la considerazione in cui era tenuta e per la sua minor forza muscolare – si trovò sottomessa all'uomo. E poiché le leggi e i sistemi sociali cominciano sempre col riconoscere i rapporti esistenti tra le persone, ciò che all'inizio era stato un semplice fatto brutale divenne un diritto legale che la società sanzionò».

La stessa cosa, ci ricorda ancora Mill, è accaduta a molti uomini che dopo essere stati costretti all'ubbidienza con la forza vi furono poi obbligati dalla legge, il che fece trasformare la schiavitù da una elementare questione di rapporti di forza tra padrone e schiavo in una istituzione legale: «Nei primi tempi gran parte del sesso “forte” si trovava in condizione di schiavitù insieme a tutto il sesso debole: ci sono voluti secoli... prima che qualche pensatore sorgesse per impugnare la legittimità di queste schiavitù. E fu col progresso generale della società che la schiavitù del sesso maschile venne abolita in quasi tutte le nazioni cristiane d'Europa e quella delle donne si venne gradatamente mutando in una più mite dipendenza».

Ma questa dipendenza, continua Mill, non è il prodotto di considerazioni fatte a proposito della giustizia e della utilità sociale, ma è la stessa condizione di schiavitù dei tempi antichi, migliorata e modificata esattamente come sono stati migliorati e modificati i costumi e le abitudini, la macchia della sua brutale origine non è stata affatto cancellata. L'unica cosa che si può dunque dire dell'inegualianza tra uomini e donne è che essa rispetta la legge del più for-

te, una legge che le nazioni civili dovrebbero avere completamente abolito. E Mill si dilunga sul mostruoso esempio della schiavitù che esisteva in quella che lui chiama «l'America anglosassone» e dei motivi che hanno reso tanto difficile combatterlo.

Mill passa poi in rassegna le molte ragioni, sociali e naturali, che rendono così difficile (in effetti lui scrive “quasi impossibile”) una generale ribellione delle donne contro gli uomini. E così continua:

«Le donne versano in una condizione assai diversa da quelle di ogni altra specie di servi perché i loro mariti pretendono, più che la servitù e l'ubbidienza, il dominio dei loro sentimenti. Tutti gli uomini, eccetto i più brutali, desiderano vedere nella donna che è loro più strettamente unita, non tanto una schiava, quanto una favorita e niente è da essi negletto per soggiogarne lo spirito... Alle donne si insegna fin dall'infanzia che l'ideale è del tutto contrario a quello dell'uomo, per modo che si domanda loro non volontà propria, non governo indipendente di se medesime, ma sottomissione e pieghevolezza alle volontà e al potere altrui. E secondo ogni morale... è dovere delle donne ed esigenza della loro natura vivere per gli altri per completa abnegazione di se stesse e non aver vita che negli affetti che è loro concesso di avere: l'affetto per gli uomini ai quali sono unite e quello per i figli... Una vita da schiava, anzi, una vita peggiore di quella di una schiava». Perché, scrive Mill: «Una schiava gode di un diritto riconosciuto nei Paesi cristiani, anzi si ritiene moralmente obbligata a ricusare gli ultimi favori al suo padrone, chiunque sia l'essere brutale e tirannico al quale si è sventuratamente legata, per quanto sappia di essere odiata da lui e torturata in tutti i modi, non possa non sentire per lui una avversione profonda, pure può essere da questo brutale uomo obbligata a sottomettersi alla più ignobile degradazione divenendo suo malgrado lo strumento di una funzione animale». Il che significa – conclude Mill – sottomettersi alla peggiore delle schiavitù.

Mill contesta gli argomenti secondo i quali le donne sono naturalmente peggiori degli uomini quando affrontano e cercano di risolvere un certo numero di problemi e che perciò dovrebbero essere dissuase dall'intraprendere certe specifiche azioni. A dire il vero, scrive, non abbiamo la benché minima idea circa la loro capacità di affrontare quegli specifici problemi perché non glielo

abbiamo mai lasciato fare e non ci si può avventurare in dichiarazioni tanto perentorie senza un minimo straccio di prova. In altre parole, non possiamo ordinare alle donne di stare alla larga da certe imprese perché *«potrebbero non essere in grado di affrontarle: l'ansia dell'umanità di intervenire in nome della natura... è impresa del tutto priva di utilità: quello che le donne non possono fare per loro natura è inutile proibirglielo»*. È ben chiaro, continua Mill, che gli uomini contraddicono se stessi affermando che le donne sono incapaci di fare certe cose e poi proibendo loro di farle. Così facendo ammettono che quelle cose le donne le saprebbero fare ma che loro, gli uomini, non vogliono che le facciano. Questa accusa di incapacità *«serve solo per mantenerle nel loro stato di subordinazione nel grembo della famiglia, perché la maggior parte degli uomini non può sopportare l'idea di vivere con un uguale. Che se ciò non fosse io penso che ognuno...riconoscerebbe essere cosa ingiusta escludere la metà della razza umana dal maggior numero di occupazioni lucrose e da quasi tutte le funzioni alto elevate, dichiarando, o che le donne fin dalla nascita non sono né possono divenir capaci di compiere quegli uffici pei quali ogni adito è aperto ai membri più stupidi ed abietti dell'altro sesso, o che malgrado la loro attitudine tali impieghi debbano esclusivamente serbarsi agli individui maschi»*.

In realtà, cosa realmente sappiamo fare le donne non lo sappiamo e quale sia la loro vera natura non ci è dato saperlo perché l'abbiamo tutta avviluppata nell'educazione che abbiamo deciso di impartire loro e che accuratamente ce la cela: *«Nego che qualcuno possa affermare di conoscere la natura dei due sessi considerato il fatto che essi sono stati visti soltanto nella loro attuale posizione reciproca. Fino a che non esisterà una condizione di vera uguaglianza nessuno sarà in grado di stabilire quali siano le vere differenze naturali tra uomini e donne visto come sono state falsate fino ad oggi. Cosa sia naturale per l'uno e per l'altro deve essere compreso solo consentendo a entrambi di sviluppare le proprie capacità»*.

Se la società vuole realmente scoprire cosa ci sia di naturale nella relazione tra i due sessi, scrive Mill, deve stabilire un libero mercato per tutti i servizi che vengono affidati alle donne, consentendo un adeguato ritorno economico per ripagarle del contributo che danno al benessere generale. E quanto alle molte preclusioni che vengo-

no poste a causa di una loro “presunta incapacità” scrive: «Quanto all’attitudine delle donne nel partecipare alle elezioni e nell’esercitare pubblici uffici e professioni che comportino una pubblica responsabilità, credo di aver già notato come queste considerazioni non riguardino la questione pratica della quale discutiamo: perché ogni donna che riesce nella professione nella quale le è concesso impegnarsi prova di fatto di esserne capace. E trattandosi di cariche pubbliche, se il regime politico del Paese è tale da escludere un uomo incapace, escluderà del pari una donna della stessa fatta. Mentre se la cosa procedesse altrimenti il male non diventerebbe certo maggiore dell’essere la persona incapace assunta in ufficio una donna piuttosto che un uomo».

Le donne, prosegue Mill, vengono educate basandosi su una interpretazione della loro natura che ce le mostra deboli, docili, incapaci e che è solamente un pregiudizio. Ammettendo la loro uguaglianza con l’uomo, molte di loro ne trarrebbero un immediato beneficio, se non altro per il fatto di sentirsi libere dall’infelicità della schiavitù. Ma ci accorgeremmo ben presto di aver reso un grande favore all’umanità raddoppiando le energie e le facoltà mentali disponibili al suo servizio, con un enorme effetto sulla sua possibilità di progredire.

Mill apre poi un tema che evidentemente gli sembra molto importante per poter negare l’inferiorità intellettuale delle donne. Se si considerano, scrive, le opere intellettuali delle donne moderne e le si mettono a confronto con quelle degli uomini, sia nella letteratura che nell’arte, l’inferiorità che vi si può scorgere è tutta essenzialmente in una sola cosa: nel difetto di originalità. Anzitutto, non si tratta di un difetto assoluto, perché ogni produzione che possieda qualche valore ha anche una sua originalità, essendo una concezione della stessa mente e non una copia di una qualsiasi altra cosa (e idee originali certo non mancano negli scritti delle donne). Ma è pur vero che le donne «non ci hanno ancora dato quelle grandi e luminose idee che segnano una nuova era nella storia del pensiero né hanno elaborato quei concetti assolutamente nuovi che aprono una prospettiva di effetti possibili non ancora immaginati e che stanno a fondamento di una nuova scuola». Dunque, in questo solo sta la loro inferiorità, perché certamente non sono inferiori agli uomini

per la perfezione dello stile o per l'applicazione dettagliata dell'idea. E cita, come esempio di perfezione in questo campo, i romanzi di madame de Staël e di George Sand. Non vi è però dubbio che alle donne manca una grande originalità di concetti, ed è l'interpretazione di questo apparente difetto che Mill vuole contestare: «Circa l'originalità del pensiero, ci sia permesso ricordare che durante tutto il periodo della storia e della civilizzazione quando, senza precedenti e profondi studi, ma per sola forza del genio era dato arrivare alla scoperta di grandi e utili verità, le donne non si occupavano mai di speculazione. Da Hypatia fino alla riforma solo Eloisa è donna idonea a tanta impresa e non sappiamo quale e quanta capacità speculativa sia andata perduta dal genere umano per gli infortuni della vita di costei. Ma dopo che è stato possibile a un notevole numero di donne applicarsi alla filosofia, l'originalità è diventata cosa assai difficile da raggiungere: quasi tutte le idee che potevano cogliersi per mera forza delle facoltà intuitive sono state da molto tempo conquistate e l'originalità... può essere appena raggiunta da quelle intelligenze che abbiano profondamente studiato i risultati raggiunti dai nostri predecessori mediante una laboriosa disciplina. Sono già tante le pietre allocate sull'edificio scientifico che chi voglia porne una al di sopra delle altre deve a gran fatica innalzare i suoi materiali all'altezza in cui l'opera comune pervenuta. Ora, quante mai sono le donne che hanno compiuto un siffatto lavoro?». E cita tra queste pochissime donne solo madame Somerville, aggiungendo che non può essere un segno dell'inferiorità femminile il fatto che costei non sia riuscita a far parte del minuscolo gruppo di persone che lavorando per tutta la vita hanno potuto dare il loro nome a qualche notevole progresso nella sua stessa disciplina, la matematica. E fa esempi analoghi per l'economia politica, per la storia e per la filosofia. Poi prosegue: «Se dalla sperimentazione pura passiamo alla letteratura e alle belle arti, vi è una ovvia ragione a persuaderci del come la letteratura delle donne debba nel concetto generale e nei suoi tratti principali riuscire come una imitazione di quella degli uomini. Perché mai la letteratura romana non è originale ma è una imitazione di quella greca? La ragione è tutta nell'essere i greci venuti prima dei romani. Se le donne fossero vissute in paesi diversi da quelli degli uomini e non avessero mai letto un libro di costoro

avrebbero senza fallo avuto una letteratura loro propria; e se non l'hanno creata ciò è dipeso dall'averne trovata già una e anche molto progredita».

Quanto alle belle arti, continua Mill, quasi tutte le donne delle classi elevate vi si applicano, non per farne una professione e guadagnarci da vivere o per diventare famose, ma per diletto. Ad esempio, le donne studiano la musica per eseguirla, non per comporla ed è nella composizione che gli uomini acquistano la loro fama maggiore e sembrano trionfare sulle donne. Ma se guardate al teatro, l'unica delle belle arti alla quale le donne si rivolgono per farne una professione, ebbene non v'è dubbio che nella recitazione sono pari se non superiori agli uomini.

Nell'ultima parte del suo libro Mill affronta il problema del matrimonio del quale critica aspramente le norme, che assimila a quelle che regolano il rapporto con gli schiavi. L'emancipazione delle donne, scrive, avrebbe un effetto positivo sugli uomini, il solo fatto di trovarsi a competere con una compagna ugualmente educata ne stimolerebbe in modo significativo lo sviluppo intellettuale e, costringendoli a confrontarsi al loro stesso livello, migliorerebbe la relazione di coppia. Per eliminare quest'ultima forma di schiavitù, Mill propone di modificare le leggi che regolano il matrimonio rendendole ugualmente liberali per entrambi i coniugi modificando le norme relative alle eredità e consentendo alle donne di lavorare al di fuori delle mura domestiche per poter essere economicamente indipendenti.

Come sempre uno dei punti sui quali il filosofo insiste maggiormente riguarda il diritto delle donne al voto: le donne rappresentano la metà della popolazione ed è assurdo che non si consenta loro di votare, considerando il fatto che il voto è un gesto essenziale per proteggere i propri interessi. E il libro si conclude con queste parole: «Quando prendiamo in esame il danno che viene arrecato alla famiglia umana a causa delle incapacità che la colpiscono sia per la perdita di ciò che vi è di più nobile e soddisfacente nelle felicità personali sia per il disgusto, il disinganno e il disprezzo per la vita che il più delle volte a questa sottentra, noi sentiamo che non c'è niente di più urgente tra tutto ciò di cui gli uomini hanno bisogno per combattere le miserie inevitabili della loro sorte sulla terra quanto

l'apprendere a non aggiungere altri mali a quelli che la natura loro impone per soddisfare sentimenti di gelosia e pregiudizi, restringendo reciprocamente le loro libertà. Questi vani timori non fanno che sostituire ai mali che paventiamo senza ragione altri mali e peggiori. Stante che, il restringere la libertà di uno dei nostri simili per ben altri motivi che punirlo dei mali reali da lui causati con l'uso della suddetta libertà si inaridisce la sorgente principale della felicità e si rende povero il genere umano togliendogli il più inestimabile bene, che rende preziosa la vita a ciascuno dei suoi membri».

3. LA SPAGNA

1. Un Paese intimorito

In Spagna, un Paese molto influenzato dalla religione cattolica, ancora spaventato per aver corso il rischio di cadere sotto il dominio musulmano, intimorito dalla pressione costante dei tribunali dell'Inquisizione, la *Querelle de las mujeres* (in Catalogna, la *Querelle de las dones*) stentò più che negli altri Paesi europei a svilupparsi e, se e quando lo fece, fu soprattutto per gli interventi della scienza, molto di meno per quelli della filosofia. Certamente quello che i medici scrivevano ebbe un notevole effetto sul pensiero europeo e contribuì a modificare le teorie sulle diverse funzioni, sulla differente autorità e sul ruolo che i due sessi dovevano avere nella società, ma questa influenza fu minima in Italia e massima in Spagna, il che fa pensare che la pressione della chiesa cattolica romana, particolarmente alta in entrambi i Paesi, fosse qualitativamente diversa.

Anche in Spagna, come nel resto d'Europa, le teorie sulla diversità tra i due sessi che erano state formulate dai filosofi greci sopravvissero per molti secoli, tanto che godevano di un certo prestigio persino nella prima fase dell'era moderna, soprattutto come risultato della persistente influenza di Galeno e di Ippocrate. Secondo queste ipotesi, gli uomini e le donne possedevano differenti quantità delle qualità basilari (freddo, caldo, umido, secco): gli uomini si distinguevano per essere più caldi e più secchi, le donne perché più fredde e più umide. Queste diversità nei caratteri avevano precise conseguenze: per come erano fatti gli uomini, erano più adatti alla conoscenza, con organi sessuali collocati all'esterno del corpo in virtù del loro maggior calore (alle donne era invece mancato il calore necessario per questa operazione e gli organi sessuali erano rimasti all'interno del corpo). È poi quello che scriveva Juan Huarte de San Juan nel 1575: «L'uomo è diverso dalla donna solo perché ha i genitali all'esterno del corpo...», aggiungendo poi «Segun dice Galeno...», secondo quanto dice Galeno.

I medici, tenendo conto di queste teorie, credevano nella possibilità che una persona potesse cambiare sesso, anche se in un solo senso, dal sesso femminile a quello maschile, per esempio a seguito di uno sforzo fisico eccezionale capace di costringere i genitali a uscire dal corpo, per lo stesso meccanismo che produce l'ernia. La stessa Inquisizione considerava possibile questo evento ed esistono gli atti di un procedimento inquisitorio contro una certa Elena (o Eleno) de Céspedes nel quale i medici erano stati chiamati a testimoniare. Del resto, se era vero quello che diceva Aristotele (e Tommaso, e Alberto Magno, e tanti altri) che la donna era *homo occasionatus*, uomo imperfetto o incompleto, la differenza tra i sessi doveva essere considerata una “diversità di grado”, cosa del resto che si poteva anche percepire empiricamente osservando la serie di gradi intermedi proposti dalla natura (ermafroditi, uomini effeminati, donne virilizzate). La conclusione era che l'attribuzione di una identità di genere – e delle conseguenti diseguaglianze di ogni tipo – non era legata a un dualismo biologico assoluto, cosa che non poteva peraltro influenzare né la struttura gerarchica della società né il senso di identità personale che l'esistenza di due diversi sessi inducevano concretamente.

2. Teresa da Cartagena

Vale la pena, a questo punto, raccontare l'esperienza di vita di Teresa da Cartagena (1425-?), nata a Burgos da una agiata famiglia di ebrei convertiti, educata dai francescani tra Salamanca e Burgos. Sappiamo che era figlia di Pedro di Cartagena e di Maria di Saravia, che morirono quando era ancora bambina; sappiamo anche che entrò in un convento di suore francescane poco dopo essere rimasta orfana. Ma le notizie sulla sua vita sono in pratica solo quelle delle quali Teresa ci informa nelle sue opere.

La grandezza di Teresa sta nei due trattati scritti dopo il 1450 in volgare castigliano, la *Arboleda de los Enfermos* e l'*Admiración Operum Dey*, centrati entrambi sull'obbligo al silenzio al quale è condannata dalla sua sordità e dalla sua condizione di donna, un silenzio al quale Teresa riesce a sottrarsi grazie all'aiuto del divino e della scrittura.

Teresa era diventata sorda in gioventù in seguito a una malattia, cosa che l'aveva condotta a un lento isolamento dagli uomini; poi si era destato in lei l'orecchio dell'intelligenza che le aveva consentito di ascoltare la voce dell'interiorità e della trascendenza. La sua seconda opera, poi, è un vero e proprio trattato in difesa delle donne e della loro naturale attitudine alla scrittura e allo studio delle scienze, che non è diversa da quella maschile. Questa difesa è inizialmente una reazione personale alle accuse di plagio che le sono state mosse dopo l'uscita del primo libro, che secondo i buoni cittadini di Castiglia "non poteva essere stato scritto da un debole intelletto femminile"; Teresa, sul filo di una sottile argomentazione dialettica che non perde di vista l'orizzonte dell'autorità divina, abbandona il suo caso particolare per passare a una difesa universale del sesso femminile. Scrive: «è chiaro che per una femmina è più semplice essere eloquente che forte, più onesto essere dotta che audace, più lieve usare la penna piuttosto della spada. Debbono allora ricordare i maschi prudenti che il Dio che concesse a Giuditta la forza e l'intelligenza necessarie per compiere un atto tanto famoso, può farlo per qualche altra femmina per consentirle di fare ciò che altre donne – e magari qualche uomo – non potrebbero fare». Questo forte intervento in favore delle donne che Teresa fece con molto coraggio nella Castiglia cattolica e tradizionalista di quel tempo ha convinto i critici a inserirla nel contesto della *Querelle des femmes*, in linea di continuità con l'opera di Christine de Pizan.

3. Juan Huarte de San Juan

In Spagna, un grande contributo alla comprensione della vera natura dei due sessi si deve al già citato Juan Huarte de San Juan (1529-1588), un medico che visse e lavorò in varie città spagnole. La sua opera principale è un libro intitolato *Examen de ingenio para las ciencias* (1575) che ebbe numerose edizioni e fu tradotto in molte lingue, compreso il latino, l'italiano, il francese, l'inglese e il tedesco e che fu considerato un testo precursore dell'insegnamento di numerose discipline, come la psicologia, l'orientamento professionale e l'eugenetica.

Alla fine del XVI secolo la conoscenza del corpo e dei suoi problemi non era affidata solo ai medici ma contava anche sul lavoro delle ostetriche e di molti “curatori empirici” che usavano un po’ di tutto, dalle erbe alla magia. Diventavano però sempre più frequenti le pubblicazioni che erano state curate da medici o da medici filosofi, come il *Libre de les dones*, scritto da un catalano, Francesc Eiximenis nel 1388, *Lo Somni* di Bernat Medge, pubblicato nel 1399, *Coplas de Maldecir de Mujeres* (1458) Pere Torroella (seguito da un *Razonamento en defension de las donas* in cui si scusa per aver scritto il libro precedente), *Repetition de amores*, del 1497, di Luis de Lucena, e un notevole numero di testi non firmati, prevalentemente misogini. In questi libri i principi aristotelici dell’*homo occasionatus* erano citati spesso come verità di vangelo. In *Espill (Lo specchio*, 1460) scritto da Jaume Roig, medico personale della regina Maria, moglie di Alfonso il Magnanimo, si trovano riferimenti satirici agli effetti perniciosi del sangue mestruale e sulla teoria galenica del doppio seme. Ne *La Perfecta Casada*, di Luis de Leon (1583) si ripropone la teoria aristotelica della materia (la donna) secondo la quale la forma viene impressa dal seme maschile. Nel *Diálogo de las Mujeres* (1544) di Cristòbal de Castillejo, si conferma la debolezza morale tradizionalmente attribuita alle donne che si struggono per il lusso, i gioielli, l’abbigliamento elegante e sontuoso con tale passione che un desiderio insoddisfatto può trasformarsi in malattia.

Juan Huarte si colloca nel crocevia dove si incontrano tradizione e modernità, caratteristico del Rinascimento. Huarte aveva abbracciato la teoria degli umori, ma la interpretava in un modo affatto personale, che teneva conto della grande diversità che esiste tra gli esseri umani, ipotizzando che la combinazione dei differenti umori producesse temperamenti molto diversi tra loro, per intelligenza (derivata dall’elemento secchezza), immaginazione (dall’umidità) e memoria (dal calore). Huarte fece solo una breve considerazione sull’inferiorità femminile, una cosa che sia lui che i suoi allievi consideravano dimostrata con certezza. Senza sentirsi obbligato a produrre prove, scrisse che la donna era inadatta a ogni giudizio che richiedesse profondità di ragionamento. In realtà Huarte era un misogino moderato, lo stesso tipo di misoginia di cui si manifestavano assertori Luis de Leon e Juan Luis Vives, che attenuava il linguaggio

clericale che associava la femmina al demonio e la descriveva in termini più gentili, sottolineando la sua funzione, debole, ma indispensabile, nella famiglia e il suo ruolo di compagna affettuosa dell'uomo. Huarte si preoccupava anche di rimarcare il fatto che le donne non potevano comunque essere rimproverate per la loro limitatezza: si trattava di un fatto naturale, era così che il buon Dio aveva voluto. E poi i difetti naturali che tutti volevano rimproverare loro – l'umidità, la bassa temperatura – erano indispensabili per gli scopi per i quali era stata creata, quelli della riproduzione, se fosse stata più saggia sarebbe stata più inadatta a fare figli. È un ragionamento che sarà ripetuto dopo più di trecento anni da uno scienziato tedesco, P.J. Moebius (con qualche variante minore) e che di tanto in tanto si ritrova nella letteratura.

Huarte sapeva che i genitori preferiscono avere figli maschi e riteneva di poter dare qualche consiglio in proposito, cose che riguardavano soprattutto la scelta della moglie e lo stile di vita da privilegiare, particolari posizioni da assumere nei rapporti e attività sessuale concentrata nella settimana che precede la mestruazione. Ma la novità era che Huarte stabiliva l'esistenza di tipologie diverse – morali, fisiche e intellettuali – per gli uomini e per le donne, dipendenti dal grado in cui possedevano le caratteristiche naturali del loro sesso. La perfezione era quella che derivava dal possesso di qualità non estreme, perché non esimeva dalla bellezza fisica, dalla razionalità e dalla fertilità. Huarte prevedeva quattro tipologie per i maschi: l'eccessiva secchezza, ad esempio, che produceva gli uomini magri e bruttini, malfatti, lussuriosi; l'ideale era la secchezza moderata perché si accompagnava a virtù, prudenza, intelligenza, moderazione nelle passioni, bellezza, predisposizione per alti incarichi politici e intellettuali. È meglio non dilungarsi in queste dettagliate e improbabili descrizioni, ma è interessante ricordare che nella seconda metà del secolo scorso, almeno limitatamente alle caratteristiche biologiche, la teoria delle "diatesi" era molto simile a questa. Il trattato di Huarte, che come ho detto divenne noto in tutta Europa ed ebbe un grande successo, ebbe anche noie con l'Inquisizione, che in diverse occasioni ne vietò la vendita e che costrinse l'autore a modificare o eliminare alcune parti. Il libro incontrò anche qualche opposizione e la più forte di tutte fu quella che gli giunse a opera di

una donna, Oliva Sabuco de Nantes Barrera, (1562-?) che pubblicò nel 1587 la *Nueva Filosofia de la Naturaleza del Hombre* un saggio che sosteneva che la scienza si deve basare sull'esperienza e non sull'autorità. In alcune parti del suo libro l'autrice dissentiva in modo molto netto da Huarte: ad esempio considerava ridicolo ritenere che il sesso del feto dipenda dal testicolo dal quale deriva il liquido con il quale è stato concepito, anche se questa è stata una sorta di leggenda metropolitana fino alla fine del Settecento.

4. Blas Álvarez Miraval

La misoginia riusciva a entrare nelle case e nelle librerie della classe più agiata della società spagnola, quella che comunque sapeva leggere, mantenendo continuamente sotto attacco il genere femminile; la maggior parte dei messaggi anti femminili erano contenuti in manuali che si occupavano di problemi di salute e che avevano il beneplacito delle autorità religiose. È il caso del *Libro Intitulado la Conservación de la Salud del Cuerpo Y del Alma, para el Buen regimiento de la Salud y mas larga Vida* (1601) scritto dal medico e teologo Blas Álvarez Miraval, che accusava le donne di rappresentare una tentazione costante e sfortunata per l'uomo e per la sua salute, per l'uso peccaminoso, irregolare e insalubre della vita sessuale e per le conseguenze devastanti degli smodati appetiti della carne. Álvarez Miraval si basava non solo sulle sue letture dell'Antico Testamento, ma anche sui testi classici della medicina greca e latina. Il testo trattava per tre interi capitoli dei problemi di salute causati dall'uso dei cosmetici e dei vari ornamenti indossati dalle donne, tutte cose responsabili di malattie e persino di morte. Il testo è ricolmo di fantasie e di credenze popolari, selezionate tra quelle che erano maggiormente diffuse agli inizi del XVII secolo, come ad esempio la leggenda secondo la quale i corpi delle donne annegate – e non quelli degli uomini – galleggiavano a pancia in giù, e ciò in virtù della naturale decenza e ritrosia femminile e a dimostrazione del fatto che la natura aveva costruito diversamente le persone dei due sessi.

5. I testi di medicina popolare

Il saggio di Álvarez Miraval è un esempio dei molti libri che venivano pubblicati in Europa (e particolarmente in Spagna) in quel periodo storico, libri scritti in apparenza per dare consigli sulla salute, ma che contenevano sempre uno o più pistolotti morali che maltrattavano le donne e la vita sessuale. Bisogna dire però che questi testi avevano una circolazione molto limitata e un numero di lettori certamente non equiparabile a quello che ebbero i libri analoghi pubblicati nel Settecento, un secolo in cui la medicina popolare (“Medicina domestica”, “Consigli alle madri”) ebbe una grande diffusione. Nel XVII secolo la maggior parte dei libri di questo genere che furono pubblicati in Spagna erano traduzioni di libri francesi e inglesi. Si trattava di testi molto diversi da quelli del secolo precedente, sia per i temi che trattavano, sia per il modo in cui questi temi venivano trattati. C’era una vera inflazione di libri che riguardavano la maternità, prevalentemente dedicati a un tema fondamentale: era assolutamente necessario che la donna dedicatesse tutta se stessa ai suoi figli, che cioè tutte le sue energie, fisiche e morali, dovessero essere impegnate nella loro custodia e nella loro educazione. Molto spazio veniva poi dedicato ad argomenti fino a quel momento trascurati, come l’allattamento e le prime cure neonatali. Questo particolare problema in realtà era stato trattato anche in passato in libri di interesse educativo e morale, come la *Instrucción de la Mujer Cristiana* (1524) di Juan Luis Vives e *La Perfecta Casada* (1583) di Luis de Leon, ma ora finiva con l’essere oggetto di monografie, nelle quali i problemi della posizione e del ruolo della donna nella società venivano trattati *ad abundantiam*, come nel saggio di Juan Gutiérrez Godoy *Tres Discursos para provar que están obligadas a criar sus hijos a sus pechos todas las madres, quando tienen buena salud, fuerças y buen temperamento, buena leche y suficiente para alimentarlos* (1629), un libro scritto in spagnolo per poter essere letto dalle madri e che è stracolmo di citazioni (Galeno, Aristotele, Aulo Gellio, Favorino, Erasmo e un gran numero di giuristi medievali). È bene sottolineare che la sollecitazione ad allattare i propri figli non aveva niente a che fare con la salute fisica dei bambini, ma aveva lo scopo di dare rilievo all’esclusiva e assoluta responsabilità della donna, espressa nell’atto

simbolico dell'allattamento. Il titolo scelto da Godoy mitiga un po' questo problema perché limita l'appello alle donne sane che producono latte buono, il che non chiude la porta in faccia all'allattamento mercenario. C'erano certamente moralisti che non badavano a queste sottigliezze e per i quali la responsabilità femminile era piena e totale, senza possibilità di eccezioni. Un esempio è quello di Jaime Bonells, catalano, autore di *Perjuicios que acarrearán al género humano y al estado la madres que rehusan criar a sus hijos*. A parte il libro di Godoy, altri testi scelgono un atteggiamento meno radicale e addirittura danno consigli utili per scegliere una "balia umida": il "*Libro del arte de las comares o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños* (1541) di Damiàn Carbòn; il *Libro del regimiento de la salud y de la esterilidad de los hombres y mujeres y de las enfermedades de los niños, y otras cosas utilisimas* (1551), di Luis Lobera de Ávila; *Reglas para escoger amas y leche* (1617) di un non meglio indicato dottor Toquero. Il problema sembra futile, l'argomento è apparentemente banale, ma in realtà è sempre il ruolo della donna che viene messo in discussione, anche se le sembianze femminili sono state camuffate.

È interessante in questo campo l'opera di Juan Luis Vives (1492-1540), filosofo e umanista spagnolo che scrive e pubblica nel 1532 il *De Institutione Foeminae* (o *Instrucción de la mujer cristiana*) probabilmente commissionato da Caterina D'Aragona per istruire sua figlia Maria di Tudor. Il libro ha successo e viene tradotto in molte lingue, generalmente con titoli più aderenti al soggetto: in Inghilterra viene pubblicato nel 1540 con il titolo *Instruction of a Christian Woman*. Vives è un moderato, ma non è certo un femminista: per lui la mente della donna non può stare alla pari con quella dell'uomo e tant'è.

6. Luis de Leon e "La perfecta casada"

Ho trovato invece veramente insopportabile il libro di Luis de Leon (1527-1591) *La Perfecta casada*, un testo di regole che in qualche modo riprende e adatta i proverbi di Salomone, scritto con l'intento di dare alle giovani spose consigli su come comportarsi con il marito e con i figli, dedicato a una giovane nipote dell'autore che si era appena sposata. Peccato, perché l'autore è di per sé piuttosto

simpatico. È di lui che si racconta che dopo essere stato riammesso all'insegnamento (professore a Salamanca, aveva subito una lunga sospensione perché sospettato di eresia) abbia iniziato la nuova lezione dicendo *Dicebamus Externa Die*, "come vi stavo dicendo", una frase che è diventata proverbiale nella cultura europea. Eppure, e malgrado l'opinione di alcuni critici che sostengono di aver trovato nel suo libro segni di un tentativo di difesa rivoluzionaria del ruolo della donna, a me è sembrato di scoprirci solo tracce di un banale (e piuttosto trito) buon senso. Faccio un esempio, che traggo dal quarto capitolo: «Dio, quando decise di accasare l'uomo e di dargli moglie disse facciamogli un aiuto che gli rassomigli (in realtà la Genesi dice: io gli farò un aiuto a lui convenevole). Di qui si può intendere che l'ufficio naturale della donna e il fine per il quale Iddio l'ha creata è quello di essere colei che aiuta il marito, non colei che è fatta per recargli sventura, il compito è di aiutare, non di distruggere. Per alleviare i fastidi che la vita della casa porta con sé, non per aggiungere nuovi carichi. Per dividere con lui i problemi, non per aggiungerne altri al suo fardello e renderlo più pesante e insopportabile. Infine Dio non l'ha creata come uno scoglio nel quale il marito naufragherà e si incaglierà, ma come un porto desiderato e sicuro nel quale possa rifugiarsi per riposarsi e riprendersi dalle molte ambascie che ha incontrato fino a quel momento». Molte parti del libro sono scritte in questo modo e ve le risparmio. Posso invece capire le ragioni per le quali *La Perfecta Casada* divenne il regalo preferito da fare alle giovani donne nel giorno del loro matrimonio.

7. Benito J. Feijòo

Nella *Defensa de las mujeres* (1726) Benito J. Feijòo, inserisce una critica molto moderna dell'uso che viene fatto della scienza per rendere "naturali" le ineguaglianze sociali tra i sessi. Benito mostra di accettare le antiche ipotesi sugli opposti temperamenti (il caldo e il freddo, l'umido e il secco), ma nega che l'eccessiva umidità della natura femminile possa essere responsabile di un qualsiasi tipo di inferiorità mentale, afferma che i principi di Aristotele non provano in alcun modo questa ipotesi, scrive che non è vero che la natura

produca le donne per errore, come animali imperfetti. La differenza tra i sessi, scrive, è solo una cosa relativa ai corpi e in particolare agli apparati riproduttivi: la natura non ha invece fatto differenze per quanto ha a che fare con la capacità razionali. Benito aveva familiarità con i dibattiti relativi alle materie mediche e godeva dell'amicizia di alcuni medici illustri, uno dei quali, Martin Martinez, scrisse un breve testo in appoggio alla *Defensa* quando il dibattito intorno al libro si era fatto più acceso. In questa *Carta defensiva que sobre el premier tomo del Teatro critico universal ... Le scribiò su aficionado amigo* (1726), scrive: «posso dichiarare, come professore di anatomia, che poiché l'organizzazione che rende i due sessi diversi non ha a che fare con l'organizzazione del pensiero al quale uomini e donne giungono nello stesso modo, debbo credere che per quanto riguarda l'attitudine alla scienza le funzioni sono simili visto che gli organi da cui dipendono sono identici». Così Benito, usando prove empiriche e argomenti razionali poté dimostrare che non esistono basi naturali che inducano ad accettare quella famosa inferiorità delle donne pretesa da tante persone. Feijòo concludeva scrivendo che quelle donne che affermano che l'anima non ha un sesso possono continuare tranquillamente ad affermarlo, parole molto simili a quelle usate da Poulain de la Barre (*De l'égalité de deux sexes*, 1673) e posizione simile a quella assunta dal femminismo razionalista della fine del XVII secolo. Benito, tra le altre cose, se la prende anche con l'ultima novità in tema di attacchi alle donne: avendo perso credibilità la teoria degli umori, ora i misogini si rivolgevano alla "eccessiva sensibilità femminile" prendendo di mira quella che consideravano l'origine principale della differenza tra i sessi, l'exasperata delicatezza, fragilità e brevità delle fibre nervose che compongono il sistema nervoso centrale delle donne, responsabili di sensazioni altrettanto intense, ma di breve o brevissima durata e pertanto forte ostacolo alla razionalità che, si diceva, si basava sul confronto tra le percezioni (che dovevano avere quindi una lunga persistenza). Questa teoria era stata elaborata da Nicolas Malebranche (1638-1715) che l'aveva pubblicata in un suo saggio, *De Inquirenda veritate* (o *Recherche de la vérité*, del 1674). Secondo Feijòo questa teoria mancava assolutamente di una base empirica e contraddiceva quanto era stato acquisito dagli studiosi in materia di origini del pensiero e della conoscenza, che

semmai sembravano indirizzare in senso diametralmente opposto. Insomma, anche se con molte dissonanze (e della maggiore di esse avrò modo di parlare a lungo nel capitolo dedicato all'onanismo femminile) la medicina del XVI e del XVII secolo fu costretta a proporre qualche timido dubbio alle ipotesi della dottrina cattolica sulla superiorità intellettuale e morale dell'uomo. Purtroppo la voce dei medici era poco ascoltata quando uscivano dal coro e il coro era comunque e sempre diretto dai teologi. Fu dunque solo molto più tardi che la scienza poté trovare modi e occasioni per fare udire la propria voce, e così poté modificare il principio della "incommensurabile differenza tra i sessi"; restava la parte più difficile e su questa la scienza aveva scarsa influenza: tutti erano convinti che il ruolo della donna fosse quello di badare alle faccende domestiche, fare ed educare i figli, occuparsi della famiglia, e la gente era così persuasa di ciò che nemmeno si accorgeva delle voci contrarie. Insomma, per non togliere valore e significato all'antico "*domo mansi, lanam feci*" si trovarono sempre nuove ragioni che confermavano la correttezza di questa opzione naturale, smantellata una, eccone un'altra che veniva subito proposta.

4. FRANCIA

1. I germi della ribellione

Come ho già avuto modo di scrivere, l'inizio della “*querelle des femmes*” è stato certamente polemico e lo si può addirittura identificare in alcuni specifici scritti, soprattutto nel *Roman de la rose* e nei testi nei quali Christine de Pizan esprimeva la sua ribellione, come il *Livre de la Cité des Dames* (ma i germi di questa ribellione erano già presenti in uno dei suoi primi libri, *L'Epistre au Dieu d'Amours*, che è del 1399). Ma se è vero che il dibattito fu mantenuto in vita da una grande quantità di testi, trattati, sermoni, poemi e pamphlet che uscirono a fiumi dalle stamperie per secoli, è altresì vero che tutti questi scritti provocarono reazioni letterarie che non si possono definire propriamente polemiche. Si può dire, infatti, che la *querelle* fu anche l'occasione e lo stimolo per la crescita di altri generi letterari certamente segnalati da una certa modernità; inoltre, soprattutto nel periodo che va dall'inizio del XVI secolo alla seconda metà del XVII, lo svolgimento della *querelle* fu collegato con la sensibilità e la percezione delle donne che sfidavano i costumi della tradizione che la società imponeva, come le cortigiane oneste e le prime attrici italiane, le dame di corte inglesi e francesi e le donne che frequentavano i circoli culturali che erano stati aperti in molte parti d'Europa. Tutte queste donne suscitavano ammirazione per la loro cultura umanistica e per le doti che sapevano dimostrare in differenti settori dell'arte (la poesia, la musica, la pittura e la scultura) anche se alcune venivano insultate per i loro comportamenti ritenuti immorali (e quindi relativi alla loro vita sessuale o alle loro relazioni coniugali) e per il fatto di non accettare i confini tradizionali imposti al loro genere dalla società. Questa combinazione di elogi e di critiche agì da catalizzatore per numerosi scrittori dell'epoca.

Dunque la stessa donna poteva ricevere grandi lodi per i suoi straordinari meriti ed essere contemporaneamente aspramente cri-

ticata per i suoi comportamenti troppo liberi. La fama di quelle che venivano iscritte nella categoria delle donne di merito, che partecipavano alla vita dei salotti culturali o delle società accademiche, o che semplicemente venivano elogiate per la loro cultura, si spargeva comunque in questo periodo per tutta l'Europa. Charles Estiannes (*Paradoxes, ce sont propos contre la commune opinion; debatus, en forme de Declarations forenses; pour exciter les jeunes advocats, en causes difficiles*, 1553) elogia le donne per la loro preminenza e inserisce un catalogo di donne eccellenti tra le quali include Vittoria Colonna e Veronica Gambara. Nello stesso modo Antoine de Moulin, nel dedicare le rime di Pernette de Moulin (1520-1545) alle donne di Lione, prova a stimolare un minimo di rivalità con le donne italiane che hanno acquistato un grande apprezzamento da parte di tutti.

2. Padre Hilarion de Coste

Di questo tema si occupa anche padre Hilarion de Coste (al secolo, Olivier de Coste, 1595-1661) un frate dell'ordine dei Minimi, considerato un rappresentante di un certo "femminismo religioso" che ebbe i suoi seguaci all'inizio del Seicento. Hilarion aveva avuto l'idea di arruolare qualche "grande cattolica" dei suoi tempi e del secolo precedente in un suo "dizionario", un libro che ha uno dei titoli più lunghi che abbia mai incontrato in vita mia: "*Les Eloges et les Vies des Reynes, des Princesses, et des Dames Illustres en Piété. Courage et Doctrine, qui ont fleury de notre temps et du temps de nos Peres. Avec l'explication de leurs Devises, Emblèmes, Hyeroglyphes et Symboles, divisez en deux tomes et dédiéz a la Reyne Régente*". È un libro che contiene quasi esclusivamente encomi e lodi sperticate e che – almeno per quanto ho creduto di capire – intenderebbe promuovere modelli di comportamento nei quali l'uguaglianza tra i sessi dovrebbe essere essenzialmente basata sull'apprezzamento delle reciproche virtù. È comunque significativo il fatto che gli elogi di padre Hilarion riguardino soprattutto donne laiche di nobile origine e siano praticamente esclusi i personaggi mistici, le sante e tutte quelle figure femminili nelle quali la fantasia religiosa sa come lavorare per portare a termine le sue abili opere mistificatorie. Vale anche la pena ricordare che Hilarion classifica le

sue eroine in base a quelle che evidentemente considera le principali virtù di una donna, Pietà, Coraggio e Dottrina, e non è detto che in queste valutazioni gli storici siano sempre d'accordo con lui. Secondo Hilarion, le donne più colte che si potevano incontrare in Italia erano Caterina Cybo, duchessa di Camerino, nella cui casa di Firenze si riunivano letterati e uomini di cultura, e madame de Retz (Claude-Catherine de Clermont, 1543-1603) dama di corte di Caterina de' Medici e di Margherita di Valois, nel cui salotto, *le salon vert de Dictynne*, si riunivano le più belle menti dell'epoca, poeti, scrittori, uomini politici, musicisti e pittori. Théodore Agrippa d'Aubigné (1551-1630) in una lettera nella quale parla delle «donne dotte del nostro secolo» cita madame de Retz e madame de Lignerolles (che ha sentito discutere tra loro in una riunione dell'Accademia francese), ma poi ricorda anche Vittoria Colonna e Isabella Andreini, oltre a molte altre donne europee note per la loro cultura.

Dunque stiamo parlando di un periodo nel quale si faceva faticosamente strada l'idea che una donna colta non era né un animale raro né un'offesa al buon dio; dove la parola “faticosamente” indica soprattutto il fatto che le donne, è vero, si stavano facendo una reputazione, ma che non si trattava sempre di una buona reputazione.

3. Insulti e maldicenze, complimenti e dediche

Nel 1557 John Calvin (1509-1564) definì Louise Labé (la *belle cordière*, famosa poetessa, imperterrita frequentatrice di circoli culturali) una *plebeia meretrix*, una prostituta comune, e immagino che fosse sollecitato a darne un giudizio così tranciante dal fatto che proprio in quell'anno a Lione si cantava una canzonaccia popolare che si ispirava agli scandali che la riguardavano; è però anche possibile che si sentisse giustificato da alcune dichiarazioni di Louise (“il maggior piacere dopo aver fatto l'amore è quello di parlarne”) frasi assolutamente comuni sulla bocca degli uomini ma che alle orecchie di un teologo protestante dovevano suonare blasfeme e insopportabili se pronunciate da una donna. Edward Denny (1569-1637) barone di Waltham definì Mary Wroth (1586-1652) “una ermafrodita nell'apparenza, nei fatti un mostro”. Mary aveva scritto un libro, *The countess of Mount-*

gomery Urania, nel quale aveva soprattutto trattato il problema delle donne malmaritate, con molti riferimenti (piuttosto espliciti) a personaggi di corte. Edward Denny la accusò di essere una calunniatrice e Mary fu costretta a ritirare il suo libro dal commercio e a smettere di frequentare i circoli letterari. Maffio Venier (1550-1586) uno strano arcivescovo veneziano, noto per aver scritto poesie erotiche (del tipo di quelle generalmente attribuite all'Aretino) disse di Veronica Franco (che certamente era una cortigiana, ma altrettanto certamente era una donna di grande cultura e una apprezzata poetessa) che si trattava di “mostro in carne umana”. Insomma, per le donne che davano l'impressione di non seguire le regole morali imposte dalla società dei tempi si proponevano molte definizioni, ma le più comuni erano certamente “mostro” e “puttana”.

In realtà il problema era complesso e le opinioni controverse. In una pubblicazione del 1555 che raccoglie le opere di Louise Labé sono incluse ventiquattro poesie elogiative scritte da differenti poeti. Ben Jonson (1572-1637) dedica la sua opera *The Alchemist* a Mary Wroth e la chiama “grazia e gloria delle dame”. La letteratura cita una lunga serie di nomi femminili (Isabella Andreini, Vittoria Pisimi, Vincenza Armani, Claude-Catherine de Clermont, Madeleine de l'Aubespiner, madame de Villeroy, Marie Sidney Herbert), tutte donne note per comportamenti trasgressivi o per gli scandali e gli intrighi nei quali si facevano coinvolgere, ma che ricevevano elogi ed erano adulate e premiate dalla società nella quale vivevano. Certo, non era sempre così, qualche volta poteva accadere il contrario e gli uomini – sempre loro – arrivavano a coprirle di ingiurie: dipendeva dal potere e dall'importanza dei circoli letterari che frequentavano, dalle protezioni alle quali potevano ricorrere, dal loro personale potere che non era necessariamente quello delle loro famiglie o dei circoli letterari che frequentavano. Poteva dunque accadere che infrazioni molto simili delle stesse regole morali avessero conclusioni del tutto diverse.

È comunque molto probabile che l'attenzione ai problemi fondamentali della *querelle* – l'effettivo valore delle donne, la loro razionalità, la loro intelligenza, il loro senso di responsabilità, la peculiarità della loro biologia, la loro spiritualità, il diritto alla cultura, la loro sessualità, il loro posto nella famiglia e nella società – sia stata molto rilanciata dai circoli letterari ai quali uomini e donne partecipavano

insieme. In questi circoli si riunivano scrittori che condividevano interessi in campo letterario e filosofico; spesso, chi partecipava a queste riunioni, aveva con gli altri convenuti vincoli di parentela, legami di amicizia o di religione, e spesso riteneva di poter condividere con loro la propria visione del mondo, che comprendeva le questioni politiche, sociali, estetiche, filosofiche e morali. Spesso questi circoli interagivano e le influenze reciproche erano sotterranee e misteriose. I circoli italiani frequentati dalle attrici più famose, che spesso uscivano dai ranghi delle cortigiane, esercitavano un notevole fascino sulle nobildonne della corte francese, a loro volta ben note per l'eloquenza e la padronanza della cultura, che finivano con l'adottare comportamenti molto simili a quelli delle cortigiane e delle attrici italiane. Inoltre, la partecipazione delle donne alla vita della corte inglese veniva considerata una ulteriore vittoria femminile e il prestigio che derivava da questa vittoria arricchiva i circoli culturali di tutta Europa.

I salotti e i circoli servivano alle donne per discutere i problemi della *querelle*, modificare le proprie opinioni, migliorarle, renderle sempre meno criticabili, far cambiare ai maschi i loro punti di vista, sempre più cristallizzati e sempre meno razionali. Spesso le donne parlavano – e scrivevano – per amiche e parenti, e soprattutto per le altre donne, quelle che frequentavano i circoli solo per farsi convincere e trovare coraggio. Probabilmente i temi iniziali erano quelli proposti dall'interpretazione più tradizionale del ruolo femminile, secondo la quale la donna era o una perfetta creatura spirituale, silenziosa, costante, ubbidiente, casta, o la favorita di Satana (non so mai se scrivere questo nome con la S maiuscola o con la minuscola) stupida, lussuriosa, avida, vana, sterco del demonio, porta dell'inferno, disgrazia del mondo. Ben presto questo tema, che nel mondo esterno era certamente il più discusso, venne messo da parte: ormai le donne volevano discutere le qualità degli uomini, parlare della loro incostanza, della loro prepotenza e brutalità, della loro ipocrisia e della loro infedeltà.

4. Louise Labé

Louise Labé era nata Louise Charly nel 1524, a Lione, da Pierre Charly e da Etienne Royber; era chiamata da tutti “la belle Cor-

dière” per via del mestiere del padre che le corde le faceva e le vendeva. L’attività del padre doveva essere redditizia (o forse ebbe la fortuna di ricevere una o più eredità) fatto si è che la famiglia era benestante e Louise ricevette una buona educazione letteraria, studiò italiano e latino, imparò a ricamare e a far di musica e seguì persino le lezioni di scherma e di equitazione dei fratelli. Si diceva di lei che avesse partecipato, vestita in abiti maschili, all’assedio di Perpignano (o a un torneo di cavalieri), cose molto probabilmente non vere. Quello che è invece certo è che visse la sua vita di giovane donna in piena libertà e concedendosi molte trasgressioni: nella sua casa di Lione aveva realizzato un vero e proprio laboratorio letterario, frequentato da artisti, letterati e uomini di cultura, alcuni dei quali divennero suoi amanti. A poco più di venti anni sposò un cordaio che aveva venticinque anni più di lei e che morì dopo dieci anni di matrimonio; vedova, certamente ricca, scelse di vivere una vita spregiudicata e libertina, tanto da essere indicata dai suoi concittadini come una donna licenziosa.

In realtà della sua vita si conosce poco e questo ha consentito ai suoi critici di presentarla sotto molte spoglie: cortigiana, lesbica, prostituta, vittima delle invidie delle borghesi della sua città. Si è pensato persino a un personaggio immaginario, nato dalla fantasia popolare, ipotesi che è stata respinta dalla maggioranza degli storici.

Louise scrive soprattutto poesie, in uno stile che risente del Rinascimento italiano. Nella sua prima opera, *Debat de la folie et de l’amour*, che è del 1542, affronta due argomenti popolari in quel momento storico, fa un elogio della follia e difende l’amore, in un trattato che viene descritto come elegante e dotto. Dal 1552 comincia a scrivere i sonetti – ne porterà a termine ventiquattro – e l’anno successivo le elegie, tre lunghi componimenti sugli effetti dell’amore passionale. Ma la sua opera più importante sono certamente i sonetti, ispirati alla tradizione petrarchesca, nei quali evoca con trasporto la passione e la sofferenza causate dall’amore non corrisposto.

Nelle sue poesie Louise deride «l’eterna costanza dell’amor cortese degli uomini», chiedendo «Dove siete lacrime che siete così brevemente sgorgate, e tu, morte, che dovevi essere garante del suo amore fedele e delle sue mai taciute promesse?». In qualche modo, nei circoli, sta nascendo la *Querelle des Hommes*. La stessa Louise

Labé, nel suo *Débat de la Folie et de l'Amour* illustra gli effetti della follia sul comportamento amoroso degli uomini e delle donne sottolineando i limiti estremi – comici e, talora, tragici – ai quali possono giungere. E Isabella Andreini (1562-1604) fa qualcosa di analogo nella sua favola pastorale *La Mirtilla* nella quale lei è una donna capace di amare solo se stessa e lui un pastore pieno di finti ideali che in realtà cerca di comprarsi l'affetto della donna amata.

5. I circoli letterari

Sto correndo il rischio di generalizzare, i circoli letterari potevano essere – e spesso erano – molto diversi da come sono usciti dalla mia descrizione. Per capire come questi circoli si formavano, in effetti, bisogna risalire all'origine del Rinascimento: uomini colti, uomini politici, artisti, donne di differente estrazione e cultura si riunivano (ma in molti circoli le donne non erano ammesse) per discutere di lettere e di filosofia, per riunirsi intorno a un tavolo per una cena elegante, per ascoltare buona musica, per giocare d'azzardo, e il modello al quale si ispiravano era quello delle prime Accademie dell'Italia rinascimentale. A loro volta queste Accademie prendevano origine da quelle dell'antica Grecia ed è probabile che il vero prototipo fosse quello dell'Accademia di Atene, quella di Platone, per intenderci. In questi incontri si discutevano le produzioni letterarie e i dibattiti filosofici generati dal pensiero neoplatonico: si parlava degli ideali dell'amore, della virtù, dell'onore, si ascoltavano poesie, si faceva buona musica e si poteva anche cantare e danzare. Spesso i dibattiti si trasformavano in opere letterarie che compendavano opinioni e dissensi e rispondevano ai quesiti rimasti senza risposta. Qualche volta, chi aveva in animo di scrivere un testo su un argomento preciso stimolava la discussione su di esso e si attendeva, da chi interveniva, un concreto contributo all'elaborazione dei suoi pensieri. Spesso i testi erano di difficile lettura perché gli autori davano per conosciuto tutto ciò che era stato oggetto di dibattito.

Per quanto riguarda la *querelle*, la presenza nei dibattiti di donne colte, che sapevano parlare bene e fare buon uso della retorica, rese gli argomenti interessanti, le discussioni gradevoli e il contributo di

altre donne, venute inizialmente solo per ascoltare, quasi inevitabile. Se si escludono poi le riunioni ufficiali delle Accademie, erano quasi sempre le padrone di casa a dirigere i dibattiti, cosa che aumentò l'interesse delle donne a farsi coinvolgere e a partecipare. Così alcuni circoli letterari, che in teoria avrebbero dovuto essere territori di confine tra vita pubblica e vita privata, divennero aperture invisibili che consentirono a molte donne di essere coinvolte nella produzione umanistica di idee nuove. A seconda della classe sociale di appartenenza, le donne ottenevano la loro educazione umanistica in molti modi, ma per ogni caso individuale questa educazione era il biglietto d'ingresso per entrare in un mondo – quello della produzione letteraria e della discussione filosofica – che era sempre stato di assoluta appartenenza maschile. Attraverso i circoli letterari le donne entrarono nel mondo, e fu una delle prime volte. E i circoli letterari divennero uno spazio retorico, generato attraverso un rituale sociale, nel quale la letteratura veniva generata sia dagli uomini che dalle donne.

6. L'Alphabet de l'imperfection et malice des femmes

Ma nel 1600 vengono pubblicati libri anti-femminili che non sembrano tenere nel benché minimo conto l'esistenza di una *querelle des femmes*, sono chiusi all'interno di un mondo personale, che ignora ogni tentativo di intrusione, un mondo colmo di un astio che sembra parente prossimo dell'odio e che costruisce le sue mura difensive usando soprattutto i grandi blocchi di cemento che si chiamano tradizione e religione. Scelgo, per illustrare la categoria, un libro che si intitola *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes, de Jaques Olivier* (nome *de plume*), pubblicato a Lione da André Olyer nel 1617. Di questo libro, che ebbe straordinario successo, si conoscono numerose edizioni: tre soltanto nel primo anno; poi negli anni 1619, 1623, 1636, 1643, 1665 (che è quella di cui possiedo un esemplare); altre edizioni comparvero nei secoli successivi, ma di esse non sono in grado di dare notizia. L'autore dovrebbe essere Alexis Troussel, personaggio peraltro sconosciuto o quasi. Le sue intenzioni sono esplicite fin dalla prima pagina del libro che riporta la sua dedica, “*a la plus mauvaise du monde*”. Traduco per intero l'introduzione:

«Donna, se il tuo spirito altero e instabile potesse conoscere la sorte della tua miseria e la vanità della tua condizione, cercheresti le tenebre, malediresti la tua fortuna, entreresti nelle grotte e nelle caverne e avresti orrore di te stessa. Ma l'assoluta cecità che ti impedisce questa conoscenza fa sì che tu continui ad abitare nel mondo, la più imperfetta creatura dell'universo, schiuma della natura, semenzaio di tutte le disgrazie, origine dei conflitti, giocattolo degli insensati, corruttrice della saggezza, tizzone d'inferno, ispiratrice del vizio, sentina di ogni rifiuto, figlia mostruosa della natura, male necessario, chimera multiforme, piacere mortale; uncino del diavolo, nemica degli angeli, caricatura della divinità, ti compiacci di contraffare la stessa Sapienza del Dio che ti ha creato perché, se la bruttezza ti dispiace, non ti mancano gli strumenti per costruirti una beltà artificiale. Ma tutti questi artifici e queste mondanità non sono opera di Dio ma del Diavolo, maledette e detestate dalla Divina Maestà.

Tu assomigli in modo impressionante all'immondo ragno che è capace di passare un'intera mezza giornata a tirar fuori dal proprio ventre un filo sottile per prendere qualche mosca intossicata, così tu impieghi tutta una mattina a truccarti, imbellettarti, sistemarti. Così io non mi sorprendo se Dio maledice tutte le tue intenzioni e gli Anziani e la stessa Sacra Scrittura ti dipingono come meriti.

Quanto ai primi, il dotto Abulensis, scrivendo sulla cronaca di Eusebio di Cesarea, volendo mostrare l'immensità delle tue imperfezioni, ti rappresentava in veste di Arpia, il viso di bella fanciulla, il ventre putrido e purulento, mani artigliate, capaci di infettare mortalmente con il loro semplice tocco, e di strappare la carne delle loro vittime e di banchettare con esse, tette ciondolanti piene di latte avvelenato, la pelle tutta coperta di piume, i piedi mostruosi di un avvoltoio. Oh donna, non è possibile mostrare in modo migliore il carattere delle tue imperfezioni: perché quel bel volto umano e quel corpo animalesco dimostrano che le tue attrattive, i tuoi richiami, i tuoi inganni femminili tendono solamente ad azioni lascive e brutali, a comportamenti più propri degli animali che delle creature ragionevoli.

Quel ventre putrido e fetido dichiara la putredine e il marciume che provengono dalla tua carogna, esposta e prostituita agli schia-

vi della tua impudicizia: per questo vieni battezzata con il sudicio nome di puttana, un nome che deriva dal latino *puteo* che come tutti sanno significa puzzo; e le mani artigliate alludono alla tua capacità di rubare afferrando a piene mani per soddisfare il tuo piacere e la tua vanità. E il viso pallido dell'arpia, viso di animale affamato, sottolinea i tuoi due appetiti insaziabili, fame di ricchezza, fame di voluttà. E l'immagine dell'arpia comprende la presenza di gatti che succhiano dalle tue tette il tuo latte avvelenato, lasciando intendere che i tuoi amanti quando cercano di saziare la propria lascivia ai piedi della tua mondanità, finiscono col succhiare il tuo latte avvelenato, tanto amaro e disgustoso da costringerli a fuggire carichi di pentimento. Del resto la saggezza dei romani ci insegna che il miele delle tue labbra è in realtà altrettanto amaro quanto l'assenzio: *favus enim distillans labia meretricis et nitidius oleo guttur eius: novissima autem illius amara quasi absynhium, et acuta quasi gladius biceps*. Estinta la voluttà, l'aguzzo pungiglione del pentimento comincia a dolere ed ha ragione Aristotele quando scrive che *omne animal post coitum triste*, non considerando le eccezioni della donna e della giumenta. E che il contatto con queste Arpie possa appannare ogni cosa, dà un'idea della turpitudine delle tue mestruazioni, che non si limitano ad appannare le immagini negli specchi, ma cambiano il vino in aceto, fanno appassire ogni sorta di fiori e di erbe, impediscono ai frutti di maturare. Fanno intuire quali siano le cattiverie e le calunnie delle quali è capace la tua lingua di serpe che dilania la buona fama delle brave persone che le sono odiose. Le piume che ricoprono il suo corpo sono un'indicazione di quanto passeggeri siano i piaceri e quanto momentanee le voluttà che provengono dalla tua compagnia. I grandi piedi di uccello alludono alla tua incapacità di saper amministrare le case e le famiglie, una volta ottenute le chiavi della loro economia: perché questi uccelli non solo fanno scempio del cibo, sparpagliando e rovinando chissà quante spighe di grano per un paio di chicchi che metteranno in bocca, ma hanno una naturale capacità di digerire l'oro, una virtù che dipende dal grande calore del loro stomaco e che nessun altro animale possiede. Si può così intuire cosa accadrà dei patrimoni, dell'oro e dell'argento lasciato alla tua discrezione e che tu userai per il privilegio delle tue pompe e della tua mondanità, come del resto afferma un'altra sentenza

latina: *qui nutris scortum perdet substantiam suam*, dove *scortum* indica la donna, la prostituta.

Ma vediamo come ti ha disegnato Giovanni, il più dotto degli apostoli: vestita con un abito di porpora, ricamato d'oro e di pietre preziose, come una cortigiana, seduta sul dorso di una bestia immonda con sette teste, con in mano una coppa riempita d'immondizia che offri a tutti i più grandi peccatori dell'Universo perché ne possano bere. Tutto ciò richiama evidentemente la tua impurità, così come l'abito di porpora allude alla tua depravata concupiscenza, le pietre preziose alle tue ricchezze guadagnate iniquamente e la coppa piena di liquame impuro al tuo charme, alle tue attrattive e alle tue carezze con le quali stringi a te i tuoi sfortunati idolatri. La bestia a sette teste non è che satana che ti assiste nell'esercizio dei sette peccati mortali e di tutti i tuoi atti contro natura senza mai lasciarti sola: è la tua sentinella quando dormi, quando mangi, quando vuoi riposare. E lo stesso Paolo nella lettera ai Corinzi parlando in generale delle donne ha detto che esse sono capaci di disturbare l'uomo che ad esse è legato, fosse il più spirituale del mondo, quando si riposa e quando studia: *qui com uxore est sollicitus est quae sunt mundi quomodo placeat uxori*.

Ma per dimostrarti come si ammucchiano disordinatamente le tue imperfezioni ecco che ti presento un alfabeto che ti farà da pedagogo per rimediare alla tua ignoranza, da maestro per insegnarti a conoscerti, da specchio perché tu possa vedere le tue imperfezioni, da faro per condurti nel porto della salvezza, da orologio per regolare le ore della tua passione, da luce perché tu possa chiarire i tuoi intenti, da araldo perché tu possa gridare in ogni momento contro i tuoi vizi, morso, per frenare le tue folli affezioni, valanga per frantumare la durezza della tua tempra. Tu ti ritroverai, in questo libro, biasimata come orgogliosa, superba, mondana ignorante, curiosa, voluttuosa, crudele, collerica, chiacchierona, infedele, noiosa, querula, pericolosa, bugiarda, gelosa. Credimi, ho scritto questo libro solo a causa della vergogna che provavo, della pena di cui soffrivo nel dover nascondere la turpitudine delle tue infamie e la stramberia delle tue azioni e per ribadire il rispetto che porto alle persone del tuo stesso sesso che sono sagge e virtuose e che io raccomando alla benevolenza di Dio».

Niente male come introduzione, solo qualche riferimento inesatto. Ad esempio la storia degli animali tristi dopo il coito non è proprio così: intanto non l'ha mai detto Aristotele (è molto probabilmente un proverbio romano, che dovrebbe suonare così: *post coitum omne animal triste est, sive gallus et mulier*, un detto popolare che qualcuno ha tentato di attribuire a Galeno). Ma come raccolta di insulti e di impropri, direi che merita la sufficienza.

La prima voce di questo “alfabeto delle donne”, una voce che naturalmente comincia con A, è “Avidissimo animale”. Scrive Trouset, e sembra molto convinto di ciò che scrive, che l'avarizia è un vizio detestabile, tanto che potremmo tentare di rappresentare la sua oscenità con il più osceno e mostruoso animale: immaginate un uomo che sputa fuoco e fiamme dagli occhi, ha due spaventosi dragoni invece delle mani, la bocca aperta come una caverna che al posto della lingua ha una fontana di liquidi velenosi e bollenti e ha il ventre come una fornace ardente. Ebbene tutto ciò non riesce ancora a rappresentare un avaro, perché costui è più crudele di una tigre, più insaziabile dell'inferno, più inumano verso i suoi simili di una pantera, più snaturato con i suoi figli di un lupo, più ostile a se stesso di qualsiasi altra cosa al mondo. Degli avari racconta Ambrogio che riescono ad addolorarsi dopo aver mangiato un uovo per aver perduto un pollo e Andrea Alciato nel suo *Emblemata* lo dipinge come un asino che si può caricare di carne, ma mangerà sempre e solo i suoi cardi, perché un avaro preferisce morir di fame e risparmiare denaro piuttosto che usarlo per le necessità della vita.

Sembra che la natura, nell'attimo in cui diede vita alla presenza dell'oro, non abbia presagito l'insania di coloro che l'avrebbero amato in modo insaziabile facendo sì che là dove si trova l'oro non crescano né erbe né piante; del resto merita di essere ricordata la sterilità e l'infecundità delle anime avarie, anche nella produzione di opere degne di gloria. La loro unica intenzione è quella di servire e di adorare quello che la natura ha nascosto sotto ai nostri piedi come indegna di essere vista. E non mi meraviglio se l'Apostolo definisce l'avarizia la radice di tutti i mali e la chiama anche idolatria; e le sacre Scritture definiscono diabolica la ricchezza.

Molti individui dell'uno e dell'altro sesso sono accusati di avarizia, ma in verità lo sono soprattutto le donne. E in verità, l'inclina-

zione femminile alla ricerca della ricchezza è tale che la donna può essere considerata l'animale più avaro che esista. E le sacre Scritture la qualificano per i suoi difetti descrivendo i suoi vizi: *circulus aureus in naribus suis mulier fatua; mulier fornicaria quasi stercus in via conculcabitur; qui retinet eam quasi qui ventum teneat; mulier nequam, qui tenet illam quasi qui apprehendit scorpionem; commorari leonis atque draconi placebit quam habitare cum muliere nequam; Inveni amariorem morte mulierem quae laqueus venatorum est; consilium mulieribus est invalidum; a muliere male regitur civitas; foeminae sunt litigiosae; foeminae sunt debilioris natura maribus.*

Tutte queste cattiverie in latino non hanno, almeno a prima vista, dirette connessioni con l'avarizia, ma il libro sembra far poco conto di queste cose. In seguito però il testo, pur senza migliorare granché, sembra rientrare nel tema: «Non c'è da meravigliarsi se [...] l'avarizia spinge le donne a cercare mezzi di sostentamento che possano essere adeguati alle loro ambizioni... In realtà esse sarebbero a proprio agio solo con la ricchezza di Creso, o di Mida, molto più che con la saggezza di Aristotele. E del resto non è forse una manifestazione di avarizia il fatto che esse siano pronte a gettar via il proprio corpo, la propria anima, il proprio onore, la propria salute, che siano disposte a rinunciare a tutta la gloria della quale potrebbero godere in cielo, per guadagnare un premio così vile che non oso nominarlo: una briciola di pane farà sì che perderanno Iddio e la pace della loro coscienza. I Romani preferivano dare incarichi di governo e di amministrazione a uomini non sposati perché ritenevano che le mogli fossero troppo avarie per natura e avessero più cura per i propri averi personali che per quelli della comunità. Esse sono così avidi e così desiderose di prendere che i nostri antichi hanno coniato un proverbio, “*amour de femme et ris de chien, tout ne vaut rien qui ne dit rien*” (del quale esiste una variazione interessante che fa riferimento a un *amour de putain*). E se qualche volta ci possono sembrare generose, non lo fanno per fingere la virtù, ma per gioire della loro impura voluttà e per rendere il momentaneo idolo del loro cuore schiavo della loro sensualità. E se poi volete sapere se una donna che ha due amanti ama di più il primo o il secondo, bisogna fare attenzione alla sua liberalità e controllare che uso farà dei doni che riceve, perché certamente passerà all'uomo che ama di più i doni che ha ricevuto dall'altro».

La lettera B di questo Alfabeto della malizia femminile si riferisce al “Bestiale Barathrum”, baratro di bestialità. Le altre lettere dell’alfabeto sono: C, come “Concupiscentia Carnis”, concupiscenza carnale; D come “Duellum Dannosum”, duello dannoso; E come “Aestuans Aestas”, estate bruciante; F come “Falsa Fides”, falsa fede; G come “Garrulum Guttur”, gola chacchierona; H come “Herinnis Armata”, erinni armata; I come “Invidiosus Ignis”, fuoco invidioso; K come “Kaos Calumnarum”, confusione di calunnie; L come “Lepida Kues”, contagio piacevole; M come “Mendacium Monstruosum”, mostruosa menzogna; N come “Naufragium Vitae”, naufragio della vita; O come “Odij Opifex”, artigiana dell’odio; P come “Peccati Autrix”, stimolo del peccato; Q come “Quetis Quassatio”, nemica del riposo; R come “Regnorum Ruina”, rovina dei regni; S come “Silva Superbiae”, foresta di orgoglio; T come “Truculenta Tyrannis”, crudele tiranna; V come “Vanitas Vanitatum”, vanità delle vanità; X come “Xanxia Xerxis”, “Humeurs des Xerxes”; Y come “Yrognesse Eshontée”; Z come “Zelus Zelopit”. Concludono il libro alcuni brevi capitoli, una sorta di lettere inviate al critico censore, alle donne virtuose e al lettore, nonché una parte finale, in sette capitoli, dedicata alle donne mondane.

Il libro è scritto nel francese dell’epoca, non sempre facile da tradurre, e contiene un gran numero di citazioni, molte delle quali in latino, prese in gran parte da autori romani e da brani dell’Antico Testamento. Sono anche molto frequenti gli aneddoti, Plutarco racconta questo, Marco Aurelio diceva quest’altro, naturalmente tutte storie nelle quali le donne fanno figure barbine. Il difetto fondamentale del libro è la ripetizione continua degli stessi insulti, cambia solo chi li indirizza e il modo, diretto o indiretto in cui vengono lanciati. Si cita Platone, che ringraziava gli dei per tre sole cose, l’averlo fatto nascere Greco, non averlo fatto nascere barbaro e non averlo fatto nascere donna, un esempio di insulto indiretto, una rarità in un testo che riporta prevalentemente attacchi frontali.

L’Alfabeto diventa più divertente quando cita leggende e miti, non tutti conosciuti. Ad esempio racconta la leggenda della nascita delle donne secondo gli Egiziani: tutto sarebbe dipeso dalle piene del Nilo, che quando si ritirano lasciano dietro di sé aree di terra grassa e fertile sulle quali, all’inizio della vita sulla terra, i raggi del

sole ebbero modo di generare ogni sorta di animale: ebbene insieme a questi animali comparve la prima donna che si trovò a esercitare le funzioni di capitano. Non si capisce bene perché, ma sarebbe a causa di questa sua origine che la donna sarebbe meno incline alla prudenza e alla discrezione dell'uomo.

In diverse pagine del libro si fa allusione alla disputa tra Nettuno e Atena su chi avesse il diritto di imporre il nome alla città che oggi chiamiamo Atene e che allora era in via di costruzione. Decisero di far scegliere al popolo e fu indetto un referendum, al quale parteciparono anche le donne: vinse Atena per un solo voto, ma Nettuno non era evidentemente un dio democratico perché distrusse quel tanto che era stato costruito della città con un maremoto. Per questa ragione i cittadini di Atene (i cittadini maschi di Atene) decisero che le donne non avrebbero mai più partecipato a una votazione. Una diversa versione di questa leggenda racconta invece di un patto tra i due dei, un accordo che concedeva alla dea di dare il proprio nome alla città purché fossero state approvate alcune leggi speciali. Sul tenore di queste leggi non esiste accordo assoluto, ma in linea di massima le norme dovevano riguardare: il divieto alle donne di chiamare i figli con il proprio nome; che fosse proibito alle donne di chiamarsi con il nome della dea o con un nome che lo ricordasse; che alle femmine fosse proibito l'accesso a tutti i ruoli di governo e tutto ciò a causa della assoluta mancanza della capacità di giudizio e di saggezza necessaria per occuparsi degli interessi della comunità.

Dopo questa lunga visita alla mitologia, il libro cita un passo dei *Proverbi* (11,22) che recita «una donna bella priva di senno è come un anello d'oro al naso di un porco»; evidentemente la citazione gli piace, perché la ripete paro paro in altre parti del libro e si dilunga a descrivere maiali che grufolano e donne belle che, essendo inevitabilmente folli e impudiche, non potrebbero in alcun caso conservare la propria amabilità e il proprio candore (rappresentati naturalmente dall'anello d'oro alle narici del maiale). Di seguito, e in modo piuttosto confuso, passa a citare Plutarco e i pensieri disordinati (che *neque vir potest effugere nec mulier*) e ci spiega che si tratta di pensieri originati dalla concupiscenza, che è inevitabile e inesorabile nella donna. E subito dopo un nuovo riferimento biblico (*Ecclesiaste* 7,26): «e ho trovato una cosa più amara della morte, la donna,

il cui cuore è lacci e reti e le cui mani sono catene, chi è gradito a Dio le sfugge, ma il peccatore sarà preso da lei. Ecco questo ho trovato, dopo aver esaminato le cose una per una per capirne la ragione; ecco quello che l'anima mia cerca ancora senza trovarlo. Un uomo tra mille l'ho trovato, ma una donna tra tutte non l'ho trovata» che commenta con molto pessimismo: c'è assai poco spazio per la salvezza dell'uomo, la donna possiede strumenti utili per renderlo schiavo e li può usare ovunque, sulla terra e sull'acqua, inutile cercare di sfuggirle.

Nel capitolo dedicato alla concupiscenza il libro fa un improbabile paragone tra la donna e la sanguisuga, affermando che i due insaziabili appetiti femminili sono come la lingua biforcuta delle sanguisughe con le quali questo piccolo e avido animale può suggerire il sangue dell'uomo fino a farlo morire. In realtà la sanguisuga ha due ventose, che le servono come organi adesivi, ed è invece dotata di una bocca, con relative mascelle, e di una proboscide estroflettibile che aspira il sangue con l'aiuto di una faringe muscolosa, tutte cose che, quando le dovetti studiare a scuola, mi diedero un certo fastidio: ma una lingua biforcuta la sanguisuga proprio non l'ha e l'unica cosa che potrebbe avere in comune con una donna è la sua natura di ectoparassita (quasi) permanente. Ma il libro non sembra molto interessato alla verità scientifica, si accontenta di solidi e comprensibili concetti: la donna è simile alla sanguisuga perché succhia la sostanza stessa della salute e della vita del suo schiavo senza mai saziarsi. E questo è il momento magico per raccontare di Messalina e di quanto si dimostrasse insaziabile nei bordelli, dove sfidava le meretrici di professione e di come la sua incontinenza la costringesse a replicare questi eccessi perché ritornava a casa "*lassata quidem viris sed non satiata*". E certamente, continua, la grande maggioranza delle donne si comporta come Messalina, con l'aggravio di attaccarsi agli amanti come l'edera, incuranti del destino di miseria che stanno prevedendo per loro, interessate solo ai loro beni e alle loro ricchezze. Le prove? Troussel rimanda all'esempio della "bella Agnese", Agnese Sorel, amante di re Carlo VII, che in vita tolse dalla miseria tutti i suoi parenti a che lasciò in eredità una enorme somma di denaro all'Abbazia di Jumiège perché si celebrassero una incredibile quantità di messe per la (poco probabile) salvezza della

sua anima. E una ulteriore prova è la storia di Frine, l'etera, la peccatrice, che guadagnò tanto con il suo poco decoroso mestiere da potersi permettere di offrire ai Tebani la ricostruzione delle mura della città che erano state abbattute dai Macedoni, a patto che sulle porte fosse scritto questo epitaffio: *Alexander Evertit, Phryne Amica Erexit*, una offerta che i tebani rifiutarono, malgrado che molti di loro fossero allettati dalla promessa di costruire ben cento porte nelle nuove mura. Sempre parlando di Frine, Plutarco racconta che fu così sfrontata da offrire agli ateniesi il denaro necessario per costruire un tempio in onore di Apollo, con una statua aurea dedicata a Venere e l'iscrizione "*Ex Graecorum Intemperantia*". Personalmente considero Frine una donna simpatica e spiritosa, e non mi permetto assolutamente di giudicare – non sono i tempi – le sue scelte "moralì", ma il libro la tratta da "*impudica e miserabile*" e assicura che fu responsabile della "*rovina totale di una gioventù debosciata*". Bisognerebbe mettere sotto a una grande pressa tutti i rubini, le perle, le catene d'oro, i braccialetti, le piume, le vesti preziose, le parrucche, i diamanti, e tutto ciò che di fatuo e costoso queste donne indossano come ornamento della propria vanità, girando forte il manubrio si vedrebbero uscire fuori interi patrimoni, case ammobiliate, camere sontuose, tutte cose che si erano volatilizzate per inseguire e soddisfare le impure voluttà femminili.

L'uomo, continua Troussel, non ha mai avuto un nemico così crudele come la donna, capace di mettere a rischio la sua vita, il suo amore, la sua fortuna e di opporsi maliziosamente ai suoi progetti. E a questo punto risulta proprio opportuna una poesia di François Poëte che mette in guardia gli uomini nei confronti dei tanti rischi che comporta il matrimonio:

«Se la sposate ricca, dovete prepararvi
a servire, a soffrire, a non osar mormorare
ciechi davanti a ogni evento, sordi per non sentirla.
Disdegnosa e superba, ella crede di saper tutto,
suo marito è solo uno stupido, ben lieto di averla sposata,
ella è contraria a tutto ciò che lui propone.
Se la sposate povera, con la povertà
finite con sposare anche un mucchio di grane
il peso dei bambini, le pene e le sfortune,

il disprezzo di tutti coloro che vogliono che abbassiate gli occhi. Se la sposate bella, potete esser ben certi che non vivrete mai senza preoccupazioni, l'occhio del vostro vicino la guarda come voi e come voi la desidera e volere impedirlo vuol dire uguagliar Sisifo...».

La beltà, dice il testo, è cosa del tutto vana e la grazia è fallace – *Vana est pulchritudo, fallax gratia* – e ne consegue che una moglie bella è certamente infedele e accende la nostra gelosia; se è mondana o cortigiana, sarà affezionata alla nostra borsa e nessuno potrà impedirle di derubarci.

Trousset deve essere stato un attento e accanito lettore di Plutarco, perché lo cita ad ogni piè sospinto anche se non lo cita sempre a proposito. Credo che sia proprio di Plutarco la storia di un saggio greco che aveva sposato una donna di statura particolarmente bassa e si giustificava dicendo che dovendo scegliere un male era sempre più saggio sceglierselo il più piccolo possibile. Ma oltre alle citazioni di autori illustri, Trousset pescava anche tra le battute di spirito, i cosiddetti buoni motti, scelti tra i più conosciuti e perciò assai poco interessanti. Poi, inevitabilmente, tornava ai classici: ad esempio a Marco Aurelio e ai suoi consigli agli uomini (fuggite come la peste le femmine impudiche, perché mai una vipera o una serpe hanno distillato tanto veleno quanto ne contiene una donna – e in particolare la sua lingua – in tutto il corpo). Ma questa allusione alla lingua delle donne gli fa venire in mente cosa dice Plutarco dello stesso argomento: «Più piccante dei suoi oltraggi, più temeraria della sua audacia, più detestabile della sua malizia, più pericolosa del suo furore, più dissimulata delle sue lacrime». E di qui una nuova citazione (Plutarco?) secondo la quale la donna versa lacrime come il coccodrillo che piange sulla testa della sua vittima per intenerire le parti più resistenti (immagino che si tratti delle ossa) e arrivare più facilmente al cervello, apparentemente il suo boccone preferito: immagine comune, interpretazione biologica tutta di fantasia.

Il riferimento successivo, piuttosto lungo è alla Sirach (*L'Ecclesiastico*) e in particolare ai capitoli 25 e 26, dei quali riporto alcuni brani:

Cumulo d'ogni piaga è la tristezza del cuore, e cumulo d'ogni male è la malvagità della donna.

Sopporterò ogni piaga, ma non la piaga del cuore, sopporterò ogni malvagità, ma non la malvagità di una donna.

Non c'è veleno peggiore del veleno del serpente e non c'è furore più violento del furore d'una donna.

Amerei meglio coabitare con un leone o un drago, che stare con una donna malvagia.

La malvagità d'una donna sfigura la sua faccia e rende tetro il suo volto come quello d'un orso, e lo fa assomigliare a una lugubre veste. In mezzo ai suoi vicini geme il marito di lei, e ascoltando sospira amaramente.

Ogni malvagità è piccola in confronto alla malvagità d'una donna: che la sorte del peccatore cada su lei!

Quale una salita sabbiosa per i piedi d'un vecchio, tale è una donna petulante per un uomo tranquillo.

Non guardare alla bellezza d'una donna, guardati dal desiderare una donna.

L'ira d'una donna e la sua impertinenza sono vergogna grande: la donna, se la fa da padrona, agisce contro suo marito.

Un cuore abbattuto e un volto triste, e uno strazio di cuore, sono gli effetti di una donna cattiva. Mami fiacche e ginocchia deboli, ecco cosa accade quando una donna non rende felice suo marito.

Dalla donna ebbe origine il peccato, e per colpa sua tutti moriamo.

Non lasciare all'acqua tua un'uscita, neanche piccola, né alla donna malvagia la libertà di entrare.

Se non si lascia guidar dalla tua mano, ti svergognerà dinanzi a' nemici: strapala dal tuo corpo, perché non abusi sempre di te.

Beato il marito della donna buona perché sarà raddoppiato il numero dei suoi anni.

La donna forte rallegra suo marito e gli fa vivere in pace gli anni di sua vita.

Buon capitale una donna per bene: sarà assegnata a coloro che temono il Signore.

Di tre cose ha timore il cuor mio e della quarta ha paura il mio volto: le chiacchiere della città e il raduno del popolo e la falsa calunnia, cose tutte più odiose della morte; ambascia di cuore e cordoglio è una donna gelosa, poiché c'è nella donna gelosa il flagello della lingua che a tutti racconta i suoi guai.

Come un paio di buoi agitati è una donna malvagia: chi l'ha scelta, è come colui che piglia uno scorpione. Una donna ubriaca è una grande sofferenza, e la sua vergogna e la sua onta non sarà nascosta.

L'impudicizia d'una donna si riconosce dalla sfrontatezza degli occhi e dalle sue palpebre. La grazia d'una donna operosa allietta il marito.

Un dono di Dio è la donna sensata e silenziosa: e non c'è nulla che valga una persona ben educata.

L'Ecclesiastico fa molti riferimenti positivi alle donne buone e giudiziose, ma Troussel ne riporta solo alcuni, gli elogi evidentemente non gli interessano; così gli esempi che seguono non riguardano propriamente brave ragazze. Cita, anzitutto, Medea, e di seguito la moglie di Putifarre, quella che Thomas Mann ha chiamato Mut-emeset, una donna che viene sempre trattata molto male nelle storie che la riguardano ma che meriterebbe un po' più di comprensione, non bisognerebbe dimenticare che Giuseppe, secondo la Bibbia, era "formoso". E poi Fedra, e Stenebe, moglie di Preto, re di Corinto, anche lei colpevole di aver accusato un innocente di averla sedotta; Filonome, seconda moglie di Cicno, re di Colono, anche lei colpevole dello stesso delitto, aver lanciato un'accusa infamante sul bellissimo figliastro Tenete, che l'aveva respinta, una poveraccia che mentiva male e che fu sepolta viva quando la verità ebbe ragione delle sue calunnie; Ippolita, moglie di Acasto, che accusò falsamente Teseo di averla violentata (ma mal gliene ne incolse, perché Teseo, sopravvissuto alla trappola che Acasto gli aveva preparato, uccise sia lui che la moglie); Ippodamia, moglie di Pelope, protagonista di un'altra storia di accuse menzognere (ma non tutti sono d'accordo sul fatto che si trattasse di calunnie, esistono altre versioni di questa storia) da parte di Mirtilo, l'auriga di suo padre Enomao; la suocera di Timarione l'egiziano che accusò il genero – che l'aveva rifiutata – di essere un omosessuale; infine Fausta Massima Flavia, moglie di Costantino il Grande, che fu presa da insana passione per il figliastro Flavio Giulio Crispo, e, reagendo con odio al suo rifiuto, lo accusò di stupro e lo fece uccidere, per essere a sua volta messa a morte dal re che la fece annegare in una vasca d'acqua bollente (ma esistono versioni alternative di questa tragedia).

Poiché il libro afferma che queste sono "alcuni" dei "numerosi" possibili esempi, viene da pensare che si debba essere sempre molto increduli di fronte alle accuse con le quali molte donne perseguitano dei poveri uomini accusandoli di averle stuprate, laddove – adesso che i nostri occhi sono un po' più aperti – si tratta quasi sempre di reazioni isteriche e malvage di fronte a comportamenti seri, onesti e saggi che loro non sono nemmeno in grado di capire.

L'idea di Troussel di lasciare a Ovidio il compito di descrivere l'invidia, uno dei difetti più noti e caratteristici della natura femminile è un piccolo colpo di genio: nelle *Metamorfosi* (libro II), questa descrizione è impareggiabile. Ascoltate:

«Subito si reca alla dimora di Invidia, funerea di peste e squallore. È una casa nascosta in fondo a una valle, una casa priva di sole, senza un alito di vento, tetra, tutta intorpidita dal gelo, dove sempre manca il fuoco e sempre dilagano le nebbie.

Quando vi giunge, la temibile vergine della guerra si ferma sulla soglia, non essendole permesso di varcarla, e bussa alla porta con la punta della lancia.

Ai colpi si spalancano i battenti: all'interno intravede Invidia, che mangia carne di vipera per alimentare i suoi vizi, e a quella vista distoglie gli occhi. L'altra invece si alza pigramente da terra, lasciandosi alle spalle brandelli di serpenti mezzo rosicchiati, e avanza con passo incerto: quando scorge la dea lucente d'armi in tutto il suo fulgore, manda un gemito, contraendo il volto nel conato dei sospiri.

Il pallore le segna il viso, la magrezza tutto il corpo; mai dritto lo sguardo, ha denti lividi e guasti, il cuore verde di bile, la lingua tinta di veleno.

Senza un'ombra di sorriso, se non mosso dalla sventura altrui, non gode del sonno, agitata com'è dall'assillo dei suoi crucci; con astio apprende i successi degli uomini e quando li apprende si strugge; strazia ed è straziata al tempo stesso: questo il suo tormento».

L'ipotesi di Troussel è che Ovidio abbia rappresentato l'invidia in quel modo per dirci che si tratta di un vizio che sta lì, a farci danni, fino dall'inizio del genere umano, perché fu l'invidia la rovina di Lucifero, l'invidia nei confronti del suo creatore, l'invidia nei confronti di Adamo e di Eva. E fu per invidia che Caino uccise Abele e per invidia i fratelli di Giuseppe lo vendettero agli Ismailiti. Insomma: «*Deus creavit hominem in incorruptibilitate, et imaginem similitudinis suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum; experiuntur autem illam, qui sunt ex parte illius*». La citazione è presa dall'Antico Testamento (*Sapienza*, 1,13-14 ;2,23-24) e la si trova an-

che nell'*Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II (*Caput I: Hodierna vitae humanae intentata pericula*). E il libro continua citando una serie di donne invidiose, Sara che invidiò Agar, Rachele che invidiò Lia, Marta che invidiò Maddalena, e dipinge con molta efficacia la sofferenza degli invidiosi che, attratti dalla virtù degli altri, spendono la loro vita nel tentativo di farle sembrare odiose e vituperabili. Tutte cose che, naturalmente, si coniugano molto meglio al femminile.

La calunnia, sempre secondo il buon Trousset, è il vizio più detestabile in assoluto, una classifica che è certamente stata stilata da Dio, che l'ha in orrore, la considera un prodotto del Demonio, probabilmente è pentito di aver lasciato a Satana tanto potere. E l'animale più soggetto a questa imperfezione è la donna, non a caso il vero sterco del diavolo. Per fortuna gli uomini si fanno raramente influenzare dalle calunnie delle donne. Giustamente diceva Seneca, a chi gli faceva notare quanto numerosi fossero i suoi calunniatori: sarei sensibile solo ai giudizi negativi di persone come Catone, o Scipione, l'opinione della gente di nessun conto non mi fa alcuna impressione. In verità, il capitolo sulla calunnia è particolarmente prolisso e noioso e contiene due lunghi riferimenti che esiterei a definire efficaci, il primo relativo a un episodio della vita di San Benedetto, il secondo riguardante una delle tante storie della vita di Socrate e del suo rapporto con le donne.

Come spesso accade agli autori prolissi, il libro ha alti e bassi e qui sto riassumendo le sue pagine peggiori. Per spiegare quanto sia immediato e contagioso l'effetto ammaliatore delle donne, Trousset finisce per ricorrere ancora una volta all'esempio del serpente velenoso: l'aspide ti morde e tu subito muori, la donna ti guarda e tu subito diventi il suo miserabile schiavo. E poi, continua il libro, la donna può usare una quantità di artifici per portare a termine i suoi lussuriosi progetti. Il vero guaio è che tutte le compagnie femminili, comprese quelle con dame virtuose, possono mettere l'uomo a rischio di un contagio che è simile alla dannazione.

“Ogni uomo è mendace”, sembra aver detto qualche non meglio identificato santone; ma che dire delle donne? Perché se “*mendacio enim est contra mentem iri*”, che almeno così afferma padre Antonio Vieira in uno dei suoi sermoni, mentire è come arrotolarsi nelle fiamme, un gesto inconsulto e suicida per chicchessia, ma non lo

è certo per la salamandra. E così la donna, sdraiandosi sui bracieri ardenti, ci dimostra quanto in effetti le fiamme le siano congeniali. Dopo di che, Trousset ci spiega con molti dettagli come si forma la parola: il corpo ha bisogno della lingua, del palato, della gola, dei denti, delle labbra e dei polmoni; l'anima necessita dell'immaginazione per formare i concetti, dell'intenzione di sistemarli nell'ordine giusto, della volontà di articolare queste facoltà, della memoria per ricordare quello che si vuol dire, della vista per vedere colui a cui si parla, dell'udito per ascoltarne le risposte. Tutto ciò deve funzionare in armonia perché si possa articolare la parola. Chi mente, non pecca solo contro il comandamento divino, ma anche contro la natura e la propria coscienza. Inevitabilmente le donne sono portate a mentire di più, per quanto sono chiacchierone e malevole, facili alla maldicenza, tutte ragioni per le quali si lasciano andare facilmente a raccontar fandonie, qualche volta per divertimento, più spesso per far del male. E la cosa peggiore è che le loro menzogne, così come la voluttà si copre spesso del mantello ipocrita della virtù, si caricano di ipocrisia. Segue una veemente accusa al "ballo", nessuna donna che si rechi a uno di questi "esercizi per cortigiane" se ne torna a casa altrettanto casta di come ne era uscita, senza poi parlare della inevitabile perdita del pudore. Perché esse tornano da un luogo costruito per creature indiavolate, cortigiane bigotte, femmine ipocrite e malvagie, tutte rivolte a intrappolare l'uomo e a farlo schiavo. Ma è noto che la donna è un pavone per strada, un pappagallo alla finestra, una scimmia nel letto, un diavolo nella casa, e malgrado ciò riesce a far impazzire gli uomini.

Dopo alcuni racconti di scarso pregio e alcune citazioni prive di importanza, Trousset si chiede come possano le donne, cariche dei difetti che il suo libro sta ammucciando su di loro come pietre su un feretro, riuscire ancora a incantare la gran parte degli uomini. Cerca a questo punto un "riferimento saggio" e pensa di averlo trovato in un episodio che vede come protagonista Demostene e che riguarda un suo incontro con Lais, la meretrice di Corinto. Ho la sensazione che la citazione sia inesatta, secondo me la Lais che ebbe Demostene tra i suoi ammiratori era un'etera siciliana, figlia di Timandra, che finì la sua vita in Tessaglia, dove sarebbe stata uccisa da alcune donne invidiose della sua bellezza; l'altra Lais, quella di

Corinto, era quella che fece innamorare di sé Aristippo, e contro la quale Epicrate, un attore comico, scrisse la sua *Antilaide*. In ogni modo, questa Lais (o Laide) volle assegnare un prezzo alle sue prestazioni amorose e le valutò mille dracme, una enorme quantità di denaro che parve francamente eccessiva a tutte le persone di buon senso. Demostene le manifestò la sua gratitudine, ma le disse di non poter accettare: non poteva pagare un prezzo tanto elevato per un futuro rimorso.

Dovrebbe essere ormai chiara la tecnica con la quale questo pamphlet è stato scritto: l'autore comincia enunciando un postulato e si assicura di scegliere un quesito che non ha praticamente bisogno di dimostrazioni: è vero che le donne sono esseri (umani?) mostruosi, carichi di difetti orribili e di vizi vergognosi? Ebbene, se è tutto qui quello che vogliamo sapere, basta cercare nella letteratura, tra i miti, nei libri di storia, gli esempi che provano che l'assunto è vero si trovano a ogni piè sospinto, in realtà non c'è bisogno di altre prove. Alla resa dei conti quello che conta di più, nell'Alfabeto, sono le citazioni: certamente alcune sono piuttosto banali, altre sembrano inventate a bella posta, ma per una certa parte la ricerca dell'autore è stata positiva, si sente l'odore della novità e persino dell'originalità.

Di tutte le passioni che possono affliggere l'anima, nessuna è in grado di tormentarla e affliggerla come l'odio, nessuna la fa sanguinare come il desiderio di vendetta, due sentimenti che si accordano tra loro come madre e figlia, e che insieme possono martirizzare chi li prova. È, scrive Trousset, come un verme che ha infestato le viscere e il cuore di un bambino, che se ne muore di pena e di dolore. Ma dominare la collera, far tacere il desiderio di vendetta sono privilegi degli animi forti, le donne non ne sono capaci: *fortior est qui dominatur animo suo, expugnatore urbium*. Non sono proverbi per donne.

E qui Trousset usa un artificio interessante: smette di parlare di donne e cita un lunghissimo elenco di uomini che sono stati famosi anche per aver dominato le proprie emozioni: Alessandro, Scipione, Cesare, Epaminonda, Catone, Demostene, Cicerone, Pericle, Claudio, Numa, Pompilio, Licurgo, Solone, e a ognuno di costoro riconosce i giusti meriti lasciando intendere che si tratta di virtù che nessuna donna al mondo potrebbe mai sognare di possedere. Segue

una lunga citazione di un sermone di Pietro Tomasi di Ravenna (1448-1508) nel quale si parla dell'ostinazione delle femmine. Scrive Tomasi che così come non esiste niente di più ardito di una donna che vuol conquistare l'oggetto del suo desiderio, così non c'è niente di più duro del suo cuore quando si tratta di restituire un'offesa. Il suo odio la stimola alla vendetta in modo inflessibile, ed è pronto a sacrificare amore, virtù e dignità piuttosto di accettare di rimaner passiva sotto la cappa della propria ira. L'esempio che Tomasi porta è quello di Però, figlia di Neleo e del suo immenso odio per Ercole. Insomma, conclude Troussel, niente è impossibile a una donna che ama, ancor meno a una donna che odia, e ci sono infiniti esempi a dimostrarlo.

A muliere initium factum est peccati, per illam omnes morimur, e poi, continua lo stesso Agostino, la donna è anche colei che continua a produrre tutti i mali del mondo e che ogni giorno fa aumentare gli errori, le dimenticanze e i peccati degli uomini. Giovanni Crisostomo, spiegando le parole della Genesi «*non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adiutorium secundum ipsum*», scrive che Dio aveva creato la donna perché fosse la fedele compagna dell'uomo e perché con lui generasse una progenie, nondimeno ella si comportò in modo da rendersi nemica della sua felicità: «*cuius facta est adiutrix, facta est insidiatrix*» (Ma la versione ebraica riporta «*contra ipsum*» a indicare che la donna sarebbe stata la perdita, la dannazione, il male dell'uomo). E il diavolo, che non osava attaccare l'uomo, trovò modo, rivolgendosi a lei, di causare la rovina di noi tutti. In realtà, per quanto ne so, la versione ebraica riporta «non è bene che l'uomo sia solo, gli farò un aiuto che gli sia simile», e quando lo disse doveva essere piuttosto distratto perché una donna l'aveva già creata («Iddio adunque creò l'uomo alla sua immagine; egli lo creò all'immagine di Dio; egli li creò maschio e femmina» Genesi, 1,27).

Su questo stesso tema ecco cosa scrive Origene: «*Mulier est caput peccati, arma diaboli, expulsio paradisi, atque corruptio legis antiquae*». Lo stesso Euripide giudicava le donne le perfette operaie e artigiane di tutte le cattiverie che sarebbe immaginabile inventare. E pensate a Elia, il profeta, così come lo descrive la Bibbia: è in lotta con Gezabel e con il suo sposo Achab che vogliono negare il vero Iddio e sostituirlo con una falsa divinità, quella di Baal; spaventato dalla

collera e dalla cattiveria della regina, Elia vuole nascondersi nel deserto e tra le rocce e giunge persino a desiderare di morire (prendi la mia anima, o signore, questa è la mia preghiera). Cosa c'è dunque di più maligno della femmina?

Nell'Apocalisse Giovanni descrive delle mostruose cavallette, grandi come cavalli, che avevano l'aspetto di destrieri pronti per la guerra, avevano corone che sembravano d'oro sulla testa e il loro aspetto era come quello degli uomini. C'erano capelli di donna sul loro cranio, ma i denti erano simili a quelli dei leoni, il ventre era coperto da corazze di ferro e il rumore delle loro ali era come il rombo di carri trainati da molti cavalli lanciati all'assalto. Avevano code come quelle degli scorpioni ed erano armati di aculei: nelle loro code avevano il potere di far soffrire gli uomini per cinque mesi. Una strana visione davvero, ma che la malizia e la crudeltà di queste bestie abbia per effigie oltre al furore dei cavalli da guerra, ai denti dei leoni e al veleno degli scorpioni anche i capelli di una donna serve a dimostrare che non vi è nulla di più vizioso e malizioso, nel mondo, delle femmine. E sempre ispirandosi all'*Apocalisse*, Troussel descrive la figura di una donna abominevole, a cavalcioni di una bestia, con sette teste e dieci corna. Ancora una visione agghiacciante e insolita, ma comunque connessa con un volto di donna.

Credo sinceramente che non abbia molto senso continuare in questa disamina così puntuale delle lettere dell'*Alphabet* di Troussel, mi basta dire che l'elenco delle imperfezioni e delle malizie femminili continua imperterrito sino alla fine con più di qualche inevitabile ripetizione. Così mi limito a cogliere, un po' a casaccio, i temi che mi sono sembrati più originali.

Troussel racconta numerose storie di donne, storie qualche volta piuttosto strane – e alcune anche poco credibili – delle quali ovviamente non può riportare riferimenti bibliografici – che riguardano donne possedute da succubi (in realtà dovrebbero essere incubi, la demonologia affida ai succubi un ruolo passivo) che godono di un rapporto privo di piacere utilizzando un corpo preso a prestito. Dimostra di credere nelle fandonie dei naturalisti medioevali, uccelli capaci di togliersi la vita per gelosia, uomini e donne capaci di trasformarsi – per propria volontà o come conseguenza di un incantesimo – in differenti animali. Cita, a dimostrazione della veridicità

di quanto scrive, le testimonianze di alcuni vangeli apocrifi e di una letteratura para-religiosa che mi è completamente sconosciuta. È vero però che questa leggenda della metamorfosi ha trovato conferma in vari testi del XVII secolo (J. De Ninauld, *De la Lycantropie, Transformation et Extase des Sorciers ou les Astuces du Diable son Mises en Evidence*, Paris, 1615) e che un uomo potesse trasformarsi in un lupo rabbioso e mordace (al momento della luna piena) è stato considerato possibile fino a tempi relativamente recenti, fino a entrare a far parte della letteratura dell'orrore, quando non si trovarono più scienziati disposti a sostenerla. Quando Troussel riferisce la storia delle donne vittime dei succubi, si ispira con ogni probabilità a un *Traicté sur l'Accouplement de Sathan avec les Sorcières*, opera attribuita a Pierre de Rosteguy signore di Lancre (1553-1631), magistrato e Inquisitore (si era laureato in giurisprudenza a Torino), consigliere al Parlamento di Bordeaux e autore di numerosi trattati sui demoni e sui sortilegi; questo suo trattato, a sua volta, è probabilmente derivato da un precedente testo di un frate francescano del quale si è persa ogni traccia. Un altro libro molto noto a quei tempi era certamente il *Trattato di demonologia* (1608) scritto anche questo da un frate, Francesco Maria Guaccio: il libro è però scritto in italiano e ignoro se ne esista una traduzione in francese (ma Pierre de Rosteguy parlava bene l'italiano).

Nei *sequitur* al testo principale Troussel trova modo di aggiungere altri insulti ai numerosissimi che gli sono già usciti di penna. Definisce la donna *Capra in horto* e la chiama *Factor in lecto*, e spiega al lettore che, contrariamente a quanto il volgo crede, puttana è parola che deriva dal latino *puteo*, puzzo. Sempre in queste note aggiunte, racconta una leggenda molto conosciuta (almeno ai suoi tempi) e che è anche il soggetto di una favola di La Fontaine (*La donna annegata*), la storia del «*corps mort d'une femme qui rebrousse sur l'eau*». Ma spesso Troussel cita senza nominare, ammicca a chi ha fatto le sue stesse letture. Faccio un esempio a caso: allude alle trenta condizioni che una donna deve osservare per potersi dire veramente bella, e che secondo gli autori greci erano attribuibili solo a Elena di Troia (tre cose minuscole, tre piccole, tre lunghe e così via): una storia che ha attraversato i secoli fino a divenire persino parte della nostra letteratura goliardica.

Concludo. La prima cosa che mi sono chiesto – al termine di questa lettura, oltretutto per niente facile, non aiuta il francese antico e non aiuta la stampa dell'epoca – è se il libro meriti veramente lo scompiglio che si determinò alla sua pubblicazione e che proseguì per decenni. A me sinceramente sembra di no, è un testo pieno di ripetizioni e le innumerevoli citazioni sono o poco originali o poco pertinenti e dimostrano che l'autore doveva aver fatto studi ecclesiastici, ma aveva letto molto poco al di fuori delle cose che ai tempi suoi bisognava leggere per poter fare il prete.

7. La Reponse del Signor Vigoroso e l'«Advis au Vertueuses femmes»

Lo stesso anno della sua pubblicazione, il 1617, uscì a Parigi, come diretta risposta, un *La reponse des Femmes Contre l'Alphabet de leur Pretendue Malice et Imperfection, de Part de Sieur Vigoureux*; questo Signor Vigoroso si dichiarava capitano del castello di Brie-Comte-Robert, ma è evidente che si tratta di uno pseudonimo. A brevissima distanza di tempo comparve una risposta (anche questa anonima) al libro di Sieur Vigoureux dal titolo *Response aux Impertinences de l'Apostat Capitaine Vigoureux sur la Defense des Femmes* che venne pubblicata, sempre nel 1617, a Parigi dall'editore Petipas. Non si erano ancora fermate le presse ed ecco un nuovo libro, *Replique a l'Antimalice on Defence des Femmes du Sieur Vigoureux, Autrement dit Brye Conte-Robert, par le Sieur de la Bruyère* anche questa volta anonimo, anche se l'autore si spaccia per un “gentiluomo bearnese”. Naturalmente in questi libri la polemica è mantenuta al più basso livello possibile, piovono soprattutto insulti e smargiassate.

Nelle edizioni successive dell'*Alphabet*, compare in coda al libro un «*Advis au Vertueuses femmes*» nel quale Troussset risponde ai suoi critici, spiega le motivazioni del suo saggio, segnala “l'impertinenza e la stravaganza” di chi lo attacca, ma si rifiuta di commentare le “pedanti fantasie” del Signor Vigoureux. Quanto ai suoi sostenitori, che evidentemente non gli sono simpatici, li accusa di essere pieni di “rabbia canina” e li striglia ben bene.

Intanto, con il susseguirsi delle ristampe e delle nuove edizioni, il

testo si allunga, compare persino un'ode intitolata *Resentement de la Malice des femmes* che comincia così:

«*Soleil Laisant, dont les belles lumières
Ornent toujours les Celestes Carrières...*»

Che non sembra proprio l'esordio di un capolavoro. Segue un *Friant Dessert des Femmes Mondaines* nel quale compare persino una breve novella (nello stile del Boccaccio) che ha per protagonisti il diavolo e due sposi che si amano. Questo e altri esempi, presi dai *Sermones Discipuli*, che godevano allora di grande autorità, dovrebbero servire a dimostrare che le donne sono capaci di tutto su istigazione di Satana e che per quanto grande sia *la mechancété et finesse* di costui, sono sempre in grado di batterlo.

Sulla dedica del libro (*Alla più cattiva di tutte*) i critici si sono sbizzarriti e per un certo tempo è prevalsa l'idea che Troussel volesse chiamare in causa Margherita, la sposa divorziata di Enrico IV: lei però era morta a sessantatré anni, nel 1615, e la cosa risulta in definitiva assai poco probabile.

8. Il Settecento

In Francia gli scrittori e i filosofi che, nel XVIII secolo, presero una posizione decisamente liberale nei confronti delle norme che dovevano regolare i rapporti tra i due sessi all'interno del matrimonio furono pochissimi e anche tra i pochi che lo fecero la sincerità degli accenti e l'onestà dei propositi era per lo meno discutibile. Una delle eccezioni fu un giurista francese, Jean de Barbeyrac (1674-1744), noto soprattutto per aver tradotto un libro di Pefendorf, *De Jure Naturae et gentium*: nella prefazione a questo testo de Barbeyrac andava molto oltre le opinioni del libro che aveva tradotto e descriveva il matrimonio come possibile materia di un contratto civile, nel cui testo doveva essere indicata anche la durata della validità, oltre alle condizioni da osservare al momento della scadenza. Poiché questa proposta sembrava soprattutto una provocazione, non mi pare che gli uomini di cultura si affannassero poi tanto a chiedere mutamenti delle regole: lo stesso interesse dimostrato da Voltaire nei riguardi di come il matrimonio era regolato e della necessità di arrivare

a proporre nuove norme sul diritto alla separazione e al divorzio faceva parte della sua crociata anticlericale e aveva per bersaglio il controllo esercitato dalla Chiesa cattolica sulla famiglia. Se rileggete il *Dictionnaire Philosophique*, troverete in effetti che Voltaire lodava la pratica del divorzio, con molti riferimenti alla Roma antica e alle nazioni europee nelle quali era prevalente il protestantesimo, più per il suo valore sociale che per reale simpatia nei riguardi delle donne, delle quali egli non esitava comunque a sottolineare, oltre alla debolezza fisica, anche quella mentale. Nell'*Encyclopédie*, come del resto in molti scritti degli enciclopedisti e persino in alcuni dello stesso Voltaire, si trova qualche segno di simpatia umana nei confronti delle donne, ma non c'è mai una vera critica alle condizioni di inferiorità e di soggezione alle quali erano condannate.

9. Le «Lettres Persanes»

Molti scrittori francesi presero per buone le teorie di Hume e cercarono di interpretare i meccanismi che presiedono a regolare la psicologia della nostra specie supponendo che le nostre azioni e i nostri sentimenti prendano origine dalle nostre passioni e in particolare dall'istinto della compassione, capace di giocare un ruolo importante nel processo che conduce al giudizio morale. Charles Louis de Secondat, barone de la Brède et de Montesquieu, (1689-1755), nel suo romanzo epistolare «Lettres Persanes» (1721) lancia un forte segnale positivo nei confronti dell'indipendenza con le parole di Roxane che scrive, dall'*hareem* nel quale è rinchiusa, che proprio nell'indipendenza si è ritrovato il suo spirito dopo aver riscritto le norme dell'Islam secondo le leggi della natura. Ma nello stesso tempo Montesquieu dimostra un notevole disprezzo per le "qualità" femminili descrivendo le donne come esseri deboli e gentili, sì, ma anche superficiali e irrazionali. E in linea di principio, quasi tutti i filosofi francesi dell'epoca, nell'analizzare le diversità sessuali, sottolineavano le differenze naturali tra uomo e donna – non c'è bisogno di dire a vantaggio di chi – e trascuravano di analizzare la precarietà legale, politica e umana della condizione femminile: se l'avessero fatto avrebbero dovuto inevitabilmente concludere

che erano necessarie nuove norme, evidentemente questa era una conclusione alla quale non volevano giungere.

10. Paul-Henry Thiry barone d'Holbach

Un filosofo che scrisse a proposito del condizionamento del quale dovevano soffrire le donne a causa dell'ambiente nel quale erano costrette a vivere fu Paul-Henry Thiry, barone d'Holbac, nato Paul Heinrich Dietrich (1723-1789), un enciclopedista e filosofo franco-tedesco noto soprattutto per i suoi scritti anti-clericali. Egli riteneva che i vincoli educativi, legali e politici imposti alle donne fossero causa di corruzione, consentendo lo sviluppo di tutti quei difetti dei quali Rousseau accusava il genere femminile (vanità, orgoglio, perfidia, superficialità). Secondo d'Holbac era la tirannia delle leggi – che le privava dei loro diritti – e la mancanza di una autentica educazione morale a farle diventare così come Rousseau le descriveva; d'altra parte, così come era semplice capire le cause e gli strumenti dell'oppressione alla quale erano sottoposte, era quasi impossibile suggerire cambiamenti utili «perché, per insufficienza delle loro capacità mentali, le donne non erano in grado di applicarsi a ragionamenti astratti e quindi a studi della stessa profondità alla quale gli uomini erano abituati». Secondo il barone, dunque, le donne dovevano essere sollecitate a sviluppare le loro migliori qualità che dovevano essere identificate nel campo dei sentimenti e delle espressioni morali, cosa che avrebbe potuto aiutarle a divenire migliori come mogli e come madri.

11. Helvétius

Un altro filosofo francese che scrisse su questi temi fu Claude-A-drien Schwetzer, più noto come Helvétius (1715-1771), di origine svizzera, ma vissuto prevalentemente in Francia, attento studioso e commentatore di Locke, seguace della filosofia sensista di Étienne Bonnot de Condillac. Secondo Helvétius, le percezioni sensoriali si identificavano con la conoscenza intellegibile e il ragionamento

non era altro che un confronto tra emozioni diverse. Lo spirito corrispondeva alla conoscenza di queste sensazioni, un assemblaggio di idee e di nuove combinazioni. Poiché ogni sensazione era legata all'idea di piacere o di dolore, era su questa base che si determinavano le azioni degli uomini, compresa quella morale fondata sempre sull'interesse a evitare il dolore. L'azione buona pertanto era quella che provocava piacere a chi la commetteva e alla collettività ed era comunque sempre l'utilità quello che l'uomo si proponeva di conseguire con i suoi comportamenti, per lo più determinati dall'abitudine (anche se dichiaratamente ispirati da valori come l'onore, la nobiltà dell'animo e l'altruismo).

Secondo Helvétius l'educazione era condizionata dall'ambiente culturale e dal caso; in essa poteva essere riconosciuto il principale elemento costitutivo dello spirito degli uomini, tutti ugualmente suscettibili a essere istruiti a riconoscere il bene piacevole. Gli uomini e le donne sarebbero stati "naturalmente uguali", ma per il semplice fatto di ricevere educazioni diverse finivano col diventare significativamente diversi. La proposta di Helvétius, non proprio facile da mettere in pratica, era quella di togliere i bambini ai loro genitori e di farli educare, tutti insieme, senza distinzione di sesso, in un sistema pubblico nel quale la società avrebbe potuto "allearli" in modo differenziato a seconda dei propri bisogni.

12. Antoine Thomas

Molti degli argomenti relativi al dibattito sulla razionalità, sul ruolo e sulla natura delle donne che si svolsero nel XVIII secolo sono raccolti in un testo di Antoine Thomas (1732-1785), dal titolo *Essai sur le caractère, les mœurs et l'esprit des femmes* (1772), un libro che attirò anche l'attenzione (e le critiche) di Diderot. Per Thomas le donne erano oppresse in tutte le parti del mondo e la ragione principale per cui si trovavano in questa condizione di soggezione era la loro debolezza, un difetto che in modo futile e superficiale le faceva anche oggetto di adorazione. Tra i selvaggi il modo più naturale di costringerle all'ubbidienza era quello di usare la forza, contro la quale non potevano nulla. Nel più civile mondo occidentale, pur

conservando un minimo di libertà – in effetti più apparente che reale – erano molto semplicemente al servizio dei maschi, che oltretutto esercitavano su di loro una stretta sorveglianza, che rendeva la loro soggezione totale perché limitava grandemente anche quel minimo di libertà del quale sembravano godere. Thomas, uno scrittore noto soprattutto per la grande passione che metteva nello scrivere gli elogi dei potenti, provava evidentemente – lo si legge tra le righe del suo saggio – una sorta di nostalgia per le case, le famiglie e le donne dell'antica Grecia e di Roma. Le donne di quelle epoche storiche erano, così scrive Thomas, forti, austere, frugali, devote ai propri doveri domestici e non corrotte dal lusso. Thomas si chiede se la differenza tra i due sessi sia stata determinata da elementi naturali o dipenda invece dall'ambiente e avanza addirittura una sua teoria: immagina che quello che di diverso esista tra uomini e donne sia rappresentato da differenti concentrazioni di quattro differenti talenti, l'immaginazione, la razionalità filosofica, la memoria e la morale, e che da questo dipenda una differente risposta alle stimolazioni ambientali. Sempre secondo la sua ipotesi le donne non sarebbero adatte, per loro natura e per gli effetti di questa interazione con il mondo esterno, alla dura fatica di ragionare in termini filosofici, mancando di quella disciplina che è sempre necessaria quando si vuole intraprendere un così duro lavoro. Quanto all'immaginazione, e in particolare a quella specifica immaginazione che è necessaria per ogni espressione artistica, proprio non le vedeva capaci di dar buona prova di sé quando gli argomenti erano connessi con forti, violente e nobili passioni, mentre le reputava eccellenti quando dovevano esprimere sentimenti teneri e delicati. Circa la memoria, attribuiva le stesse capacità iniziali di apprendimento ai giovani uomini e alle giovani donne, ma queste ultime fallivano quando il lavoro intellettuale diventava duro e da un certo punto in poi non erano in grado di continuare ad apprendere (e a determinare questi fallimenti contava molto anche il fatto che le donne mancavano di pazienza, dote senza la quale ogni serio impegno diventa impossibile). Per quanto riguardava infine il talento, in campo morale e in campo politico, Thomas riteneva che alle donne facessero completamente difetto le qualità naturali necessarie, le stesse senza le quali non si governa, non si amministra e non si co-

manda. Questi dunque erano i difetti delle donne secondo Thomas (che era convinto che non ci fosse bisogno di prove, li conoscevano tutti, inutile discutere); c'era anche, però, l'altro lato della medaglia, i meriti, le virtù, i pregi, magari non tanto numerosi ma certamente importanti: religiosità, flessibilità, sensibilità, compassione e benevolenza, profondità di sentimenti, che poteva persino supplire alla superficialità del pensiero, insomma le donne tendevano a eccellere quando non era chiamata in causa la ragione, ma bisognava fare appello ai sentimenti. Certo, non si poteva chiedere nulla al loro patriottismo, al loro senso della giustizia, certo nessuno si poteva illudere di poter farsele amiche: le donne ubbidivano ai sentimenti, o meglio, ad alcuni precisi e specifici sentimenti, e non avevano alcuna virtù che potesse essere messa in campo nella vita politica e sociale, nessuna capacità di distacco dalle emozioni, e anche alcune delle virtù che dimostravano di possedere meritavano una analisi accurata: ad esempio, erano in grado di dimostrare un grande coraggio, ma si trattava sempre e solo di coraggio passivo. In un paese turbato dalla immoralità, le donne avrebbero potuto riguadagnare il rispetto al quale avevano comunque diritto dedicandosi con maggior passione ai propri doveri famigliari, al loro ruolo di mogli e di madri, doveri in pieno accordo con i loro sentimenti e capaci di risvegliare il loro vero potenziale morale.

Come ho detto, Thomas era bravissimo (in realtà era sin troppo bravo) a scrivere gli elogi dei potenti, aveva molti lettori e il suo libro ebbe una quantità di ristampe (e due traduzioni in Inghilterra).

13. Jean Jacques Rousseau

Mi rendo conto di aver citato più volte Rousseau senza mai dire una parola sulla sua vita o sulle sue opere, ma si tratta di un personaggio così noto che mi sembra quasi di poter quasi rinunciare a presentarlo: ne dirò comunque solo alcune cose essenziali, prima di collegarlo ancora con i problemi femminili.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) era nato in Svizzera, a Ginevra, ma passò gran parte della sua vita in Francia, dove entrò in contatto con i filosofi dell'*Enciclopedia*, Diderot, Condillac, Fontenelle,

Voltaire. Fu Diderot a chiedergli di collaborare all'opera ed egli contribuì con una voce sulla musica e con un articolo di economia politica. Nel 1750 vinse un concorso bandito dall'Accademia di Digione sul tema "se il progresso delle arti e delle scienze abbia contribuito a migliorare i costumi". Rousseau rispose negativamente, contraddicendo tra l'altro quanto gli illuministi venivano dicendo sull'importanza del progresso e sostenendo invece che l'evoluzione della civiltà era responsabile di un aumento della degradazione morale. Nel 1754, sempre in risposta a un quesito dell'Accademia di Digione, scrisse un saggio intitolato *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, che fu causa della rottura definitiva dei suoi rapporti con gli enciclopedisti. Sempre in Francia, a Montmorency, cittadina vicino a Parigi, scrisse le sue opere più importanti: *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (1761), *Émile, ou sur l'éducation* e il *Contrat Social* (entrambi nel 1762). A causa dei suoi scritti, giudicati pericolosi sul piano politico e religioso, fu costretto a lasciare la Francia e a rifugiarsi in Svizzera, dove scrisse *Lettres écrites de la montagne* e cominciò a lavorare alle *Confessions*. Visse per qualche tempo in Inghilterra e di lì tornò in Francia, incurante del mandato di cattura che era stato emanato nei suoi confronti; morì a Ermenoville nel 1778. Quello che agli illuministi sembrava progresso della civiltà Rousseau lo vedeva come una mortificazione della spontaneità naturale dell'uomo e un imbarbarimento dei rapporti umani: «le nostre anime si sono corrotte nella misura in cui le nostre scienze e le nostre arti hanno progredito verso la perfezione». Rousseau ipotizzava l'esistenza di uno stato di natura dal quale l'uomo si sarebbe via via allontanato e delineava, per sottrazione delle convenzioni e degli artifici introdotti dalla società civile, quelle caratteristiche umane delle quali vagheggiava il ripristino. Ipotizzava inoltre uno stato naturale nel quale poteva esistere una armonia assoluta tra uomo e natura, una condizione che non prevedeva né proprietà né sopraffazione e nella quale gli esseri umani si trovavano in uno stato assoluto di libertà e di uguaglianza. Nel suo *Contratto Sociale*, poi, definiva i fondamenti di una nuova società in grado di ristabilire, nel diritto, l'uguaglianza naturale tra gli uomini e di ritrovare i fondamenti di una società giusta. La riforma dell'uomo nella vita sociale, proposta nel *Contratto*, si pone come problema educativo individua-

le nell'Emile, quale formazione dell'uomo nuovo. Poiché la natura è buona, la preoccupazione di Rousseau è quella di non turbare l'armonia e lo sviluppo della natura nel bambino: l'educazione dovrà dunque avere carattere prevalentemente negativo, non dovrà mai intervenire nel processo di naturale maturazione delle sue facoltà e soprattutto non dovrà mai cercare di vedere "l'uomo nel fanciullo". Emilio deve trovare da solo i primi rudimenti delle scienze, nel lavoro manuale, nel contatto con la natura non mediato dai libri, non suggestionato dalla società dalla quale dovrà restare lontano fino a che non avrà conquistato, con la ragione, la piena libertà. Il culmine dell'educazione è la conquista della razionalità e della piena capacità di giudizio nonché l'affermarsi della coscienza morale.

Nel saggio *Discours sur l'Origine* [...] Rousseau contraddice le argomentazioni di Locke a favore di una famiglia naturale monogamica e dipinge lo stato naturale come una condizione nella quale le relazioni sessuali sono governate solo dagli istinti, senza alcuna garanzia per gli uomini della loro genitorialità effettiva. Rousseau ritiene che la società che è venuta dopo quella naturale, una società nella quale è comparsa e si è consolidata la proprietà privata, si sono create le basi per una divisione del lavoro a seconda del sesso e per l'assegnamento del governo della famiglia al maschio, un evento giustificato anche dalla necessità di poter garantire agli uomini che quei bambini, che la loro compagna partoriva, erano in effetti figli loro. In questo modo si è creato un contrasto evidente con la condizione originale della donna, una condizione nella quale i bisogni sessuali dei due sessi erano identici e non esistevano privilegi. Rousseau si riferisce a questa società più evoluta (e che si è modificata dando potere al maschio) chiamandola "naturale", così come chiama "naturale" la donna che ci vive. In realtà, ogni volta che parla di donne Rousseau le definisce così, "naturali", e spiega che lo sviluppo di alcune qualità femminili, innate o meno che siano, è di grande interesse per la società: «se la timidezza, la castità e la modestia, che sono caratteristiche della donna, sono invenzioni sociali, è nell'interesse della società che le donne le acquisiscano: si tratta di qualità che debbono essere coltivate e ogni donna che le disprezza offende la morale».

Quando Rousseau discute l'educazione di Emilio, sottolinea l'importanza dell'ambiente e dell'educazione come elementi che possono

corrompere gli istinti naturali del bambino, ma non propone le stesse critiche quando l'analisi tocca Sofia, che rappresenta le bambine, in quanto le qualità innate nelle donne sono viste solo in relazione al loro ruolo sociale. Le caratteristiche femminili, positive e negative, debbono essere tutte coltivate avendo in mente una unica utilità, quella di fare di Sofia una compagna adatta a Emilio e a lui complementare all'interno della famiglia patriarcale, una moglie e una madre che possiedano la modestia necessaria per accettare la segregazione. Rousseau riteneva che le qualità naturali delle donne includessero la loro astuzia, la debolezza, la superficialità, la vanità, l'inaffidabilità, e temeva che tutto ciò avrebbe potuto corrompere gli uomini. Secondo lui era attraverso la influenza femminile che la decadente e corrotta artificialità della vita cittadina potevano corrompere e "guastare" l'uomo naturale. Al contrario, nel suo giusto ambiente, la donna poteva esercitare una influenza del tutto positiva sull'uomo: un giusto ambiente che voleva dire segregazione dal mondo e devozione nei confronti dei suoi valori naturali, elementi necessari per avere la meglio sui suoi istinti sessuali. In ogni caso, per la donna non esisteva alternativa all'ubbidienza, esattamente come non poteva esistere redenzione al peccato.

Insomma, l'opinione di Rousseau sulle donne includeva sia la sfiducia nella loro debole moralità e nelle loro qualità negative, sia la speranza di vederle divenire una sorgente di forza morale se solo erano in grado di far tacere la parte più debole e infida della loro personalità, cosa che poteva accadere solo se erano messe nella condizione di poter vivere in un giusto ambiente. La famiglia ideale, dunque, era in parte un'istituzione naturale, fondata sui sentimenti, diversa da ogni altra istituzione, in parte una costruzione sociale nella quale l'autorità dell'uomo sulla donna si fondava sulla di lei debolezza e sulla necessità di poter garantire la certezza della paternità, tutto naturalmente nell'interesse della società. L'uguaglianza e la libertà che il *Contratto Sociale* offriva ai cittadini non si applicavano dunque alle femmine.

14. Stéphanie Félicité du Crest de Saint Aubin

Molte donne che nel Settecento commentarono l'opera di Rousseau trovarono il suo messaggio complessivamente positivo e non ci

videro le connotazioni di misoginia che i critici moderni continuano a sottolineare. Il tema della rigenerazione morale del cittadino attraverso l'influenza della famiglia divenne molto popolare e piacque a molte persone, uomini e donne. Molte pubblicazioni esaminarono il tema dell'educazione delle giovani donne, una operazione intesa a prepararle alla maternità e all'educazione dei figli, cose alle quali non erano estranee altre virtù, come quella di esercitare un ruolo di sostegno morale su tutta la famiglia. Il testo più popolare, tra i molti pubblicati tra il 1770 e la fine del secolo, fu *Adèle et Théodore* (1782), di Stéphanie Félicité du Crest de Saint Aubin (1746-1830) conosciuta soprattutto come madame de Genlis. Nel libro i principi pedagogici di Rousseau vengono utilizzati applicandoli all'educazione dei figli della baronessa Almane. Madame de Genlis muove alcune critiche a Rousseau, e la maggiore di tutte riguarda il modo in cui egli propone di considerare l'innata debolezza femminile, che lei vorrebbe giudicata e corretta come un qualsiasi altro difetto, in quanto provocata dalla corruzione del mondo e non dovuta a un carattere naturale immodificabile. Chi in realtà non fu per niente tenera con Rousseau fu, anni dopo, Mary Wollstonecraft, che non poteva certo perdonargli di aver scritto nell'*Emile* che i doveri di una donna erano quelli di «piacere ed essere utile agli uomini, farsi amare e stimare, educarli da giovani, assisterli da grandi, consigliarli, confortarli, rendere la loro vita più piacevole» e che questi principi dovevano essere conculcati già nella testa delle bambine. Mary gli rispose, ma sono certo di averlo già scritto, che cercare di trasformare le donne in oggetti del desiderio, bambole senza cervello, era una «vera sciocchezza».

15. Denis Diderot

Denis Diderot è forse il massimo rappresentante dell'Illuminismo, ed è il vero promotore, oltre che il primo editore, dell'*Enciclopedia*. Nato a Langres nel 1713, morto a Parigi nel 1784, fu uomo con vastissimi interessi culturali, che spaziavano dalla filosofia alla biologia, dall'estetica alla letteratura. Il tema che gli era più caro era quello relativo al problema filosofico e scientifico dell'origine della vita,

per il quale proponeva due ipotesi, diverse tra loro, che comportavano differenti teorie che non affermava mai in maniera esclusiva e definitiva, preferendo usare nei suoi scritti una forma dialogica per evitare di apparire dogmatico. Scrivendo a proposito del problema femminile, riconosceva le molte difficoltà che le donne incontravano nel corso della loro vita: trascurate da bambine, vivevano una adolescenza tormentata dall'ansia per poi conoscere la tirannia del matrimonio, il dolore dei parti, il disprezzo del sistema burocratico e la fondamentale ostilità delle leggi. Delle donne, scriveva, nessuno aveva mai cercato di comprendere il dolore delle emozioni, le passioni che le affliggevano, l'influenza del sistema riproduttivo, con tutte le sue ignote peculiarità, sui comportamenti, le ragioni del fanatismo religioso. Le considerava incapaci di pensiero astratto e riteneva che fosse per loro impossibile approfondire i concetti di giustizia e di virtù, cosa che faceva di loro delle creature selvagge, malgrado una superficiale e quasi impercettibile incrostazione di civiltà. Nel suo *Supplément au voyage de Bougainville* (1796) Diderot metteva a confronto l'innocenza del selvaggio che vive secondo natura con la corruzione delle relazioni sessuali del mondo moderno: nella mitica Tahiti gli uomini e le donne potevano impegnarsi liberamente in incontri sessuali programmati secondo l'istinto, in quanto lo scopo dei loro rapporti era la serena ricerca di un figlio, visto che in quella società solo la gravidanza poteva assicurare alla donna una certa rispettabilità. Le donne che mestruavano, a Tahiti, indossavano un velo grigio e le sterili un velo nero, un segnale di lutto temporaneo o definitivo. In quella stessa società, libera da repressioni sessuali, le donne potevano seguire le proprie inclinazioni esattamente come gli uomini e i ruoli e le relazioni si basavano su un giudizio sulla natura femminile che veniva considerata nel suo legame indissolubile con la maternità: la donna madre era il modello al quale tutte le femmine dovevano ispirarsi. In Francia Diderot educò sua figlia secondo i criteri più tradizionali, dai quali si discostò solo per assicurarsi che avesse appreso almeno l'indispensabile sulla propria biologia e sui processi fisiologici della procreazione. Per lui la natura femminile era del tutto diversa da quella maschile, essendo intimamente collegata con i processi riproduttivi, una diversità che faceva delle donne esseri particolarmente appassionati e imprevedi-

bili, non condizionati da un vero controllo razionale e fondamentalmente misteriosi. Diderot, come del resto Rousseau, non offriva soluzioni facili per la realizzazione della natura femminile: il contrasto tra le donne di Tahiti, così innocenti e felici, e quelle del mondo civilizzato era certamente molto forte, ma la società civilizzata costringeva le donne ad adottare atteggiamenti conformistici e lo faceva con tale forza che era necessario concludere che le donne europee avrebbero potuto trovare qualche elemento di felicità solo adeguandosi ai modelli che venivano loro imposti.

Ho già scritto che il saggio pubblicato da Thomas nel 1772 (*Essai sur le caractère, le mœurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles*) non era piaciuto a Diderot. In realtà, che Thomas piacesse agli altri letterati del suo secolo è piuttosto improbabile, visto che la sua inclinazione agli “elogi” non era facile da apprezzare e che si pensava di lui che “la retorica lo avesse condotto dolcemente fino all’Accademia”. Così è comprensibile che Diderot se la prendesse con lui scrivendo un piccolo pamphlet, *Les femmes*, che fu dapprima inserito nella Corrispondenza letteraria di Grimm e poi pubblicato nelle edizioni moderne delle opere complete.

L’inizio di questo piccolissimo testo è acido come il fiele e conviene riferirlo nell’originale: «*J’aime Thomas; je respecte la fierté de son âme et la noblesse de son caractère! C’est un homme d’esprit; c’est un homme de bien; ce n’est donc pas un homme ordinaire. A en juger par sa Dissertation sur les femmes, il n’a pas assez éprouvé une passion que je prise davantage pour les peines dont elle nous console que pour les plaisirs qu’elle me donne*». Perché, continua Diderot, *egli ha molto pensato, ma ha poco sentito, la sua testa si è tormentata, ma il suo cuore è rimasto tranquillo. Personalmente avrei cercato di scrivere con minor imparzialità e saggezza, ma mi sarei preoccupato con maggior coinvolgimento e più calore del solo essere esistente in natura che ci restituisce sentimento per sentimento, e che è felice della felicità di cui ci fa dono. Qualche pagina più coraggiosa sparpagliata qua e là nel testo avrebbero interrotto la continuità delle sue delicate osservazioni e l’avrebbero reso molto più piacevole. Ma Thomas ha voluto scrivere un libro asessuato e sfortunatamente per lui c’è riuscito sin troppo bene. Ne è venuto fuori un ermafrodita, che non ha né la tempra del maschio né la mollezza della femmina. Pochi scrittori moderni sarebbero stati capaci di scrivere pagine così erudite e ragionevoli, raffinate, piene di stile e di armonia, ma mai abbastanza varie, prive di quella leggerezza che è*

pur sempre necessaria quando si vuol descrivere l'infinita diversità di un essere sempre eccessivo nella forza e nella debolezza, che viene colto da una sincope alla vista di un topo o di un ragno, ma che sa in qualche caso sfidare le cose più terrozzanti della vita. È soprattutto nelle passioni dell'amore, negli accessi della gelosia, nei trasporti della tenerezza materna, negli istinti della superstizione e nel modo nel quale partecipano delle emozioni più popolari che le donne ci stupiscono, belle come i cherubini di Klopstock, terribili come i diavoli di Milton. 'Ho visto l'amore, la gelosia, la superstizione, la collera, giungere nelle donne a limiti che l'uomo non potrebbe mai raggiungere. E il contrasto dei movimenti violenti con la dolcezza dei loro tratti le rende orribili, perché le sfigura'. Al contrario a quanto accade agli uomini, che sono distratti da una vita affannosa e piena di inciampi, le donne covano le loro passioni, che sono per loro un punto fisso dal quale non distolgono mai lo sguardo, un punto che può allargarsi a dismisura. Diderot si dilunga a questo punto sulla diversità di approccio alla vita dei sentimenti e delle passioni che esiste tra uomo e donna. «Per una donna – scrive – sottomettersi a un padrone che non le piace è una reale tortura» e racconta di aver visto una moglie tremare di orrore alla vista del marito che si avvicinava, e non riuscire a ripulirsi dalla sozzura di quel contatto, una ripugnanza che non è nota agli uomini, che sono molto più tolleranti. «Ci sono molte donne – scrive ancora – che muoiono senza mai aver fatto esperienza del piacere estremo, esperienza sempre disponibile per un uomo, purché la cerchi, anche con donne che non gli piacciono. Costruite in modo totalmente diverso da come siamo fatti noi, le ragioni che sollecitano la loro voluttà sono così delicate che non dobbiamo sorprenderci se il loro percorso si interrompe o non inizia nemmeno».

Diderot continua a descrivere le differenze e scrive che solo le donne hanno la sensibilità e la capacità di esaltazione che sono necessarie per accorgersi dell'arrivo di un dio, non è un caso che nessun uomo si sia mai seduto ai piedi del sacro treppiede a Delfi. Esse sono poi impenetrabili nella dissimulazione, crudeli nella vendetta, costanti nei loro progetti, prive di scrupoli nella scelta del successo; animate da un odio profondo nei confronti del despotismo maschile, sono tutte complici dello stesso complotto, legate tra loro da un filo simile a quello che collega i preti di tutti i Paesi, un complotto del quale conoscono tutti i particolari sebbene nessuno li abbia mai svelati loro. Naturalmente curiose, vogliono saper tutto, per farne

uso e per abusarne: se partecipano a una rivoluzione, la curiosità fa sì che si prostituiscano con i capi del partito. Colui che conosce il loro segreto e le comprende è un loro implacabile nemico; se le amate vi perderanno, ma per quanto le riguarda si perderanno da sole. Se ostacolate le loro ambizioni ritroveranno nel profondo del loro cuore le parole che Racine mette in bocca a Roxane:

*Malgré tout mon amour, si dans cette journée
Il ne m'attache a lui par un juste hyménée;
S'il ose m'alléguer une odieuse loi;
Quand je fais tout pour lui, s'il ne fait tout pour moi;
Dès le même moment, sans songer si je l'aime,
Sans consulter enfin si je me perds moi-même,
J'abandonne l'ingrat, et le laisse rentrer,
Dans l'état malheureux d'où je l'ai su tirer.*
(Bajazet, I,III.)

Se le donne avranno un grande interesse a trarvi in inganno simuleranno con grande abilità l'ubriachezza della passione e potranno farne esperienza senza dimenticare se stesse: molto probabilmente saranno concentrate al massimo sui loro progetti nel momento del loro maggiore abbandono, e la loro determinazione nel conseguire i loro scopi sarà comunque sempre molto maggiore di quella dei maschi. E Diderot fa una serie di esempi il più peculiare dei quali riguarda una donna che interpreta come figurante con un gruppo di fanatici la parte dell'infanzia della chiesa, mani e piedi inchiodati alla croce, una ferita sul costato, mantenere il suo ruolo nelle convulsioni del dolore fino a chiedere, al capo di quella turba, non "*Mon père, je veux dormir*, bensì *Papa, je veux faire dodo*, senza alcun segno di sofferenza nella voce. Per un solo uomo capace di tanta forza, scrive Diderot, ci sono almeno cento donne.

La donna, dunque – questa non è una idea originale, ma Diderot di tanto in tanto la spende – porta all'interno del suo corpo un organo capace di terribili spasmi, che dispone di lui e suscitano nella sua immaginazione, i fantasmi più terribili. È dunque in questo delirio isterico, che la donna può revocare il passato, immaginare il proprio avvenire, in una condizione nella quale tutti i tempi le sono presenti. Ed è a partire dall'organo proprio del suo sesso che nascono tutte le sue idee straordinarie. La donna, isterica in gioventù, diviene de-

vota nell'età matura: la donna che conserva qualche energia nell'età avanzata è stata isterica in gioventù. La sua testa parla ancora il linguaggio dei suoi sensi, sebbene i suoi sensi siano ormai diventati muti. Niente è più vicino all'isteria dell'estasi, delle visioni, dello spirito profetico, delle rivelazioni e del focoso spirito poetico

Nelle pagine successive Diderot cambia tono e descrive, con finta compassione, la vita delle donne, da quando sono bambine a quando lasciano la casa dei genitori, da quando debbono sopportare i disagi della gravidanza a quando saranno vecchie, abbandonate e disprezzate da tutti. Poi, alla fine, la sua finta compassione lo induce a dare alle donne un solo, fondamentale consiglio. Sentite:

«Ma fille, prenez garde à votre feuille de figuier, votre feuille di figuier va bien, votre feuille de figuier va mal. Chez une nation galante, la chose la moins sentie est la valeur d'une déclaration. L'homme et la femme n'y voient qu'un échange de jouissances. Cependant, que signifie ce mot si légèrement prononcé, si frivolement interprété: Je vous aime? Il signifie réellement: Si vous vouliez me sacrifier votre innocence et vos mœurs; perdre le respect que vous vous portez à vous-mêmes et que vous obtenez de autres; marcher les yeux baissés dans la société. Du moins jusqu'à ce que, par l'habitude du libertinage vous en ayez acquis l'effronterie; renoncer à tout état honnête; faire mourir vos parents de douleur et m'accorder un moment de plaisir; je vous en serais vraiment obligé. Mères, lisez ces lignes à vos jeunes filles: c'est, en abrégé, le commentaire de tous les discours qu'on leur adressera; et vous ne pouvez les en prévenir de trop bonne heure».

PARTE II
LE "QUERELLES" MINORI

5. MOLTI SPUNTI PER LO STESSO LITIGIO

Alla *Querelle des femmes* si associano, nel XVI secolo, altre dispute, la più importante (anche per ragioni pratiche, coinvolge la vita dei religiosi di professione) è quella sul matrimonio; ma richiama molta attenzione anche quella definita come la *querelle des amyes*, la discussione sull'amicizia e sulla capacità delle donne di provare questo sentimento. Nel secolo successivo si aprirà un nuovo fronte, che riguarda *les anciens et les modernes*: coloro che ritengono che la letteratura più recente debba aver precedenza su quella degli antichi sono gli stessi che si dichiarano in favore di un cambiamento (di immagine, di stato e di valore) delle donne e della loro condizione. Il tema è attraente. Molière lo affronta prendendo in giro le donne colte (*Les femmes savantes*, 1672) e i salotti delle famose *précieuses* e Lope de Vega si inventa la prima donna mangiatrice di uomini (*La vengadora de las mujeres*), donna di forte carattere, di notevole cultura, che disprezza gli uomini e vuole aprire una scuola (forse) femminista per le donne. Sono comunque testi pieni di contraddizioni, sappiamo cosa scriveva Molière, ricordiamo che Lope de Vega è autore di versi che descrivono la donna come un bell'animale (*¡Por Diòs, que es bello animal/ este che llaman mujer!*). Molte donne partecipano a queste discussioni e non a caso si tratta per molto tempo di donne esperte di teologia e di misticismo, assai poco fastidiose, meno petulanti delle solite, con una falsariga di scrittura in comune, la fede in Dio. Queste donne hanno cominciato a scrivere su questi temi da secoli e i loro interventi, di per sé molto cauti, sono stati tollerati perché si è sempre trattato di donne estremamente religiose, alcune di esse addirittura considerate beate. Qualche nome: Hildegarda di Bingen (1098-1179); Elisabetta di Schönau (1129-1165); Matilde di Magdeburgo (1208-1283); Marie d'Oignies (morta nel 1213); Marguèrite Porète (morta nel 1310); Angela di Foligno (morta nel 1309); Juliana di Norwich (1343-1414); Margery Kempe (1373-1349). Spicca tra queste sante donne la figura di Marguèrite Porète, non perché

meno religiosa delle altre, ma in quanto bruciata viva come eretica a Parigi nel 1310. Vale la pena raccontare in breve la sua storia.

1. Le fanatiche della fede

Marguèrite Porète

In realtà, di Margherita si sa ancora molto poco e addirittura, fino a non molto tempo fa si ignorava persino che fosse l'autrice del *Le Miroir des Simples*, il libro che fu la causa dei suoi guai con l'Inquisizione. Il testo è scritto in francese (e non in latino, cosa che le fu aspramente rimproverata) e contiene un dialogo tra Amore, Virtù e Anima. Scrive Margherita che l'anima deve abbandonare la ragione, il cui logico, convenzionale rapporto con la realtà le impedisce di comprendere compiutamente Dio e la presenza del Divino Amore. Anima annichilita è colei che ha abbandonato completamente ogni cosa tranne Dio, attraverso l'amore. Scrive Margherita che quando l'anima è piena dell'amore di Dio è unita con lui e questo stato trascende le contraddizioni del mondo: è una condizione di beatitudine nella quale non si può peccare perché la natura peccatrice della persona è soppressa come effetto della Grazia divina. Questa visione estatica dell'unione dell'anima con Dio in uno stato di perpetua gioia e di pace è in realtà una ripetizione della dottrina cristiana della visione dei Beati, della quale però ammette l'esperienza in vita. Il guaio è che in questa descrizione le persone – anche le donne – sono al di sopra delle richieste della virtù ordinaria, non perché la virtù non sia necessaria, ma perché in questo stato di perfetta unione con Dio è automaticamente presente, Dio non può sbagliare e non può peccare e l'anima annichilita, che è in perfetta unione con lui, è ugualmente incapace di errore e di peccato. Immagino che in questo modo Margherita suggerisca l'esistenza di una condizione mistica che toglieva ogni autorità alla Chiesa sui fedeli; immagino anche che questo fosse considerato amorale.

Margherita fu accusata di eresia ma non rinunciò alle sue idee e non ritrattò. L'inquisitore la trattò da *pseudo-mulier*, le disse che il suo libro era pieno di falsità e la condannò al rogo. Si dice che la tranquillità con la quale fronteggiò il supplizio commosse la gente

fino alle lacrime. Il suo libro, dal cui frontespizio era stato rimosso il nome di Margherita, non causò alla fin fine tante controversie, e spesso fu citato come testo religioso, essendosi ormai cancellata la sua relazione con il processo per eresia.

2. La querelle tra antichi e moderni

Nicolas Boileau

Nella querelle tra antichi e moderni, il primo sostenitore del passato fu Nicolas Boileau (1636-1711), poeta e critico letterario, considerato il più importante teorico dell'estetica classica del Seicento francese tanto da essere definito *“legislateur du Parnasse”*. Intervenne nella polemica letteraria che agitò l'Accademia francese del Seicento sulla superiorità degli antichi o dei moderni, e forse addirittura la promosse. Egli sosteneva che la perfezione artistica era stata raggiunta dagli autori greci e romani e che ai suoi contemporanei non restava altro che imitarli. L'ispirazione doveva essere quella della Poetica di Aristotele e la scelta di Racine di scrivere tragedie su argomenti già trattati dagli autori greci è in linea con questa concezione della letteratura. I moderni, rappresentati inizialmente da Charles Perrault, credevano invece che i classici fossero tutt'altro che insuperabili e che la tradizione letteraria dovesse rinnovarsi. È peraltro immaginabile che l'atteggiamento apparentemente progressista dei cosiddetti “moderni” nascondesse qualche gioco di potere: Boileau, uomo vicino alla Corte, difendeva i margini di libertà acquisiti dalla Repubblica delle lettere, mentre i moderni erano in effetti presi da una sorta di frenesia di normalizzazione.

In realtà Boileau era soprattutto uno scrittore satirico che, regnante Luigi XIV ed essendo da poco terminata la Fronda, non poteva arrischiarsi di far satira né sulla politica né sulla religione. Gli restava solo di far satira sociale e letteraria, ma nella prima riusciva piuttosto male e la seconda lo riempiva di nemici visto che – è lui stesso a dirlo – non era capace di parlar male di qualcuno senza chiamarlo per nome.

3. La Querelle des Amyes

L'Amye de court, La Contr'Amye de Court e La Parfaicte Amye

L'identificazione di una *Querelle des Amyes* come una “*querelle dans la querelle*” si deve soprattutto agli studiosi che nei primi tre decenni del XX secolo, si occuparono con particolare attenzione della vita e delle opere di Marguerite de Navarre, la sorella di François I, che era stata l'epicentro di questo dibattito letterario. Secondo Abel Lefranc (*Le Tiers Livre di Pantagruel et la Querelle des femmes, Revue des études rabelaisiennes*, 1904) la *Querelle des Amyes* deve il suo nome a tre opere comparse tra il 1542 e il 1550: *L'Amye de court*, di Bertrand de la Borderie, *La Contr'Amye de Court*, di Charles La Fontaine e *La Parfaicte Amye de Court* di Antoine Héroët.

Di Bertrand de la Borderie si sa assai poco, persino le date della nascita e della morte ci sono ignote. Fu certamente un epigono dei Retorici e fu allievo di Clement Marot; nel 1542 pubblicò *L'Amye de Court*, aprendo una polemica contro l'amor platonico che provocò le risposte di Fontaine e di Héroët. Il suo testo è stato ripetutamente oggetto di analisi e una interpretazione definitiva del suo significato e dei suoi scopi non è stata ancora offerta. In realtà il libro è pieno di ambiguità: è difficile capire fino a che punto la difesa del punto di vista dell'Amica (che usa la castità come un'arma per affermare la sua superiorità sugli uomini) debba essere presa seriamente e quanto ci sia effettivamente di umoristico nell'uso di un linguaggio particolarmente aggressivo che sembra a volte proporsi come cinico e materialista.

Charles Fontaine (1514-1564), nato a Parigi, trascorse gran parte della sua vita a Lione, dove fu editore, traduttore e poeta; di gran parte delle sue poesie e in particolare dei poemi di ispirazione evangelica, sono rimasti i manoscritti e credo che, a parte *La Contr'Amye de Court*, la maggioranza delle sue opere non siano mai state oggetto di studio.

Antoine Héroët, nato probabilmente nel 1492 e morto intorno al 1567, era originario della Normandia. Protetto da Marguerite de Navarre (che gli concesse una pensione), cominciò a scrivere versi,

a quanto è dato sapere, piuttosto tardi. Fece pubblicare *La Parfaicte Amye de Court* nel 1543 come reazione all'opera di De La Borderie, che come ho detto si opponeva al neoplatonismo, proponendo una immagine meno eterea della donna amata. Era un dibattito particolarmente seguito dagli intellettuali dell'epoca, del quale rendono conto le conversazioni tra i personaggi dell'*Heptaméron* di Marguerite de Navarre e nel quale Héroët ebbe il sostegno di Fontaine. Nel 1551 Héroët fu nominato vescovo di Digne e da quel momento di lui non si sente più parlare, restano solo tracce di una vita vissuta nella più assoluta normalità.

La *querelle* francese si trasferì in Italia e servì da copertura a opposte opinioni: spesso erano l'idea di libertà e di progresso a essere messe in discussione e dove finisse col rifugiarsi un certo modo di pensare era frequentemente casuale. La Gran Bretagna non prese la cosa seriamente e la *querelle* servì soprattutto a stimolare Swift che immaginò che le due fazioni fossero sostenitrici di due differenti modi di considerare il mondo e sviluppò questo tema nella sua *A tale of a Tub* (1704), *La favola della botte*. Ci fu anche una breve polemica in Germania che riguardò soprattutto l'imitazione delle opere greche e che ebbe a che fare soprattutto con la scultura.

4. La querelle del matrimonio

Filogamia e misogamia

Chi segue la strada percorsa dalla *Querelle de Femmes* fin dall'inizio, ogni tanto si trova a dover prendere una via secondaria, una deviazione verso nuove aree di discussione e di protesta che con la *Querelle* principale sono solo imparentate, che magari hanno vita più breve, ma che non sono meno interessanti e importanti di lei: mi vengono in mente oltre a quelle che ho già citato – la querelle delle amiche e la querelle degli antichi e dei moderni – la *querelle della scienza* e infine la *querelle del matrimonio*, che peraltro della *querelle* maggiore rappresenta una integrazione quasi indispensabile e che da lei non è sempre facilmente distinguibile.

Christine de Pizan

Christine de Pizan (Venezia, 1365-Monastero di Poissy, 1430 circa), era familiare con questo argomento, che aveva affrontato da vari punti di vista nei suoi saggi. I suoi avversari l'accusavano di essere una "nemica dell'amore" e lei replicava che il perfetto amore non implica sempre la presenza di una vita sessuale e certamente non ha bisogno di promiscuità. Christine diventava molto acida quando leggeva le cattiverie che Jean de Meun scriveva nei riguardi del sesso femminile e si infuriava per le sue insinuazioni su un preteso masochismo femminile, che gli faceva dire che le donne godono quando vengono violentate; lo stesso le accadeva leggendo quella che in fondo era da sempre l'opinione degli uomini sul matrimonio, un'esperienza resa insopportabile a causa delle donne, l'origine di tutti i mali, questo compreso. Christine provò a definire quale dovesse essere la posizione delle donne nei riguardi di questo sacramento, una posizione inevitabilmente critica, ma che con negava i pregi del matrimonio e anzi li elogiava. È bene dire subito che gli elogi di Christine erano rivolti all'istituzione teorica, non certamente a come veniva messa in pratica: donne maltrattate, costrette a vivere una vita infelice, a sopportare per una intera esistenza il medesimo trattamento generalmente riservato alle schiave (anzi, un trattamento peggiore, scriveva Christine, molto meglio vivere come schiava dei saraceni che come sposa) in una situazione sempre e comunque contraddistinta dal fatto che l'uomo era il padrone. La sua accusa è rivolta soprattutto alla società, che si è convinta del rischio che arriva dall'astuzia delle donne e invita gli uomini alla prudenza, laddove l'unica fonte di pericolo è l'uomo, l'unica cosa da temere è la sua violenza. Insomma, la critica fatta al matrimonio da Christine le è ancora una volta utile per dire agli uomini cosa pensa di loro.

In realtà, ai tempi di Christine, il matrimonio era andato incontro ad alcuni importanti modificazioni. Nel Medioevo si trattava soprattutto di un contratto utile per fare alleanze con altre famiglie; gradualmente l'attenzione si era spostata dalla convenienza del contratto alla sua importanza per la vita della coppia. Ma per capire l'importanza di queste modificazioni del significato di questo istituto, bisogna prendere in esame alcuni cambiamenti ai quali era andata incontro la società dell'epoca.

Il principio della libera volontà degli sposi

Anzitutto, e già a partire dall'XI secolo, la Chiesa cattolica era riuscita a introdurre, con sempre maggior successo, il principio della libera volontà dei due sposi, che dovevano scegliere di unirsi in matrimonio e sui quali non dovevano essere fatte pressioni legate alla convenienza. Questa assegnazione di valore al "sì" della sposa era in effetti molto teorica (ad esempio, se la donna taceva e non rispondeva alla domanda del sacerdote, il suo silenzio era considerato un assenso), ma il tempo era comunque a favore dei cambiamenti, la cui lentezza era in gran parte dovuta ai tempi del cambiamento della morale comune, sempre molto lunghi. Inoltre il matrimonio era diventato un sacramento e aveva assunto carattere indissolubile. I matrimoni sbagliati delle grandi famiglie nobiliari creavano complicazioni interminabili con la Chiesa ed erano spesso causa di disastrosi conflitti. Nel Medioevo le ragazze si sposavano giovanissime, a non più di tredici anni nelle città e a quindici-sedici nelle campagne, quasi sempre con uomini sensibilmente più vecchi di loro, e i rapporti di potere all'interno della coppia si basavano su due fattori, il sesso e l'età.

Tra il 1357 e il 1362 in Europa (ma contemporaneamente anche in altre parti del mondo, e soprattutto nel vicino oriente) ci fu un'epidemia di peste, definita *mors atra* dai cronisti svedesi e danesi, che uccise un terzo della popolazione (a quel tempo l'Europa contava su circa cento milioni di abitanti). In Italia la peste si distribuì a macchie di leopardo, risparmiò ad esempio Milano, ma uccise i quattro quinti dei fiorentini: ci vollero alcuni secoli perché la popolazione europea tornasse ai livelli precedenti e con l'epidemia (o meglio sarebbe dire la pandemia) molte abitudini cambiarono: le donne cominciarono a sposarsi in età più avanzata – e le più povere più tardi delle più ricche – e un numero notevole di donne non trovò marito.

Leon Battista Alberti

Leon Battista Alberti (1404-1472) un poliedrico artista rinascimentale italiano, scriveva nel suo trattato *I libri della famiglia* (1441) che le donne avrebbero avuto tutto l'interesse a sposarsi in giovane età perché l'attesa prolungata le avrebbe rese facili prede di vizi che in

fondo dovevano essere considerati naturali. Le donne passavano quasi tutto il proprio tempo ad occuparsi dei bambini (a Firenze ogni donna ne partoriva in media una decina, più o meno gli stessi delle donne francesi): bisogna tener però conto della mortalità perinatale che era molto elevata, visto che solo due o tre di questi bambini sopravvivevano ai loro genitori e una donna su sette moriva a causa delle complicazioni delle gravidanze e dei parti. La maggior parte delle complicazioni da parto avevano carattere infettivo e il numero di donne che subivano danni permanenti a causa delle loro avventure ostetriche (le cosiddette “miserie genitali”) era ancora più elevato. Molte donne allattavano i loro figli, ma un numero significativo di donne ricche cercavano l'aiuto di una nutrice e dei bambini affidati a queste donne ne moriva uno su quattro. Tra i doveri di queste spose era particolarmente importante quello della fedeltà e della responsabilità della castità delle figlie femmine. Gli uomini avevano il dovere di mantenere la famiglia sulla quale esercitavano un potere quasi assoluto, che giungeva fino al diritto di somministrare punizioni corporali alle mogli e, naturalmente, ai figli, senza mai dover rispondere a qualcuno per queste decisioni.

La dote per la sposa

Una seconda importante novità riguardava il fatto che il matrimonio era diventato un momento cruciale per il passaggio di valori e di possedimenti. La maggior parte delle donne, da quelle di maggior rango nell'XI e XII secolo a quelle borghesi del XIV e XV, si sposavano con uomini di livello sociale inferiore a quello della famiglia di appartenenza e questo costituiva un motivo di lamentela e di rimprovero che durava quanto la vita della coppia. Erano tempi in cui il costume prevedeva uno scambio di doni: la famiglia della sposa le assegnava una dote e quella dello sposo faceva un regalo a entrambi subito dopo il matrimonio. Tra il XII e il XIV secolo il dono della famiglia del marito divenne sempre meno frequente, cosa che corrispondeva a una diminuzione del valore della sposa: restò soltanto la dote, il cui valore non cambiò in modo significativo malgrado le inflazioni e i frequenti tentativi fatti dalle famiglie che avevano molte figlie femmine di ridimensionarla, così che per i padri divenne sempre più costoso maritare una figlia. Lo stesso Alighieri scriveva di

rimpiangere i tempi felici nei quali il fatto che una figlia entrasse in età da marito non rattristava i genitori e non li spaventava. Le spose persero quasi ovunque il diritto di amministrare la propria dote, anche se questa aveva ormai sostituito l'eredità paterna, e mantennero solo, e non ovunque, il diritto all'usufrutto. Molte ragazze furono costrette a lavorare per farsi una dote e in assenza di questa l'unica cosa che potevano portare nella nuova casa era la propria castità.

Alla fine, divenne sempre più difficile per le ragazze trovare marito. Quelle che non ci riuscivano e che erano costrette a vivere al di fuori di un proprio nucleo familiare erano spesso destinate a una vita grama e persino alla povertà. Si creò anche un nuovo tipo di relazione tra le nuove famiglie e la società, almeno a partire dal XII secolo: le coppie trovavano lavoro come tali e si impiegavano più facilmente delle persone sole. Questa fu una delle ragioni fondamentali per cui la famiglia cominciò a rappresentare il nucleo della nuova organizzazione economica.

Alla fine, sia la necessità che l'opportunità e la convenienza di sposarsi cominciarono a essere messe in discussione. Per coloro che, nella *Querelle des femmes*, si erano schierati dalla parte degli uomini veniva quasi naturale rispondere alla domanda che gli uomini si facevano da secoli, se cioè "*uxor sit ducenda*" prendendosela con le donne. Tornava in auge Giovenale, il poeta che aveva apostrofato i maschi in procinto di sposarsi dicendo loro «Siete matti? Ma non sarebbe meglio per voi se vi impiccate?» e la misogamia divenne un contenitore di misoginia. Emersero dai libri di poesia i lamenti di scrittori come Petrarca che parlava del matrimonio con accenti pieni di amarezza e del Boccaccio, che aveva scritto che la creatività di Dante aveva subito un grave colpo dal suo matrimonio. Si citavano le espressioni di dubbio di Pico della Mirandola dimenticando la sua molto probabile predilezione per le persone del suo stesso sesso e quelle più decise di Ermolao Barbaro che nel suo *De Coelibatu* scriveva che non esiste nulla di altrettanto dannoso per l'erudizione quanto il prender moglie.

François Rabelais

François Rabelais (1483-1553) si poneva nel suo *Tiers Livre* (1546) una precisa domanda: «*Ne dois-je Marier?*», esaminandola da vari

punti di vista, incluso quello più elementare di Panurgo, il libertino compagno di Pantagruel, che teme di diventare becco. Nel libro, uno dei personaggi, il dottor Rondibilis, spiega che la donna è molto simile alla luna, che appare nella sua miglior luce quando il sole/marito è assente e ciò significa soprattutto di notte. Il teologo Hippothadeus ritiene che la luce della quale la moglie risplende sia solo un riflesso delle virtù del mondo, ma poi cerca di convincere Panurgo che è meglio per lui trovar moglie invece che continuare a bruciarsi nel fuoco della concupiscenza. Bernardo Trotta, nel suo *Dialoghi del matrimonio e vita vedovile, con molte nuove aggiunte e correzioni*, pubblicato nel 1581, (la prima edizione del 1578 è pressoché impossibile da trovare) scriveva che il matrimonio era una perdita di tempo, di soldi e di cervello. Ercole Tasso, uomo regolarmente (e forse felicemente) sposato, compose un trattato contro le mogli e provocò così una accorata apologia in loro favore e in favore del matrimonio, da parte di Torquato che, in una lettera, scriveva: «Dunque chi distrugge il matrimonio non solo separa l'uomo dalla donna ma l'anima dal corpo». Peccato che il Tasso che scrive questi elogi degli sponsali non si fosse mai sposato e fosse, almeno con ogni probabilità, un omosessuale.

La condizione della moglie tra il XVI e il XVIII secolo

Jean Benedicti, un famoso teologo francescano che verso il finire del XVI secolo pubblicò un libro *La somme des péchés et le remède d'eux* che fu scelto dalla Sorbona come manuale di teologia, scrisse (e tornò più volte) sul ruolo della moglie nella famiglia e sui suoi doveri nei confronti del marito e certamente le sue parole erano lo specchio fedele di quello che la Chiesa cattolica pensava in materia (e quello che riteneva giusto la Chiesa cattolica equivaleva alla norma morale che doveva essere seguita): «Se la donna vuole impadronirsi del governo della casa contro il volere dello sposo e se costui glielo nega e ha buone ragioni per farlo, la donna commette peccato perché una moglie non deve fare mai nulla contro la volontà del marito al quale è naturalmente sottomessa per diritto umano e divino». E aggiungeva: «La donna che è piena di orgoglio per la sua intelligenza, la sua bellezza, la sua ricchezza e il suo lignaggio umilia il marito nello stesso momento in cui rifiuta di ubbidirgli. In questo

modo infatti essa si oppone al volere di Dio il quale vuole che lei sia soggetta al marito perché lui è più nobile ed eccellente di lei: lui infatti è l'immagine di Dio, mentre lei è soltanto l'immagine dell'uomo». Benedicti arrivava persino a giustificare gli atti di intolleranza che il marito poteva mostrare nei suoi confronti e scriveva che di quegli atti era responsabile «colei che, litigiosa e impaziente, lo induce a bestemmiare il nome di Dio... perché anche nel caso che avesse ragione essa è tenuta a tacere e a mordere il freno, per evitare di farlo imprecare e bestemmiare». Del resto i teologi consideravano l'ubbidienza al marito fondamentale per il mantenimento delle gerarchie in una società nella quale l'ubbidienza era la prima tra le virtù. Per il resto si limitavano a raccomandare al marito di non trattare la moglie come una prostituta e alla moglie di non comportarsi come una amante. Il giudizio che davano dell'amore coniugale era poi estremamente preciso: esisteva un amore buono, l'amicizia, e uno cattivo, la concupiscenza, e questo secondo amore veniva condannato senza appello, un principio che derivava dalla considerazione nella quale veniva tenuto il sesso all'interno del matrimonio, non più di un male minore. Era lo stesso Benedicti che scriveva che «l'uomo che si comporta con la moglie più da amante appassionato che da marito è un adultero». Ma un buon matrimonio doveva soddisfare esigenze che avevano ben poco a che fare anche con la sola amicizia: era fondamentale il principio dell'omogamia, che esigeva che ci si sposasse all'interno dello stesso ceto sociale, ed era fondamentale la dote che la famiglia doveva assegnare a ogni ragazza, una quantità di denaro molto diversa per ogni classe sociale senza la quale sarebbe stato del tutto impossibile per una giovane donna trovare marito. Insomma, l'attrazione fisica non era in alcun caso motivo per un matrimonio: era invece indispensabile che la fanciulla avesse l'età giusta, venisse dalla giusta famiglia, disponesse di una buona dote e fosse virtuosa; scendendo nella scala sociale diventava poi sempre più importante l'attitudine al lavoro. L'amore, costantemente assente nel momento in cui il contratto di matrimonio veniva siglato, poteva nascere casualmente grazie alla consuetudine di vita degli sposi, ma era certamente un fatto eccezionale. Scrive a questo proposito Elisabeth Badinter (*L'amore in più. Storia dell'amore materno*, Longanesi editore 1980) che «Romeo e Giulietta erano destinati a

morire, perché non si perdona ai germi del disordine». Edward Shorter (*The making of the modern family*, Basic Books, 1975) sottolinea a questo proposito la mancanza di qualsiasi segnale di dolore al momento della scomparsa del coniuge, una cosa che si poteva verificare soprattutto tra la gente del popolo perché nelle classi più elevate esistevano convenienze sociali che dovevano essere rispettate e che imponevano qualche modesto segnale di lutto. D'altra parte ci sono altri dati che confermano questa fisiologica aridità di sentimenti: in Francia, in tutto il XVII e XVIII secolo tra il 50 e il 90 per cento dei vedovi si risposavano entro un anno. Accompagnare il feretro piangendo diverrà consuetudine solo con l'arrivo del XIX secolo.

Nel Seicento e in gran parte del secolo successivo la famiglia era una piccola società quasi completamente priva d'amore, cosa che si può facilmente capire se solo si considera il destino dei bambini che avevano la sorte (non certamente benevola) di nascere in quel periodo. Il loro destino, quale che fosse la classe sociale nella quale erano destinati a vivere, ma in modo particolare se appartenevano alla nobiltà o alla borghesia, era quello di essere mandati a vivere lontano da casa, affidati a una balia, appena usciti dal ventre materno. La qualità delle famiglie alle quali venivano affidati la si può desumere dai dati relativi alla mortalità dei bambini francesi, che non raggiungevano il primo anno di vita nel 25% dei casi, con una ulteriore identica mortalità distribuita nel nove anni successivi. Dati riferiti dal prefetto di polizia di Parigi Lebrun nel 1780 parlano di una natalità annuale di circa ventunomila bambini solo mille dei quali erano destinati a rimanere in casa per essere allattati dalla madre; gli altri venivano inviati "a balia" spesso con il destino di non rivedere più la casa nella quale erano nati. Si aggiunga a ciò il fatto che ogni anno circa cinquemila di questi bambini venivano abbandonati dai genitori, il che aumentava naturalmente le percentuali di questa già elevatissima mortalità. Anche per la morte di questi bambini deve essere segnalata la fondamentale e vagamente disumana indifferenza dei genitori che nella maggior parte dei casi non erano presenti alla sepoltura del loro figlio. Un esempio molto simile lo si può registrare se si considera quello che accadeva, alla fine del XVIII secolo, in Inghilterra: nel 1770 il Parlamento inglese, impressionato dal grande numero di bambini che venivano trovati morti per le strade, uccisi dall'oppio e dal gin, istituì

i brefotrofi, dei quali ho già raccontato la storia. Nel primo di questi (Londra 1756) furono ricoverati quindicimila bambini in quattro anni: solo quattromila raggiunsero l'adolescenza. I funzionari delle parrocchie, cominciarono ad affidare i bambini abbandonati alle cosiddette "balie assassine". Il risultato fu che meno del 20% dei bambini loro affidati sopravvisse a quell'esperienza.

La condizione della donna nella famiglia non cambiò nemmeno con la Rivoluzione francese che fu tutt'altro che generosa con il genere femminile: cambiò invece, almeno un po', il ruolo di moglie, in tutte le classi sociali: si era fatta strada l'idea che il matrimonio poteva anche unire due persone che si amavano e si desideravano, un'idea rivoluzionaria che tendeva a trasformare la moglie in una persona nei confronti della quale l'uomo provava un particolare affetto, misto di tenerezza e di ardore sessuale, cosa che costringeva gli uomini, o almeno alcuni di loro, a rispettare la propria compagna. Da un secondo punto di vista molti mariti chiedevano alla moglie qualcosa di più dell'ubbidienza, forse la collaborazione, forse l'impegno a dare il meglio di sé nell'educazione dei figli: in qualche modo se ne era resa conto anche l'*Encyclopédie*, che parlava di autorità condivisa e negava l'esistenza di un potere assoluto del marito. Così a partire dall'inizio del XIX secolo cominciarono ad affermarsi alcuni diritti, quello alla felicità e quello alla autonomia, e il concetto di matrimonio/contratto, dello spozalizio/affare perse almeno un po' del suo valore attrattivo, qualcuno addirittura scriveva che si trattava di mercimonio, e che ciò lo assimilava a una violenza. Naturalmente non si trattava di una battaglia vinta, ma di un progresso. Che poi questa battaglia sia stata vinta (e quando sia stata celebrata questa vittoria) è ancora materia di discussione.

Giovanni della Casa

Giovanni della Casa (1503-1556) scrisse, nel periodo in cui viveva a Venezia, un piccolo trattato in ottimo latino intitolato *Quaestio lepidissima: an uxor sit ducenda* nel quale osserva che la sopravvivenza del genere umano non è messa in forse dal celibato, che la procreazione è ampiamente assicurata dalla promiscuità naturale e che l'unico problema che gli riusciva di immaginare era che la responsabilità di dare un avvenire alla specie sarebbe stata affidata al volgo e non alla nobiltà.

Della Casa era stato autore di poemetti licenziosi e la sua vena non si era esaurita: scriveva che quasi tutte le donne son brutte, che anche se un uomo ha la ventura di incontrarne una graziosa è destinato a stancarsi di lei entro sei mesi. Scriveva che per vincere la noia era fondamentale cambiare spesso la propria compagna. Si dilungava poi in una descrizione molto pessimistica delle donne sposate: «appena han fatto un figlio, non hai più nemmeno voglia di guardarle: i suoi seni pendono; ha gambe malferme; è ingorda e emana cattivo odore; invecchia e non ha più un dente in bocca e il suo corpo è incredibilmente brutto. Insomma le donne sono deboli, pigre, incapaci di svolgere qualsiasi tipo di ufficio completamente inabili alla guerra. Servono a una cosa sola, ma se è vostra moglie a offrirvela è assai poco gratificante».

La misogamia dei teologi

Non solo gli umanisti, ma anche alcuni teologi sembravano presi da questa voglia di misogamia, ma spesso lo facevano comprendendo nella critica anche le donne, misogamia e misoginia potevano benissimo convivere, eventualmente alternandosi. Accadde però, e accadde abbastanza spesso, che questi stessi critici dovessero tenere la posizione opposta, nessuno poteva ignorare il fatto che il matrimonio era un sacramento. Ho già citato libri come *Le miroir du Mariage*, *Le quinze joyes de mariage* e *De legibus connubialibus* pubblicati e ripubblicati, molto popolari anche se spesso erano soltanto dei collage di luoghi comuni. Le critiche dei teologi a questi libri erano sempre le stesse, a questi scrittori mancava il rispetto per l'opera di Dio; quelle dei politici riguardavano invece la mancanza di senso dello Stato e delle sue strutture sociali. Così Leonardo Bruni riprendeva il Boccaccio per le sue critiche a Dante e Ficino scriveva che il matrimonio era una repubblica domestica. Si cercava di spostare l'attenzione su un argomento poco trattato in precedenza, la scelta della sposa, e Francesco Barbaro, il nonno di Ermolao, dedicava il suo *De Re Uxoriam* a questo tema.

Il celibato dei preti

Ma la misoginia e la misogamia prendevano spunto anche da un nuovo grande problema, quello del desiderio di riformare la religione, un tema promosso dalle nazioni dell'Europa settentrionale. Era

da molto tempo che il celibato dei preti aveva smesso di impegnarli a fare astinenza sessuale «Molti sono celibi, pochissimi sono casti» scriveva Erasmo. Molti preti vivevano con una concubina, i papi avevano amanti e figli. A Venezia, nel Quattrocento, ci furono continuamente processi che riguardavano scandali occorsi nei conventi di suore (più di trenta nel corso del secolo) e di suore gravide era facile incontrarne, non scandalizzavano nessuno. Nei processi le accuse erano sempre le stesse: “fornicazione a carico delle monache” e negli atti si trovavano riferimenti ad aborti procurati, a nascite illegittime, ad atti osceni, a incontri sessuali nei quali venivano coinvolte anche le novizie. Erasmo, nei *Colloquia*, scriveva di queste *Virgo Misogamos* che, come altre donne che si erano fatte monache senza alcuna vocazione, finivano con l’imitare l’esempio di Saffo, anche se non era in realtà nella loro natura. Esistevano, a questo proposito, due posizioni contrapposte: quella di chi invocava il ritorno alla castità dei chierici e delle suore; quella di coloro che citavano Paolo (*Lettera ai Corinzi*, 7, 8-9) che scriveva: «ora io dico a quelli che non sono maritati e alle vedove che è bene che se ne stiano come me ne sto io; ma che se non si contengono, si sposino, perché è meglio maritarsi che ardere» e chiedevano che ai preti fosse consentito di potersi sposare.

Martin Lutero denunciò il celibato dei preti a partire dal 1519 insistendo molto sul fatto che si trattava di opera del demonio. Anni prima c’erano stati preti riformisti che si erano sposati in pubblico correndo il rischio di essere accusati di concubinaggio: questi religiosi avevano attaccato il celibato definendolo un assassinio dell’anima. Lutero andò oltre: condannò la dottrina dello “stato di perfezione” e poi cominciò a occuparsi dei conventi femminili. Organizzò così la liberazione dalla «prigione della tirannia dell’uomo» di nove suore che erano ricorse al suo consiglio e giustificò il suo intervento nel trattato *Ursache und Antwort, Das Jungfrauen Klöster göttlich verlassen dürfen* (1523) dove sostenne che la donna non era stata creata per rimanere vergine, ma per fare figli. Nel 1525 sposerà una delle suore liberate, Katharina von Bora.

Gli effetti della Riforma

Su questi temi si discusse molto e a lungo, con molta aggressività da entrambe le parti. I cattolici ritennero di aver risolto i propri problemi interni con il Concilio di Trento (1545-1563). L'immagine della Riforma non ne uscì perfettamente limpida, la fantasia della gente fu negativamente colpita dai matrimoni pubblici dei preti e delle suore, come non fece un buon effetto la chiusura dei conventi e il gran numero di riformisti francesi che emigrò in Germania per potersi sposare. Lutero inveì contro la misogamia popolare e intervenne a proposito della vita matrimoniale con il suo *Vom ehelichen Leben* (1522) nel quale deplorava il grande numero di scritti che parlavano quasi soltanto di vizi femminili e che offendevano il matrimonio. Nel suo saggio scriveva che sposarsi significava ubbidire alla volontà divina e che chi sceglieva il matrimonio sceglieva di tenere il demonio lontano da sé: la fede sembrava ancora suggerire un cambiamento di ruoli, Dio sorrideva e gli angeli erano felici quando vedevano un uomo che si sostituiva alla moglie nei lavori domestici e che si prendeva cura dei bambini. Lutero considerava la sessualità all'interno del matrimonio un peccato, ma non un peccato grave, un peccato lieve come se ne commettono tanti nella vita: era un problema di natura e di fluidi naturali i quali «detta come va detta, o vanno dentro alla donna o finiscono nella vostra camicia».

Il problema era fondamentalmente religioso, ma la filogamia dei protestanti veniva anche vissuta come una questione di genere e di sessualità. Così i cattolici gli ribaltarono contro le accuse che avevano dovuto subire sulle fornicazioni nei conventi e sulla vita sessuale dei preti e affermarono che il loro esagerato sostegno al matrimonio nascondeva la difesa della concupiscenza ed era un modo per schierarsi dalla parte della donna, chi aveva letto la Bibbia sapeva bene di quale terribile eresia si trattava. La risposta dei riformisti fu quasi ovvia: non avevano scelto il matrimonio per placare il proprio desiderio, era stata una scelta basata sul dovere e sul sacrificio, fatta per combattere la falsa, ipocrita e diabolica castità dei preti cattolici.

Quali che fossero le loro opinioni in campo teologico, cattolici e protestanti si riunirono ben presto sotto la stessa bandiera quando si trattò di definire lo stato della donna sposata e il suo ruolo nel-

la famiglia: in entrambe le confessioni, il significato del matrimonio era identico: procreare, evitare il peccato dei sensi – che solo il matrimonio poteva legittimare e nemmeno completamente – darsi mutua assistenza. Cattolici come Juan Luis Vives (1492-1540) e riformatori come Calvino (1509-1564) ritenevano che il valore fondamentale del matrimonio stesse nella solidarietà. Molti altri teologi, di entrambe le parti, indicavano compiti e finalità più spirituali.

Qualche reciproca influenza ci fu. I cattolici cercarono di promuovere il celibato sulla base della convinzione che le donne erano cattivi soggetti e non sembrava che avessero bisogno di altri argomenti. Gli uni e gli altri ripresero a discutere il problema dell'obbligo che le donne si sottoponevano ai desideri sessuali dei mariti: affermavano (sottovoce) che a letto era meglio comportarsi da cattolici che da luterani attenendosi più ai fatti che alla fede. C'erano però cose che li dividevano senza possibilità di mediazione: per i protestanti il matrimonio era un contratto "secolare", per i cattolici, invece, un sacramento, e come tale una unione indissolubile. In pratica, però, era indissolubile per entrambi.

Insomma, le due linee, così distanti all'inizio, si avvicinarono nel tempo, anche se con qualche sussulto. Dopo gli inizi rivoluzionari, il protestantesimo cambiò, e lo fece in modo inatteso e considerevole. La riforma aveva iniziato diffondendo la stessa etica per entrambi i sessi, e sostenendo la dignità delle donne sposate. Dopo alcuni decenni, la politica nei confronti delle donne cambiò, le case che ospitavano le prostitute nelle città furono chiuse, ritornò l'antico sospetto biblico nei confronti della donna, quello che la vedeva come una dominatrice, un essere sessualmente insaziabile capace di ogni aberrazione. Sposate o no, questa era la loro natura, lussuriosa e priva di scrupoli.

Per essere molto concreti, l'unica vera innovazione istituzionale del protestantesimo fu quindi l'eliminazione dell'obbligo del celibato dei preti e dei religiosi in genere e, come inevitabile conseguenza, la chiusura dei conventi. Questo significò anzitutto che fu necessario dare una nuova identità a quegli uomini e a quelle donne ai quali era stata tolta la casa. Le donne in particolare non avevano solo perso la protezione di un tetto, ma anche la possibilità di vivere con altre donne, e non sotto la diretta custodia di un uomo. Alcuni

conventi erano stati chiusi senza alcuna opposizione, per altri era stato necessario vincere resistenze di vario genere, che venivano in particolare dalle monache. Contro costoro si levarono le proteste di molte donne del popolo che chiedevano che fosse scelto per tutte le donne lo stesso destino, la stessa fatica, la stessa sofferenza, la stessa soggezione. La riforma creò comunque una nuova figura femminile, quella della moglie del pastore, una donna che aveva il compito di mostrarsi esemplare come compagna della vita, ma di sapersi anche dimostrare un'utile collaboratrice quando si trattava della conduzione degli affari della chiesa. Kathrina Zell (1497-1562) una scrittrice tedesca, sposò Matthaus Zell, uno dei primi preti tedeschi a prender moglie (e ad essere, per questo, scomunicato). In un suo breve testo, spiegò cosa aveva significato per lei quel matrimonio: un modo per salvare anime, la sua e quella di altre persone. Ebbe una discussione con un pastore che l'accusò di "disturbare la pace" e per rispondergli gli raccontò che cosa avesse fatto in quegli ultimi giorni, senza quasi dormire, senza quasi mangiare: aveva visitato i malati di peste, seppellito i morti di quella malattia (che nessuno voleva toccare) confortato i condannati a morte... Dopo la morte del marito aveva aperto la sua casa ai luterani perseguitati, li aveva protetti e nutriti, si era presa cura di loro. Aveva interpretato nel migliore dei modi il suo ruolo, quello di una compagna che deve stare a metà tra solidarietà e autorità, ubbidienza e autonomia, uguaglianza e rispetto.

Ci furono molte donne, concubine di preti cattolici, che vennero abbandonate durante quel lungo conflitto, perché i loro amanti scelsero la castità e l'ubbidienza, e con loro furono abbandonati molti bambini. Ci furono anche molte monache, che avevano patito della loro vita conventuale come di una prigione, che si sentirono finalmente libere, e molte di loro non si sposarono perché non volevano perdere quella libertà. E ci furono anche donne – non furono molte ma furono certamente le prime - alle quali il matrimonio offrì il duplice ruolo di mogli e di compagne, restituendo loro una dignità nella quale avevano smesso di credere. Tra di loro è giusto annoverare Marguerite d'Angoulême (1492-1549) regina di Navarra, sorella di Francesco I di Francia: Marguerite descrisse, nel suo *Heptaméron*, uomini e donne che discutevano tra loro di amore e di

vita sessuale e che giungevano alla conclusione che uomini e donne sono identici per quanto riguarda vizi e virtù; scrisse anche che secondo lei i preti avrebbero fatto meglio a sposarsi piuttosto che vivere in una condizione di falsa castità e che se il celibato era fatto per l'uomo, l'uomo non era fatto per il celibato.

La misoginia dei protestanti

Molti dei Paesi nei quali il protestantesimo aveva fatto proseliti ammisero che il rispetto che l'uomo era tenuto a dimostrare alla sua moglie/compagna doveva avere dei limiti e considerarono lecito e ammissibile che il marito potesse picchiare sua moglie, sempre che lei avesse veramente sbagliato. Cosa in realtà significasse quel “veramente” non è facile capirlo, ma è probabile che tutto il discorso volesse far intendere agli uomini che non era più accettabile una dispotica tirannia. La misoginia era ancora diffusa, ma molti pastori si dichiaravano, quando erano consultati per qualche diverbio coniugale, a favore delle mogli, una cosa che non aveva precedenti; del resto la vita matrimoniale soffriva di un equilibrio molto instabile che richiedeva continue regolazioni e riesami. Certo si è che l'antica misoginia non si era del tutto dissolta e che c'erano molte contraddizioni nella gestione di questi problemi. Lo stesso Lutero accusava le donne di desiderare troppo il potere e di pretenderlo sulla base del fatto che la Bibbia aveva chiamato uomini anche loro. Samuel Pufendorf (1632-1694), il giurista e filosofo tedesco al quale fu affidata la prima cattedra di “Diritto naturale e delle genti” nell'Università di Heidelberg, sosteneva che la natura aveva dato gli stessi diritti a tutti gli individui e che l'uomo non poteva pretendere di detenere il comando per diritto naturale: non essendoci alcuna differenza tra i due sessi, qualsiasi diritto dovesse vantare un uomo su una donna doveva essere garantito dal di lei consenso.

Ognuno, a questo punto, riteneva che le ragioni che inducevano le donne a sposarsi fossero del tutto particolari ed era convinto di essere l'unico a conoscere questo segreto. Lutero sosteneva che le donne si sposavano solo per avere figli e che non avevano nessun interesse al benessere del marito. Mary Astell riteneva che le donne non avrebbero mai dovuto sposarsi, e che gli uomini sceglievano il matrimonio solo per avere una governante a buon mercato per

educare e allevare i figli e fare in modo che il nome della famiglia potesse continuare nel tempo. Altri ancora erano certi che il matrimonio rappresentasse un rifugio per le donne pigre e insipienti, o che invece fosse il desiderio segreto di tutte le femmine bramosi di esercitare un qualche tipo di potere.

Intervennero in questo dibattito anche le *Précieuse*, le intellettuali che frequentavano i salotti colti della Parigi del XVII secolo, a cominciare da quello di Catherine de Vivonne, marchesa di Rambouillet. Per loro il matrimonio era una istituzione pestifera e scegliere di sposarsi poteva accontentare solo donne che cercavano la sofferenza o volevano trovare un bersaglio per il proprio odio. Era semmai accettabile, affermavano, un matrimonio nel quale il potere fosse amministrato, a turno, da entrambi gli sposi, ma era comunque meglio non sposarsi o trovare il modo di contrattare un matrimonio valido solo per un tempo limitato.

L'esperienza di Venezia

Ho già accennato, descrivendo l'opera di scrittrici veneziane come Fonte e Marinella, alle modificazioni economiche e ai conseguenti mutamenti sociali che interessarono una parte dell'Italia e in particolare la Repubblica di Venezia. Ritorno su questo tema per descriverne in maggior dettaglio la cronologia, a partire dal Quattrocento.

Per secoli la Repubblica veneta aveva fondato le sue fortune sul commercio mercantile con gli altri Paesi del mediterraneo, una attività certamente remunerativa ma anche piuttosto rischiosa. A partire da metà del XV secolo, i veneziani cominciarono a investire, all'inizio piuttosto timidamente, poi con sempre maggior impegno, nell'agricoltura della terraferma. Qualcuno ricorderà che di questa nuova tendenza si era accorto Machiavelli, che si era rivolto ai nobili veneziani definendoli polemicamente "mercanti" e non "genuini gentiluomini". Inizialmente gli investimenti nella terraferma e quelli sui commerci marittimi andarono di pari passo; alla fine del Cinquecento il cambiamento divenne definitivo e all'aumento degli investimenti agricoli si accompagnò un vero e proprio ritiro dalle attività commerciali marittime.

Venezia reagì a questi mutamenti in vario modo, ma quello che ancor oggi colpisce di più gli storici fu la crescente attenzione a con-

servare i patrimoni famigliari, una cosa che molto rapidamente causò modificazioni significative delle norme che regolavano le eredità. Nella città era costume che il patrimonio del padre, alla sua morte, fosse diviso equamente tra i figli che poi erano impegnati a collaborare nell'impresa famigliare. Le figlie avevano diritto a una dote che veniva consegnata loro al momento del matrimonio, dote che costituiva legalmente la sua parte del patrimonio ereditario e doveva essere congrua con le parti ereditate dai fratelli: non si trattava di un privilegio, ma di un diritto, e se il padre moriva senza aver avuto il tempo di pensare alle figlie, la dote di costoro costituiva comunque un debito contratto da tutta la famiglia, che si impegnava a onorarlo. Le figlie che entravano in convento rinunciavano ai diritti ereditari, ma dovevano pagare il loro ingresso nei monasteri con una dote, che si chiamava appunto "dote monastica". Quando, alla fine del Cinquecento, larghe parti dei patrimoni patrizi cominciarono a essere investite in immobili e le famiglie si resero conto che la pratica della divisione tra gli eredi minacciava l'intero patrimonio che ne risultava pericolosamente frammentato, le antiche usanze dovettero essere cambiate. Poiché il costume veneziano era fortemente contrario all'uso di privilegiare il primogenito, come era abitudine di molte parti d'Italia, la Repubblica si preoccupò di fare in modo che il patrimonio non venisse più suddiviso e la prima regola che fu introdotta fu quella di lasciare che uno solo dei figli maschi si potesse maritare, una cosa che veniva stabilita per accordo informale tra i figli. Questa nuova regola – che naturalmente non poteva basarsi su norme scritte, ma doveva essere avvalorata da forti motivazioni comuni – ebbe successo perché non nasceva solo da motivazioni economiche, ma trovava le sue più forti ragioni nello scopo di salvaguardare la stessa sopravvivenza del patriziato veneto. Scrive a questo proposito Ludovico Settala (*Della Ragion di Stato*, 1627): «E perché questa specie di repubblica è composta di un certo numero di famiglie, ... per ragion di Stato devono i padri procurare che pochi dei suoi figlioli piglino moglie... acciò, moltiplicandosi tanto quelli che possono partecipare della repubblica non si muti in forma popolare; o venendosi alle discussioni de' beni la povertà non faccia avvilitare la nobiltà, impegnandosi per vivere in sordidi esercizi o, non potendola moderatamente sopportare, essendo comune a molti, sia causa di rivoluzione tale, che muti la forma della repubblica».

Anche se i timori non erano sempre spiegati con altrettanta chiarezza, questa fu la scelta di Venezia, da metà del Seicento in avanti: limitare i matrimoni aveva dunque un duplice valore, politico ed economico, e il fatto che la nobiltà potesse diventare progressivamente sempre più povera fu inteso come una minaccia per il benessere e la stessa sopravvivenza dello Stato.

Queste nuove strategie delle famiglie patrizie ebbero inevitabili ricadute sulla vita di molte donne veneziane. Ci fu, naturalmente, una diminuzione delle prospettive di matrimonio e la dote dovuta alle nubende, che già rappresentava un grosso peso per le famiglie, finì con l'inflazionarsi. Di conseguenza i genitori investirono economicamente su una o, al massimo, due figlie, generalmente scelte tra le più giovani, consegnando le altre (o alcune delle altre) alla meno costosa alternativa del convento. A questo punto, il principio secondo il quale le donne avevano diritto a una parte dell'eredità finì con l'essere messo in discussione proprio a causa delle diminuite probabilità di contrarre matrimonio: se la legge continuava a riconoscere uguali diritti ereditari a figli e a figlie, in realtà i diritti delle ragazze dipendevano dalla capacità (o dalla volontà) delle famiglie di trovar loro marito.

Non era un problema di poco conto. La dote delle ragazze veniva amministrata dal marito fino a che costui era in vita, ma la proprietà era legalmente della sposa e a lei tornava in caso di vedovanza. In un'epoca nella quale i mariti venivano chiamati "produttori di vedove", le patrizie venete finirono col giocare un ruolo molto più attivo, nella vita economica della città, di quanto si possa supporre. E poiché l'aumento della dote era ormai un dato di fatto, la quantità di denaro controllata dalle donne crebbe in modo significativo; in modo corrispondente crebbe la posizione sociale delle spose e delle vedove all'interno delle famiglie, un fatto che trovava ulteriore ragione nelle modificazioni del costume sociale che incoraggiavano le donne a considerare la dote come un diritto che non poteva in alcun modo essere negato.

Contemporaneamente accadeva che molte donne patrizie si scoprirono prive di una dote (il che significa, in pratica, diseredate) e videro crollare il proprio ruolo nelle strategie finanziarie e sociali della famiglia.

Sto parlando di mutamenti lenti, progressivi e non uniformi e di una epoca nella quale la consapevolezza della propria condizione era limitata a pochissime donne, il che significa che non sappiamo quante di loro fossero realmente cosce dei mutamenti dei quali erano vittime. Esistono comunque documenti che dimostrano che a partire dai primi anni del Seicento si cominciarono a udire espressioni di forte scontento, molte patrizie veneziane avevano prima intuito e poi capito di essere vittime di una ingiustizia; analoghi lamenti cominciarono ad arrivare dai conventi, i luoghi nei quali le giovani donne considerate inadatte al matrimonio venivano segregate: di questo particolare malcontento troviamo testimonianza assolutamente esplicita negli scritti di una suora recalcitrante, quella Arcangela Tarabotti della quale ho già scritto.

Arcangela era una vittima dell'abitudine a segregare nei conventi, come recluse, ragazze che pure avevano dichiarato ad alta voce di non essere per nulla propense a lasciarsi condannare alla clausura, e di questo parlano i suoi due libri più famosi, *La semplicità ingannata* e *L'Inferno Monacale*. Avendo subito essa stessa questo sopruso, Arcangela era quanto mai credibile quando analizzava il fenomeno della coercizione monacale e ne indicava la responsabilità nella "tirannia paterna" e i motivi nel desiderio delle famiglie (e soprattutto dei padri) di conservare la loro ricchezza. Di essere stata "forzata a monacarsi" Tarabotti accusava il padre in termini molto espliciti: «È una vostra bestialità, non una vostra santità. Credete forse che Dio gradisca questi sacrifici impuri, queste vittime sforzate? Non lo crediate, perché i vostri capricci non si accordano con gli eterni decreti della legge di Dio e voi gli andate vantando, come se fosse disceso dall'Empireo un angelo per nome del Sommo Motore, a comandarvi, ch'incarcerate queste povere prive d'ogni bene, ch'è una vostra interessata azione per sola alterigia mondana e per accumular ricchezze».

Ma la colpa di questi oltraggi non si fermava ai padri, coinvolgeva anche il Governo e la Chiesa. «Che i privati per loro interesse commettano tali enormità è abuso detestabile, ma che i superiori e i principi li permettano è cosa che fa istupidir d'orrore la stessa insensibilità... Qui la mia penna vorrebbe volar troppo ardita nella censura dei superiori religiosi, come complici in simili affari, perché

il centro del loro scopo non dovrebbe essere altro che 'l servizio di Dio... né altra massima dovrebbero avere che 'l nutrir nel grembo di Santa Chiesa anime lontane da peccati,...ma l'interesse di Stato, padre di tutti gli errori, contamina anche questi supremi ministri». E qui parte un attacco contro la ragion di stato che Arcangela definisce «un'ombra infernale, una contrafatta Chimera del Diavolo, un'infamissima bugia, machinata dall'ambitione». E non mancava una durissima accusa alla repubblica che consentiva una pratica che era in palese contraddizione con i principi dei quali si faceva bella: In realtà «la tirannia paterna, celatasi sotto la maestà delle vesti dei vostri senatori, ha piantato la sua sede nel palagio ducale e domina la città tutta».

Arcangela dimostrava di conoscere assai bene le motivazioni politiche e sociali che avevano determinato la diminuzione dei matrimoni, ma non riteneva che esse potessero giustificare un abuso delle proporzioni che lei descriveva. Se i patrizi veneti erano così spaventati dalle conseguenze politiche ed economiche del pagamento di un gran numero di doti, invece di condannare tante ragazze alla “non vita conventuale” avrebbero dovuto provvedere ad eliminare i pagamenti di doti tanto elevate, o a trovare altri rimedi possibili. In fondo, concludeva con sarcasmo, «Siete pusillanimi. Avete forse paura di una rivoluzione delle donne? Temete forse della molteplicità delle femmine nel mondo? Non sono più i tempi di quelle valorose Amazzoni che, prudentissime, uccidevano i maschi per non essere a loro soggette».

Le accuse della Tarabotti e le sue denunce relative al “chiostro forzato” non sono le uniche, molte altre di simili si trovano nei documenti dell'epoca che riguardano la necessità di una riforma dei monasteri. La Chiesa cattolica romana, dopo il Concilio di Trento, si era adoperata per riformare i regolamenti (invero molto lassi) dei conventi veneziani ma aveva incontrato molte resistenze, vuoi da parte delle monache, vuoi da parte del Governo della città, che era ben consapevole della funzione di “valvola di sicurezza” che quelle istituzioni rivestivano nei confronti degli equilibri economici e finanziari delle famiglie. Negli scritti che riguardano questi problemi si evidenzia come molti patrizi e numerosi amministratori fossero ben consapevoli del fatto che le ragioni per le quali molte giovani

donne si facevano suore avevano poco a che fare con la vocazione e molto con le necessità economiche e certamente si avvertiva un diffuso disagio nei riguardi della liceità di costringere molte giovani nobildonne recalcitranti ad accettare una disciplina monastica alla quale non erano né preparate né disponibili.

Nel 1629 il patriarca di Venezia, il cardinale Giovanni Tiepolo, presentò al Doge e al Senato della Repubblica un documento nel quale giustificava una modifica dei regolamenti conventuali che aveva lo scopo di rendere meno dura la disciplina delle converse. Secondo Tiepolo, le monache che vivevano nei monasteri della città erano molto spesso giovani nobildonne allevate nel lusso e nella raffinatezza e la loro estrazione sociale era tale che se fossero state uomini sarebbero state destinate ai più alti uffici della repubblica: come donne, erano invece state costrette a rinunciare alla propria libertà e a confinarsi tra mura che a stento contenevano il loro desiderio di evasione «non certo per spirito di devozione, ma per impulso dei loro, facendo della propria libertà un dono, non solo a Dio, ma anco alla Patria, al mondo e alli lor stretti parenti» (*Scriptura Reverendissimi Domini Patriarchae, Museo Corzzer, Fondo Cicogna*). E la riflessione di Tiepolo continua così: «Se duemila e più nobili che in questa città vivono rinserrate nei monasteri quasi come in pubblico deposito havessero potuto o voluto altramente disporre di loro stesse, che confusione, che danno, che disordine, quali pericoli e quali scandali...». In realtà, quello che Tiepolo preferiva non dire è che le misure imposte dalla Chiesa dopo il Concilio di Trento per verificare la genuinità delle vocazioni non erano state per nulla utili e soprattutto non avevano potuto eliminare il potere delle famiglie patrizie che avevano continuato a imporre alle proprie figlie “in soprannumero” l’esilio del chiostro. La stessa regola che consentiva alle giovani monache di rinunciare ai voti entro i primi cinque anni impugnando la genuinità del consenso, in pratica non fu mai applicata.

Quello che conta di più, nelle argomentazioni di Tiepolo, è l’atteggiamento complessivo nei confronti delle donne. In fondo, l’eminente prelado condivideva, con un certo cinismo, il pensiero di Marinella e di Fonte: le donne rappresentavano un gruppo sociale ben definito e occupavano nella società la posizione che veniva loro

assegnata dalla politica e dal costume, non certamente quella che avrebbero meritato secondo natura. Non era in discussione la loro parità morale o intellettuale con gli uomini, si trattava molto più semplicemente del fatto che appartenere a quel sesso specifico precludeva qualsiasi ruolo negli affari di stato.

È dunque evidente che esisteva a Venezia un gruppo sociale, numericamente molto rappresentato, che poteva muovere giustificate lamentele nei confronti dello Stato. È anche evidente, dallo scritto di Tiepolo, che il cardinale era consapevole del fatto che quel gruppo sociale era un barilotto di polvere che avrebbe potuto esplodere se solo le donne, “in pubblico deposito”, avessero potuto immaginare, per se stesse, un differente futuro. È evidente che parole come “confusione, danno, disordine, pericoli, scandali”, non venivano scelte a caso.

Ci si può chiedere se i ragionamenti di Tiepolo potessero essere condivisi dalle monache veneziane, domanda certamente difficile, alla quale però si può rispondere affermativamente. Le novizie veneziane non potevano in effetti ignorare l'importanza degli interessi economici coinvolti nel gioco spietato che le costringeva a vivere nel grande “magazzino pubblico”, né del fatto che le fortune delle loro famiglie dipendevano anche dal loro consenso a vivere la loro vita in convento, così come sapevano che da tutto ciò esse traevano una sorta di diritto a vivere in una finta clausura, potendo godere di una certa libertà d'azione, che in fondo in fondo le privava di un numero molto limitato di piaceri. Virginia Cox riporta un commento del nunzio pontificio che aveva portato al Senato veneziano la proposta di Gregorio XII di modificare le regole dei conventi della città: i senatori avevano replicato di non poterla accettare in quanto “le figlie dei nobili che prima anco entravano nei conventi mal volentieri, dopo la riforma non vi vorrebbero entrare in modo alcuno”, un timore non soltanto teorico, visto che al solo sentore di una possibile riforma alcune giovani donne “arditamente avevano rifiutato di monacarsi”.

Insomma, le monache non erano assolutamente disposte ad accettare restrizioni delle loro libertà, cosa che è dimostrata dal grande numero di falliti tentativi di riforma che le autorità ecclesiastiche dovettero registrare, oltretutto in rapida successione. Per queste

“monache forzate” l’unica cosa che poteva rendere accettabile la clausura era il fatto che la vita conventuale potesse offrire qualche vantaggio a chi l’accettava. Scrive a questo proposito Francesca Mediolì (*L’inferno monacale di Arcangela Tarabotti*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1990): «Chi entrava in convento era al riparo dalle preoccupazioni materiali, poteva ricavarci il proprio *modus vivendi* dentro la regola, mai applicata troppo severamente, e godersi persino una certa autonomia gestendo un qualche potere attraverso le cariche». Insomma le monache non erano per niente preparate a sacrificare i propri agi personali, la libertà nel vestire, la possibilità di visitare liberamente amici e familiari. Ciò non significa che queste monache condividessero i raffinati giudizi politici che la Tarabotti scriveva sull’ingiustizia della loro comune situazione, ma dimostra che queste donne avevano una esatta percezione della anomalia del proprio stato e che sapevano di vivere una vita contro le regole.

Come ho già detto, l’altra conseguenza della politica di restrizione dei matrimoni fu la comparsa di una figura che fino a quel momento era stata raramente presente, soprattutto tra le donne patrizie, quella della zitella. Mettere una figlia in convento costava meno di quanto costasse doverle assegnare una dote per il matrimonio, ma per alcune famiglie costava comunque troppo e ciò malgrado i molti sforzi fatti dal governo della repubblica di diminuire le richieste dei conventi. Cosa accadde di queste zitelle non è del tutto chiaro: in una società che valutava le donne soprattutto per le loro capacità procreative, la vita delle nubili non ha praticamente lasciato tracce. Di queste cose ha scritto Moderata Fonte ne *Il Merito delle Donne*, affidando l’argomento a un dialogo tra Cornelia e Corinna. Dice la prima: «Quanti padri sono che non provvedono mai alle lor figliole vivendo, e al fin morendo lasciano il tutto, o la maggior parte delle loro sostanze a mascoli, e così sono cagione che le povere giovani cascano in mille errori per necessità». E a lei replica Corinna: «Dovrebbero tutti gli amorevoli padri provvedere a buon’ora di locar le loro figliole e se per disgrazia occor loro di mancar prima che se le trovino aver locate, debbano almanco ordinar per tempo i casi loro, acciò che le poverine non restino dopo la lor morte, vedendosi così diseredate, a bestemmiare le anime loro. Oltre che si convengono provvedere per quelle vie che (come ho detto) sono biasimevoli e

vituperose». E ancora Corinna, più avanti, dice: «Altre, cui pure i lor padri, o per buona sorte lasciano la dote o che morendo intestati, succedono in parte nelle facultà co' fratelli, sono da quelli tenute in casa per ischiave ed usurpato quello che è loro per diritto e goduto che l'hanno in spregio di ogni giustizia senza mai trattar di locarle, e così convergono sotto il loro imperio invecchiarsi in casa servendo ai nepoti e finiscono la vita sepolte innanzi che morte». È vero che in questo contesto la misera condizione della donna è attribuita prevalentemente alla crudeltà e all'egoismo dei parenti, ma è immaginabile che il problema economico complessivo fosse ben chiaro nella mente dell'autrice. È anche probabile che il vago accenno a donne di nobile progenie costrette a prostituirsi per la mancanza di una dote derivi da una diretta conoscenza di Moderata Fonte di eventi di questo tipo.

Ma se Fonte era soprattutto preoccupata che le zitelle fossero costrette dai fratelli a restare in casa a lavorare come serve, c'erano anche altre soluzioni di ripiego per chi non riusciva nemmeno a entrare in convento. Un editore veneziano, Giovanni Gabriele Giolito de Ferrari, nell'introduzione a un testo dedicato interamente a un elogio della verginità, (*Trattato del D. Dionisio Certosino della lodevol vita delle vergini*, Venezia, 1584) dopo aver invocato la protezione di S. Orsola, gloriosa vergine e martire, scrive: «Essendo la prima lode e il primo grado di verginità di quelle che in perpetua clausura si consacrano a Dio, si trovano però molte giovani che sentendosi ispirate ad osservare Verginità, non posson tutte entrare ne' monasteri, chi per mancamento di dote sufficiente, chi per non volersi obbligare a perpetua clausura, chi per non potervi avere quegli aiuti spirituali che sono necessari. Onde, restando escluse dal primo grado ne' Monasteri sotto ubbidienza, non è ragionevole che restino escluse dal secondo, cioè che non possino, o che non debbano, fuor de' Monasteri, con voto, o senza voto, servir a Cristo, che s'hanno eletto per sposo». E cosa vogliono dire esattamente le sue parole, Giolito lo spiega con maggior chiarezza più avanti, parlando di bravi padri di famiglia che non si possono assumere il carico di tutte le figlie femmine, non hanno né i soldi per farle sposare né quelli per farle entrare in convento, si chiede perché non dovrebbe esistere: «...un terzo stato lodevole, nel quale, quelle che si sentissero a ciò

disposte potessero, senza dote, nella propria casa, servir a Dio in verginità e insieme aiutar la madre, e le cognate, ad allevare i figliuoli nel nome di Dio e a governar la casa». Ma Giolito non si ferma qui e indica altre vie percorrendo le quali queste donne potrebbero servire la comunità: aiutando negli ospedali, insegnando dottrina cristiana nelle scuole, impegnandosi in attività caritatevoli, come suore senza voti e senza convento, figlie senza dote, serve di Dio e della famiglia, vergini di seconda categoria. In realtà, proprio in quel periodo in tutta l'Italia stanno sorgendo ordini terziari che, nel nome di una nuova spiritualità, sostituiscono quelli soppressi dal Concilio di Trento.

Nel 1580 – o forse un paio di anni prima – viene pubblicato a Venezia un trattato in tre volumi intitolato *La Istituzione di ogni stato lodevole delle donne cristiane* che descrive tre condizioni femminili – il nubilito, il matrimonio e la vedovanza – e che ha per autore il Cardinale Agostino Valier, vescovo di Verona. Il primo volume contiene un elenco di buoni consigli per le zitelle, le ragazze costrette a vivere con la famiglia d'origine. Valier spiega con molta chiarezza i problemi e le difficoltà che queste donne sono costrette ad affrontare vivendo in una società che non riesce a trovare, per loro, né un ruolo da sostenere con dignità, né un luogo nel quale vivere una vita indipendente. Valier ha un'esperienza personale alla quale riferirsi: suo padre, morendo, gli ha lasciato “in eredità” due sorelle e il compito di accasarle: con la prima gli è andata bene, l'altra non è nemmeno riuscita a farla entrare in convento, molto probabilmente per mancanza dei soldi necessari per costituirle una dote. La sua descrizione del destino di queste ragazze è dunque molto vivida ed efficace: sono destinate a scontare una condanna a vita, i lavori forzati sono quelli domestici, nessun salario, povero cibo, vestiti di poco prezzo, ogni giorno un ruolo diverso – governante, confidente, chiamata a ogni tipo di servizio – senza mai una parola di conforto o un ringraziamento. E tornano sempre fuori i problemi economici: «Oggi non c'è modo di concludere trattati di nozze senza una dote di ventimila scudi d'oro, senza la quale non si troverebbe uno appena, ancorché avesse mediocre matrimonio, il quale volesse ammogliarsi. Genitori che hanno figliuole sono spesso concitati, perché non potendo lasciarle in potere dei Fratelli senza

qualche pericolo, sono costretti, o di lasciar poveri i figliuoli o di chiuderle nei Monasteri, l'uno e l'altro riesce ad essi assai molesto».

A queste donne, chiamate le Dimesse, Valier offre molti consigli perché apprendano a controllare i cattivi istinti con tutta l'energia possibile. Ma il vescovo lascia capire quali siano le difficoltà di una vita che non ha modelli di riferimento, non è regolata da una specifica Istituzione, non ha i legami imposti da un voto di ubbidienza a Dio o a un marito. L'unica difesa delle Dimesse finisce con l'essere l'autodisciplina e la capacità di isolarsi dal mondo.

Un problema che nasce come corollario della questione delle doti e degli ostacoli al matrimonio è certamente quello relativo all'abbigliamento femminile e al lusso che alcune donne ostentano, un argomento che viene dibattuto con grande frequenza in molte parti d'Italia – ad esempio a Roma – e in varie città del veneto. In molti luoghi i governi approvano leggi suntuarie, e la frequenza con la quale queste norme vengono rinnovate dà un'idea di quanto il problema sia sentito. Come è ovvio molti moralisti mettono in relazione questi eccessi con «la perversa natura di aumentare le doti: le femmine colle doti opulenti divengono audaci e si fanno viepiù insolenti pensando sempre a nuove mode per consumar denaro» (*Domenico Moro, patrizio veneziano, citato da Venier*). Le donne veneziane che appartengono al patriziato sembrano sfidare queste nuove leggi o, almeno, sembrano ignorarle: esse si trovano in realtà in una situazione sgradevole, spesso piene di soldi, sempre escluse da ogni potere politico. Così è possibile che questa tendenza a scialacquare denaro sia un modo per farsi notare, per ottenere dalla società l'attenzione che viene loro costantemente negata là dove comandano gli uomini.

È possibile che questo sia uno dei motivi per cui le donne venete assegnavano tanta importanza all'eleganza e alla ricchezza degli abiti, ma certamente non era il solo: era ad esempio necessario che la città rilucesse di benessere agli occhi dei visitatori, un problema di relazioni pubbliche che non può essere sottovalutato. Comunque Fonte, Marinella e Tarabotti davano molta importanza all'abbigliamento femminile e vale la pena leggere alcune delle loro considerazioni.

Il "Merito delle donne"

Fonte arriva a discutere del problema dell'eleganza delle donne verso la fine del suo libro *Il Merito delle Donne*: deve in effetti rispondere a due accuse che arrivano dal mondo della misoginia, quella secondo la quale le donne sperperano denaro nelle vesti sontuose perché sono frivole e vane e quella che interpreta questi lussi sfrenati e questi vestiti sgargianti come ammiccamenti sessuali lanciati agli uomini, annunci della propria disponibilità amorosa. La risposta di Fonte alle due malignità è unica, vestirsi bene è un messaggio, è vero, ma serve unicamente a esprimere la nobiltà dell'animo di chi ha scelto di vestirsi così: fa parte dei «molti linguaggi che si intendono senza parlare», una categoria che include occhiate, sospiri e colori. Se gli uomini vogliono darne una diversa e malevola interpretazione, facciano loro, è solo un ennesimo segno del loro "cattivo animo". Oltretutto le vesti sgargianti che tanto dispiacciono agli uomini alle donne non farebbero alcun danno «se solo gli uomini molesti ci lasciassero in pace». Perché, in fondo, «che hanno di grazia da impiccarsi gli uomini se noi ci sistemiamo i capelli più da un lato che dall'altro?».

E poi Fonte risponde anche a una ulteriore malignità, arrivata da non so quale parte: bei vestiti e molte letture identificherebbero una morale molto lassa. È una cattiveria interessante, nel Settecento le verrà addirittura fornita una dignità scientifica e creerà addirittura una sindrome specifica, *Il Furore Uterino*; per il momento è poco più di un insulto e Fonte ha buon gioco a replicare che non riesce allora a spiegarsi come mai le serve, ignoranti e malvestite come sono, si fan portare a letto tanto più facilmente delle loro padrone.

In queste pagine *Il Merito delle Donne* non fa riferimento ai problemi economici e non accenna all'inflazione delle doti, quindi non fa alcuna ipotesi su come le donne si procurino il denaro che serve loro per pagare i conti della sarta. Fonte si limita a notare come i vestiti stravaganti godano di un successo sempre maggiore e a descrivere la moda del tempo, che le sembra particolarmente sopra le righe: capelli acconciati in modo da simulare due lunghe corna, lunghe fino a quindici centimetri e oltre, tacchi così alti da rendere impossibile camminare senza sostegno. È per lo meno possibile che il fatto che questa moda così controversa fosse diventata po-

polare proprio in quel particolare momento della storia di Venezia dipendesse da un nuovo bisogno di visibilità e di dimostrazione del proprio potere, il gusto di lanciare un messaggio di sfida all'eterno nemico.

In altre parti del libro, Moderata Fonte affronta in modo diretto il problema delle ingiustizie che le donne debbono subire da parte degli uomini in campo finanziario e denuncia i molti casi in cui i padri e i fratelli non hanno voluto occuparsi delle loro figlie e sorelle, così come sarebbe stato il loro dovere: «non provvedono mai alle lor figliuole vivendo ed al fin morendo lasciano il tutto o la maggior parte delle lor sostanze ai mascoli e le privano della propria eredità, non altramente che se fosser figliuole di lor vicini». E poi cita casi in cui, pur avendo i padri per qualche ragione affettiva cercato di assicurare il loro avvenire, con una dote, lasciando loro una parte del patrimonio, i fratelli le costringono a vivere in famiglia come schiave e le derubano dei loro averi. Fonte scrive più volte che queste cose avvengono «contra ogni giustizia» sottolineando il diritto di queste ragazze di ricevere una dote e l'obbligo delle famiglie di metterle in condizione di trovar marito, un problema che aveva chiare basi giuridiche e non era solo un fatto sentimentale. Vi ricordo che il padre, i due guardiani e lo stesso marito di Moderata Fonte erano avvocati o notai e che lei stessa aveva sempre avuto un particolare interesse per i problemi giuridici. Inoltre lei stessa si era trovata coinvolta in una lunga disputa legale che riguardava la suddivisione della eredità di suo padre, probabile causa dell'amarezza con la quale usava commentare il comportamento dei padri che non provvedevano al futuro delle loro figlie quando erano nelle condizioni di farlo.

Critiche molto simili a quelle di Fonte su come le donne venivano trattate dalle famiglie e sulla differenza tra i loro diritti teorici e le conclusioni pratiche di queste vicende si trovano negli scritti della Tarabotti che, nella *Semplicità ingannata* lamentava il fatto che le monache forzate non prendevano i voti volontariamente, ma «sempre col pensiero al mondo, sospirano quella parte de' beni che, dovuta loro per ogni legge, vien loro tolta contro ogni ragione...Non si trova già legge per la quale habbiano più ragionevoli pretensioni le maritate che le monacate sopra le cose de' loro parenti, essendo l'una e l'altra legittime».

Ma torniamo a Moderata Fonte. *Il Merito delle Donne* non se la prende solo con il sistema delle dote, ma allarga la sua critica a tutto il sistema sociale della città di Venezia. E così viene fuori, come uno dei principali bersagli di queste critiche, ancora una volta il matrimonio. Ecco, ad esempio, parte di un dialogo tra Elena e Corinna. Dice la prima: «Si dà la dote al marito perché pigliando egli moglie viene a porsi una gran spesa alle spalle, che quelli che hanno poca robba non potranno mantener case senza il suffragio della dote». Al che risponde Corinna: «Voi non la pigliate al modo giusto... che anzi la donna pigliando marito entra in spese, in figliuoli e in fastidi e ha più bisogno di trova robba che di darla, poiché stando sola con suo marito con la sua dote può viver da regina secondo la sua condizione. Ma pigliando marito, e per avventura povero, come spesso accade, che altro viene ad acquistar di grazia tranne che di compratrice e padrona diventa schiava e perdendo le sue libertà perde insieme il dominio della sua robba e ponga tutto in preda ed in arbitrio di colui che ella ha comprato». E conclude che «Se pur non desero la dote ai mariti e che essi dotassero le donne, se potria meglio tolerar la loro compagnia».

È evidente che Corinna è assolutamente certa che la dote con la quale le donne entrano nel matrimonio è la loro, che a loro spetta averne il controllo più assoluto come a loro spetta, proprio in virtù di quella dote, il naturale ruolo di “compratrici”. Tutto ciò, naturalmente, lega l'autodeterminazione delle donne alla loro indipendenza economica: perdere il controllo del proprio patrimonio significa, per una donna, perdere se stessa. Non a caso, quando Fonte sposa Filippo Zorzi, gli fa firmare un documento che stabilisce che sarà lei e solo lei ad avere pieno controllo della sua dote fino a quando vivrà.

Ma l'indicazione che Fonte dà alle donne nei confronti del matrimonio è molto più radicale: rinunciate. Il matrimonio, scrive, è un cattivo affare e un pessimo contratto: «Mirate, che belle venture di una donna è il maritarsi: perder la robba, perder se stessa e non acquistar nulla se non li figliuoli che le danno travaglio e l'imperio di un uomo che la domini a sua voglia». E questo consiglio, «non sposatevi, il matrimonio è sempre da rifiutare» è una costante del libro. Lo afferma con particolare forza Corinna, che non è sposata

e che non vuole assolutamente trovar marito. E lo dice la vedova Leonora: «Rimaritarmi, eh? Più tosto mi affogherei che sottopormi più ad uomo alcuno: io sono uscita di servitù e di pene e tu vorresti che io tornassi da per me ad avilupparmi?» Solo due personaggi del libro, Adriana ed Elena, sembrano guardare al matrimonio con occhio meno critico ma poi si scopre che i due matrimoni di Adriana sono stati un vero disastro e che il marito di Elena mostra già i segni di una patologica gelosia.

Adriana Chemello (*Gioco e dissimulazione in Moderata Fonte*, in: *Moderata Fonte, Il Merito delle Donne*, a cura di A. Chemello, Venezia, 1988) fa notare che questa polemica, per aspra che sia, non può comunque essere interpretata come un incitamento a evitare il matrimonio rivolto alle donne veneziane: nelle parole di Moderata Fonte c'è un elemento di provocazione giocosa che appartiene alla tradizione rinascimentale, alla quale piacciono i paradossi e i commenti semi-seri. Ma sarebbe molto probabilmente un errore ignorare quanto di passionale e di ribelle c'è nelle parole di Fonte, anche se talora i suoi attacchi possono apparire paradossali e venati di umorismo. A guardar bene, gli attacchi al matrimonio fatti dai personaggi del suo libro non si limitano a elencare svantaggi e contraddizioni presenti nel matrimonio, discutono anche – e qui la serietà appare rilevante – una alternativa, identificata in una vita da zitelle, scelta liberamente, vissuta interamente nel secolo, fuori dal chiostro. Quando Corinna annuncia la sua decisione di restar zitella Lucrezia, infelicemente maritata, esulta: «Oh felice Corinna! E quale altra donna al mondo è che vi possa agguagliare? Certo niuna: non vedova, perché non può vantarsi di non aver prima penato un pezzo; non maritata, perché stenta tuttavia; non donzella che aspetta marito, perché aspetta di penare». È un tentativo di attribuire a questa condizione di “nubile per scelta” lo stesso stato sociale della maritata e della vedova, ed è in questo senso che si deve leggere il progetto di Lucrezia: «scriverò un libro su questo tema per convincere le giovani donne a fuggire dal matrimonio».

Moderata Fonte cita due volte nel suo libro Marfisa, l'eroina di Ariosto, forse l'unica rappresentazione letteraria di una donna che non si è voluta sposare e che ha scelto una vita da nubile per ragioni non religiose. La prima volta, il nome di Marfisa – e, più ancora, le

sue parole: «io sua non son, né d'altri son che mia» (*Orlando Furioso*, 26,79,7) – ricorre nel sonetto nel quale Corinna annuncia di aver scelto di non sposarsi. La seconda volta è in un contesto guerriero: Leonora immagina di organizzare un'armata di Amazzoni, per vendicarsi delle cattive azioni degli uomini, e sceglie, come proprio emblema, una fenice, in imitazione di Marfisa («Marfisa se ne vien fuor de la porta/ e sopra l'elmo una fenice porta», *Orlando Furioso*, 36,17,7-8). E qui certamente Marfisa non rappresenta solo la donna in fuga dal matrimonio, ma è un simbolo dello sviluppo pieno delle virtù femminili.

Ma il libro ricorre anche a riferimenti mitologici per dare forza ai suoi principi. *Il Merito delle Donne* descrive all'inizio il "luogo ameno" nel quale il dialogo prende vita: si tratta di un giardino ereditato da Eleonora, la padrona di casa, da una sua zia che aveva deciso di non sposarsi e di vivere con i proventi ereditati dal padre. Al centro del giardino c'è una fontana circondata da sei statue: tre di loro, ingenuità, inganno e crudeltà, sono una allegoria dei pericoli del matrimonio, l'ingenuità e l'innocenza delle donne le rendono facile preda di imbrogliatori che promettono loro amore e che poi le condannano a una vita colma di sofferenze. Le altre tre statue, castità, solitudine e libertà, rappresentano le virtù e i benefici di una vita vissuta in modo indipendente, la stessa vita liberamente scelta dalla zia di Eleonora. È ben chiaro che questa libertà non ha niente a che fare con quella finzione di indipendenza rappresentata dalla vita nel chiostro. Semmai, e qui il discorso diventa pericolosamente complesso, bisogna capire quanto questa fontana, nelle intenzioni dell'autrice, è solo un capriccio letterario, senza alcun riferimento a una possibile realtà, o è l'anticipazione di un universo che le donne possono realmente visitare e, perché no, abitare.

Ma in che misura i problemi illustrati e trattati ne *Il Merito delle Donne* erano avvertiti anche in altre parti d'Italia? Per capire qualcosa di più si può leggere un trattato di uno scrittore poco noto, Cristoforo Zabata che sembra confermare che in quell'epoca ci furono diffuse modificazioni del mercato matrimoniale e che molte donne in altre città furono indotte a riesaminare i problemi posti da questa istituzione.

Di Zabata ho trovato qualche notizia in un articolo di Elisabetta Graziosi (*Genova 1570. Il prezzo di un marito*. In: *Studi di filologia e*

letteratura offerta a Franco Croce, Roma, Bulzoni, 1997). Zabata, nativo di Moneglia, probabilmente spagnolo di origine, ereditò una libreria a Genova nel 1560 e fu certamente più noto come editore che come scrittore. Nel 1583 pubblicò il *Ragionamento di sei nobili fanciulle genovesi*, un testo che presenta alcune analogie con quello di Fonte e che potrebbe addirittura essere servito da modello a quest'ultima. Il libro è uno dei pochi – insieme al testo di Moderata Fonte, ai dialoghi erotici di Pietro Aretino, ai libri di Niccolò Vito di Gozze, di Marcantonio Piccolomini e di Antonio Paleario – a presentare dialoghi nei quali vengono fatti parlare solo personaggi femminili. La discussione tra le donne che partecipano al dialogo riguarda soprattutto la difficoltà di trovare una dote da assegnare alle figlie, il confronto con un passato molto più semplice e sereno, gli effetti perniciosi che il dissennato aumento delle doti ha avuto sulle donne e sulla intera città. Secondo Virginia, una delle protagoniste, conviene ormai alle giovani donne “darsi al bel tempo”, almeno fino a che questo è ancora possibile, il che, visti i tempi che corrono, non sarà per molto; le altre le fanno osservare che le giovani nubili vivono nelle famiglie, sotto lo stretto controllo dei genitori, prive di autonomia finanziaria. In fondo, le dicono, i vantaggi del matrimonio sono proprio questi: libertà di uscire con altre donne per divertirsi, un po' di denaro sempre presente nella borsa. Interviene a questo punto un'altra donna che osserva che «ogni diritto ha il suo rovescio» e che sposarsi non significa affatto comprare la propria libertà, ma al contrario «con i vostri propri denari vi comprerete non un marito ma un tiranno a cui bisogna che siate sottomesse, un marito tale che se foste schiave non stareste peggio e che di continuo vi tiranneggi nella vita e nella roba e che havuto un figliuolo gli par mill'anni che siate sotto terra». Lavinia continua a descrivere il matrimonio usando gli stessi argomenti che ritroveremo ne *Il Merito delle Donne*: descrive i continui tradimenti dei mariti, la loro gelosia, e, a proposito dell'educazione dei figli, parla di angoscia della mente e di tormento del corpo, concludendo che «la vita delle maritate è misera e infelice». Il ragionamento di Lavinia è efficace e sembra convincere le altre donne, ma nella discussione che ne segue si conviene che vivere da nubili è indecoroso e che l'unica soluzione possibile è il convento. È il momento di Fiammetta che

parla, evidentemente, in nome dell'autore: il matrimonio non è solo cosa buona, ma ottima e perfetta. Gli argomenti di Lavinia vengono contestati uno dopo l'altro. È ingiusto che le donne siano costrette a comprare la propria schiavitù? Sciocchezze, la dote è solo un ragionevole compenso al sacrificio dei mariti che rinunciano alla libertà. La lunga disquisizione di Fiammetta, scrive Virginia Cox (*The prodigious Muse. Women's Writing in Counter-Reformation Italy*. The Johns Hopkins University Press, 2011), è insieme convenzionale e illiberale: le donne debbono ubbidire senza fare domande; perdonare i mariti per ogni eventuale trasgressione; essere diligenti, frugali, gioiosamente ignoranti, disinteressate a quanto avviene al di fuori delle mura domestiche, sufficientemente sottomesse da lasciar la ragione al marito anche quando sono certe di essere nel giusto. È possibile, scrive sempre la Cox, che *Il Merito delle Donne* si sia ispirato al *Ragionamento* (il personaggio che, nei due libri, ha il compito di mettere a fuoco gli argomenti a favore e contro il matrimonio, ha lo stesso nome, Virginia): se è così, il libro di Fonte usa gli argomenti paradossali di Zabata per impostare un dibattito serio e Fonte smaschera l'ambigua strategia di Zabata facendo confutare alle donne gli argomenti patriarcali, la finta imparzialità e le frecciate antifemministe che il *Ragionamento* aveva usato.

Nobiltà ed eccellenza delle donne

Anche in *Nobiltà ed eccellenza delle donne* di Lucrezia Marinella c'è un passaggio nel quale si parla del lusso femminile e si descrive l'abbigliamento delle donne come un simbolo di stato sociale e di potere: «È cosa meravigliosa il vedere nella nostra città la moglie di un calzolaio, o di un beccaio, ovvero di un fachino, vestita di seta con catene d'oro al collo e anella di buona valuta al dito, accompagnata da un paio di donne che la sostengono da ambo i lati e le danno mano e poi all'incontro vedere il marito tagliar la carne tutto lordato di sangue di bue, e male in arnese, e carico come un asino da soma, vestito di tela, della quale si fanno i sacchi, a prima vista pare una deformità da fare stupire ognuno il vedere la moglie vestita da gentildonna e il marito da uomo vilissimo, che sovente pare il suo servo, o fachino di casa; ma chi poi bene ciò considera lo ritrova ragionevole perché è necessario che la donna, ancorché sia vile e

minima, sia di tali vestimenti ornata per le sue eccellenze e dignità naturali, e che il maschio, come servo e asinello, nato per servir lei, meno adorno se ne stia». Si tratta insomma di considerare la relativa dignità dei sessi come appare in natura, il che giustifica il fatto che le donne «se ne vadano molto più splendidamente vestite dei loro mariti». Gli uomini possono essere riusciti, usando mezzi barbarici e tirannici, a invertire questa gerarchia naturale e a ridurre le donne, certamente a loro superiori, in uno stato di soggezione politica: ma la società è permeata da una segreta consapevolezza di quella che dovrebbe essere la vera relazione tra i sessi e così consente alle donne di portare i simbolici ornamenti del potere, la porpora e l'oro, per fare sì che la sfacciata ricchezza dell'abbigliamento rappresenti simbolicamente il potere al quale avrebbero diritto, ma che è stato loro negato

Trarre conclusioni da tutti questi scritti è in effetti impossibile, così come non ha senso immaginare che, nelle sontuose vesti delle donne veneziane, o meglio, tra le pieghe di quelle vesti, si celassero sentimenti proto-femministi. Resta comunque il fatto che l'abisso che esisteva da sempre tra la qualità della vita della donna sposata e quella della donna non sposata si era ulteriormente approfondito nel Cinquecento a causa dell'inflazione delle doti: da un lato aumentò a livelli mai raggiunti prima la ricchezza delle spose patrizie e la loro possibilità di spendere denaro per acquistare vesti e gioielli, dall'altro crebbe in modo esponenziale il numero di donne che appartenevano alla stessa classe sociale e che si ritrovarono senza dote e senza marito. Patrizia H. Labalme (*Women's Roles in Early Moderne Venice: An Exceptional Case. In: Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, a cura di Patrizia H. Labalme, New York, 1980) ritiene che uno dei fattori che deve essere preso in considerazione quando si cercano le fonti del pensiero femminista di Marinella, Tarabotti e Fonte consista nella grande diversità della vita di tante donne veneziane, dalle audaci e insolenti spendaccione di nobili natali che erano state abbastanza fortunate da ricevere una dote, alle monache forzate, alle vergini dimesse, alle attrici, alle straniere, alle cortigiane delle differenti categorie. Questo contrasto non poteva certamente passare inosservato e la percezione di queste diversità può essere stata responsabile dello sviluppo di quella sorta di sensibilità femminista che si incontra nelle opere delle tre autrici, dando loro una percezione più precisa della vulnerabilità delle

donne e della impossibilità, per la maggior parte di loro, di decidere il proprio destino. D'altra parte le donne che si sposavano e ricevevano una dote quasi sempre vistosa non potevano non fare esperienza di un gradevole senso di potere. Tutto ciò le induceva inevitabilmente a considerare la condizione femminile da un punto di vista completamente nuovo, il punto di vista di donne più avvedute.

Questa è molto probabilmente la ragione per cui i testi di Fonte, di Marinella e di Tarabotti sono così diversi da tutti quelli che sono stati precedentemente scritti "in difesa delle donne".

Carte de l'isle de mariage

La letteratura relativa ai problemi del matrimonio deve essere stata abbondantissima anche per buona parte del XVIII secolo, anche se dobbiamo fare i conti col fatto che gran parte di questi scritti sono arrivati in Italia molto tardi. Ricordo, ma come si ricorda una cosa curiosa, un breve pamphlet scritto da un gentiluomo francese molto chiacchierato, Eustache le Noble, barone di Saint George et de Tennelière (1643-1722) libertino, falsario, ma anche magistrato di provincia, che pubblicò intorno al 1699 una *Carte de l'isle de mariage*, quarto e ultimo volume di una raccolta di 24 *Promenades*, tradotta e pubblicata in Italia piuttosto tardi (la mia edizione è del 1765, è priva del nome del traduttore e di quello dello stampatore, ha come titolo: *Carta topografica dell'isola del maritaggio*). Il libro è una satira della vita matrimoniale, nella quale sono descritti usi e costumi dei popoli che abitano l'isola del Matrimonio (I Saggi, i Mal Appaiati, i Malcontenti, i Gelosi, gli Ircini, i Binubi, i Separati, i Vedovi) e le guerre che sono costretti a combattere con i loro vicini, gli abitanti dell'isola degli Amanti. L'unica cosa che mi ha fatto sorridere è una battuta sui vedovi che si risposano, che secondo l'autore non meritano di essere vedovi. Come questo libro sia finito associato a testi seri sulla vita matrimoniale è un mistero, fatto sì è che io stesso l'ho comprato convinto che si trattasse di un saggio di qualche rilievo.

Il Matrimonio. Ragionamento di un filosofo Mugellano

Un libro che vuol ragionare con distacco sui problemi del matrimonio è stato scritto da un medico di Benevento, Antonio Celestino

Cocchi (1685-1747): il testo ha per titolo *Il Matrimonio. Ragionamento di un filosofo Mugellano, con l'aggiunta della lettera di una sposa tradotta dall'inglese da una fanciulla mugellana*. La mia copia è del 1786 (è una sesta edizione) ed è stata pubblicata quaranta anni dopo la morte di Cocchi (ignoro la data della prima edizione). Il libro comincia con la descrizione del “diletto veleno”, della quale bisogna almeno ammirare la fantasia: «tale è la struttura del corpo degli animali tutti che giunti a un certo grado di forze, separansi in loro certi liquori particolari, i quali, o rientrando nella circolazione, o stagnando, irritano il sistema nervoso ed inducono violenti stimoli, e quasi convulsivi, ai quali aggiugnendosi la convenienza degli organi dei due sessi ne nasce il desiderio fortissimo di porgersi scambievolmente sollievo; onde per l'attitudine della fabbrica di detti organi risulta la generazione e la propagazione della specie, come ognuno sa». Malgrado l'accenno al «sollievo scambievole», Cocchi riconosce che «per natura l'uomo sarebbe pronto a servirsi di qualunque femmina idonea che il caso gli offrisse», cosa dalla quale potrebbero derivare conseguenze capaci di turbare l'ordine civile. Di qui la necessità di leggi opportune, l'importanza di norme religiose che impongano specifici comportamenti morali e che confinino il piacere venereo nel matrimonio. Per fortuna, gli eccessi del desiderio, frequentissimi nell'adolescenza, diventano più rari dal ventunesimo anno, così che dal sesto settenario all'uomo conviene cercare il piacere venereo soltanto ogni trenta giorni.

Di quanto accada alla donna, Cocchi non ama evidentemente parlare, o non gli interessa o non lo sa: ma la tendenza al materialismo non fa di lui un brutto, e lo dimostra nelle pagine seguenti: «Una delle circostanze che accende nell'uomo il piacere è l'essere innamorato della donna, cioè... Quella forte inclinazione verso di lei, affatto distinta da amicizia, gratitudine e parentela è sempre congiunta con la modesta passione della gelosia. Questa inclinazione si chiama amore ed è l'effetto degli stimoli di Venere innati nell'uomo. Ora veggiamo noi per la quotidiana osservazione questo amore tosto estinguersi nei mariti.» L'amore dei coniugi è dunque un sentimento volatile e caduco, e le ragioni di questa rapida dissoluzione sono numerose: hanno anzitutto a che fare con problemi di fisiologia (dopo i primi giorni di matrimonio si vanno perdendo

quattro delle cinque parti del nettare venereo) ma soprattutto con la «natural decadenza» e il «peggioramento materiale» del corpo femminile dopo «i pochi anni della florida adolescenza». E poi esiste una particolare forma di “gelosia” detta maritale che ha molte e giuste ragioni per formarsi.

Ma quando si spegne l'amore – e siamo al secondo capitolo – il matrimonio supplisce con l'Affetto e l'Amicizia. Solo che l'amicizia nasce dalla stima che «par che molto grande non possa essere nel matrimonio, perché anche le ottime mogli danno occasione alla dissistima ed all'odio, sì per li sentimenti del cuore, sì per le opinioni del loro intelletto dipendenti dalla fabbrica del loro corpo e dall'educazione». Accade spesso – scrive Cocchi – che le mogli, sempre molto più giovani dei mariti, sentano crescere il desiderio sessuale via via che il tempo passa e proprio quando questo cala in lui; allora pensano di esser neglette e diventano deboli e incapaci di resistere alle lusinghe e alle tentazioni degli altri uomini, tutti convinti della verità di un famoso detto popolare secondo il quale è cosa deliziosa una moglie giovane, purché non sia la nostra. E a questo punto Cocchi si avventura in una complicata spiegazione dei motivi per i quali inevitabilmente «le donne precipitano facilmente nell'impudicizia, non repentinamente ma poco a poco». In questo progresso, del quale nessuno si rende conto, non vengono corrette, perché i gradi di infedeltà sono inizialmente minimi e perché le mogli li sanno opportunamente occultare.

Colpe? Sì. Per esempio l'educazione che noi impartiamo loro, tenendole occupate in faccende frivole, lasciando che si riempiano la mente di vani pensieri. Così, in mancanza di soggetti seri, senza mai aver fatto una riflessione sulle cose concrete e sulla forza della verità, diventano bugiarde, amano la maldicenza, sono fatue e inaffidabili.

Esistono, Cocchi non lo nega, donne diverse, e lui stesso ne descrive una ideale, docile, chiara d'intelletto, sana, con una florida bellezza del corpo. Introdotta nell'amicizia coniugale di un uomo saggio, può aggiungere a queste molte altre virtù e può diventare colta, buona conversatrice, capace di intrattenere gli amici del consorte, insieme «scaltra e giusta pensatrice». Una tale amica può portare innumerevoli piaceri nella vita di un uomo savio. Ma – e qui

il pessimismo di Cocchio diventa cosmico – sono infiniti gli incidenti non previsti che possono offendere il corpo fragile e l'animo tranquillo di una tale donna e in questi casi la sofferenza dell'uomo che ha subito una tale perdita è infinita.

Nel III Capitolo l'autore tratta il problema della figliolanza e spiega le ragioni che ci fanno desiderare di avere figli, la continuazione della famiglia, la paura della vecchiaia, la speranza di ricevere da loro un affetto grande e sincero. Poi torna al suo tono abituale, quello del pessimista, e si sofferma a lungo sui problemi economici che da questa figliolanza prendono origine, la grande mole di denaro necessaria per educarli, le molte probabilità che essi si ammalinino, che incorrano in qualche incidente, senza dimenticare le possibili disgrazie, i probabili travimenti. Descrive i figli maschi come dei dissipatori che fanno scempio delle fortune familiari; dopo di che immagina la grande quantità di soldi necessaria per dare una dote alle figlie femmine e per poter dare loro marito, una quantità di denaro che, ora che i maschi hanno dilapidato la sua fortuna, probabilmente non sarà più nelle sue possibilità. Così confessa di apprezzare un proverbio di non sa bene quale nazione europea che afferma che una moglie sterile ti arricchisce la vita. E se non fosse così, a cosa mai servirebbe l'adozione?

Il IV Capitolo ha a che fare con la parentela e in particolare con quella parte di essa che non comporta legami di sangue, i cosiddetti affini. Cocchi ci spiega le ragioni per le quali dobbiamo almeno fingere di preoccuparci per costoro e poi elenca i numerosi motivi per i quali siamo inevitabilmente obbligati a odiarli, visto che ci costringono a cambiar ufficio tutti i giorni, oggi ci vogliono mediatori e pacieri, domani giudici, dopodomani consiglieri e finanziatori. Dopo di ciò, il libro affronta un nuovo argomento e descrive ed esamina, tra i molti motivi che possiamo addurre a nostra scusa per aver preso moglie, quello collegato con l'acquisizione di una maggiore ricchezza (Capitolo V). Ebbene, se si tratta di una grande quantità di soldi, dice Cocchi, niente da dire, queste cose rendono possibile l'impossibile. Ma che dire delle ricchezze mediocri, quelle che poi sono le più frequenti, quelle che migliorano un po', ma non cambiano la vita? È necessario che di fronte a una scelta del genere, l'uomo saggio sappia far bene i suoi conti, riesca a calcolare rapi-

damente il rapporto tra i soldi che potrà mettere in tasca e le spese supplementari che sarà costretto a sostenere, e che sia poi in grado di decidere altrettanto velocemente, ne va del suo futuro, un errore ed ecco la povertà.

Non mi fermerò a commentare il VI capitolo, noiosissimo, che si limita a descrivere i guai che possono capitare, quale che sia il mestiere dell'uomo, a chi sposa una donna con una dote modesta. Meglio procedere ed esaminare il VII, intitolato *Dell'attitudine agli studi matematici, fisici e critici*. Qui Cocchi scrive che una persona saggia non può immaginare che dal matrimonio gli possano derivare dei vantaggi, egli sa bene che non c'è altra cosa al mondo che allontani altrettanto l'uomo dall'applicazione agli studi più belli e prestigiosi. Un uomo che si occupa di questi studi non ha altro in testa, essi gli riempiono completamente la vita e gli sono sufficienti per essere felice: egli sa però che essi richiedono tranquillità, tempo, dedizione, denaro, vigore. Ma di quale tranquillità può godere il marito di una donna bella che per amore dei suoi studi si è dimostrato insensibile alle sue carezze amorose e che l'ha lasciata sola nel letto per andare a contemplare le stelle? E se, per inseguire un insetto, leggere un libro, esaminare una medaglia, non si è dimostrato disponibile ad adempiere ai compiti – gradevoli ma impegnativi – che lei gli richiede? Al dispiacere di non essere stato gentile si aggiungono i timori che possono nascere dal suo comportamento, che lo riempirà di dubbi e di angustie. E così il tempo per i suoi studi diventerà sempre meno adeguato. E se gli venisse voglia di recarsi in una città vicina, per consultare un professore, o per visitare una biblioteca, tutte cose di enorme importanza per il suo progresso culturale, se la sentirebbe poi di lasciarla sola? Insomma, se un marito grato e discreto volesse contribuire al piacere della sua donna bella e onesta, il più spesso possibile (anche se non tanto spesso come certamente lei chiederebbe) perderebbe gran parte del vigore necessario per i suoi studi, e li affronterebbe con molto minor costrutto, essendo noto a tutti i medici che l'effetto più sgradevole di una sessualità esageratamente frequentata per un uomo è quello di diventare fatuo, sonnolento e superficiale.

Non vi è dubbio – scrive Cocchi all'inizio dell'VIII Capitolo – che si può vivere benissimo anche con poco sapere, ma resta in

ogni caso il rapporto negativo tra una sessualità vissuta con impeto eccessivo e una cattiva salute, e la salute è oltretutto il fondamento del benessere e della felicità. Un uomo che si prodiga nell'esercizio della vita sessuale, oltre a fare un notevole sforzo muscolare «può dissipare gran parte del suo spirito, o consentendo che esso si esali, o perché passi in canali di altro genere e si riconduca nel sangue. Ma inoltre quell'atto non può seguire senza la perdita di una certa quantità del liquore della prostata; ambidue i quali liquori se si trattengono dentro ai loro ricettacoli, si toglie insieme la necessità di separarsene nuovamente dal sangue e si dà ad essi l'opportunità di ritornarvi lentamente per li vasi assorbenti. La separazione dell'umor della prostata priva il sangue di parti utili al vigore, e per conseguenza anco alla sanità, come può dedursi da quel senso di lassitudine che l'effusione di esso umore produce negli uomini castrati, e nelle femmine; molto più manifesto è il dispendio del corpo tutto nella separazione dell'umore prolifico. In tutti i corpi viventi, non solo negli animali, ma nelle piante ancora si osserva che la struttura loro fassi tanto più debole e caduca quanto maggior copia del sugo propagante si perde da loro». A questa strampalata ipotesi fa seguito una descrizione minuziosa di quello che accade a partire dal circolo arterioso «che il sangue...va sempre dividendosi per le innumerabili ramificazioni di essa (l'arteria) e sempre perdendo delle sue parti per le deviazioni laterali: finché alla fine pochissime parti omogenee rimaste da tutta la massa primiera per legge meccanica e condotte con moto lentissimo, e per canali lunghissimi e angustissimi, formano i differenti liquidi, onde la vita, e le operazioni loro sussistono. Le separazioni più remote... hanno bisogno di una vasta quantità di sangue onde scegliere le poche parti che li compongono. Per esempio tale si osserva essere la separazione, che si fa dal cervello, e tale ancora quella dell'umore prolifico... Si vede esser giustissimo il pensiero d'Ippocrate, cioè, che l'umor prolifico, benché la sua quantità sia piccola, è composto da vigorosissime parti scelte e separate da tutta la massa de' nostri liquidi, essendo forse indizio di ciò la lassitudine che succede all'effusione di esso...». Come vedremo in un prossimo capitolo, su questa base di fisiologia (insisto) strampalata, si è costruito (e ancor meglio si definirà nel corso del secolo) tutto il ragionamento sull'onanismo

“*maladie meurtrière*” che ancora oggi fa presa su alcuni medici e su molti genitori e che si basa, alla fin fine, sulla semplice teoria che ho appena riassunto: più sugo propagante si perde in un rapporto più la nostra salute ne risente, con danni gravissimi agli organi di senso e all’intelletto e sindromi inquietanti e misteriose nelle femmine, cito per tutte il furore uterino, scusate se è poco.

Nel IX e ultimo capitolo si parla dei piaceri, cioè dei viaggi, dei simposi, delle amicizie, della liberalità et similia, per spiegare quanto la vita coniugale renda complicata, difficile e spiacevole l’esistenza dell’uomo, soprattutto quando comporta la rinuncia a quegli importanti piaceri che lo dovrebbero rendere felice. Purtroppo lo stesso accade per i divertimenti più futili e leggeri, «le gioconde occupazioni di puro passatempo e diletto». Con il matrimonio la vita si fa più angusta, la ricchezza scompare, si accrescono gli ostacoli per lo studioso, l’esistenza diviene più breve e sgradevole. Non deve dunque meravigliare il fatto che gli uomini saggi e valenti si astengano dal matrimonio, nonostante gli allettamenti della dote e malgrado gli annessi privilegi che questa istituzione può portar seco: «e se costoro stimarono in nulla offendere la società, mentre essendo essi in piccolissimo numero, lasciarono alla moltitudine meno riflessiva il carico, e l’onore di continuare le famiglie, nelle quali il genere umano è artificiosamente diviso: né può parere assurdo il dire, che un uomo dotto, e prudente, e di mediocre fortuna, sarà molto più felice, se s’apprenda alla vita semplice e libera, piuttosto che s’ei s’involga nelle angustie e nelle conseguenze molteplici del matrimonio, benché con ottima Donna».

La “Lettera ad una sposa...”

Al termine del saggio si trova una *Lettera ad una sposa...* una dozzina di pagine probabilmente scritte dallo stesso Cocchi che vengono in appoggio alle critiche che il precedente *Ragionamento* non ha creduto di dover risparmiare alle donne. Il primo bersaglio di queste critiche è rappresentato dai genitori della giovane sposa, accusati di aver dimenticato di coltivare la sua giovane mente, di darle una educazione adeguata senza la quale è impossibile acquistare e mantenere la stima d’un uomo saggio, che in breve tempo si stancherà di avere un’amante e avrà invece bisogno di una ragione-

vole compagna. Ma ecco in breve sintesi, i più importanti consigli contenuti nella lettera:

- mutare molto lentamente il modesto contegno di una vergine, anzi semmai aumentare di modestia e di riservatezza, perché gli uomini non amano le mogli che sembrano di voler annunziare al mondo “no, io non sono più fanciulla”;
- non dimostrare tenerezza al marito davanti a testimoni, fossero pur ‘anco parenti stretti: sguardi affettuosi e tenerezze vanno riservati alle ore private;
- non affettare troppa inquietudine quando il vostro marito tarda a rientrare, non siete una “donnicciola di Camaldoli”;
- frenare la passione per i bei vestiti e porre semmai più attenzione alla pulizia della persona, se la lingua può offendere le orecchie del marito, l’alito e i capelli possono offenderne il naso;
- fare attenzione alle frequentazioni, è dalle amiche che arrivano i peggiori consigli su come una moglie dovrebbe comportarsi col marito, può essere addirittura conveniente ascoltare con attenzione questi consigli per poi comportarsi in modo diametralmente opposto;
- conversare preferibilmente con uomini saggi, eventualmente mescolandoli, nei salotti, con alcune (poche) signore di buona indole;
- non concedere mai spazio ai pettegolezzi; la peggiore cameriera di una signora è quella che, prima di lei, ha servito una sua amica;
- la gioventù è una stagione stupenda ma brevissima: una giovane moglie ha davanti a sé solo pochi anni per mostrarsi bella agli occhi del mondo e non più di qualche mese per piacere al marito; di qui la necessità che una giovane sposa sappia acquistare, il più rapidamente possibile, almeno alcune delle qualità che suo marito cercherà in lei quando non si sentirà più sessualmente attratto. È poi indispensabile saper migliorare la propria mente, leggere, studiare, incontrare persone di dottrina e di ingegno, insomma diventare una persona di buona compagnia.

A questo punto i consigli si interrompono per lasciare spazio a una critica – neppur tanto educata – al genere femminile. Tutti possono notare che al termine di una cena, quando gli uomini iniziano a conversare sopra qualche interessante soggetto, le donne si

ritirano “in separato cerchio” e iniziano a parlare del costo e della scelta di una trina, o di una seta, a commentare i vestiti indossati da colei e da costei a teatro, a mettersi reciprocamente le mani addosso per palpare i falpalà, come se l'intero significato della vita stesse nel come sono vestite. Ci sono persone che fanno molta più fatica a guadagnarsi l'inferno di quanta ne costerebbe loro riuscire a salvarsi: così le donne impiegano molto più pensiero a essere sciocche di quel che ci vorrebbe a essere sagge. Viene da pensare, continua la lettera, che le donne non siano creature umane, ma che appartengano a una specie appena superiore a quella delle scimmie, che oltretutto sono assai meno malvagie, non sperperano mai niente di quel poco che hanno e a dargli tempo potrebbero diventare anche loro esperte a giudicare un broccato o a criticare un velluto. Di qui un nuovo consiglio: è bene che le donne considerino i vestiti e gli ornamenti come una necessaria follia e che capiscano che la società esige che le donne seguano la moda, ma apprezza di più le donne che lo fanno per ultime. In realtà ogni signora dovrebbe preoccuparsi di vestirsi appena un po' peggio di quello che la sua ricchezza le potrebbe consentire. Un bel vestito non aggiunge bellezza, giovinezza, ricchezza, virtù alla donna che lo indossa, e comunque non ne aggiunge di più di quanto potrebbe fare se fosse lasciato appeso a una gruccia.

Le donne, continua la lettera, stanno lontane dalle conversazioni maschili perché le trovano o noiose o troppo difficili, ma dovrebbero invece sapere che molto spesso non sono fuori dalla loro comprensione o dal loro interesse. Sarebbe vergognoso e stupido per una qualsiasi donna non mostrare interesse alle discussioni che riguardano la storia dei greci o dei romani, i viaggi in regioni remote, i grandi scrittori, la virtù, il vizio, la natura. È vero, le donne non sono abituate a leggere, quando leggono non intendono chiaramente tutto, non sono nemmeno padrone della lingua che parlano, ma non dovrebbe essere difficile convincere il marito o un amico servizievole ad aiutarle a migliorare la propria cultura. È ancora una volta vero che le cosiddette donne letterate hanno perso gran parte del loro credito perché sono troppo loquaci e hanno un'opinione troppo alta di sé, ma questo è un problema che persino il buonsenso femminile può risolvere: basta ricordare che per quanti sforzi

possa fare una donna per migliorare la propria cultura, non riuscirà mai a raggiungere quella di un ragazzo che non ha ancora terminato gli studi.

Che le donne infine imparino ad apprezzare il marito per le qualità che egli possiede, evitando di attribuirgliene altre, perché questo non è un segno d'amore, è solo cattiva capacità di giudizio e affettazione.

Qui finisce la lettera (anzi, termina con un consiglio: è bene che la sposa la conservi nel suo gabinetto e la rilegga di tanto in tanto), che non mi sembra granché originale, ma è utile perché ripete in modo piuttosto pedissequo le osservazioni e le critiche che la maggior parte degli uomini ritenevano giusto e doveroso fare alle donne. Averne riportato qui le parti essenziali mi è servito come una sorta di riassunto di una miriade di libretti e trattatelli che venivano pubblicati all'epoca sullo stesso tema e che dicevano più o meno le stesse cose. L'unica cosa inusuale è di fingere di immaginare che i consigli verranno in qualche modo ascoltati, gli scrittori dell'epoca ci tenevano molto a sottolineare che i difetti femminili non erano in alcun modo emendabili.

"Les Inconvénients du célibat des prêtres, prouvé par des recherches Historique"

Il celibato dei preti rappresenta una regola imposta per la prima volta nel concilio Laterano del 1123, insieme ad altre imposizioni che avevano lo scopo di stabilire regole morali obbligatorie. I canoni più importanti provati con questo intento dal concilio sono i seguenti:

Can. 1. Seguendo gli esempi dei santi padri e rinnovando un dovere del nostro ufficio, proibiamo assolutamente, in virtù dell'autorità della sede apostolica, che qualcuno nella chiesa di Dio venga ordinato o promosso per denaro. Se qualcuno avrà comperato in quel modo nella chiesa un'ordinazione o una promozione, sia senz'altro privato della dignità.

Can. 3 (al. 7). Proibiamo nel modo più assoluto ai sacerdoti, diaconi, suddiaconi di vivere con le concubine o con le mogli e di coabitare con donne diverse da quelle con cui il concilio di Nicea ha permesso di vivere soltanto per ragioni di necessità, cioè: la madre,

la sorella, la zia paterna o materna, o altre simili, sulle quali onestamente non possa sorgere alcun sospetto.

Can. 4 (al. 8). Inoltre, in conformità a quanto disposto dal beatissimo papa Stefano stabiliamo che i laici, per quanto pii possano essere, non abbiano alcuna facoltà di disporre delle cose ecclesiastiche; ma che, secondo i Canoni degli Apostoli la cura di tutti gli affari ecclesiastici sia nelle mani del vescovo e che egli l'amministri come se Dio lo vedesse (*Al.can.9*).

Quindi se qualcuno dei principi o degli altri laici avrà rivendicato il diritto di disporre dei beni o dei possessi ecclesiastici o di conferirli, sia considerato sacrilego.

Sappiamo tutti che non si trattò di una facile impresa.

Anche sul problema del celibato imposto ai sacerdoti – che è pur sempre uno dei temi della *Querelle du mariage* – nel XVII e nel XVIII secolo sono stati pubblicati un grande numero di saggi e di trattati: il problema è comunque ancora attuale, lo dimostra il fatto che persino la recente discussione sulla pedofilia dei sacerdoti lo ha rilanciato. I libri che hanno affrontato questo argomento nel periodo della riforma e della controriforma hanno tutti il difetto di essere stati scritti in piena battaglia ideologica e non mi sono sembrati un buon punto di riferimento per un libro di divulgazione. Ho così deciso di lasciare spazio all'analisi di un testo di Jacques Maurice Gaudin (1735-1810), intitolato *Les Inconvénients du célibat des prêtres, prouvé par des recherches Historique*. Nella mia copia non è indicata la casa editrice, ma solo l'anno della pubblicazione, che è il 1790, con l'indicazione "*Nouvelle Edition*". Il libro è stato pubblicato per la prima volta nel 1782 e ignoro quante edizioni ne siano state fatte e se ce ne siano state altre oltre alla mia.

Il libro è diviso in due parti: nella prima è preso in esame in termini generali il tema del celibato, considerato sul piano fisico e su quello morale e nelle diverse civiltà. Nella seconda parte viene descritto il rapporto tra celibato e cristianesimo e se ne analizzano le indicazioni e i vantaggi secondo san Paolo, secondo la Chiesa e nella tradizione ecclesiale. Negli ultimi capitoli viene presa in esame la legittimità del celibato imposta ai sacerdoti cattolici e vengono esposti e analizzati gli argomenti in suo favore utilizzati dai teologi nelle varie epoche. C'è anche un breve capitolo sui monasteri

femminili e uno sui curati di campagna; il libro termina facendo la storia delle discussioni sul celibato dopo papa Gregorio VII, il cui papato ebbe termine nel 1085 e a cui si deve una enciclica (1074) che dispensava dall'ubbidienza a quei vescovi che permettevano ai preti di sposarsi; l'anno dopo furono anche presi provvedimenti nei confronti dei preti sposati che furono privati del sostentamento. È bene ricordare che questa campagna trovò una diffusa resistenza e che ebbe in realtà un inatteso successo.

Gaudin spiega, nell'introduzione al testo, la ragione ultima per cui si è deciso a pubblicare il libro: è la storia di un giovane prete, uomo di grandi virtù e di straordinaria cultura, che ha solo due passioni, fare del bene e procurarsi dei libri. È un uomo semplice e ingenuo che scopre di essere anche un uomo solo quando incontra la giovane nipote della sua governante. È, come ho detto, un uomo semplice, incapace di sotterfugi, il suo errore diviene in breve tempo noto a tutti. Il giovane prete ha dei nemici, soprattutto colleghi gelosi della sua popolarità e del suo zelo, e soprattutto si è attirato l'antipatia di un vescovo che in alcune circostanze non lo ha trovato abbastanza docile e che adesso improvvisamente ha trovato una scusa per accusarlo di giansenismo. C'è anche, contro di lui, il signore del paese, che – guarda caso – è proprio giansenista e che trova opportuno mostrarsi implacabile nel condannare i peccati come quelli dei quali si è macchiato il prete. Tutto succede come in un incubo: una delazione, un breve processo, il trasferimento in un carcere senza che nessuno riesca a sapere quando avrà fine la sua prigionia. Ci sono dunque molti motivi per considerare l'errore del prete da un diverso punto di vista e addirittura per chiedersi se di errore effettivamente si è trattato. Gaudin decide di esaminare il problema del celibato dei preti andando alle origini, risalendo a quando quell'obbligo era stato considerato un modo per onorare Iddio. Ne cercherà dunque le giustificazioni nei libri sacri e negli scritti degli apostoli e se non le troverà, o se anzi troverà prove del contrario, nei comportamenti degli apostoli, nelle scelte della Chiesa primitiva, dovrà necessariamente concludere che si è trattato di una Istituzione provocata dal capriccio degli uomini e successivamente consacrata dalla politica.

Il celibato, scrive Gaudin, non può essere definito una condizione virtuosa, perché questo privilegio spetta solo alle azioni vera-

mente utili alla società e il celibato non è tra queste. Potremmo anche chiederci se, interesse della società a parte, il celibato può essere vantaggioso per l'individuo, ma in fondo si tratta di una sofferenza sterile, che non ha niente a che fare con la continenza.

Salto il capitolo che tratta del celibato dal punto di vista fisico, un testo che soffre notevolmente delle scarse conoscenze della fisiologia dei suoi tempi, per commentare brevemente il successivo, che affronta lo stesso problema, ma questa volta sul piano morale. Qui Gaudin dice due cose importanti: la prima si riferisce al fatto che il celibato acquista credito in rapporto al deterioramento dei costumi e questa è una cosa eticamente indifendibile; la seconda considerazione riguarda la diversità dei due sessi, che è elemento necessario per mantenerli in una condizione di dipendenza reciproca e di dar loro la forza di unirsi per il bene comune. Questa unione compone un tutto, le due parti, se restano divise, diventano imperfette. Il celibato è dunque un attentato contro il costume, la morale pubblica e la felicità delle persone. Ci sono comunque, continua Gaudin, diversi tipi di celibato: uno, che è determinato da una anomala costituzione fisica, è indotto dalla natura e non è suscettibile né di elogi né di rimproveri. Il secondo dipende da una scelta volontaria che si basa sul timore degli imbarazzi domestici o sulla predilezione per una vita tranquilla. Questa particolare affezione si osserva solo nelle nazioni corrotte dalla mollezza, tutte le leggi fatte contro il celibato sono state approvate solo nei momenti di crisi e di grave decadenza dello Stato. Montesquieu diceva che più diminuisce il numero di matrimoni che si potrebbero fare più si corrompono quelli che vengono fatti, meno persone sposate ci sono, meno fedeltà nei matrimoni si trova, il che sarebbe come dire che quando ci sono molti ladri si può essere certi che ci saranno molti furti.

Il terzo tipo di celibato è quello religioso, quello con il quale si immagina di poter onorare Iddio. Viene subito in mente che i pagani credevano di poter onorare una loro dea, Venere, prostituendosi in suo nome. In entrambi i casi ci dobbiamo confrontare con la nostra insana follia, quella che ci spinge a prestare a Dio le nostre incongruenze e i nostri difetti. Non esistono in effetti popoli che, per rendere più rispettabili i propri errori, non abbiano scelto la via di metterli in conto alla divinità.

Il testo prosegue per molte pagine descrivendo l'opinione sul celibato di differenti culture (i greci, i romani, gli ebrei) fino ad arrivare al punto più importante, almeno per questa prima parte del libro: se cioè il celibato sia veramente stato imposto da san Paolo.

Per prima cosa Gaudin ci rimanda alla prima lettera ai *Corinzi* (7,1-40) e a un esame molto attento delle parole usate dall'apostolo: «sarebbe bene per l'uomo non toccare donna», «ma per fornicare ogni uomo abbia sua moglie e ogni moglie suo marito», «il marito debba alla moglie la dovuta benevolenza e così la moglie al marito», «ora io dico questo per concessione, non per comandamento». Dunque, l'apostolo non considera alcun tipo di costrizione e annuncia che i doni del cielo non sono gli stessi per tutti e che ciascuno deve scegliere il proprio genere di vita. Poi egli propone il suo consiglio, non ci manda precetti e ordini, anzi, distinguendo le sue parole dai comandamenti di Gesù ci dimostra che si tratta solo di consigli che ci giungono da un uomo, che riguardano le circostanze e che sono destinati a cambiare a seconda dei luoghi e dei tempi. Qual è il principale motivo addotto da san Paolo di cui bisogna tener conto per decidersi in favore del celibato? Sono le affezioni pesanti che ne impongono la necessità: *existimo ergo hoc esse bonum propter instantem necessitatem*. Questo è un criterio che si basa sulla necessità degli esordi e che deve quindi sparire con lei, l'effetto non deve durare più a lungo della causa. Il timore della persecuzione ha obbligato, per un certo periodo di tempo, a fare violenza sulla natura, tempi più sereni debbono consentire il rispetto dei suoi diritti.

Per capire Paolo, è necessario ricordare le condizioni storiche nelle quali la Chiesa nasceva e si accingeva a crescere, uno sviluppo che, secondo il suo stesso Messia, doveva avvenire tra le persecuzioni: ai fedeli era riservata solo sofferenza, la loro ricompensa era la vita dopo la morte. Del resto, una religione che non poteva allearsi con altri culti, doveva inevitabilmente sollevare tutti contro di sé.

Fanatismo e superstizione si scatenarono ben presto. La violenza delle popolazioni precedette gli editti degli imperatori: trascinati davanti ai tribunali, torturati dai carnefici, immolati davanti a un popolo rabbioso che spesso faceva prolungare i loro tormenti, nella speranza che rinunciassero alla fede, gli adepti della nuova religione dovevano per forza chiedersi se valesse la pena aggiungere, al peso

di prove tanto dure, l'angoscia di una sposa abbandonata, le preoccupazioni per la famiglia, tutte cose che potevano rendere ancora più amaro e doloroso il loro sacrificio (o divenire tentazioni pericolose alle quali poteva essere difficile resistere).

I tempi sono cambiati, oggi il buon senso consiglierebbe di abolire un voto che non ha più ragioni storiche per esistere e che è solo ragione di abusi. Gaudin scrive di aver prova di ciò dalla lettura di San Paolo che, è vero, in una lettera ai *Corinzi* (I,7,8) consiglia alle vedove di non risposarsi (anche se poi aggiunge: se però non si contengono, si maritano, meglio sposarsi che ardere), ma poi nella I lettera a Timoteo scrive: «io voglio dunque che le giovani vedove si maritino, facciano figli, siano madri di famiglia, non diano ai nemici della nostra religione alcuna occasione di maldicenza, perché alcune di loro si sono già sviate e hanno seguito Satana».

Dunque, a indurre i padri della Chiesa a consigliare certi comportamenti c'è certamente stato il timore delle persecuzioni, ma non solo: sullo sfondo ha sempre avuto un grande peso la certezza di una prossima fine del mondo diffusa tra tutti i primi cristiani e che coinvolgeva anche gli apostoli. Ognuno di loro si riteneva destinato a essere testimone del secondo avvento di Cristo e si aspettava di assistere ai terribili segni indicati nel Vangelo nel quale è scritto: «*Vae parturientibus et nutriendis in diebus illis.*» («Quando dunque vedrete l'abominio della desolazione, di cui parlò il profeta Daniele, stare nel luogo santo – chi legge comprenda allora quelli che sono in Giudea fuggano ai monti, chi si trova sulla terrazza non scenda a prendere la roba di casa, e chi si trova nel campo non torni indietro a prendersi il mantello. Guai alle donne incinte e a quelle che allatteranno in quei giorni. Pregate perché la vostra fuga non accada d'inverno o di sabato. Poiché vi sarà allora una tribolazione grande, quale mai avvenne dall'inizio del mondo fino a ora, né mai più ci sarà. E se quei giorni non fossero abbreviati, nessun vivente si salverebbe; ma a causa degli eletti quei giorni saranno abbreviati. Allora se qualcuno vi dirà: Ecco, il Cristo è qui, o è là, non ci credete. Sorgeranno infatti falsi cristi e falsi profeti e faranno grandi portenti e miracoli, così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti. Ecco, io ve l'ho predetto» (*Matteo*, 24, 15-25).

Questo timore escludeva di intraprendere iniziative che avevano, di principio, una lunga durata: che senso aveva preoccupar-

si di continuare le generazioni se esse stavano per spegnersi per sempre?

Gaudin torna a prendere in esame le lettere di San Paolo per capire meglio quale sia il suo messaggio in favore della verginità. Le prime righe dell'epistola ai Corinzi (7,1-11) sono state spesso utilizzate come prova della sua avversione per il matrimonio: eppure la maggior parte dei suoi commentatori – e soprattutto i suoi interpreti più antichi – hanno ritenuto che le parole dell'apostolo si riferiscano solo alle seconde nozze, che nella Chiesa primitiva venivano considerate un segno di grande debolezza. È in questo senso che Clemente di Alessandria intendeva le famose parole "*Melius est nubere quam uri*"; Dio permetteva la poligamia sotto la legge antica perché il mondo era poco popolato e certi costumi erano necessari per la moltiplicazione della specie, ma aveva rimosso questo consenso quando non lo aveva più ritenuto necessario ed era diventato preferibile avere una sola donna. Se dopo la morte della prima moglie il vedovo non riusciva a contenersi l'apostolo gli consentiva di sposarne una seconda: così facendo non avrebbe peccato, perché non avrebbe infranto alcuna legge, ma certamente non avrebbe nemmeno avuto modo di raggiungere quella perfezione che è raccomandata dal Vangelo. Avrebbe invece potuto conseguire una vera gloria colui che, considerando indissolubile il primo matrimonio, dopo la morte della sua sposa avesse scelto di mantenersi casto.

Si cita ancora, in favore del celibato, un punto della stessa epistola (7,7) in cui l'apostolo dice che vorrebbe che tutti i cristiani gli somigliassero: qui però è sin troppo evidente che Paolo si riferiva unicamente alle seconde nozze, non è possibile pensare che volesse imporre il giogo di un celibato perpetuo a tutti gli uomini annientando così il genere umano. Inoltre gli antichi padri della Chiesa erano certi che Paolo avesse avuto moglie: S. Ignazio se ne dice convinto nella sua Epistola ai Filadelfi; San Clemente di Alessandria scrive che Paolo non portava con sé la moglie per non essere di peso alle chiese; Origene, il grande partigiano della continenza, non solo era d'accordo, ma riteneva che Paolo indirizzasse proprio a sua moglie queste parole della sua epistola ai Filippesi (4,3): «io prego te ancora, leale consorte, sovviene a queste donne, le quali hanno combattuto meco nell'evangelo, insieme con Clemente e gli

altri miei compagni d'opera, i cui nomi sono scritti nel libro della vita». E Origene sembrava molto sicuro dell'interpretazione delle parole che non tutti volevano tradurre nello stesso modo, alcuni preferendo a “leale consorte” “fedele collaboratrice”. In effetti in quasi tutte le versioni latine non si trova “*rogo te etiam germana compar*” ma *germane*, perché in greco il termine che segue si coniuga con entrambi i generi, ma considerata l'opinione di Origene, il più sapiente dei padri, è evidente che le versioni attuali non sono fedeli e che le parole di Paolo hanno maggior senso se si riferiscono all'unione di due sposi.

Insomma, colui che amiamo chiamare l'apostolo della continenza, proprio lui, era sposato e quando si citava come esempio voleva ricordare a tutti che non si era sposato una seconda volta.

Astenersi dalle seconde nozze consentiva invece di conquistare almeno una parte della perfezione evangelica, questo almeno secondo i primi cristiani. Atenagora chiamava questi secondi matrimoni degli “adulteri onesti”, una definizione che doveva calzare sia per i casi in cui la prima moglie era stata cacciata che per quelli in cui era morta: Dio aveva creato inizialmente un solo uomo e una sola donna, prendere una seconda moglie era come trasgredire alla sua legge.

Terminata questa lunga polemica Gaudin affronta un problema ancor più complesso, e comincia a discutere delle ragioni che introdussero nella Chiesa cattolica i principi che favorivano il celibato e la verginità, descrive le discussioni che ne nacquero, spiega la difficoltà di stabilire regole rigide che proibissero ai sacerdoti di prendere moglie e che consentissero alle giovani donne che si sentivano destinate a una vita di rinunzie e di castità di custodire la propria verginità e di portare a termine i propri propositi in conventi costruiti appositamente.

I Canoni Apostolici

Contro chi riteneva necessaria l'approvazione di una norma che regolasse la continenza degli sposi, molti sottolineavano il fatto che su questo tema esistevano già regole molto chiare nei Canoni Apostolici, che rappresentavano la raccolta più completa della disciplina dei primi tre secoli. La maggior parte delle regole presenti in questi

canoni erano il risultato dei Concili che si erano tenuti prima di quello di Nicea e non contenevano alcuna norma che non fosse stata considerata conveniente per i cristiani almeno fino all'inizio del quarto secolo. Nel terzo di questi Canoni è contenuta una precisa proibizione – indirizzata a vescovi, preti e diaconi – di separarsi dalla propria sposa, sotto minaccia di scomunica e di perdita del proprio rango. Su questa norma c'è stata una lunga discussione perché la frase latina «*uxorem suam praetextu religionis non ejiciat*» contiene un verbo del tardo latino che potrebbe anche significare “cacciar di casa”. Si tratta di una interpretazione piuttosto speciosa che comunque viene contraddetta da quanto è contenuto in altri canoni. Nel XLIII, ad esempio, si legge che «se qualche vescovo, prete o diacono si astiene dal matrimonio... solo se queste cose le detestasse, dimentica che Dio stesso creò l'uomo e la donna; se, per empia blasfemia, accusasse la creazione si corregga o sarà cacciato e deposto dalla Chiesa»: appare dunque evidente che non potevano esistere regole che chiedevano agli ecclesiastici di non aver rapporti con le loro mogli. E nel XXII Canone è scritto che vescovi e preti dovevano distinguere tra beni personali e beni della Chiesa, per non privare mogli e figli di cose che appartenevano a loro per diritto.

Le antiche Costituzioni apostoliche non avevano la stessa autorità dei Canoni in quanto erano molto spesso opera di falsari che cercavano di farle passare come parole degli apostoli, ma sono ugualmente utili per cercare di conoscere la disciplina del III e del IV secolo, il periodo in cui si immagina che siano state scritte. Ecco cosa stabiliscono a proposito del matrimonio dei chierici: «Ordiniamo che si scelga come Vescovo, prete o diacono solo chi è stato sposato una sola volta, vuoi che sua moglie sia ancora viva, vuoi che non lo sia più. Non vogliamo che dopo essere stati ordinati sia loro permesso di contrarre matrimonio se non sono stati sposati o possano sposare una seconda donna, se hanno già avuto moglie, perché debbono accontentarsi di quello che hanno avuto prima di essere ordinati. Quanto agli accoliti, ai lettori, ai cantori e ai portieri, desideriamo che si possano sposare una sola volta; se sono stati ammessi tra i chierici prima di sposarsi, possono farlo, se lo ritengono giusto. Ma non permetteremo a nessuno di loro di sposare una cortigiana, una schiava, una vedova o una donna ripudiata» (*Costituzione Apostolica* L, VI, C.17).

Nel Concilio di Ancira (314) si convenne che se i diaconi dichiaravano, nel momento in cui venivano ordinati, di volersi sposare, avrebbero potuto farlo e non sarebbero stati privati delle loro funzioni. Ma se non lo avevano dichiarato, in quel caso al momento del matrimonio dovevano essere privati del loro ministero. Dunque non esisteva alcuna traccia di incompatibilità tra il matrimonio e gli ordini sacri, c'era solo una restrizione, nemmeno molto severa.

Circa dieci anni dopo si aprì il Concilio di Nicea che riuniva i vescovi delle più importanti chiese del mondo e le cui conclusioni sono una chiara testimonianza delle discipline più importanti in questo settore nel IV secolo. Gaudin riferisce un episodio del Concilio, secondo la testimonianza di Socrate, uno storico che, è bene dirlo, scrisse la sua cronaca più di un secolo dopo. Secondo costui, i vescovi avevano in animo di approvare una legge che imponesse a vescovi, preti e diaconi di separarsi dalle donne che avevano sposato quando erano in uno stato di laicità. Intervenne un vecchio vescovo, Paphnuce, che protestò con energia affermando che il matrimonio era una istituzione apprezzabile, che pertanto non doveva essere imposto a nessuno un giogo tanto pesante, e che una eccessiva severità sarebbe stata certamente nociva alla chiesa: nessuno al mondo, aveva concluso il vecchio vescovo, era in grado di adeguarsi a un voto di castità tanto severo, un voto che le donne per prime non avrebbero saputo osservare. Secondo lui sarebbe stato sufficiente chiedere a coloro che erano stati ammessi nel corpo della Chiesa di non sposarsi, senza obbligare quelli già sposati a separarsi: Paphnuce era uomo di grandi meriti, che oltretutto non si era mai sposato e aveva condotto una vita assolutamente casta. I vescovi si arresero e lasciarono ai maritati la possibilità di scegliere.

Gaudin sa bene che quella pagina di storia è molto controversa e cerca di difendere la credibilità di Socrate: intanto lo difende dall'accusa di eresia (si diceva che Socrate fosse un novaziano, ma Novazio era un teologo molto rigido, che non avrebbe mai ammesso il matrimonio dei vescovi); in secondo luogo non ritiene poi un fatto tanto eccezionale la mancanza di conferme da parte di molte persone che pure di quel Concilio hanno parlato e scritto: Eusebio di Cesarea, Ambrogio di Milano, Epifanio di Salamina, Geronimo di Betlemme, e addirittura due papi, Sirice e Innocenzo

I. Per contestare questa critica, Gaudin cita le innumerevoli volte in cui Eusebio si è reso colpevole di omissioni e riporta un certo numero di storici che hanno più o meno direttamente confermato il racconto di Socrate: lo hanno fatto, tra gli altri, Suzomene, Gelasio di Cizico e Gelasio di Cesarea. Esiste, Gaudin lo ammette, il problema dell'interpretazione del terzo Canone che proibiva ai vescovi, ai preti, ai diaconi e agli altri chierici di tenere con sé una donna che non fosse la madre, una zia o una sorella, insomma una donna sulla quale non fosse possibile nutrire sospetti, ma questa proibizione riguardava tutti insieme, chierici inferiori e vescovi, e dacché il diritto dei primi a sposarsi non era mai stato discusso, è presumibile che il Canone includesse le mogli legittime nel novero di quelle delle quali non era possibile sospettare. È persino possibile che sia stata questa cattiva interpretazione del Canone a servire da fondamento per tutte le successive leggi sul celibato. Gaudin non cita mai, nel suo saggio, il Concilio di Elvira (305) il cui 33mo canone recita: «Ci è parso giusto proibire in modo assoluto a vescovi, preti e diaconi, e a tutti i chierici impiegati nel ministero di avere relazioni sessuali con le loro mogli e generare bambini: se qualcuno lo facesse che sia escluso dall'onore del chiericato». Si tenga però presente che a questo Concilio erano presenti solo vescovi spagnoli. Questa norma è stata comunque molto discussa. C'è chi ritiene che essa debba essere necessariamente un richiamo a norme già esistenti (una legge completamente nuova di questo tipo avrebbe scatenato un'infinità di reazioni) e che dovevano essere già entrate nel costume dei sacerdoti, c'è chi la considera un atto di assoluta ipocrisia (tenetevi la moglie, ma non andateci a letto) frutto di chissà quale stramba sollecitazione politica tutta interna alla Chiesa spagnola.

La verginità delle spose

Nel capitolo successivo, il IX, Gaudin fa un elenco di vescovi e di preti sposati, limitandosi ai primi quattro secoli dopo Cristo; nei capitoli successivi si ferma invece a descrivere le posizioni assunte, su questo tema, dalle varie eresie per prendere poi in esame il problema della verginità.

Tra i primi Cristiani, esser vergine era una scelta che una donna era libera di fare o non fare, naturalmente entro precisi limiti, ma

non era una condizione particolarmente onorevole né degna di assoluto rispetto. Nei libri dell'Antico Testamento la vergine non era tanto una ragazza che non era stata deflorata, quanto piuttosto una donna che non si era sposata, cosa spesso corrispondente a una condizione di povertà tale da impedire qualsiasi richiesta di matrimonio. Paolo si era limitato a dare consigli in favore del celibato, ma non aveva preteso di costruire un ordine a sé stante; aveva anche immaginato un ruolo per le donne più pie, ma era una offerta che valeva solo per le donne vedove: «quella poi veramente vedova e che sia rimasta veramente sola e che si consacra all'orazione e alla preghiera giorno e notte», con qualche limitazione («sia la vedova assunta in questo numero non di minore età che di sessanta anni e sia stata moglie di un solo uomo») (*Prima lettera a Timoteo*)

Ma per quanto sagge fossero le sue proposte, la Chiesa decise di accettarle solo in parte e di scegliere le vergini invece delle vedove; per le quali il Concilio di Caledonia (451) fece solo una modifica alla proposta di Paolo, potevano diventare diaconesse a quarant'anni. Del resto le vergini avevano grandissimi sponsor tra i padri della chiesa, basta ricordare la preghiera di Agostino ("Dignità delle vergini della Chiesa, vergine feconda") ne *La santa Verginità* (2,2).

Tutte le chiese cercarono di moltiplicare il numero delle vergini e di distinguerle dalle altre donne, cosa che fu fatta in molti modi. Inizialmente non fu loro chiesto di prestare un giuramento, o di fare un voto, ciò che le teneva legate al ruolo che avevano scelto era il grande merito che ne traevano, tanto che – lo affermano anche Tertulliano e San Cipriano – erano proprio le più disordinate e le meno degne a tenere di più a quel titolo. Tutte queste donne erano comunque libere di sposarsi, e nemmeno il fatto di essersi consacrate a Dio le obbligava al nubilato.

Nei primi tre secoli, queste donne non vissero in comunità e non si separarono dagli altri fedeli: abitavano con le loro famiglie, erano libere di partecipare alla vita della comunità. San Cipriano rimproverava loro l'eccessiva attenzione all'abbigliamento, la partecipazione ad alcune cerimonie laiche, la condivisione dei bagni pubblici con gli uomini, «una imprudenza che ogni giorno sottrae vergini alla Chiesa». In ultima analisi, l'unica cosa che si richiedeva loro era la continenza, ma si trattava di un impegno temporaneo, al

quale potevano rinunciare in qualsiasi momento. Le ragioni per le quali il numero di giovani donne che chiedevano di essere accettate nel grembo della madre chiesa si moltiplicò erano da ricercare negli onori che ricevevano, nella alta considerazione che meritavano, nel diritto a ottenere maggiori elemosine, tutte cose che venivano assicurate loro dall'assunzione di un impegno non particolarmente gravoso e non definitivo. Contemporaneamente, forse per un problema di emulazione, aumentarono i celibi, e così già nel III secolo un buon numero di chierici aveva rinunciato al matrimonio.

La somiglianza tra gli impegni assunti avvicinò molto la vita dei chierici non sposati a quella delle vergini e fu ragione della scelta di molti di loro di convivere, naturalmente con l'impegno a mantenersi casti. La scelta di una vita in comune avrebbe dovuto in teoria dare coraggio a entrambi, sotto la teorica protezione di un legame esclusivamente spirituale che escludeva qualsiasi commercio dei sensi. Così queste coppie vivevano insieme, nel senso che dormivano nella stessa stanza, spesso nello stesso letto, sempre dichiarando di rispettare la castità, vero o no che fosse. San Geronimo ne parla diffusamente in termini molto critici, apparentemente consapevole di quanto raramente questi rapporti potessero rimanere solo spirituali. Queste donne, chiamate anche *sorelle adottive*, *sotto-introdotte*, *agapete*, *giumente del diavolo* e peggio, presero alla fine il posto di molte spose legittime e resistettero a molte condanne: quella del Concilio di Antiochia (340), del Concilio di Toledo (633) e del Concilio di Augsbourg (952), anche se è possibile che già alla fine del sesto secolo non ce ne fossero quasi più e che le condanne tardive fossero ritenute necessarie per evitare che questi abusi si ripetessero.

Comunque, questo costume ebbe certamente rilievo nell'accettazione dell'obbligo del celibato, la rinuncia riguardava solo la parte meno gradevole dell'istituzione matrimoniale, quella piacevole rimaneva.

Il "giogo" di papa Siricio

Dopo un capitolo dedicato alla nascita dei primi conventi di frati, Gaudin ritorna al problema del divieto di sposarsi imposto ai chierici e ne descrive le origini e gli esordi. Il "giogo", così lo chiama Gaudin, fu imposto da papa Siricio nel 385 con una lettera che rappre-

senta il più antico decreto papale integralmente conservato. Siricio aveva ricevuto, subito dopo il suo insediamento (29 dicembre 384), una lettera di Imerio, vescovo di Tarragona, che in verità l'aveva indirizzata al suo predecessore, papa Damaso, morto l'11 dicembre del 384 (prendo le date degli eventi dal testo di Battista Platina *Historia delle vite dei sommi Pontefici*, pubblicato a Venezia nel 1600). Imerio, nella sua lettera, poneva domande su quindici diversi argomenti, uno dei quali riguardava il celibato del clero. Siricio rispose a questa lettera il 10 febbraio del 385, fornendo chiare risposte a tutti i quesiti. Gli storici ritengono che i suoi predecessori avessero già preparato e resi noti decreti su tutti questi argomenti, anche perché Siricio citava nella sua risposta le delibere generali che papa Liberio aveva inviato alle province (ma delle quali non abbiamo alcuna documentazione): nella parte della lettera relativa al celibato dei preti, Siricio dichiarava che se in avvenire qualche vescovo o qualche prete non avesse creduto di dover osservare l'obbligo del celibato, non avrebbe potuto contare sul perdono della Chiesa perché «era ora di tagliare con la spada le piaghe che non potevano guarire altrimenti». Confrontando queste parole con quelle usate da Paolo, scrive Gaudin, si capisce quanto era cambiato lo stile della Chiesa.

La decisione di Siricio venne confermata, dopo la sua morte, avvenuta nel 399, da Innocenzo I, salito al soglio nel 401, che indirizzò un Decretale ai Vescovi della Francia, e poi ancora da Leone Magno, papa dal 440 al 461, che cercò di estendere l'obbligo della continenza ai sotto diaconi, cosa che non ebbe successo e che fu poi approvata solo a distanza di secoli. Le pene per gli inadempienti divennero progressivamente più severe, forse a causa della scarsa osservanza dei sacerdoti a queste norme. In ogni caso la disciplina non era uniforme e gli stessi Concili successivi si espressero in modo diverso: chi imponendo di separare gli sposi prima dell'ordinazione, chi decidendo per una maggior tolleranza. In ogni caso la norma fu rispettata molto più in occidente che in Oriente dove una successione di concili (ben sei) si dimenticarono completamente di prendere in esame il problema. Evidentemente sdegnato, Gaudin si pone, a questo punto, domande piuttosto difficili: si chiede ad esempio che cosa sia realmente la Chiesa e se comunque sia quello che la maggior parte dei fedeli pensa, il tribunale istituito per man-

tenere la custodia della fede, così come ci è stata trasmessa da Cristo e dagli apostoli: un tribunale che rappresenta il guardiano e l'interprete delle verità rivelate senza poter nulla aggiungere. Dunque, scrive Gaudin, non è la Chiesa che ha vietato ai preti di sposarsi. E per molte pagine l'autore si preoccupa di chiarire le ragioni per le quali questa proibizione è illegittima rispondendo anche a molte critiche che evidentemente ha ricevuto a questo proposito.

Scrive, ad esempio, che lo scopo essenziale della Chiesa dovrebbe essere quello di insegnarci a meritare la felicità dell'altra vita, cosa possibile se ci rende più semplici i mezzi che possiamo usare. Ma con queste regole la Chiesa altro non fa che aumentare le nostre difficoltà e moltiplicare gli ostacoli. Così egli riesamina tutte le pretese dimostrazioni della necessità di imporre una vita casta ai sacerdoti, per demolirle una per una con molta efficacia. Dopo di che esamina il significato dei voti e ne spiega gli inconvenienti e gli effetti negativi sulle persone.

Ci sono voluti secoli perché il Decreto di papa Siricio fosse adottato dalla Chiesa e soprattutto perché fosse rispettato, secoli durante i quali vescovi e preti si limitarono a non prendere moglie, riservando i propri sentimenti d'affetto per amanti, compagne e giumente del demonio. Una lunga serie di concili si preoccupò di dar forza alla norma con nuove ordinanze, tutte molto simili, tutte chiaramente divenute necessarie a causa della manifesta inutilità dell'ordinanza che le aveva precedute. Montesquieu ebbe a dire, a questo proposito, che "quando il celibato, che per i primi cristiani era solo un consiglio, era diventato un obbligo, sancito da una legge scritta appositamente per un certo ordine di cittadini, si era reso necessario approvare ogni giorno nuove leggi per costringere gli uomini all'osservazione della prima; di conseguenza il legislatore si esaurì – e esaurì la società – per fare eseguire obbligatoriamente agli uomini una cosa che quelli di loro che amano la perfezione avrebbero scelto di fare sulla base di un semplice consiglio". E la confusione che si crea nelle decisioni della Chiesa a questo proposito è veramente notevole: il primo (400) e il secondo (527) Concilio di Toledo stabilirono che il prete o il diacono colpevoli di incontinenza non potevano essere promossi agli ordini superiori e che i chierici bigami dovevano essere declassati. Ma il primo Concilio

di Orange (441) consentì ai bigami di aspirare al sotto diaconato e il Concilio di Tours (461) moderò le pene stabilite dal Concilio di Toledo. Quello di cui i concili non si preoccupavano erano gli effetti collaterali, i danni indiretti delle proibizioni: ad esempio le condizioni di pseudo vedovanza nelle quali molte mogli abbandonate per necessità dai mariti preti erano costrette a vivere, condizioni che spesso coincidevano con la povertà più assoluta. Semmai i concili, soprattutto quelli del V secolo, si preoccuparono di impedire che i coniugi trovassero qualche scappatoia per riunirsi, magari di nascosto, magari solo di tanto in tanto. Erano, naturalmente, barriere inutili, ostacoli e proibizioni destinate sempre a fallire. Fu comunque stabilito che i coniugi dovevano vivere separati, cosa che oltretutto non era sempre possibile; poi si costrinsero i sacerdoti che erano stati sposati a vivere – e persino a dormire – con un altro prete. Nemmeno i vescovi erano esenti da precauzioni e da controlli e questa attenta custodia della loro castità durò per secoli. E se per i vescovi e i preti le norme erano abbastanza simili, per i chierici minori esistevano significative differenze persino all'interno della stessa provincia.

Solo nel IV secolo la Chiesa cominciò a imporre i voti indissolubili alle vergini ed è in effetti da questo momento che queste ragazze cominciarono a indossare una specie di divisa, una veste che le qualificava a prima vista, un abito fatto da una tunica bruna e da un mantello nero. Non era ancora obbligatorio indossarlo e molte ragazze preferivano qualcosa di più allegro, addirittura vestiti più eleganti e colorati. Fino a quel momento queste vergini uscivano soprattutto dalle classi sociali più povere, ma a partire dal V secolo le cose cominciarono a cambiare: nel 413, a Cartagine, prese i voti una giovane donna discendente da una ricca e nobile famiglia romana, Anicia Demetriade, che era stata aiutata a trovare questa sua strada nientemeno che da Agostino, che le inviò addirittura una lettera piena di buoni consigli (mentre Pelagio le indirizzò un trattato in forma di lettera, *Epistola ad Demetriadem*). Cominciarono a formarsi le prime comunità che rapidamente aumentarono di numero: la Chiesa decise ben presto di proibire alle vergini consacrate a Dio di vivere fuori dai monasteri. Qualche cristiano, interpretando San Paolo a modo suo, si permise di consacrare sua figlia contro la sua

volontà, una scelta inizialmente non comune che nel tempo diventò un'abitudine e aiutò molti padri di famiglia a risolvere i problemi economici delle famiglie infestate dalle figlie femmine. La cosa non sfuggì alla corte imperiale, e richiamò l'attenzione di Giulio Valerio Maggioriano (imperatore romano d'occidente dal 457 al 461) che fece approvare una legge che proibiva queste prepotenze (e che stranamente non fu contestata dalla Chiesa). I conventi non erano ancora le prigioni che erano destinati a diventare, ma in qualche caso l'odore della segregazione si cominciava a sentire.

Il nuovo giogo di Gregorio VII

Il libro, a questo punto, si avventura in una scrupolosa descrizione della vita dei preti che vivevano lontano dalle cattedrali e che operavano nelle campagne, lontano dagli occhi dei vescovi, in Italia, in Inghilterra in Francia e in Germania, per poi riprendere la storia del celibato a partire dal papato di Gregorio VII, al secolo Ildebrando Aldobrandeschi, 157mo papa della Chiesa cattolica, che resse il soglio dal 1073 alla morte, avvenuta nel 1085. Gregorio fu in effetti il principale restauratore della legge sul celibato e fu anche colui che portò alle massime vette il potere dei papi. Nel 1074 pubblicò l'enciclica che ho già citato che assolveva la gente dall'ubbidienza verso i vescovi che consentivano ai loro preti di sposarsi, e l'anno successivo sospese ogni remunerazione ai preti sposati, proibendo al contempo a coloro che volevano diventare sacerdoti di sposarsi. La sua regola trovò una forte opposizione in Germania, tanto che Gregorio fu costretto a scrivere una lettera molto dura al vescovo di Costanza che si era rifiutato di imporre «questo nuovo giogo» ai suoi preti. Fu necessario un nuovo Concilio, a Erford, che fu particolarmente combattuto. La maggior parte dei preti detestava questa regola, anche perché il numero di sposati era molto alto e molti dei più anziani aveva avuto moglie. Tutti opponevano al papa la testimonianza del Vangelo, quella di Paolo, l'istituzione divina del matrimonio. Alla lettura della norma che chiedeva ai preti di rinunciare o alla moglie o al sacerdozio ci fu una sorta di ribellione che l'arcivescovo di Magonza, che presiedeva, faticò a controllare. Il papa fu persino accusato di eresia perché cercava di “opporsi al corso della natura” e lasciava campo alla depravazione e all'impudi-

cizia. L'anno successivo, nuove lettere del papa ordinarono ai preti di Magonza di accettare la regola, pena la scomunica. Si tenne, proprio in quella città, un nuovo Concilio, al quale partecipò un legato del papa il quale annunciò pene severissime a chi voleva mantenere i privilegi ecclesiastici senza rinunciare alla moglie, ma il suo discorso fu accolto ancor peggio di quello del papa e solo pochi preti decisero di sottomettersi. Ci furono ancora forti manifestazioni di protesta, alcuni ecclesiastici furono messi a morte, alcune diocesi francesi e tedesche si allearono con Magonza e trovarono un importante alleato nell'Imperatore Enrico IV, che era stato scomunicato da Gregorio VII ed era ben lieto di prendersi una rivincita. Ci furono disordini anche in Inghilterra, un altro Paese nel quale le decisioni di Gregorio – che pure annoverava solide alleanze tra i vescovi inglesi – avevano creato un notevole scontento. D'altra parte, anche il papa trovò buoni alleati: oltre all'arcivescovo di Canterbury in Inghilterra, il vescovo Ugo di Romans, futuro vescovo di Lione, ma malgrado le molte energie spese il problema del celibato dei preti non trovò una soluzione.

A questo punto Gaudin dovrebbe inserire la svolta imposta dal Concilio Laterano del 1123, quella della quale ho critto all'inizio di questo capitolo, ma è evidente che per lui non alcuna importanza particolare.

Tutti i successori di Gregorio non mancarono di seguire le sue orme e si misero a gara per escogitare nuovi modi di far accettare queste norme così indigeste. La regola, la più fortemente impopolare tra quante i papi ne avessero proposte nei secoli, non aveva ancora avuto un successo adeguato in Inghilterra nel 1130, malgrado un Concilio (non ecumenico) che si era tenuto a Londra proprio per affrontare questo problema. Come legato pontificio questa volta era andato l'Arcivescovo di Crema, il quale aveva descritto, nel suo intervento, un quadro francamente rivoltante di un prete corrotto dal vizio che usciva anfanando dall'abbraccio dell'amante per andare a somministrare l'eucarestia, un discorso che aveva impressionato l'uditorio; accadde però che l'augusto prelato fosse pescato la notte seguente mentre si intratteneva con una prostituta, evidentemente dimentico dell'impegno a celebrare una messa che aveva preso per il mattino.

Ma la grande forza del papato è sempre stata la perseveranza: così, a forza di punizioni e di minacce il celibato dei preti cominciò a diventare veramente una regola e non solo in Italia, ma in tutta Europa. Come era da attendersi, il matrimonio fu però sostituito da uno scandaloso concubinato e favorì comportamenti molto più riprovevoli di quelli che le leggi avevano soppresso. Gran parte dei vescovi e dei sacerdoti avevano scelto di vivere con una concubina e molti di loro lo facevano in modo palese; San Bernardo si lamentava di dover assistere a Roma all'arrivo di preti simoniaci, concubini e incestuosi, che chiedevano la protezione del papa e, se avevano abbastanza denaro, l'ottennevano immancabilmente. In una sua lettera indirizzata a un vescovo si legge: «alla tua corte i cattivi apprendono molto meno per correggersi di quanto non apprendano i buoni per pervertirsi».

Ma, dice Gaudin, la storia della degradazione della Chiesa in quegli anni è troppo nota perché possa valer la pena continuare a parlarne: ci furono sinodi in Germania nei quali si permise ai giovani preti di avere commercio carnale con una concubina e un po' ovunque i preti chiedevano ai loro vescovi il permesso di potersi comportare nello stesso modo. I vescovi, a loro volta, si preoccupavano soprattutto di evitare che queste pratiche non degenerassero, ammettevano una sola amante per ciascun prete e imponevano a lui di esserle fedele e di mantenere i figli che fossero nati dalla relazione. Molti vescovi tassarono queste coppie e alla resa dei conti il denaro che arrivava da questi contributi divenne importante per la loro sopravvivenza, tutte cose delle quali hanno scritto Agrippa di Lenonia e Nicolas De Clémangis. Gli scandali avevano cessato di essere tali, perché un comportamento tenuto dalla maggior parte delle persone non può essere considerato scandaloso. Semmai, scriveva De Clémangis, destava sorpresa il fatto che un prete vivesse da solo e non avesse alcuna relazione, tanto che poteva accadere che la pubblica opinione lo considerasse uno spadone o lo accusasse di sodomia.

I dubbi di Pio II

Enea Silvio Piccolomini, divenuto papa nel 1458 con il nome di Pio II, diceva che se c'erano buone ragioni per proibire il matrimonio dei preti, ce ne erano di migliori per consentirlo. In effetti questa

proibizione poteva essere considerata come una causa di dannazione per un gran numero di preti che avrebbero avuto molte maggiori possibilità di salvarsi l'anima ricorrendo a un matrimonio legittimo. Jean Charlier da Gerson (1363-1429), il più famoso teologo francese di quei tempi, scriveva in uno dei suoi sermoni di aver esaminato le motivazioni di quanti asserivano di condannare, considerandoli peccatori, coloro che assistevano a una messa celebrata da un prete concubino. «Costoro – scriveva – evidentemente non sanno quanto questo disordine sia generalizzato, quanto profonde siano le sue radici, quanti crimini molto più gravi verrebbero commessi se questi venissero impediti. È certamente un grande scandalo veder entrare in chiesa un prete con la sua concubina, ma sarebbe uno scandalo molto maggiore lasciarlo libero di attentare all'onore e alla virtù delle ragazze e delle donne della sua parrocchia». In un'opera successiva lo stesso Jean Charlier scrisse che era giusto che di due mali si scegliesse sempre il minore: ora, dovendo scegliere tra un prete concubino e una chiesa senza preti, meglio il prete peccatore. Forse allora sarebbe stato meglio evitare entrambi gli inconvenienti evitando l'ostacolo di una continenza innaturalmente forzata.

Si consultino, scrive Gaudin, i regolamenti dei concili, tenuti in tutti i Paesi europei, da Gregorio VII in poi, e si vedrà che in ognuno di essi ci sono accuse rivolte ai preti per la loro incontinenza sessuale. Si leggano tutti i documenti che hanno preceduto la riforma e si potrà constatare come siano tutti d'accordo nel considerare incompatibili due leggi che proibiscono ai preti, contemporaneamente, di sposarsi e di vivere con una concubina. Queste sono state le considerazioni che hanno sollecitato l'imperatore Sigismondo a chiedere l'abrogazione del celibato dei preti al Concilio di Costanza, richiesta appoggiata dal cardinale Zabarella, un grande teologo nato a Piove di Sacco, uno degli uomini più specchiati del Concilio; la loro opinione non prevalse, ma solo per ragioni politiche, le stesse che avevano prevalso nei concili. Ma la politica che consentiva al papato di governare ignorando i diritti della gente trovò pane per i suoi denti quando il popolo si stancò delle prevaricazioni che era costretto a subire e decise che c'erano cose al mondo che nessuno poteva permettersi di concedere o di rifiutare. Bastò un monaco a operare questa rivoluzione, tanto gli spiriti erano già disposti ad

accettarla e tanto era già stata preparata da tutti gli scandali che l'avevano preceduta. Così i popoli ascoltarono solo la propria rabbia, mentre i principi prestavano orecchio solo ai loro interessi politici. La politica fu responsabile del diverso modo in cui la rivoluzione veniva accettata, il suo successo in uno stato era la ragione della sua sconfitta in un altro, ma non ci furono luoghi nei quali non fu versato sangue e dove la rivoluzione non arrivò vicino al successo. Il dominio dei papi non giunse mai così prossimo al suo definitivo disastro e ciò unicamente per l'estrema corruzione dei preti, motivo di profondo disgusto per tutti i cittadini.

Il Concilio di Trento

Quando giunse il momento del Concilio di Trento, i principi cattolici triplicarono i loro sforzi perché fosse accordato ai loro preti il permesso di sposarsi. Questa richiesta fu appoggiata dall'imperatore Ferdinando, dal marchese di Lanfac, rappresentante della Francia, dal cardinale di Lorena e dal duca di Baviera che presentò anche un documento che giustificava la sua richiesta. Le ragioni di questa pressione erano ben note: il matrimonio non era mai stato proibito ai sacerdoti, né secondo l'Antico Testamento né secondo i Vangeli; gli apostoli erano stati quasi tutti sposati e Cristo, dopo averli chiamati a sé, non aveva chiesto a nessuno di loro di lasciare sua moglie; non c'erano persone al mondo che potessero dichiararsi immuni dalle tentazioni della carne; proprio per questo motivo s. Denis, vescovo di Corinto, aveva chiesto di non imporre ai suoi preti un giogo tanto pesante; il sesto Concilio generale aveva proibito di presentare ancora questa norma. Ancora: su cinquanta preti cattolici ce ne era forse uno che non vivesse con una concubina; che non erano solo i preti a chiedere questo beneficio, ma i laici e i benefattori della Chiesa, che sembravano intenzionati a dare il loro contributo solo ai preti sposati; che gli stessi preti avevano dato un esempio sul quale meditare; che era meglio abrogare la legge sul celibato che spalancare la porta a un celibato impuro; che consentire ai preti di sposarsi avrebbe giovato alla salvezza delle loro anime; che non era certo che il papa avesse il diritto di intervenire in questa materia e punire persone che avevano preso regolarmente i voti; che era assurdo proibire a un prete di essere sposato e concedergli

di vivere con una concubina; che non aveva alcun senso metter di mezzo il problema dei beni ecclesiastici, questa era una questione di anime e non di denaro.

Secondo logica, a questo punto del libro Gaudin avrebbe dovuto spiegare ai suoi lettori i misteri del Concilio di Trento o, se misteri non ce ne furono, i risultati di quello storico Concilio e gli effetti che ebbero sulla comunità dei credenti; non lo fa, forse convinto che si tratti di cose sin troppo note, così mi faccio carico io di una breve illustrazione.

Il Concilio Tridentino fu aperto da papa Paolo III nel 1545 e chiuso, dopo molte interruzioni, da papa Pio IV nel 1563. Il primo a chiedere l'organizzazione di un incontro conciliare che potesse dirimere i suoi dissapori con il pontefice era stato, a dir il vero, Martin Lutero, nel 1517 e la sua richiesta aveva incontrato il favore di molti principi tedeschi, di Carlo V e del vescovo di Trento, Bernardo Clesio. Alla richiesta di Lutero si era però opposto papa Clemente VII, che era in pessimi rapporti con Carlo V. L'idea del Concilio riprese quota dopo la morte di Clemente e dopo che il suo successore, Paolo III, aveva allargato il collegio dei cardinali e convocato in più occasioni assemblee di principi e di vescovi.

Il chiarimento con i protestanti, che avrebbe dovuto dipendere dall'esito dei colloqui di Ratisbona, non ci fu e a questo punto la convocazione di un Concilio non parve più procrastinabile. La scelta di Trento fu principalmente dovuta al fatto che la città era entro i confini dell'Impero e che era retta da un Principe-Vescovo. Il problema del celibato fu affrontato verso la chiusura del Concilio, nella XXIV e ultima sessione la norma fu confermata e resa vincolante.

Le conseguenze del Concilio furono molte e importanti: ne derivò soprattutto un comportamento molto più attivo nei confronti del protestantesimo, un atteggiamento che la storia ha definito Controriforma. Ci fu, naturalmente chi lo considerò un fallimento: la riconciliazione con i protestanti era fallita ed era stata favorita una ulteriore centralizzazione della Chiesa cattolica intorno al papato e alla curia romana, che rafforzavano così il loro potere a tutto scapito dell'autorità dei vescovi.

Gaudin dà tutte queste cose per note e si limita a qualche commento molto generico sugli esiti del Concilio: si chiede anzitutto,

ed è il prototipo delle domande retoriche, come sia mai possibile che tutti gli Stati europei, legittimi e sovrani, si scoprano sistematicamente sottomessi a una autorità straniera (quella vaticana, naturalmente) che oltretutto ha interessi completamente diversi dai loro e che qualche volta ha addirittura interessi fortemente contrastanti. Chiede poi al lettore di considerare con lui questo incredibile personaggio, il cosiddetto Sommo Pontefice: un uomo generalmente nato in una condizione abietta, in genere sconosciuto alla maggior parte degli uomini per una buona parte della sua vita, eletto al massimo rango di una potente istituzione (moralmente screditata e certamente priva di scrupoli) dopo una serie infinita di complotti e di tradimenti, che ha acquisito il diritto di elevarsi al di sopra dei sovrani dei quali è sempre stato suddito e di reggere un enorme potere di controllo su Stati dei quali non sa niente e che non conoscerà mai. Quale straordinario e diabolico complotto – si chiede e ci chiede Gaudin – deve essere stato organizzato perché questi ignominiosi eventi possano avere luogo?

Finito questo sfogo, Gaudin racconta, senza spiegarne le fonti, la reazione di Pio IV alla notizia che doveva essere discusso il matrimonio dei preti: secondo questa versione dei fatti, il papa spiegò ai suoi legati le ragioni delle sue preoccupazioni: se i preti avessero avuto il permesso di sposarsi avrebbero rivolto tutte le loro attenzioni e riservato tutto il loro affetto a mogli e figli, e ciò li avrebbe distolti dall'ubbidienza alla Santa Sede e avrebbe ridotto il papa a un semplice vescovo di Roma, con tanti saluti alla gerarchia. Sempre secondo questa versione dei fatti, tutti i cardinali presenti manifestarono preoccupazioni molto simili a queste.

Alla fine, le decisioni del Concilio di Trento si limitarono, come tutte quelle che le avevano precedute, a una esortazione a una ubbidienza impraticabili: il disordine dei comportamenti continuò esattamente come prima e in più cominciò a farsi strada la convinzione che queste reprimende che arrivavano di tanto in tanto dal Magistero servivano solo per salvare la faccia al papa. Gaudin scrive come tutto questo sia facile da dimostrare: è sufficiente andare a leggere i testamenti dei vescovi morti nel secolo successivo al Concilio di Trento, nella grande maggioranza di essi si trovano lasciati a figli illegittimi.

L'impietoso confronto col mondo protestante

Il confronto con il mondo protestante, continua impietosamente Gaudin, è sconsolante: dopo duecento anni da quando la nuova religione si era stabilita in quasi metà dell'Europa non c'era una sola testimonianza di eventi che potrebbero accusare i suoi pastori di incontinenza. Tutto dunque sembra concorrere a rendere più che legittima la richiesta di abolire il divieto di matrimonio dei preti cattolici: la natura, che ci impone di avere una discendenza; la ragione, che ci dice che una pratica diametralmente opposta ai grandi fini della creazione non può onorare il Creatore; l'esperienza, che ci mostra una catena ininterrotta di disordini dovuti all'approvazione di questa norma; la probità dei costumi, che si riafferma nei Paesi che l'hanno rifiutata; l'interesse dello Stato, che si oppone alla mutilazione di un grande numero dei suoi cittadini; l'interesse della religione, così spesso screditato dai vizi dei suoi ministri; il rispetto per la disciplina dei primi secoli, quando questi obblighi erano del tutto ignoti.

L'ultima parte del libro ripete, in modo più organico, cose già dette e si sofferma in modo particolare in un'analisi del confronto tra il benessere dei Paesi che hanno scelto la religione protestante e la povertà dei Paesi cattolici, senza peraltro che il nesso tra queste diverse condizioni sociali e la differente soluzione della libertà dei preti di sposarsi emerga chiaramente.

Posso dare, a questo punto, un giudizio del libro, del quale ho riassunto le parti che mi sono sembrate più interessanti. È ben scritto, ed è scritto da un uomo che certamente non soffre di fanatismo, con riferimenti bibliografici generalmente accurati. Alcune delle scelte di Gaudin non mi sono risultate chiare. Ad esempio, oltre a dimenticarsi del Concilio Laterano I e a prestare scarsa attenzione al Concilio di Trento, non ha nemmeno accennato a quello di Cartagine (390) e a quello di Trullo (691) che pure approvarono norme molto interessanti; non accenna neppure al *Codex Canonum Ecclesiae Africanae* e lascia pochissimo spazio alle molte contraddizioni che esistono a proposito degli insegnamenti e degli esempi degli apostoli.

Ho creduto opportuno cercare di riempire, anche se solo parzialmente, alcuni di questi vuoti, e comincio dal Concilio di Cartagine,

nel cui secondo Canone è scritto: «Epigone, vescovo di Bulle la Royale (una delle antiche città della Numidia) disse: in un precedente Concilio si è discusso della regola della continenza e della castità. Istruiamo dunque ora con maggior forza i tre gradi che, in virtù della loro consacrazione, sono tenuti allo stesso obbligo di castità, cioè i vescovi, i preti e i diaconi, e insegniamo loro a conservare la purezza. E il vescovo Geneclio disse: come si è detto conviene che i santi vescovi e i preti di Dio, così come i leviti, cioè coloro che sono ministri dei servizi divini, osservino una continenza perfetta, per poter ottenere in tutta semplicità ciò che chiedono a Dio; ciò che insegnano gli apostoli e che la tradizione stessa ha osservato facciamo in modo di conservarlo. E i vescovi dichiararono all'unanimità: piace a noi tutti che il vescovo, il presbitero e il diacono, guardiani della purezza, si astengano con la loro sposa perché coloro che sono al servizio dell'altare mantengano una castità perfetta».

Questo documento ha assunto un grande rilievo nella discussione sul celibato dei preti, forse addirittura un rilievo superiore al suo effettivo valore. In effetti, il Concilio in cui fu approvato era di scarsa importanza, la posizione assunta non era originale, ma faceva riferimento a documenti precedenti, l'allusione agli apostoli era molto facile da contestare, infine, l'obbligo di astensione dai rapporti coniugali era piuttosto ambiguo perché non chiariva se si trattava di un divieto assoluto e generale o se riguardava soltanto coloro che avevano immediati impegni di servizio all'altare (un problema che, come abbiamo visto, fu poi ragione di discussione in molti altri documenti). In effetti questo canone conferma – se ce ne era bisogno – che all'epoca c'erano molti vescovi, preti e diaconi sposati ed è in armonia con molti documenti ufficiali della Chiesa romana non considerati utili dagli storici per stabilire se esisteva o no una precisa norma che imponeva il celibato ai chierici. È vero invece che la Chiesa africana ha più volte ratificato questo Canone, ad esempio nel II Concilio di Cartagine (419) le cui conclusioni sono citate quasi in extenso nel *Codex Canonum Ecclesiae Africanae*.

Qualcuno, per dimostrare l'importanza di questo canone, cita il riferimento specifico che ne viene fatto negli atti del cosiddetto Concilio di Trullo, tenuto a Costantinopoli nel 691, nel quale è espressa in dettaglio la disciplina ecclesiastica dei padri orientali e

della Chiesa greca. In realtà le cose sono un po' più complicate di così: il Concilio di Trullo, giunto alla discussione relativa al celibato dei preti, si oppose alla regola che era in vigore presso la Chiesa romana e legittimò il matrimonio dei diaconi, dei sotto diaconi e dei preti che erano già sposati al momento dell'ordinazione, che dovevano semplicemente osservare una astinenza periodica. Su questo argomento la Chiesa bizantina votò sette canoni, conservando varie norme approvate nella Chiesa Universale: tra queste la separazione del vescovo sposato dalla sua sposa e il divieto a presbiteri e diaconi a contrarre matrimonio dopo l'ordinazione. Ma l'autorizzazione concessa ai presbiteri e ai diaconi poteva essere considerata un colpo basso che rimetteva in discussione regole che già facevano molta fatica a imporsi.

Il Concilio di Costantinopoli si preoccupò di assicurare il mondo cattolico, spiegando di non volere in alcun modo violare l'antica regola dell'osservanza e della disciplina apostolica, ma poi si allontanò da questa linea e giustificò le sue scelte con riferimenti e citazioni che con "l'antica regola" erano in piena contraddizione. Il canone chiama in causa due "autorità tradizionali", la prima delle quali riguarda uno dei canoni cosiddetti apostolici, il VI, che però è apocrifo e non può essere accettato come una testimonianza sulla disciplina, ma che viene ugualmente citato, per quanto può contare, nella parte in cui raccomanda che «nessun vescovo, presbitero o laico allontani la propria sposa con il "pretesto della pietà», dimenticando però di inserire il riferimento ai vescovi. La citazione del Concilio di Cartagine non è diretta, ma viene fatta attraverso il *Codex canonum Ecclesiae Africanae* del 419 con una variazione: là dove il Codice scrive che «conviene che i santi vescovi e presbiteri di Dio, come pure i leviti, osservino una continenza perfetta», i Bizantini scrivono che «anche i suddiaconi, i diaconi e i presbiteri si astengano dalle loro mogli nei periodi che sono loro particolarmente assegnati». Non si parla, come si può vedere, dei vescovi e la continenza richiesta ai chierici è solo temporanea; si fa poi menzione ai suddiaconi, un ruolo che nella Chiesa orientale faceva parte degli ordini minori e che non impediva il matrimonio (il divieto partiva dal diaconato).

Vale la pena, a questo punto, riportare nel dettaglio il testo del canone 13: «Come abbiamo appreso la Chiesa di Roma ha stabilito

come norma che prima di ricevere l'ordinazione a diacono o a prete i candidati promettano pubblicamente di cessare i rapporti con le loro spose. Noi, attenendoci alla stretta regola dell'osservanza della disciplina apostolica, desideriamo che i matrimoni legittimi degli uomini consacrati a Dio restino in vigore senza sciogliere il legame che li unisce alle loro spose né privarle dei rapporti mutui nei tempi convenienti. In questo modo, se qualcuno è giudicato degno di essere sottodiacono, diacono o prete, che non gli sia impedito di progredire in questa dignità per il fatto di avere una legittima sposa, né gli si richieda al momento dell'ordinazione di astenersi dai rapporti legittimi con lei. Questo lo consideriamo un oltraggio al matrimonio istituito con la legge di Dio e benedetto dalla sua presenza, perché il Vangelo ci dice: che l'uomo non separi quello che Dio ha unito; e d'altra parte l'Apostolo insegna che "il matrimonio sia rispettato da tutti e il letto matrimoniale sia senza lordure" e ancora "Sei legato a una donna con i vincoli del matrimonio? Non cercare di romperli!». Dopo di che c'è il già citato riferimento al Concilio di Cartagine nel quale spicca la norma della continenza saltuaria, probabilmente ispirata dagli impegni dei singoli chierici e in particolare da una frase (che ho trovato tradotta nello stesso modo in francese, in inglese e in italiano): la continenza è richiesta «a coloro che tocchino i sacri misteri», frase ambigua e che potrebbe essere interpretata in diversi modi.

Insomma, alla fine delle mie letture, mi sembra che non ci sia accordo su alcuni temi di rilevante interesse: che le chiese d'oriente abbiano fatto scelte che dipendevano da una tradizione apostolica, mentre la disciplina della "continenza perfetta" sarebbe dipesa da una evoluzione tardiva del sistema delle regole; che la continenza dei chierici sia stata osservata in tutta la Chiesa fin dagli esordi o che invece nei primi secoli i cristiani non si ponessero neppure il problema; che la tradizione del celibato sia poi stata mantenuta nei secoli, anche in seguito all'approvazione di specifici divieti o se i divieti abbiano trasformato una consuetudine tutto sommato accettabile perché naturale e fisiologica nella scelta assai meno morale della convivenza illegittima; se la scelta protestante di consentire il matrimonio dei chierici si sia risolta in un aumento o in una diminuzione della tensione morale.

Le strane ragioni di Oscar Giacchi

Faccio un salto di molti decenni per leggere con voi alcuni brani di un libro di Oscar Giacchi, pubblicato a Milano da Emilio Croci nel 1873 con il titolo: *I Misteri della Generazione in Rapporto all'Igiene e alla Economia Politica con un cenno sul Celibato del Clero cattolico*. Giacchi era un medico operatore dello Spedale e del Comune di Poppi, delegato del Comitato Medico Aretino, grande ammiratore di Mantegazza (al quale il libro è dedicato) e autore di un precedente "Sulla decadenza fisica dell'uomo", del quale non sono riuscito a trovare traccia.

Riporto alcune brevi parti dei *Misteri della Generazione*: «Io non ho la pretesa di farmi campione del cattolicesimo: rispetto tutte le religioni e tratto l'argomento solamente come filosofo, come critico e soprattutto come economista. Io vorrei che tutti gli uomini in genere dovessero assolutamente osservare gli impegni che si assumono con le loro differenti missioni e siccome il clero si è obbligato spontaneamente al celibato e nessuno costringe l'individuo ad abbracciare la carriera ecclesiastica colui che segue questo vessillo, se è coscienzioso e onesto, deve sentirsi capace dell'abnegazione (sic) che esige questa speciale milizia... In verità io non posso comprendere dal canto mio come coloro che si chiamano liberi pensatori e che si dichiarano nemici del culto cattolico si debbano tanto affaticare e si diano tanta briga affinché il prete si impalmi di una sposa come tutti gli altri cittadini e procrei e diventi utile alla Patria colla sua figliolanza e mentre inveiscono contro i ministri della Chiesa e non hanno aspirazione più grande di vedere spenta questa casta... vogliono però al tempo stesso che la loro schiatta prolifichi e si perpetui con il matrimonio... Anche dal lato dell'economia sociale non si può né si deve parteggiare per il matrimonio del clero: ai tempi che corrono il sacerdozio come professione è una posizione delle più disgraziate... Per carità, non aumentiamo il numero purtroppo esorbitante dei proletari! Ricordiamoci che se la società in qualche tempo ha dovuto essere grata alla casta clericale di utili servigi che le ha reso si deve tutto alla vita ritirata e al principio di associazione che regnava nelle corporazioni religiose... Ma v'ha di più: l'economia politica non potrebbe che dolersi del matrimonio dei preti anche per altre ragioni. Colui che per seguire le proprie

tendenze è capace di abbandonare il padre, la madre, i parenti, gli amici e l'intera società per andare a rinchiudersi nella solitudine di un chiostro e rendersi estraneo del tutto alle emozioni del mondo non può aver certo un cuore che palpita generoso, che sa commuoversi alle gioie soavi di un amore espansivo: senza avere un'anima egoistica non è possibile rinunciare ai legami più sacri, ai vincoli più naturali che ci chiamano ad amarci a vicenda... Il clero secolare è un anello di passaggio tra il monachismo e il laicato: partecipa quindi alle condizioni del primo per essere considerato egli pure bisognoso di concentrarsi in se stesso. Chi possiede un cuore espansivo e desideroso di affetti sociali non può essere né prete né frate... Per tutti i rammentati motivi e per molti altri che non spetta svolgere all'igienista e all'economista si può sostenere la necessità del celibato nel clero e l'obbligo rigoroso che tocca al prete di rispettare scrupolosamente la castità».

Ho sotto gli occhi molti testi che affrontano il problema del celibato dei preti in modo certamente più colto e credibile, ma mi è sembrato interessante riportare le ragioni "a favore" di Oscar Giacchi, realmente peculiari: i preti stiano lontano dal matrimonio perché non hanno la ricchezza di sentimenti necessaria per avvicinarlo.

Ho riportato le cose che ho letto senza pretendere di esprimere giudizi personali anche perché mi rendo perfettamente conto che si tratta di un argomento molto complesso e sul quale si sono cimentati teologi e storici di grande cultura. Da uomo della strada mi limito a osservare che la rinuncia dei sacerdoti a una normale vita sessuale sembra assai poco fisiologica e che a tutti gli uomini della strada piacerebbe sapere se non sia per caso questa scelta obbligata (in medicina l'assenza della fisiologia tende ad essere definita patologia) a tradursi un po' troppo spesso in comportamenti devianti.

© 2020 Carlo Flamigni
Tutti i diritti riservati / All rights reserved